

Perdebatan seputar relasi Islam dan politik tidak berhenti pada wacana ada atau tidaknya sistem politik dalam Islam. Walaupun terbukti bahwa Islam memiliki seperangkat sistem politik di dalam kitab suci, wacana lain pun timbul dalam merespon hal tersebut. Keberadaan sistem politik Islam yang bersifat divine atau ilahiyah menjadikannya tidak dapat dianggap sebagai sebuah ilmu melainkan sebuah “doktrin politik”.

Seorang pemikir besar Islam, Ibnu Rusyd, berpendapat filsafat dan agama memiliki kaitan erat yang ia tuangkan dalam karyanya *Fashl al-Maqāl fī mā Baina al-Hikamah wa al-Syarī'ah min al-Ittishāl*. Tidak hanya menulis tentang kaitan antara filsafat dan agama, Ibnu Rusyd yang terkenal dengan filsafatnya yang sangat rasionalis mencoba untuk mengubah paradigma doktrin politik Islam dengan merekonstruksinya menjadi bangunan filsafat politik yang ilmiah dengan memberikan komentar terhadap buku “Republic” karya Plato.

Ibnu Rusyd memang belum banyak dikenal sebagai seorang pemikir politik, karena selama ini Ibnu Rusyd lebih banyak dipotret sebagai seorang filsuf, teolog dan faqih. Jika membaca dengan seksama filsafat politik Ibnu Rusyd, akan ditemukan bahwa sebenarnya ia memiliki ide yang runtut dalam ranah filsafat politik. Dalam bidang politik, Ibnu Rusyd menulis sebuah karya yang berjudul *aḍ-Ḍarūri fī as-Siyāsah: Mukhtaṣar Kitāb as-Siyāsah li Aflāṭūn* yang merupakan komentar dari buku “Republic” karya Plato.



**PustakaEgaliter.com**

Instagram: pustaka\_egaliter Facebook: PustakaEgaliter WhatsApp: +6287738744427



Halimatuzzahro Lc., M.Ag

FILSAFAT POLITIK IBNU RUSYD  
Telaah Kitab aḍ-Ḍarūri fī as-Siyāsah: Mukhtaṣar Kitāb as-Siyāsah li Aflāṭūn



Editor: Abdul Rahim, M.A



# FILSAFAT POLITIK IBNU RUSYD

*Telaah Kitab aḍ-Ḍarūri fī as-Siyāsah: Mukhtaṣar Kitāb as-Siyāsah li Aflāṭūn*



**Halimatuzzahro Lc., M.Ag**

Editor: Abdul Rahim, M.A

A stone statue of Ibn Rusyd, a prominent Islamic philosopher and jurist. He is depicted from the waist up, seated, wearing a traditional turban and a long, draped robe. He has a full beard and is looking slightly to the right. The statue is set on a rectangular base.

# FILSAFAT POLITIK IBNU RUSYD

*Telaah Kitab ad-Darūri fi as-Siyāsah: Mukhtaṣar Kitāb as-Siyāsah li Aflātūn*

**Halimatuzzahro Lc., M.Ag**

# FILSAFAT POLITIK IBNU RUSYD

(Telaah Kitab *aḍ-Ḍar ūri fi as-Siy āsah: Mukhta ṣar  
Kitāb as- SiyĀ sah li AflĀ á¹-Ā«n*)

**Penulis: Halimatuzzahro Lc., M.Ag**

Editor: Abdul Rahim, M.A Layout: Rina RJ

Desain Cover: Taufik A

Diterbitkan oleh:



*Pustaka egaliter*

**PUSTAKA EGALITER**

Klebengan Jl. Apokat CT 8 Blok E, No. 2A Karanggayam,  
Depok, Sleman, Yogyakarta

Cetakan Pertama, Juli 2022

ISBN 978-623-5440-37-8

xii+156 hlm, 14 x 20 cm

Hak cipta dilindungi undang-undang.

*All right reserved*

Dilarang memperbanyak karya tulis ini dalam bentuk dan  
dengan cara apa pun tanpa izin tertulis dari penerbit.

Isi di luar tanggung jawab percetakan.

## PRAKATA

Ibnu Rusyd selama ini dikenal sebagai komentator Aristoteles, namun dalam ranah politik ia justru memberikan komentar terhadap buku *Republic* karya Plato. Komentarnya tersebut ia abadikan dalam kitab *ad-Darūri fi as-Siyāsah: Mukhtaṣar Kitāb as-Siyāsah li Aflātūn*, yang ia ulas dalam bentuk sebuah ringkasan atau *talkhis*. Walaupun Ibnu Rusyd dikenal sebagai seorang pemikir yang beraliran Aristotelian, ternyata beberapa konsep politik-nya hampir sama dengan Plato, dan berseberangan dengan Aristoteles.

Untuk melihat hal tersebut, telaah dalam buku ini langsung merujuk kepada kitab politik Ibnu Rusyd. Telaah lebih jauh juga dilengkapi dengan tanggapan dan tulisan para pemikir lain yang konsen membahas pemikiran Ibnu Rusyd, di antaranya Ābid al-Jābiri, Erwin Rosenthal dan Ernest Renan. Dengan pembacaan yang intensif dan didukung oleh tulisan para pemikir lainnya, hal itu lebih memudahkan untuk mengambil poin penting dari filsafat politik Ibnu Rusyd. Untuk melihat apakah Ibnu Rusyd terpengaruh dengan Plato yang beraliran idealis atau tetap pada posisinya sebagai pemikir yang realis, telaah dalam buku ini menggunakan konsep idealisme dan realisme Harold Titus.

Hal yang bisa disimpulkan dari telaah tersebut bahwa walaupun Ibnu Rusyd meringkas kitab politik Plato, ia tetap menggunakan teori demonstratif Aristoteles sebagai pijakan. Hal tersebut membuktikan bahwa Ibnu Rusyd tetap konsisten dengan pemikirannya yang realistis. Dalam kitab

*ad-Darūri fi as-Siyāsah* terlihat bahwa Ibnu Rusyd mampu mengolah data yang ia ambil dari *Republic* Plato menggunakan metode Aristoteles untuk menghasilkan sebuah pandangan politik yang berlandaskan kemanusiaan. Ide politik yang ia tuangkan di dalam kitab *ad-Darūri fi as-Siyāsah* juga merupakan kritik atas pemerintahan yang ada di Maghrib-Andalusia.

Hal tersebut menjadikan buku politik Ibnu Rusyd bukan hanya merupakan ringkasan yang bersifat akademik saja, tetapi merupakan sebuah respon dari keadaan politik pada masanya. Satu hal yang membedakan Ibnu Rusyd dengan Plato dan Aristoteles adalah kemampuannya untuk menjadikan syari'at sebagai salah satu pondasi pemerintahan yang baik dan benar. Oleh karenanya dalam kitab politik Ibnu Rusyd kita akan mendapati tawaran konsep politik yang bukan hanya bersifat *divine* namun juga sistematis dan responsif terhadap realita yang ada.

Tak ada kata yang paling pantas diucapkan selain rasa syukur yang sebesar-besarnya atas kehadiran Allah SWT, karena dengan Rahmat-Nya penulisan buku ini dapat terselesaikan. Salawat serta salam semoga selalu tercurah kepada Baginda Rasulullah Muhammad SAW, yang telah membawa manusia kepada nikmat iman dan islam. Banyak hal yang masih bisa dikembangkan ketika mengkaji sisi keilmuan seorang tokoh, setidaknya buku ini menjadi tambahan referensi bagi yang ingin menelaah lebih jauh. Semoga bermanfaat.

## PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB-LATIN

Pedoman Transliterasi Arab-Latin ini merujuk pada SKB Menteri Agama dan Menteri Pendidikan dan Kebudayaan RI, tertanggal 22 Januari 1988 No: 158/1987 dan 0543b/U/1987.

### I. Konsonan Tunggal

Huruf Arab	Nama	Huruf Latin	Keterangan
أ	Alif	.....	tidak dilambangkan
ب	Bā'	B	Be
ت	Tā'	T	Te
ث	Śā'	Ś	es titik atas
ج	Jim	J	Je
ح	Hā'	H .	ha titik di bawah
خ	Khā'	Kh	ka dan ha
د	Dal	D	De
ذ	Żal	Ż	zet titik di atas
ر	Rā'	R	Er
ز	Zai	Z	Zet
س	Sīn	S	Es

ش	Syīn	Sy	es dan ye
ص	Ṣād	Ṣ	es titik di bawah
ض	Dād	D	de titik di bawah
ط	Tā'	Ṭ	te titik di bawah
ظ	Zā'	Z	zet titik di bawah
ع	'Ayn	...'	koma terbalik (di atas)
غ	Gayn	G	Ge
ف	Fā'	F	Ef
ق	Qāf	Q	Qi
ك	Kāf	K	Ka
ل	Lām	L	El
م	Mīm	M	Em
ن	Nūn	N	En
و	Waw	W	We
هـ	Hā'	H	Ha
ء	Hamzah	...'	Apostrof

ي	Yā	Y	Ye
---	----	---	----

## II. Konsonan rangkap karena *tasydīd* ditulis rangkap:

متعاقدين	ditulis	<i>muta' aqqidin</i>
عدة	ditulis	'iddah

## III. *Tā' marbūtah* di akhir kata.

1. Bila dimatikan, ditulis h:

هبة	ditulis	<i>hibah</i>
جزية	ditulis	<i>ji'zyah</i>

(ketentuan ini tidak diperlukan terhadap kata-kata Arab yang sudah terserap ke dalam bahasa Indonesia seperti zakat, shalat dan sebagainya, kecuali dikehendaki lafal aslinya).

2. Bila dihidupkan karena berangkaian dengan kata lain, ditulis t:

نعمة الله	ditulis	<i>ni'matullah</i>
زكاة الفطر	ditulis	<i>zakātul-fitri</i>

## IV. Vokal pendek

__ (fathah) ditulis a contoh			
ضَرَبَ	ditulis	<i>daraba</i>	
__(kasrah) ditulis i contoh		فَهَمَ	ditulis <i>fahima</i>
__ (dammah) ditulis u contoh		كُتِبَ	ditulis <i>kutiba</i>

## V. Vokal panjang:

- fathab + alif, ditulis ā (garis di atas)*  
جاهلية      ditulis      *jāhiliyyah*
- fathab + alif maqṣūr, ditulis ā (garis di atas)*  
يسعي      ditulis      *yas'ā*
- kasrah + ya mati, ditulis ī (garis di atas)*  
مجيد      ditulis      *majīd*
- dammah + nau mati, ditulis ū (dengan garis di atas)*  
فروض      ditulis      *furūd*

## VI. Vokal rangkap:

1. *fathah + yā mati, ditulis ai*  
بينكم                      ditulis                      *bainakum*
2. *fathah + mau mati, ditulis au*  
قول                              ditulis                              *qaul*

## VII. Vokal-vokal pendek yang berurutan dalam satu kata, dipisahkan dengan apostrof.

- |           |         |                        |
|-----------|---------|------------------------|
| النتم     | ditulis | <i>a'antum</i>         |
| اعدت      | ditulis | <i>u'iddat</i>         |
| لئن شكرتم | ditulis | <i>la'in syakartum</i> |

## VIII. Kata sandang Alif + Lām

1. *Bila diikuti huruf qamariyah ditulis al-*  
القران                      ditulis                      *al-Qur'an*  
القياس                      ditulis                      *al-Qiyās*
2. *Bila diikuti huruf syamsiyah, ditulis dengan menggandengkan huruf syamsiyah yang mengikutinya serta menghilangkan huruf l-nya*  
الشمس                      ditulis                      *asy-syams*  
السماء                      ditulis                      *as-samā'*

## IX. Huruf besar

Huruf besar dalam tulisan Latin digunakan sesuai dengan Ejaan Yang Disempurnakan (EYD)

## X. Penulisan kata-kata dalam rangkaian kalimat dapat ditulis menurut penulisannya

- |            |         |                      |
|------------|---------|----------------------|
| ذوى الفروض | ditulis | <i>zawī al-furūd</i> |
| اهل السنة  | ditulis | <i>ahl as-sunnah</i> |

## DAFTAR ISI

<b>PRAKATA</b>	<b>iii</b>
<b>PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB-LATIN</b>	<b>v</b>
<b>DAFTAR ISI</b>	<b>ix</b>
<b>BAB I RELASI ISLAM DAN POLITIK DALAM SKETSA FILSAFAT IBNU RUSYD</b>	<b>1</b>
<b>BAB II BIOGRAFI IBNU RUSYD (KEHIDUPAN DAN KARYANYA)</b>	<b>15</b>
A. Riwayat Hidup dan Perkembangan Intelektual Ibnu Rusyd	15
B. Karya-karya Ibnu Rusyd	30
C. Situasi Intelektual pada Masa Ibnu Rusyd	44
D. Kondisi Sosial Politik	48
<b>BAB III AL-ḌARŪRI FĪ AL-SIYĀSAH: MUKHTASHAR KITĀB AL-SIYĀSAH LI AFLĀTHŪN (KEHARUSAN BERPOLITIK: RINGKASAN ATAS KITAB POLITIK PLATO)</b>	<b>5</b>
A. Perdebatan Seputar Kitab dan Kaitannya dengan Politik Praktis Maghrib dan Andalusia	55

B. Pembahasan Seputar Isi Kitab _____	70
1. <i>Al-Madīnah al-Fāḍilah</i> (Kota Utama)	
dalam Filsafat Politik Ibnu Rusyd _____	70
a. Politik dan Etika: Landasan Kota Utama	73
b. Retorika sebagai Jalan Politik Ibnu	
Rusyd _____	80
c. Masalah Dokter dan <i>Qāḍī</i> _____	84
d. Empat Keutamaan di dalam Kota	
Utama _____	87
e. Masalah Kesetaraan Laki-laki dan	
Perempuan _____	88
2. Pemimpin Kota Utama _____	94
3. Macam-macam Pemerintahan dan	
Degenerasi Politik _____	99
a. Timokrasi ( <i>Riyāsah al-Karāmah</i> ) _____	100
b. Oligarki ( <i>Riyāsah al-Khissah</i> ) _____	101
c. Demokrasi ( <i>al-Siyāsah al-Jamā'iyah</i> ) _	102
d. Tirani ( <i>Wahdāniyah al-Tasalluth</i> ) _____	103

<b>BAB IV IBNU RUSYD DAN POLITIK KEMANUSIAAN</b>	<b>107</b>
A. Ibnu Rusyd, Plato dan Aristoteles	107
B. Politik dan Etika Religius Ibnu Rusyd	115
C. Ibnu Rusyd dan Politik Kemanusiaan	123
D. Degenerasi Pemerintahan sebagai Kritik	129
<b>BAB V PENUTUP (KONTRIBUSI PEMIKIRAN FILSAFAT POLITIK IBNU RUSYD)</b>	<b>137</b>
<b>DAFTAR PUSATAKA</b>	<b>145</b>
<b>TENTANG PENULIS</b>	<b>153</b>



# BAB I

## RELASI ISLAM DAN POLITIK DALAM SKETSA FILSAFAT IBNU RUSYD

Dalam sejarah Islam terdahulu, sedikitnya terdapat tiga macam bentuk pemikiran politik yang dikenal. Bentuk pertama yang membahas masalah seputar *khilafah* dan *Imamah*, bentuk kedua yang membahas tentang kerajaan dan kesultanan, dan bentuk ketiga yaitu pembahasan yang lebih dekat dengan pembahasan filsafat yaitu politik.<sup>1</sup> Menurut Richard Walzer, pemikiran politik umumnya membahas masalah kota utama. Jika membicarakan tentang kota utama, mungkin yang terbayang di benak kita adalah al-Farabi dengan *Kitāb Arān al-Madīnah al-Fāḍilah* atau seorang filsuf yang hidup jauh sebelumnya yaitu Plato.

Nama-nama seperti al-Mawardi,<sup>2</sup> Ibnu Abi Rabi',<sup>3</sup> al-Maududi<sup>4</sup> dan lain-lain merupakan beberapa pemikir yang

---

<sup>1</sup> Muhammad Ābid al-Jābiri, "Muqaddimah" dalam Abu Walid Ibnu Ruysd, *aḍ-Ḍarūri fī as-Siyāsah* (Beirut: Markaz Dirasat al-Wahdah al-'Arabiah, 1998), 13.

<sup>2</sup> Nama lengkap ilmuwan Islam ini adalah Abu Hasan Ali bin Habib al-Mawardi al-Bashri, hidup antara tahun 364 H atau 975 M sampai 450 H atau 1059 M. Dia seorang pemikir Islam yang terkenal, tokoh terkemuka mazhab Syafi'i dan pejabat tinggi yang besar pengaruhnya dalam pemerintahan Abbasiyah. Dalam filsafat politiknya, menurut al-Mawardi, imamah dilembagakan untuk menggantikan kenabian (*nubuwwah*) dalam rangka melindungi agama dan mengatur kehidupan dunia. Menurut al-Mawardi pemilihan kepala negara harus memenuhi dua unsur, yaitu *ahlal Ikhtiyar* atau orang yang berwenang memilih kepala negara, dan *ahl-Imamah* atau orang yang berhak

telah banyak menyumbangkan idenya tentang politik Islam. Masing-masing dari pemikir politik Islam tersebut memiliki pemikirannya sendiri tentang konsep pemerintahan, negara atau pun konsep pemimpin.

---

menduduki jabatan kepala negara. Lihat selengkapnya Muhammad Iqbal dan Amin Husein Nasution, *Filsafat politik Islam: Masa Klasik Hingga Islam Kontemporer* (Jakarta: Kencana, 2010), 18.

<sup>3</sup> Ibnu Rabi' adalah seorang pemikir politik Islam yang hidup di zaman kekhalifahan Abbasiyah. Ia menulis sebuah buku yang berjudul *Suluk al-Malik fi Tadbir al-Mamalik* (Perilaku Raja dalam Mengelola Kerajaan-kerajaan). Buku tersebut ia persembahkan kepada Mu'tashim, Khalifah Abbasiyah kedelapan yang memerintah pada abad IX Masehi. Karena alasan inilah buku tersebut berisikan ide politik yang mendukung sistem monarki turun temurun Abbasiyah. Sebagaimana Plato, Ibnu Abi Rabi' berpendapat bahwa manusia tidak dapat mencukupi kebutuhan alaminya sendiri tanpa bantuan yang lain, oleh karenanya manusia saling memerlukan. Bedanya, Ibnu Abi Rabi' menambahkan pengaruh akidah dan agama dalam filsafat politiknya. Ia mengatakan bahwa Allah telah menciptakan manusia dengan watak yang cenderung untuk berkumpul dan bermasyarakat dan tidak mampu memenuhi kebutuhannya sendiri tanpa orang lain. Lihat Munawir Sjadzali, *Islam dan Tata Negara: ajaran, sejarah dan pemikiran* (Jakarta: UI press, cet ke-5, 2011), 43-44.

<sup>4</sup> Abu A'la al- Maududi dilahirkan di Aurangabad (sekarang termasuk daerah India), pada tanggal 25 September 1903 M. Ayahnya bernama Ahmad Hasan, seorang pengacara yang pernah belajar di Universitas Aligarh. Pada tahun 1919 ayahnya meninggal dunia, dan oleh karenanya ia terpaksa meninggalkan bangku kuliahnya. Karir al-Maududi diawali dari bidang kewartawanan, yakni sejak ia berusia 15 tahun. Pada tahun 1920, ia diangkat sebagai editor surat kabar berbahasa Urdu, Taj, yang terbit di Jabalpure. Karena prestasinya, setahun serikutnya ia diangkat menjadi pemimpin editor di sua surat kabar Muslim (1921-1923) dan surat kabar *al-Jam'iyat-Ulum-i Hind* (1921-1928). Lihat selengkapnya Muhammad Iqbal dan Amin Husein Nasution, *Pemikiran Politik Islam: dari Masa Klasik hingga Kontemporer* (Jakarta: Kencana, 2010), 168-169.

Perdebatan seputar relasi Islam dan politik tidak berhenti pada wacana ada atau tidaknya sistem politik dalam Islam. Walaupun terbukti bahwa Islam memiliki seperangkat sistem politik di dalam kitab suci, wacana lain pun timbul dalam merespon hal tersebut. Keberadaan sistem politik Islam yang bersifat *divine* atau ilahiyah menjadikannya tidak dapat dianggap sebagai sebuah ilmu melainkan sebuah “doktrin politik”.<sup>5</sup> Dikotomi antara ilmu dan agama sering kali menjadi wacana yang hangat dalam sejarah intelektual. Seperti perdebatan para pemikir terdahulu tentang kaitan agama dan filsafat. Seorang pemikir besar Islam, Ibnu Rusyd, berpendapat filsafat dan agama memiliki kaitan erat yang ia tuangkan dalam karyanya *Fashl al-Maqāl fī mā Baina al-Hikmah wa al-Syar’ah min al-Ittishāl*. Tidak hanya menulis tentang kaitan antara filsafat dan agama, Ibnu Rusyd yang terkenal dengan filsafatnya yang sangat rasionalis mencoba untuk mengubah paradigma doktrin politik Islam dengan

---

<sup>5</sup> Fauzan, “Pemikiran Politik Ibnu Rusyd”, *Kalam: Jurnal Studi Agama dan Filsafat*, Vol. 9, Nomor 2, Desember 2015, 347-372. Menurut Fuad Mohd. Fachruddin, untuk melihat Islam dari dekat dan untuk mendekati diri kepada Islam harus diketahui dasar-dasar yang menjadi prinsip hidup dalam dan bagi agama ini (*the creative spirit and elements*). Ia menuliskan bahwa Islam bukanlah kumpulan pemikiran yang bertebaran, berserak dan bercerai-berai, tetapi merupakan ajaran yang utuh tersusun rapi (*complete fundamental concepts*). Agama ini berbentuk kesatuan (*uniform system*) yang mengumpulkan segala bahan hidup, kehidupan dan penghidupan yang diperlukan oleh manusia dan makhluk hidup lainnya. Lihat Fuad Mohd. Fachruddin, *Filsafat Politik Islam* (Jakarta: Pedoman Ilmu Jaya, 1988), 6.

merekonstruksinya menjadi bangunan filsafat politik<sup>6</sup> yang ilmiah dengan memberikan komentar terhadap buku “*Republic*” karya Plato.

Kajian tentang Ibnu Rusyd telah banyak dilakukan, hanya saja dari kajian yang telah dilakukan tersebut, belum banyak yang fokus membahas pemikiran Ibnu Rusyd tentang politik. Ibnu Rusyd memang belum banyak dikenal sebagai seorang pemikir politik, karena selama ini Ibnu Rusyd lebih banyak dipotret sebagai seorang filsuf, teolog dan *faqih*. Jika membaca dengan seksama filsafat politik Ibnu Rusyd, akan ditemukan bahwa sebenarnya ia memiliki ide yang runtut

---

<sup>6</sup> Filsafat politik adalah aspek teoritis dari ilmu politik. Apabila ilmu politik berurusan dengan masalah aktual dan penjelasannya melalui prosedur analisis empiris, filsafat politik berurusan dengan pokok konseptual yang merajut keseluruhan fenomena politik di berbagai zaman. Filsafat politik membahas, misalnya, asal-usul konsep kedaulatan dalam kaitannya dengan konsep-konsep lain seperti otoritas, legitimasi, kekuasaan dan representasi. Istilah “filsafat politik” kerap juga digantikan dengan istilah “filsafat politik” atau “teori politik”. Hanya saja, dalam arti tertentu, “filsafat politik” dapat juga diartikan sebagai bentuk “filsafat politik” yang lebih abstrak, misalnya pembahasan konseptual tentang (atau “analisis logis” atas) kedaulatan, representasi, suara dan sebagainya. Namun yang lebih sering terjadi adalah penyamaan antara “filsafat politik” dan “filsafat politik”. Lihat selengkapnya Martin Suryajana, *Sejarah Filsafat politik Klasik: Dari Prasejarah Hingga Abad ke-14 M* (Tangerang: Marjin Kiri, 2016), 4.

Dalam pengertian lain disebutkan bahwa filsafat politik merupakan refleksi kritis mengenai bagaimana sebaiknya kita mengatur kehidupan kolektif kita sebagaimana yang terutama diselenggarakan dalam lembaga-lembaga politik dan pranata-oranata sosial, seperti pemerintahan, sistem ekonomi dan pola kehidupan keluarga. Lihat Budiono dan Kusumohamidjono, *Filsafat Politik Abad ke-21* (Yogyakarta: Jalasutra, 2014), 10.

dalam ranah filsafat politik. Dalam bidang politik, Ibnu Rusyd menulis sebuah karya yang berjudul *aḍ-Ḍarūri fī as-Siyāsah* yang merupakan komentar dari buku “*Republic*” karya Plato.<sup>7</sup>

Dalam pemikiran Plato (428-348) sendiri, kita menjumpai untuk pertama kalinya teori politik yang paling sistematis dalam sejarah pemikiran Yunani klasik. Berbeda dari para pemikir politik sebelumnya yang kebanyakan hanya memberikan petuah komentar politik yang berserakan, Plato menghadirkan suatu visi politik yang integral dan komprehensif serta dilandaskan pada bangunan filsafat,

---

<sup>7</sup> Menurut Oliver Leaman, dalam masalah politik, Islam mempunyai hubungan yang jauh lebih kuat dengan Plato dibandingkan dengan muridnya Aristoteles. Inilah titik perbedaan yang sangat penting antara filsafat politik Islam dan berbagai aliran politik yang berkembang di Eropa Kristen pada Abad Pertengahan. Pada umumnya, para *falasifah* tidak terlalu kagum dengan Plato dibanding dengan muridnya Aristoteles yang dijuluki *al-Syaikh al-Rais*. Namun sebenarnya, sepanjang penafsiran kalangan Neoplatonis, Plato dan Aristoteles memiliki banyak kesamaan. Filsafat politik Plato luas didiskusikan hanya karena karya-karya politiknya mudah diakses. Banyak *falasifah* yang mencoba mendiskusikan karya politik Aristoteles, tetapi banyak yang gagal. Oleh *falasifah* buku “*Republic*” karya Plato lazim dipandang sebagai kesimpulan politis dari *Nicomachen Ethics* karya Aristoteles. Menurut *falasifah* filsafat politik Plato yang tersusun secara lebih ideal lebih tepat diterapkan dalam konteks filsafat politik Islam. Lihat Oliver Leaman, *Pengantar Filsafat Islam: Sebuah Pendekatan Tematis*, alih bahasa Musa Kazhim dan Arief Mulyadi (Bandung: Mizan, 2002), 140-141.

mulai dari pendasaran antropologi, filsufis sampai dengan pertimbangan metafisika.<sup>8</sup>

Dalam *ad-Daruri fi as-Siyāsah*, Ibnu Rusyd mengkritik metode dialektika (*jadali*) yang digunakan oleh Plato dalam bukunya *Republic*.<sup>9</sup> Menurut Atif al-‘Iraqi, kritik Ibnu Rusyd terhadap metode dialektika tersebut dilatarbelakangi oleh kepercayaannya terhadap dasar-dasar yang logis lagi meyakinkan dan tidak menerima yang lain.<sup>10</sup> Sebagai gantinya Ibnu Rusyd menggunakan metode analitis (*tablili*) dan struktural (*tarkibi*) yang lebih sesuai dengan metode demonstratif (*burhan*). Ia mengusulkan penggunaan metode demonstratif dalam mempelajari masalah-masalah filsafat dan menganggap metode ini sebagai ukuran penilaian yang

---

<sup>8</sup> Martin Suyrajaya, *Sejarah Filsafat politik Klasik*, 132.

<sup>9</sup> Ibnu Rusyd juga mencemooh penggunaan bahasa kiasan yang berlebihan oleh Plato. Ibnu Rusyd mengungkapkan bahwa bahasa kiasan tidak cocok untuk filsafat teknis. Ibnu Rusyd paling ‘kesal’ dengan Mitos Er di bagian akhir buku *Republic* ketika Plato bercerita ihwal berbagai fantasi dan kisah kemungkinan-kemungkinan hidup setelah mati. Dongeng ini merupakan dongeng tentang pahlawan, Er Putra Armenius, seorang keturunan Pamphylia asli. Dia tewas dalam pertempuran, lalu sepuluh hari kemudian ketika mayat lain diangkat keadaan mereka sudah mulai membusuk, tetapi mayat Er sama sekali tidak rusak, kemudian diambil dan dibawa pulang untuk dimakamkan. Pada hari ke dua belas ketika ia dibaringkan di pemakaman untuk kemudian dimakamkan, tiba-tiba Er hidup kembali dan menceritakan kepada semua orang tentang apa yang telah disaksikannya di dunia lain. Lihat selengkapnya Plato, *Republic*, alih bahasa Sylvester G. Sukur (Yogyakarta: Narasi, 2016), 465.

<sup>10</sup> Muhammad Atif al-‘Iraqi, *Metode Kritik Filsafat Ibnu Rusyd*, alih bahasa Aksin Wijaya (Yogyakarta: IRCiSoD, 2003), 49.

benar dan selamat. Berkaitan dengan hal tersebut, ia mengatakan bahwa *hikmah* merupakan sebuah penalaran terhadap segala sesuatu sesuai cara-cara pembuktian demonstratif.<sup>11</sup>

Metode demonstratif (metode burhani) terkait dengan politik terletak pada preposisi yang didasarkan atas analisis terhadap realitas sosial-politik untuk menjelaskan berbagai sebab atau fenomena.<sup>12</sup> Kemudian metode ini juga mengkaji tentang perubahan suatu kekuasaan yang terjadi dari satu penguasa ke penguasa lainnya, juga karakter para penguasa yang semua harus berdasarkan pada penelitian. Tetapi penelitian lapangan semacam ini juga cabang-cabang lainnya belum dikatakan sebagai paripurna atau final. Penelitian lapangan semacam itu tidak menyebabkan tereduksinya nilai makna “preposisi burhani” selama penelitian tersebut diarahkan pada penelitian berbagai fenomena atau gejala alam yang hasilnya saling mendukung validitas antara satu dengan yang lain.<sup>13</sup>

---

<sup>11</sup> Fauzan, “Pemikiran Politik Ibnu Rusyd”, *Kalam: Jurnal Studi Agama dan Filsafat*, Vol. 9, Nomor 2, Desember 2015, 347-372.

<sup>12</sup> Adapun sebab atau fenomena tersebut ada empat; pertama, materi yang menjadi objek kekuasaan (masyarakat, hubungan-hubungan sosial dan lainnya), kedua, bentuknya: apakah kekuasaan kolektif, individu, kelompok kapitalis dan lain sebagainya, cara perolehannya: apakah dengan cara pemaksaan, warisan (monarki), keempat, tujuan yang ingin dicapai para penguasa: apakah sebuah kejayaan, kekayaan atau kesenangan.

<sup>13</sup> Muhammad ‘Ābid al-Jābiri, *Tragedi Intelektual*, 248-249.

Sama halnya dengan pemikir-pemikir politik sebelumnya seperti Plato, Aristoteles dan al-Farabi, Ibnu Rusyd juga mengaitkan filsafat politiknya dengan etika.<sup>14</sup>

---

<sup>14</sup> Beberapa pemikir sebelum Ibnu Rusyd juga menganggap bahwa etika dan politik merupakan dua mata koin yang tidak terpisahkan. Sebenarnya alasan Plato dalam mengaitkan antara etika dan politik ada kaitannya dengan kematian gurunya Sokrates. Tragedi kematian Sokrates mengemuka sebagai cekcok antara yang benar/adil secara hukum dan apa yang yang benar/adil secara etis filsufis. Apabila riwayat pemikiran Plato dimulai dari kematian Sokrates, maka bisa disimpulkan bahwa motivasi awal pemikiran politik Plato adalah untuk menjelaskan bagaimana tragedi itu bisa terjadi dan bagaimana mencegahnya. Agar hidup secara etis-filsufis dapat dimungkinkan, politik harus diinvertasi. Dengan demikian reformasi politik menjadi prasyarat dari perwujudan filsafat dan etika. Karena realisasi kehidupan bersama secara etis-filsufis adalah tujuan dari politik idel, maka pedoman bagi reformasi ke arah politik ideal mesti berakar pada pertimbangan etis-filsufis. Lihat selengkapnya Martin Suyrajana, *Sejarah Filsafat politik Klasik*, 134.

Sedangkan Aristoteles membangun konsep politiknya berdasarkan konsep kodrat (*phusis*) yang pengertiannya lebih pelik daripada yang kita temukan dalam Plato. selain itu, ia juga menggunakan pendekatan etika dan pengertian jiwa yang berbeda. Pandangan etika dan politik Aristoteles adalah dua bagian yang menyusun proyek pemikirannya tentang kodrat dan kesempurnaan hidup manusia. Aristoteles menulis dalam bukunya *Ethika Nikomakheia* bahwa kebaikan adalah tujuan dari politik, yang berarti bahwa politik membahas masalah kebaikan untuk seluruh anggota polis dan etika membahas kebaikan untuk seorang individu. Lihat selengkapnya Martin Suyrajana, *Sejarah Filsafat politik Klasik*, 184-185.

Keterpengaruhannya al-Farabi dengan Plato dan Aristoteles menjadikan pemikiran politiknya berusaha mengaitkan antara politik dengan moral, akhlak atau budi pekerti. Menurut al-Farabi, tujuan hidup bermasyarakat tidaklah semata-mata untuk memenuhi kebutuhan hidup, tetapi juga untuk menghasilkan kelengkap hidup yang memberikan kepada manusia kebahagiaannya, tidak saja materiil

Politik dan etika termasuk ke dalam bagian ilmu praktis.<sup>15</sup> Menurut Ibnu Rusyd, Ilmu politik tidak dapat berdiri sendiri, ia harus didasari dengan etika. Selanjutnya, Ibnu Rusyd berpendapat bahwa dasar ilmu etika adalah ilmu jiwa yang di dalamnya ada “kehendak” dan “upaya” manusia.<sup>16</sup> Sedangkan ilmu jiwa termasuk ilmu *thabi’i* yang realisasinya terlihat dalam diri seorang manusia. Contoh: bahagia, sedih, marah dan lain sebagainya.<sup>17</sup> Kesimpulannya adalah ilmu *thabi’i* mendasari terbentuknya etika, dan etika mendasari terbentuknya ilmu politik.

---

tetapi juga spiritual, tidak saja di dunia ini tetpai juga di akhirat nanti. Lihat selengkapnya Muhammad Iqbal dan Amin Husein Nasution, *Filsafat politik Islam: Masa Klasik Hingga Islam Kontemporer* (Jakarta: Kencana, 2010), 10.

<sup>15</sup> Ilmu etika membahas cara untuk mengelola jiwa agar sampai kepada tujuannya. Tidak jauh berbeda dengan ilmu politik yang membahas cara mengelola negara agar tercapai cita-cita bersama. Dalam hal ini etika dan politik sama-sama memiliki tujuan yang direalisasikan dalam hal praktis. Lihat Abu Walid Ibnu Ruysd, *ad-Darūri fi as-Siyāsah* (Beirut: Markaz Dirasat al-Wahdah al-‘Arabiah, 1998), 46.

<sup>16</sup> Ibnu Rusyd, *ad-Darūri fi as-Siyāsah* (46. Menurut Majid Fakhri, “kehendak” dan “upaya” manusia masuk ke dalam sub bagian etika yang pertama, dimana kedua dasar ilmu praktis tersebut adalah material pembangun etika dan dikembangkan dari dalam jiwa. Sub bagian yang kedua dari etika Ibnu Rusyd menurut Majid Fakhry ialah diperlukan cara untuk mengembalikan pemahaman tentang etika tersebut tatkala ia melemah atau menghilang. Lihat Majid Fakhry, *Averroes: His Life, Works and Influence*, (England: Oxford, 2001), 98.

<sup>17</sup> Ibnu Ruysd, *ad-Darūri fi as-Siyāsah*, 47.

Upaya Ibnu Rusyd yang menghubungkan etika sebagai ilmu yang membicarakan persoalan manusia dalam rangka mencapai kesempurnaan dengan ilmu politik yang membicarakan tentang negara dalam kaitannya dengan mencari bentuk ideal, merupakan langkah strategis dalam konsep filsafat politik Ibnu Rusyd. Dalam kitab politiknya dapat dipahami bahwa politik yang dimaksud Ibnu Rusyd adalah gambaran tentang negara. Negara sendiri menurut Ibnu Rusyd bukan mengarah kepada buminya, tanahnya, tempatnya, ataupun bangunannya. Negara yang dimaksudkan Ibnu Rusyd adalah penduduk dan masyarakatnya yang tidak dilihat dari wujud fisik saja, melainkan dilihat dari segi keberadaan mereka sebagai jiwa yang mencari kesempurnaan dalam masyarakat. Dengan demikian jelas terlihat bahwa etika merupakan ilmu yang menggambarkan tentang jiwa dari seorang individu, dan negara merupakan ilmu yang menggambarkan tentang jiwa secara jama'ah.<sup>18</sup> Dari wacana tersebut dapat disimpulkan, jika penerapan keadilan terhadap satu individu merupakan suatu hal penting, maka menerapkannya terhadap masyarakat luas menjadi lebih penting.

Ibnu Rusyd dengan corak filsafatnya yang bersifat rasional berupaya untuk merekonstruksi pemikiran keilmuan Islam, ini terlihat dalam usahanya mengomentari karya-karya Aristoteles dan pembelaannya terhadap filsafat. Ibnu Rusyd adalah salah satu filsuf yang berpendapat bahwa agama dan filsafat tidak bertentangan. Hal ini jelas

---

<sup>18</sup> *Ibid.*

disampaikannya dalam sebuah buku tipis yang berjudul *Fasl al-Maqal fi ma Baina al-Hikmah wa al-Syari'ah min al-Ittibal*, dan juga sanggahannya terhadap kitab *Tabafut al-Falasifah* yang ditulis al-Ghazali. Dalam hal ini penulis akan meneliti keterpengaruhan pemikiran filsafat Ibnu Rusyd yang bersifat Aristotelian terhadap filsafat politiknya yang ia tuangkan dalam kitab *ad-Daruri fi as-Siyasah*. Hal ini menjadi penting untuk memberikan argumen bahwa filsafat politik Islam tidak hanya bersifat *divine* tetapi juga merupakan bangunan pemikiran yang rasional.

Untuk memahami pemikiran politik Ibnu Rusyd yang tertuang dalam *ad-Daruri fi as-Siyasah* harus dipertimbangkan aspek historis yang membentuknya. Hal ini menjadi penting karena kitab yang ditulis Ibnu Rusyd dengan *Republic* karya Plato masing-masing lahir dari keadaan sosial-politik yang berbeda. Keadaan tersebut menjadikan realitas-sosial yang dipotret dalam masing-masing buku tersebut pun berbeda. Plato dalam bukunya mengacu pada realitas-sosial yang terjadi pada kota-kota Yunani seperti Athena, Sparta atau yang lainnya. Sedangkan Ibnu Rusyd sendiri menjadikan realitas-sosial Arab-Islam menjadi sorotan.<sup>19</sup> Mungkin hal inilah yang menjadi alasan mengapa kedua pemikir ini menggunakan metode berbeda, Ibnu Rusyd dominan menggunakan metode demonstratif dan Plato menggunakan metode dialektika. Karena terlahir dari realitas sosial di Arab-Islam pada masanya, tidak heran jika nanti dalam kitab

---

<sup>19</sup> Muhammad 'Abid al-Jabiri, *Tragedi Intelektual*, 247-248.

politiknya Ibnu Rusyd menyinggung tentang sistem pemerintahan yang dinilainya kurang baik.

Dalam beberapa tulisan yang membahas pemikiran seorang tokoh, dapat ditemukan dua gaya penulisan yang berbeda. Beberapa tulisan terfokus terhadap kajian historis atau genealogi pemikiran bukan terhadap konten,<sup>20</sup> dan

---

<sup>20</sup> Pengkajian ala Barat yang bersifat historis salah satunya dapat ditemukan pada kajian teks yang dilakukan oleh Sabine Schmidtke. Sabine adalah seorang orientalis modern yang fokus mengkaji tentang Islam, Yahudi dan Mu'tazilah. Dalam tulisannya yang berjudul *The Karaite' Encounter With the Thought of Abu al-Husayn al-Basri* (D. 436/1044) *a Survey of the Relevant Materials in The Firkovitch-Collection, St. Petersburg*, Sabine membongkar fakta bahwa ajaran yang ada dianut oleh Yahudi juga berasal dari konsep teologi Mu'tazilah yang dalam hal ini mengarah kepada Abu al-Husayn al-Basri. Menurutnya, Yahudi khususnya sekte Karaites tidak hanya mengadopsi pemikiran teologis dari Mu'tazilah, tetapi juga mengkopi teks-teks yang berasal dari pemikiran teologis ulama mu'tazilah. Metode analisis sejarah dan metode analisis komparatif terhadap teks yang diaplikasikan oleh Sabine untuk membuktikan keterkaitan pemikiran sekte Karaites dengan pemikiran Abu al-Hasayn al-Basri sangat sistematis. Dalam tulisannya tersebut terlihat keterkaitan pemikiran antara tiga aliran besar yaitu, Mu'tazilah, Syiah dan Karaite (sekte Yahudi). Metode analisis sejarah yang diterapkan oleh Sabine telah matang di satu sisi, tetapi Sabine melupakan satu sisi yang lain yaitu konten teks yang ia teliti. Dalam penelitiannya Sabine sama sekali tidak menjelaskan isi yang terkandung dalam teks, terlepas teks tersebut berasal dari Mu'tazilah atau Yahudi. Lihat Wilferd Madelung dan Sabine Schmidtke, *Rational Theology in Interfaith Communication Abu al-Husayn al-Basri's Mu'tazili Theology among the Karaites in the Fatimid Age* (Leiden: Brill, 2006), hal. viii. Lihat juga Sabine Schmidtke, *The Karaite' Encounter With the Thought of Abu al-Husayn al-Basri* (D. 436/1044) *a Survey of the Relevant Materials in The Firkovitch-Collection, St. Petersburg* (Leiden: Brill, 2006), 108-109.

beberapa tulisan hanya bersifat deskriptif dan kurang terdapat analisis kritis sehingga menjadikannya sebuah karya yang kaku. Dalam penelitian tentang filsafat politik Ibnu Rusyd yang tertuang dalam *ad-Darūri fī as-Siyāsah*, peneliti akan mencoba menggunakan dua perspektif tersebut. Penulis akan menuangkan filsafat politik Ibnu Rusyd yang tertulis dalam kitabnya, tanpa melupakan aspek historis munculnya gagasan politik tersebut.



## **BAB II**

### **BIOGRAFI IBNU RUSYD**

#### **(Kehidupan dan Karyanya)**

Kita mengetahui bahwa sistem pemikiran atau sistem filsafat yang berlaku di masyarakat kerap memiliki pengaruh yang besar dalam pembentukan watak, sikap, dan pemikiran. Dasar intelektual seseorang dapat diketahui lebih lanjut melalui literatur yang telah ia baca dan ia kaji, kemudian kepada siapa saja ia menimba ilmu. Sedangkan ide dan pemikirannya, dapat dilihat dari karya-karya yang ia lahirkan semasa hidupnya. Pemikiran atau ide seorang pemikir bertahan lebih lama jika terus dikaji dan dijadikan bahan dialog secara masif, sehingga dapat memberikan perubahan dan kemajuan pada sistem pemikiran generasi setelahnya.

Dalam dunia pemikiran Timur dan Barat, Ibnu Rusyd menjadi tokoh yang tidak asing lagi. Tidak diragukan, bahwa ia dengan pemikirannya telah banyak memberikan kontribusi positif bagi perkembangan intelektual generasi setelahnya. Bahkan, ia dikenal sebagai pemikir yang sangat berpengaruh di Barat. Oleh karena itulah riwayat hidup dan intelektual Ibnu Rusyd penting dibahas sebagai pondasi dasar dalam mengenal Ibnu Rusyd dan pemikirannya.

#### **A. Riwayat Hidup dan Perkembangan Intelektual Ibnu Rusyd**

Ibnu Rusyd memiliki nama lengkap Abu al-Walid Muhammad ibn Ahmad ibn Muhammad ibn Ahmad ibn

Rusyd, adalah salah satu filsuf besar Islam yang lahir di Kordoba, Andalusia pada tahun 520 H/ 1126 M. Ibn Rusyd lahir empat tahun setelah Khalifah Bani Muwahidūn, Muhammad bin Tumart meninggal dunia.<sup>21</sup> Tahun kelahirannya tersebut juga merupakan tahun wafat kakeknya, tepatnya ketika Ibnu Rusyd baru berumur satu bulan.<sup>22</sup> Ibnu Rusyd dan kakeknya memiliki nama yang sama yaitu Abu al-Walid Muhammad ibn Rusyd. Untuk membedakan keduanya, sang kakek disebut dengan panggilan *al-Jad* di belakang namanya, dan *al-Hafid* di belakang nama Ibnu Rusyd yang berarti cucu.<sup>23</sup> Ketika ia lahir, Kordoba sedang berada pada masa kejayaannya dan menjadi topik

---

<sup>21</sup> Abu al-Walid Ibnu Rusyd, *Fashlu al-Maqāl fī mā baina al-Hikmah wa al-Syari'ah min al-Ittishāl* (Kairo: Dar al-Ma'arif, 1972), 1. Lihat juga Sirajuddin Zar, *Filsafat Islam: Filosof dan Filsafatnya* (Jakarta: Raja Grafindo, 2004), 221. Lihat selengkapnya Hamadi al-Ubaidi, *Ibn Rusyd wa 'Ulum al-Syari'ah al-Islamiyah* (Beirut: Dar Fikr al-'Arabi, 1991), 9. Dalam riwayat lain menyatakan bahwa Ibnu Tumart meninggal dunia pada tahun 524 H, yang berarti Ibnu Rusyd lahir empat tahun sebelum wafatnya Ibnu Tumart. Para sejarawan memang belum ada yang mengetahui secara pasti riwayat hidup dari Ibnu Tumart. Lihat Ragib al-Sirjani, *Bangkit dan Runtuhnya Andalusia: Jejak Kejayaan dan Peradaban Islam di Spanyol*, terj. Muhammad Ihsan dan Abdul Rasyad Shiddiq, cet. ke-3 (Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 2015), 479-480.

<sup>22</sup> Dominique Urvoy, *Ibn Rusyd (Aveeroes)* (London: Routledge, 1991), 31. Lihat juga 'Athif 'Iraqi, *al-Naz'ah al-'Aqliyah fi Falsafah Ibn Rusyd* (Kairo: Dar al-Ma'arif, 1984), 43.

<sup>23</sup> Muhammad 'Ābid al-Jābiri, *Ibn Rusyd Sirah wa Fikr Dirasah wa Nusus* (Beirut: Markaz Dirasat al-Wahidah al-'Arabiyah, 2001), 27.

perbincangan di negeri seberang seperti Athena, Roma, Alexandria dan Baghdad.<sup>24</sup>

Ia dikenal di Eropa sejak zaman pertengahan dengan sebutan *Averroes*.<sup>25</sup> Sedangkan Abbas Mahmud al-‘Aqqad dalam kitabnya *Ibnu Rusyd*, menyebutkan bahwa orang-orang Eropa pada abad pertengahan menyebutnya dengan sebutan “filsuf”. Jika seseorang menyebutkan kata “filsuf” saja dalam sebuah kitab, maka yang dimaksud adalah Ibnu Rusyd. Ia juga terkenal dengan sebutan “komentator”, jika dalam sebuah perkataan hanya disebutkan kata “komentator” saja tanpa menyebutkan nama, maka yang dimaksud tidak lain adalah Ibnu Rusyd.<sup>26</sup>

Ibnu Rusyd berasal dari keluarga terhormat dan terkenal dengan keilmuannya. Keluarga Banu Rusyd tidak hanya dikenal sebagai ahli hukum, tetapi juga keluarga yang berpengaruh dalam bidang politik. Ayahnya merupakan seorang hakim (*qāḍī*) sedang kakek dari ayahnya adalah seorang hakim agung (*qāḍī al-quḍāt*) di Kordoba dan juga seorang *faqīh* terkenal dari mazdhab Maliki yang menguasai ilmu *farāīd* dan *ilmu uṣūl* juga memiliki pemahaman yang dalam tentang agama.<sup>27</sup>

---

<sup>24</sup> Abbas Mahmud ‘Aqqad, *Ibn Rusyd*, cet. Ke-6 (Kairo: Dar al-Ma’arif), 5.

<sup>25</sup> Ahmad Daudy, *Kuliah Filsafat Islam* (Jakarta: Bulan Bintang, 1992), 153.

<sup>26</sup> Mahmud ‘Aqqad, *Ibnu Rusyd*, 49.

<sup>27</sup> Kamil Muhammad ‘Uwaidah, *Ibnu Rusyd: Filosof Muslim dari Andalusia (Kehidupan, Karya dan Pemikirannya)* Terj. Aminullah Elhady (Jakarta: Riora Cipta Publication, 2001), 23.

Pada saat Daulah al-Murābitūn<sup>28</sup> berdiri di Andalusia, mereka memperlakukan daerah tersebut sebagai daerah taklukan sehingga pasukan Barbar<sup>29</sup> setempat tidak menerima hal tersebut. Keributan pun terjadi di daerah tersebut sehingga pasukan Barbar mengirim pasukannya. Ketika pasukan Barbar sampai di Andalusia, mereka dihadang oleh sejumlah pasukan yang diketuai oleh Abu al-Walid Muhammad Ibnu Rusyd al-Jad. Ia melakukan negosiasi dan keadaan pun menjadi damai. Sejak saat itu ia memiliki hubungan yang dekat dengan pemerintahan dan diangkat menjadi *qādī* di Kordoba.<sup>30</sup>

Ibnu Rusyd tumbuh dan hidup dalam keluarga yang memiliki *ghirah* yang besar dalam bidang keilmuan. Hal ini menjadi salah satu faktor yang melapangkan jalannya menjadi seorang ilmuwan. Namun faktor yang paling berpengaruh dalam keberhasilannya tidak lain karena

---

<sup>28</sup> Kaum Murabithūn merupakan salah satu suku Barbar yang bernama Lamtunah, dan karenanya mereka juga disebut kaum Lamtunyah. Mengingat kaum Barbar biasa ber-*tsaltsamah* (menutupi muka) mereka terkadang juga disebut *mutsaltsimun* yaitu orang-orang yang menutupi mukanya dengan kain. Mereka mendirikan dinasti Islam di Maghrib yang kemudian hari memiliki peran penting dalam sejarah Andalusia. Lihat Tariq Suwaidan, *Dari Puncak Andalusia* terj. Zainal Arifin (Jakarta: Zaman, 2015), 388.

<sup>29</sup> Umunya bangsa Barbar adalah bangsa yang terbelakang dan primitif. Salah satu dari keturunan bangsa Barbar tersebut ada yang menetap di pedalaman gurun pasir Mauritania. Mereka hidup sangat primitif, tidak mengerti cara bercocok tanam atau bertani. Di antara wilayah-wilayah tersebut hiduplah salah satu kabilah yang menjadi asal-usul orang-orang Murābithūn yaitu suku Sahnaja. Lihat al-Sirjani, *Bangkit dan Runtuhnya Andalusia*, 536.

<sup>30</sup> Urvoy, *Ibn Rusyd*, 29.

kegeniusan dan ketajamannya dalam berfikir. Atas dasar itulah Ibnu Rusyd dapat menguasai berbagai macam ilmu pengetahuan seperti hukum, filsafat, kedokteran, astronomi, sastra Arab dan lainnya. Hampir seluruh hidupnya ia dedikasikan untuk belajar dan membaca. Menurut Abbas al-‘Aqqad, Ibnu Rusyd tidak pernah meninggalkan berfikir dan membaca kecuali pada malam ayahnya meninggal dan malam pernikahannya.<sup>31</sup>

Dalam bidang fiqh sendiri, Ibn Rusyd langsung berguru kepada ayahnya yang merupakan seorang ahli fiqh mazhab Maliki. Tidak heran dalam usia muda Ibn Rusyd sudah menghafal kitab *al-Muathbba* karya Imam Malik. Menurut sejarah, Ibnu Rusyd tidak hanya mempelajari fiqh dari ayahnya, tetapi juga dari beberapa ulama lain seperti Abu al-Qasim bin Basykual, Abi Marwan bin Masarraah, Abi Bakr bin Samhun, Abi Ja’far bin ‘Abdul Aziz dan Abi Abdillah al-Mazari.<sup>32</sup> Mempelajari ilmu-ilmu yang berkaitan dengan agama seperti *tafsir*, *hadis*, *fiqh*, *nahwu*, *balaghah* dan lain-lain merupakan pelajaran wajib masa itu, sehingga tidak heran Ibnu Rusyd telah mempelajari berbagai macam ilmu tersebut sejak dini.<sup>33</sup> Seperti yang diungkapkan Ibnu Rusyd:

“Seorang anak jika telah berakal, maka diajarkan kepadanya beberapa jalan (ilmu-ilmu) kepada meraka, pertama meraka diajarkan al-Qura’an, setelah itu

---

<sup>31</sup> Mahmud ‘Aqqad, *Ibnu Rusyd*, 19. Lihat juga Zar, *Filsafat Islam: Filosof dan Filsafatnya*, 222.

<sup>32</sup> Al-‘Iraqi, *al-Naz’ah al-‘Aqliyah*, 43.

<sup>33</sup> Al-Jabiri, *Ibn Rusyd Sirah wa Fikr*, 29.

beralih kepada ilmu adab, kemudian diajarkan kepada mereka kitab al-Muaththa' (kitab Imam Malik dalam ilmu fiqih), kemudian kitab al-Mudawanah (kitab yang terkenal sebagai rujukan mazhab Maliki di andalusia ketika itu, yang ditulis oleh Sahnun w. 240 H), kemudian diajarkan Watsaiq ibn al-‘Athar dan terakhir Ahkam Ibn Suhail (semuanya adalah kitab fiqih).<sup>34</sup>

Setelah mendalami ilmu fiqih dari beberapa ulama ternama, Ibnu Rusyd pun menyusun kitabnya yang monumental, *Bidayat al-Mujtabid wa Nihayat al-Muqtaṣid*. Penulisannya yang baik dan uraian tentang perbedaan pendapat para ulama dalam fikih serta alasan-alasannya menjadikan buku yang ia tulis tersebut menjadi buku terbaik dalam bidang fikih saat itu. Ia pun menjadi satu-satunya pakar dalam bidang fiqih dan masalah *kbilafiyah* di zamannya.<sup>35</sup> Dalam bidang lain Ibnu Rusyd menulis kitab yang berjudul “*al-Daruri fi al-Nahwi*”. Selain memiliki pemahaman yang dalam tentang dua bidang keilmuan di atas, ia juga menghafal banyak syair yang ditulis oleh al-Mutanabba dan Abi Tamam.<sup>36</sup> Ibnu Rusyd mempelajari ilmu kedokteran dari Abu Ja’far Harun dan Abu Marwan Abdul Malik bin Zuhr (ahli di bidang kedokteran pada zaman

---

<sup>34</sup> Al-Jabiri, *Ibn Rusyd Sirah wa Fikr*, 29.

<sup>35</sup> Uwaidah, *Ibn Rusyd: Filosof Muslim dari Andalusia*, 24.

<sup>36</sup> Al-Jabiri, *Ibn Rusyd Sirah wa Fikr*, 30.

tersebut),<sup>37</sup> sedangkan ilmu kalam ia pelajari dari Ibnu Thufail.<sup>38</sup>

Dalam bidang mantiq dan filsafat belum ada riwayat yang menjelaskan kepada siapa Ibnu Rusyd mempelajari ilmu tersebut.<sup>39</sup> Namun ‘Ābid al-Jābiri dalam bukunya *Ibn Rusyd Sirah wa Fikr Dirāsah wa Nusus* menjelaskan bahwa Ibnu Rusyd mempelajari buku filsafat yang ditulis oleh Abu Bakr bin al-Shaigh yang dikenal dengan Ibnu Bajjah. Walaupun Ibnu Rusyd sangat dekat dengan Ibnu Thufail, tetapi mazhab *isyraqi* Ibnu Thufail tidak berpengaruh banyak terhadap pemikiran Ibnu Rusyd; justru pemikiran filsafat Ibnu Rusyd terpengaruh banyak oleh filsafat Ibnu Bajjah.<sup>40</sup> Menurut

---

<sup>37</sup> Ibnu Rusyd menyebut dirinya sebagai dokter yang paling ternama setelah Galinus. Ia adalah anak dari dokter terkenal Abu Bakr bin Zuhr. Galinus merupakan sahabat dari Ibnu Rusyd yang juga meninggal di tahun 595. Lihat al-Jabiri, *Ibn Rusyd Sirah wa Fikr*, 30.

<sup>38</sup> Ada yang berpendapat bahwa Ibnu Thufail bukanlah guru dari Ibnu Rusyd, karena tingkat keilmuan yang dimiliki Ibnu Rusyd melampaui kemampuan intelektual Ibnu Thufail, tetapi yang jelas, mereka merupakan sahabat dekat. Lihat Hamadi al-Ubaidi, *Ibn Rusyd wa ‘Ulum al-Syari’ah al-Islamiyah*, (Beirut: Dar Fikr al-‘Arabi, 1991), hal. 10.

<sup>39</sup> Majid Fakhry, *History of Islamic Philosophy* (New York: Columbia University Press, 2004), 281.

<sup>40</sup> Ibnu Bajjah (ابن باجة) atau lengkapnya Abu Bakar Muhammad bin Yahya bin ash-Shayigh at-Tujibi bin Bajjah (أبو بكر محمد بن يحيى بن الصايغ) adalah seorang astronom, filosuf, musisi, dokter, fisikawan, psikolog, botanis, sastrawan, dan ilmuwan Muslim Andalusia yang dikenal di Barat dengan nama Latinnya, Avempace. Ia lahir di Saragossa (Andalusia) pada tahun 475 H/ 1083 M, tempat yang kini bernama Spainol, dan meninggal di Fez pada 1138 dan dimakamkan di samping makam Ibnu al-‘Arabi. Lihat Ahmad Daudy, *Kuliah Filsafat Islam* (Jakarta: Bulan Bintang, 1992), 132.

Majid Fakhry, hal ini dikarenakan Ibnu Bajjah adalah seorang filsuf yang memperkenalkan studi terhadap pemikiran Aristoteles di Andalusia, yang mana ke depannya Ibnu Rusyd banyak dikenal sebagai komentator handal Aristoteles.<sup>41</sup> Menurut ‘Ābid al-Jābiri, baik Ibnu Rusyd maupun Ibnu Thufail tidak pernah berguru kepada Ibnu Bajjah secara langsung. Namun karya filsafat Ibnu Bajjah telah memberi pengaruh yang signifikan terhadap pemikiran Ibnu Rusyd di awal karir filsafatnya.<sup>42</sup>

Pada tahun 548 H/ 1153 M, Ibnu Rusyd pindah ke Marakesh memenuhi perintah dari Khalifah ‘Abdul Mukmin, pendiri Daulah al-Muwahhidūn,<sup>43</sup> saat itu ia berumur 27

---

<sup>41</sup> Majid Fakhry, *Averroes: His Life, Works and Influence*, cet. Ke-3 (England: Oxford, 2008), hal. 1.

<sup>42</sup> Al-Jābiri, *Ibn Rusyd Sīrah wa Fikr*, 30.

<sup>43</sup> Abdul Mukmin berasal dari suku Kumiyah (salah satu cabang dari suku Zenata) dan mengkalim diri sebagai keturunan Arab dari Qasy ‘Ilan. Ia lahir pada tahun 487 H di sebuah desa dekat Tilmasan. Ia tumbuh sebagai seorang pecinta baca-tulis dan gemar menghadiri amjilis Quran. Ia dianggap sebagai pendiri sesungguhnya dari dinasti Muwahhidun, mengingat Ibnu Tumart telah menyerahkan urusan dakwah kepadanya. Diangkatnya Abdul Mukmin sebagai pengganti dari Ibnu Tumart juga merupakan wasiat langsung dari Ibnu Tumart. Ditangannya, ia berhasil menduduki Fes, salah satu kota terbesar dinasti Murābitūn pada tahun 450 H, dan pada tahun 451 H ia berhasil mengepung ibu kota kaum Murābitūn selama sembilan bulan dan akhirnya Marakesh jatuh ke tangan Abdul Mukmin. Lihat selengkapnya Tariq Suwaidan, *Dari Puncak Andalusia* terj. Zainal Arifin (Jakarta: Zaman, 2015), 480. Lihat juga Abu Muhammad Abdu al-Wāhid al-Marakesyi, *al-Mu’jib fī Talkhīshi Akhbār al-Maghrib* (Beirut: Maktabah al-‘Ashriyah, 2006), 146. Setelah merebut ibu kota kaum Muwahhidun Abdul Mukmin berambisi untuk memperluas wilayah kekuasaannya, sehingga beberapa tahun setelah itu ia berhasil

tahun. Kedatangannya ke Marakesh dalam rangka bergabung bersama sekelompok ulama untuk membantu khalifah membangun dan mengurus sekolah yang didirikan di Marakesh. Langkah ini diambil oleh khalifah untuk memajukan pendidikan, juga karena dia memiliki *ghirab* yang besar terhadap ilmu pengetahuan. ‘Abdul Mukmin sendiri menguasai beberapa ilmu dalam bidang *nahwu*, bahasa, literatur arab, *fiqh* dan juga *ushul fiqh*. Semangat untuk memajukan ilmu pengetahuan sangat terasa pada zaman tersebut. Beberapa buku pun mulai diterbitkan seperti kitab *al-Mursyidah* dalam Ilmu Kalam, kemudian kitab *al-Qawā'id* dan kitab *al-Amānah*, yang keduanya merupakan kitab Aqidah.<sup>44</sup> Proyek pengembangan pendidikan tersebut tampaknya lebih berhasil ketika diterapkan di Seville pada tahun 564/1159. Ketika itu Ibnu Rusyd dipanggil oleh Gubernur Seville Abu Ya'qub Yusuf untuk memajukan pendidikan di tempat tersebut. Abu Ya'qub Yusuf adalah putra dari Khalifah ‘Abdul Mukmin, ia menjadi gubernur Seville selama lima tahun, dan tiga tahun setelah itu menggantikan ayahnya menjadi Khalifah.<sup>45</sup>

---

menduduki Aljazair, kemudian Tunisia dan Libiya. Lihat Khudori Saleh, *Epistemologi Ibn Rusyd: Upaya Mempertemukan Agama dan Filsafat* (Malang: UIN Maliki Press, 2012), 21.

<sup>44</sup> Al-Jābiri, *Ibn Rusyd: Sīrah wa Fikr*, 43.

<sup>45</sup> Urvoy, *Ibn Rusyd*, 33. Lihat juga Saleh, *Epistemologi Ibn Rusyd*, 30. Abu Ya'qub Yusuf dan Ya'qub bin Yusuf merupakan dua penguasa daulah Muwahidun yang bisa dibilang paling kuat dan berhasil serta terkenal dekat dengan ulama. Ibnu Rusyd tumbuh dan besar pada masa pemerintahan kedua Khalifah ini. Oleh karena itu dapat dipastikan bahwa Ibnu Rusyd hidup pada situasi yang relatif

Lahir dari keluarga yang berlatarbelakang hukum, Ibnu Rusyd pun mengikuti jejak kakek dan ayahnya menjadi seorang *qādī*. Pada tahun 1169 ia ditunjuk oleh khalifah Abu Ya'qub Yusuf sebagai *qādī* di Seville, yang ketika itu adalah ibu kota Andalusia. Dua tahun setelah itu ia diangkat menjadi *qādī* di Kordoba, juga sambil melakukan beberapa perjalanan ke Seville dan Marakesh. Tahun 575/1179 Ibnu Rusyd kembali ditunjuk sebagai *qādī* di Seville, tiga tahun setelah itu menjadi *qādī quḍāt* di Kordoba pada tahun 578 H/ 1182 M.<sup>46</sup>

Ibnu Rusyd merupakan 'sahabat' dari gurunya Ibnu Thufail yang ketika itu menjabat sebagai tabib istana, hal itu terbukti ketika Ibnu Thufail yang sudah tua mengajukan permohonan kepada Khalifah Abu Ya'qub Yusuf agar mengangkat Ibnu Rusyd untuk menggantikannya menjadi tabib istana. Beberapa bulan setelah menjalankan tugas sebagai *qādī quḍāt* di Kordoba, Ibnu Rusyd pun dipanggil oleh Khalifah untuk menggantikan Ibnu Thufail sebagai dokter pribadi Khalifah di Marakesh. Sejak saat itulah Ibnu Rusyd menjadi semakin dekat dengan Khalifah Abu Ya'qub

---

mapan dan bahkan pada masa kejayaan Islam. Ketika Khalifah Ya'qub bin Yusuf wafat dan digantikan oleh anaknya Muhammad al-Natsir bin Ya'qub banyak terjadi pemberontakan dan peperangan salah satunya oleh Alfonso VIII yang mencoba untuk merebut kembali Andalusia. Uraian secara lengkap tentang kejayaan dan kemunduran daulah al-Muwahidun, lihat Suwaidan, *Dari Puncak Andalusia*, 474-541.

<sup>46</sup> Urvoy, *Ibn Rusyd*, 34. Lihat juga Abu al-Walid Ibnu Rusyd, *Fashlu al-Maqal fima baina al-Hikmah wa al-Syari'ah min al-Ittishal*, (Kairo: Dar al-Ma'arif, 1972), hal. 2.

Yusuf. Khalifah Abu Ya'qub Yusuf sangat terkesan dengan kedalaman ilmu yang dimiliki oleh Ibnu Rusyd, terutama dalam bidang filsafat.<sup>47</sup>

Ibnu Thufail pernah berkata kepada Ibn Rusyd:

Saya mendengar Amirul Mukminin (Abu Ya'qub) mengeluhkan sulitnya memahami pernyataan-pernyataan Aristoteles dan juga bahasa para penterjemahnya, juga mengeluhkan rumitnya maksud dari aristoteles. Dia mengatakan: “Seandainya ada orang yang bersedia membuat komentar ringkas dan memberi penjelasan isi-isi buku Aristoteles setelah terlebih dahulu ia memahaminya dengan baik, pastilah orang tersebut telah mendorong orang lain lebih dapat memahami isi-isinya.”<sup>48</sup>

Karena Ibnu Thufayl ketika itu telah memasuki usia lanjut, ia mengusulkan kepada Khalifah Abu Ya'qub Yusuf agar Ibnu Rusyd dapat menggantikannya mengerjakan beberapa hal yang berkaitan dengan filsafat. Ibnu Rusyd dan Khalifah Abu Ya'qub Yusuf terlibat dalam diskusi hangat tentang masalah filsafat, hingga kemudian khalifah menawarkannya untuk mengomentari buku-buku filsafat karangan Aristoteles. Permintaan ini dipenuhi oleh Ibnu Rusyd sehingga kedudukannya semakin diakui di kalangan istana.<sup>49</sup> Sejak saat itulah karirnya sebagai komentator

---

<sup>47</sup> Daudy, *Kuliah Filsafat Islam*, 154.

<sup>48</sup> Muhammad “Ābid al-Jābirī, *Tragedi Intelektual: Perselingkuhan Politik dan Agama* terj. Zamzam Afandi Abdillah (Yogyakarta: Pustaka Alief, 2003), 221.

<sup>49</sup> Daudy, *Kuliah Filsafat Islam*, 154.

Aristoteles dimulai, di awal karirnya tersebut ia mengomentari *Part of Animal*, *Generation of Animal* dan *Parva Naturalia (al-Hiss wa al-mahsus)* yang ditulisnya pada tahun 1169.<sup>50</sup>

Beberapa sumber menyatakan bahwa sejak lama Khalifah Abu Ya'kub Yusuf memang sangat menyukai filsafat. Ia pernah memerintahkan untuk mencari dan mengoleksi buku-buku filsafat tersebut sampai ke seluruh penjuru Maroko dan Andalusia sehingga ia memiliki koleksi pustaka besar serupa dengan yang pernah dimiliki oleh Perpustakaan al-Hakam al-Muntashir dan al-Makmun al-Abbasi. Buku-buku tersebut tidak hanya menjadi koleksinya semata, tetapi ia benar-benar mempelajarinya, sehingga ia memiliki pengetahuan yang luas dalam bidang filsafat.<sup>51</sup>

Walaupun Ibnu Rusyd memiliki kesibukan yang banyak di pemerintahan dan juga menjabat sebagai tabib istana, ia tidak pernah lupa untuk membaca dan menulis. Selama hidupnya, Ibnu Rusyd telah melahirkan karya-karya yang tidak hanya berkaitan tentang filsafat, tetapi Ibnu Rusyd juga memiliki tulisan dari beberapa subyek yang lain seperti kedokteran, hukum, sastra dan lain-lain.<sup>52</sup> Di sela kesibukannya membuat komentar atas buku-buku Aristoteles, ia masih dapat menulis beberapa karya fenomenalnya seperti *Fashl Maqāl fī mā baina Syari'ah wa al-Hikamah min al-Ittishāl* juga *al-Kasyf 'An Manābij al-'Adillah fī*

---

<sup>50</sup> Fakhry, *Averroes*, 2.

<sup>51</sup> Al-Jabiri, *Tragedi Intelektual*, 220.

<sup>52</sup> Fakhry, *Averroes*, 3.

*al-'Aqāid al-Millab* dimana buku tersebut didedikasikan untuk menganalisis dan mengkritik mazhab Asy'ari. Kemudian ia juga menulis bukunya yang terkenal *Tabāfut al-Tabāfut* yang berisi sanggahan terhadap tuduhan al-Ghazali atas para filosof.<sup>53</sup>

Setelah Khalifah Abu Ya'qub Yusuf meninggal dan digantikan oleh Khalifah setelahnya, Abu Yusuf Ya'qub al-Manshur, Ibnu Rusyd tetap tinggal di Marakesh bahkan menjadi sahabat dekat khalifah.<sup>54</sup> Seperti halnya sang ayah, Khalifah al-Manshur juga memiliki pengetahuan yang luas dan mumpuni. Ia banyak melakukan diskusi dan mengadakan forum debat bersama para ulama tentang berbagai persoalan filsafat. Dia juga mengadakan forum khusus yang membahas tentang komentar-komentar dan pandangan Ibnu Rusyd tentang masalah “hubungan agama dan filsafat”.<sup>55</sup>

Jenis komentar Ibnu Rusyd terhadap karya Aristoteles terbagi menjadi tiga jenis komentar: komentar panjang (*tafsir*), komentar sedang (*syarh*), dan komentar pendek

---

<sup>53</sup> Al-Jabiri, *Tragedi Intelektual*, 222.

<sup>54</sup> Urvoy, *Ibn Rusyd*, 34. Menurut Dominique Urvoy, Abu Yusuf Ya'qub (al-Mansur) merupakan saudara dari Khalifah terdahulu yaitu Yusuf bin Abdul Mukmin, tetapi dalam riwayat lain al-Mansur merupakan anak dari Yusuf bin Abdul Mukmin. Lihat sejarah dinasti Muwahidūn dalam Suwaidan, *Dari Puncak Andalusia*, 474. Lihat juga Raghīb Sarjani, *Bangkit dan Runtuhnya Andalusia: Jejak Kejayaan Islam di Spanyol* Terj. Muhammad Ihsan dan Abdul Rasyad Shiddiq (Jakarta: Pustaka Kautsar, 2013), 684.

<sup>55</sup> Al-Jabiri, *Tragedi Intelektual*, 222.

(*jawami'*) atau disebut juga *pharaprased*.<sup>56</sup> Komentar Ibnu Rusyd yang berbentuk *jawami'* terdapat pada karya Aristoteles *Physics, the Metaphysic, De Anima, De Coelo* dan *Anletyca Posteriora*. Ibnu Rusyd juga menulis beberapa komentar dari buku *De Intellectu* karya Alexander dari Aprodiasias, *Metaphysics* karya Nicolas dari Damaskus, *Isagoge* karya Porphyry dan *Almajest* karya Ptolemy.<sup>57</sup>

Perjalanan karir Ibnu Rusyd tidaklah mulus dan lancar. Saat permulaan pemerintahan Khalifah Ya'qub ibnu Yusuf yang menggantikan ayahnya, Yusuf Ibnu Muhammad 'Abd al-Mukmin, Ibnu Rusyd tetap menerima kehormatan dan jabatan. Bahkan, Ibnu Rusyd sering dihadirkan dalam berbagai forum pejabat tinggi negara pendukung pemerintahan Daulah al-Muwahidūn.<sup>58</sup> Akan tetapi pada

---

<sup>56</sup> Fakhry, *Averroes*, 3. Dalam kitabnya *Talkhīs al-Siyāsah* Ibnu Rusyd menjelaskan perbedaan tiga jenis komentar ini. Pertama, *Jawami'* atau *paraphrase* adalah komentar pendek yang di pembicaraannya berasal dari Ibnu Rusyd sendiri. Kedua, *Talkhis* atau komentar sedang dimana Ibnu Rusyd menuliskan beberapa paragraf dari perkataan Aristoteles kemudian ia memberikan penjelasan dari pemahamannya sendiri. Contohnya seperti dalam kitab *Repulik* yang ditulis Plato, di awal ia menulis (Plato berkata) kemudian Ibnu Rusyd menjelaskan maksud paragraf tersebut, setelah itu ia memberikan penjelasan dan solusi atas permasalahan yang disampaikan tanpa menuliskan solusi tersebut berasal dari dirinya atau Plato. Ketiga, *Syarh* atau *Tafsir* dalam komentar ini Ibnu Rusyd menuliskan *nash* dari Aristoteles kemudian ia memberikan komentar dengan jelas dan panjang, dalam komentar ini ia membedakan ide dari dirinya sendiri dan ide dari Aristoteles. Lihat Abu Walid Ibnu Rusyd, *Talkhis al-Siyasah* (Beirut: Dar al-Thali'ah, 1998), 9.

<sup>57</sup> Fakhry, *Averroes*, 3.

<sup>58</sup> Al-Jabiri, *Tragedi Intelektual*, 222.

tahun 1195 M ia mendapatkan sebuah fitnah yang menyebabkannya diadili dan diasingkan ke Lucena dekat Kordoba serta dicopot dari segala jabatannya. Fitnah yang dituduhkan kepada Ibnu Rusyd ini datang dari para ulama konservatif karena kecemburuan mereka terhadap kedudukan Ibnu Rusyd yang tinggi. Kisah pengasingan Ibnu Rusyd ini dikenal dengan *nakbah* atau *mibnah*.<sup>59</sup> Banyak sumber yang mendukung bahwa apa yang dialami Ibnu Rusyd tersebut disebabkan oleh berbagai pernyataannya dalam karya-karyanya sehingga para rivalnya terdorong untuk mengadukannya kepada khalifah.<sup>60</sup> Beruntung masa getir tersebut tidak berlangsung lama, hanya satu tahun. Pada tahun 1197 M, khalifah mencabut hukumannya dan posisinya dalam pemerintahan direhabilitasi kembali. Namun tidak lama setelah itu, pada tanggal 10 Desember 1198 M/ 9

---

<sup>59</sup> Pembahasan tentang *nakbah* Ibnu Rusyd dan kaitannya dengan penulisan kitab *al-Darūri fī al-Siyāsah* akan dibahas pada bab ketiga.

<sup>60</sup> Al-Jabiri, *Tragedi Intelektual*, 228. Menurut al-Jabiri, musibah yang dialami Ibnu Rusyd tersebut dikarenakan oleh dua sebab. Sebab langsung dan tidak langsung. Pihak-pihak yang tidak menyukai Ibnu Rusyd dari kelas elit masyarakat Kordoba berupaya untuk menjatuhkan martabat Ibnu Rusyd dihadapan Khalifah Ya'qub al-Manshur. Mereka kemudian mengutip berbagai hasil ringkasan buku Ibnu Rusyd. Mereka kemudian mendapat sebuah pernyataan: "*tampaknya bunga-bunga itu adalah salah satu dari para dewa*" dalam buku Ibnu Rusyd. Mereka kemudian melaporkannya kepada khalifah dan khalifah pun mengutuk hal tersebut dan mengusir Ibnu Rusyd. Untuk sebab tidak langsung, menurut al-Jabiri sebabnya adalah kedengkian dan kemarahan khalifah dan keluarganya akibat pernyataan Ibnu Rusyd yang menyebutnya sebagai "raja negeri barbar" pada komentarnya tas buku tetang "binatang" karya Aristoteles" Lihat Al-Jabiri, *Tragedi Intelektual*, 233-234.

Shafar 595 H Ibnu Rusyd menghembuskan nafas terakhirnya di Marakesh dalam usia 72 tahun.<sup>61</sup>

## B. Karya-karya Ibnu Rusyd

Semasa hidupnya Ibnu Rusyd adalah seorang pemikir yang sangat produktif, bahkan ketika memiliki banyak kesibukan menjadi dokter pribadi khalifah dan seorang *qāḍī*, ia masih sempat menulis buku-buku dan juga memberikan ulasan-ulasan atas karya Aristoteles.<sup>62</sup> Menurut Majid Fakhry, ia tidak hanya memberikan sumbangan terhadap filsafat, tetapi juga dalam beberapa bidang seperti, kedokteran, hukum, dan juga ilmu bahasa, bahkan ia juga mengomentari *Politics* karya Aristoteles.<sup>63</sup>

Menurut Dominique Urvoy, karya-karya Ibnu Rusyd, baik yang berupa ulasan atau komentar dan yang berupa buku-buku pribadinya, dapat diklasifikasikan secara urut dalam tiga tahapan: *Pertama*, dari awal dia mulai menulis komentar tersebut sampai dengan tahun 567/1170, Ibnu Rusyd memfokuskan dirinya menulis komentar singkat atau biasa disebut (*jami'*). Kemudian dari tahun 564/1168 sampai dengan tahun 571/1175 ia beralih menulis komentar sedang atau (*talkhis*). Tulisannya di atas lebih terlihat seperti gambaran umum mengenai beberapa pembahasan seperti

---

<sup>61</sup>Henry Corbin, *History of Islamic Philosophy* (London and New York: Kegan Paul International in association with Islamic Publication for The Institute of Ismaili Studies), 243. Lihat juga Sirajuddin Zar, *Filsafat Islam*, 224.

<sup>62</sup>Uwaidah, *Ibnu Rusyd: Filosof Muslim dari Andalusia*, 127.

<sup>63</sup>Fakhry, *Averroes*, 3.

logika fisika, psikologi, dan sains daripada sebuah komentar dari pemikiran Aristoteles tentang logika, fisika dan lain sebagainya. Diduga karya Ibnu Rusyd tersebut memiliki kepentingan ganda, antara lain, *pertama*, karena ia berhubungan dengan aspek-aspek praktis, yaitu doktrin al-Muwahhidūn atas al-Mahdi.<sup>64</sup> *Kedua*, hal ini memantapkan posisi Ibnu Rusyd yang ikut terlibat dalam masalah komunitas muslim. Nampaknya hal itu juga yang membuktikan ia memiliki kecemerlangan karir dan mendapat posisi penting sehingga akhirnya menjabat sebagai *qādi* di Sevilla.

*Kedua*, tahun 573/1170 yang merupakan masa transisi intelektual di Andalusia dan karya-karya Ibnu Rusyd pada masa ini lebih bersifat *doctrinal-offensive*. Ia juga memadukan dua keahliannya dalam bidang hukum dan filsafat praktis dalam komentar menengahnya atas *Nicomachean Ethics* pada tahun 1117 M. Ibnu Rusyd sempat meninggalkan karirnya dalam beberapa waktu dan kembali pada tahun 591/1194 dengan komentar finalnya atas kitab politik Plato yaitu *Republic*.<sup>65</sup> Pada tahun 1179 setelah kembali dari perjalanannya

---

<sup>64</sup> Diketahui bahwa pendiri daulah al-Muwahhidūn Muhammad bin Tumart mengaku dirinya sebagai al-Mahdi. Ia juga mengaku sebagai keturunan dari Rasulullah SAW, dan mengaku sebagai seorang yang *ma'sum* (tidak memiliki salah dan dosa). Sedangkan menurut para ulama *Ahlu Sunnah wa la-Jama'ah*, predikat *ma'sum* hanya dimiliki oleh para nabi dan Rasul. Selain itu ia juga menuduh kaum Murābithūn sebagai kaum *Mujasimin*. Lihat Raghīb Sarjani, *Bangkit dan Runtuhnya Andalusia*, 635-637.

<sup>65</sup> Sebuah kitab politik Ibnu Rusyd yang di dalamnya terdapat pemikirannya tentang politik, kitab ini juga ikut terbakar ketika

ke Marakesh Ibnu Rusyd meluncurkan tiga karya dotrinal pribadinya yang berjudul *Fash Maqal*, *Kasyful Manābij* dan *Tabāfut al-Tabāfut*.

*Ketiga*, pada tahap ketiga, karya yang dilahirkan Ibnu Rusyd merupakan wujud dari pengabdianya terhadap khalifah yang memintanya untuk mengomentari karya Aristoteles. Pada tahap ini, komentar Ibnu Rusyd berbentuk tafsir salah satunya tafsir terhadap terhadap buku *De Animae Beatitudo*. Komentar Ibnu Rusyd kali ini tidak seperti karyanya yang terdahulu, dimana ia menuliskan pendapat pribadinya juga. Dalam komentar panjangnya ini terlihat Ibnu Rusyd hanya memberikan tafsir atas pemikiran Aristoteles. Akhir dari karimnya dia mempertimbangkan untuk memasukkan isu-isu yang ia anggap penting, khususnya dalam ranah logika, juga karya politik dan medis.<sup>66</sup>

Menurut Ernest Renan dalam kitab *Ibn Rusyd wa Rusydiyah*, karya-karya Ibnu Rusyd sulit sekali untuk dapat dipastikan jumlahnya karena beberapa sebab, salah satunya karena beberapa karyanya memiliki lebih dari satu judul.<sup>67</sup> Karya-karya asli Ibnu Rusyd tersebut dapat ditemukan di perpustakaan di kota Eskoriyal Spanyol bersama beberapa karya Ibnu Sina dan al-Farabi. Sebagian naskah salinannya dapat ditemukan di perpustakaan *Dar Kutub al-Ilmiyah* Mesir.

---

terjadinya fitnah terhadap Ibnu Rusyd. Kitab yang kita temukan hari ini merupakan kitab terjemahan dari bahasa Ibrani.

<sup>66</sup> Urvoy, *Ibn Rushd*, 37-38.

<sup>67</sup> Ernest Renan, *Ibn Rusyd wa Rusydiyah*, terjemah dari bahasa Prancis ke dalam bahasa Arab oleh Adil Zu'aitir (Kairo: Dar Ihya' Kutub al-Arabiyah, 1957), 79.

Demikian juga terdapat banyak buku salinan dari aslinya yang dicetak dalam bahasa Arab di beberapa tempat seperti di Venezia (Italia), Munich (Jerman), Madrid (Spanyol), maupun di Kairo (Mesir). Semua karya Ibnu Rusyd ditulis dalam bahasa Arab. Namun karena pernah terjadi pelarangan dan pembakaran karya yang sampai kepada kita hanya dalam bentuk terjemahan dalam bahasa Ibrani dan Latin, termasuk juga karya politiknya *ad-Darūri fī as-Siyāsah*.<sup>68</sup>

Ernest Renan berhasil mengidentifikasi 78 buah judul buku, meliputi 28 buah buku dalam bidang filsafat, 20 buah dalam bidang kedokteran, 8 buah dalam bidang hukum, 4 buah dalam bidang astronomi, 2 buah dalam sastra dan 11 buah dalam bidang lainnya. Para ahli juga berbeda pendapat dalam hal ini, Ibnu Abi Usaibi'ah menyebutkan bahwa Ibnu Rusyd hanya memiliki 50 buah karya, bahkan Ibnu Abbar hanya dapat menemukan empat karya saja.<sup>69</sup> Menurut Ibnu

---

<sup>68</sup> 'Uwaidah, *Ibnu Rusyd: Filosof Muslim dari Andalusia*, 127. Hal ini berkaitan dengan kasus *nakbah* atau pengasingan yang dialami oleh Ibnu Rusyd pada masa pemerintahan Ya'qub al-Manshur. Ia mengeluarkan maklumat yang berisi tuduhan yang sama seperti yang pernah dituduhkan al-Makmun kepada para ahli hadis dan fiqh. Ibnu Rusyd dituduh telah menuliskan tulisan yang menyesatkan dan menyimpang yang secara lahir dikemas dengan Kitab Allah tetapi berisikan penyeruan yang menyimpang dari agama Allah. Penulis *al-Zail wa al-Takmilah* menyebut sebab lain dari pengasingan tersebut. Konon menurutnya penyebabnya adalah karena Ibnu Rusyd memiliki hubungan pribadi yang cukup erat dengan Abi Yahya, saudara al-Manshur yang merupakan Gubernur Kordoba. Kontroversi dan perdebatan seputar *nakbah* Ibnu Rusyd yang berujung pada pembakaran buku-buku filsafatnya dapat dibaca selengkapnya dalam Muhammad al-Jabiri, *Tragedi*, 217-276

<sup>69</sup> Renan, *Ibn Rusyd wa Rusydiyah*, 79.

Usaibi'ah, tidak diketahui secara spesifik kitab apa saja yang ikut terbakar dalam tragedi *nakabah* Ibnu Rusyd. Dewasa ini kita dapat hanya dapat menemukan dari beberapa karyanya yang tersisa dan tidak ikut dimusnahkan, antara lain, beberapa komentarnya terhadap karya Aristoteles, termasuk: komentar sedang atas kitab *Mā Ba'da Thabi'ah*, komentar sedang atas kitab *al-Akhlāq*, komentar sedang atas kitab *al-Burhan*, komentar sedang kitab *al-Simā' al-Thabi'i* juga komentar panjang kitab *al-Samā wa al-'Alam* dan kitab *al-Nafs*. Beberapa komentar Ibnu Rusyd atas karya Galen juga masih dapat ditemukan seperti: *al-Mizāj*, *Quwa al-Thabi'iyah*, *al-'Ilal wa al-A'rādh*, kitab *al-Ta'arruf*, *al-Hamiyat*, permulaan kitab *al-adamiyah*, dan setengah dari jilid kedua dari kitab *Hailah al-Bar-i*.<sup>70</sup>

Karya-karya Ibnu Rusyd dapat diklasifikasikan dalam beberapa tema pembahasan:

*Pertama*, karya-karya Ibnu Rusyd dalam bidang filsafat dan logika. Tentu saja dalam bidang ini kita tidak akan melupakan salah satu karya fenomenal Ibnu Rusyd, yaitu *Tabāfut al-Tabāfut*, yang merupakan sanggahan dari kitab al-Ghazali sebelumnya *Tabāfut al-Falāsifah*, ditulis sekitar tahun 1180 M. Karya yang ditulis oleh al-Ghazali tersebut merupakan kritik terhadap dua filosof muslim, yaitu Ibnu Sina dan al-Farabi, yang merupakan komentator atas karya Aristoteles selain Ibnu Rusyd. Tetapi, dalam sanggahannya terhadap al-Ghazali, Ibnu Rusyd lebih memilih untuk

---

<sup>70</sup> Muhammad Abbas al-'Aqqad, *Ibn Rusyd* (Kairo: Dar al-Ma'arif), 27.

langsung merujuk kepada karya-karya Aristoteles daripada merujuk kepada dua filsuf tersebut. Beberapa permasalahan yang dibahas dalam kitab *Tabāfut* tersebut dibahas secara lebih terperinci dalam komentar panjang Ibnu Rusyd atas kitab *Physics* dan *The Metaphysics*.<sup>71</sup> Menurut Ernest Renan, kitab *Tabāfut al-Falāsifat* tersebut memiliki terjemahan dalam bahasa Ibrani dan Latin. Tetapi sayangnya terjemahan yang berbahasa Latin memiliki konten yang sangat jauh dengan karya Ibnu Rusyd yang asli.<sup>72</sup> Selain itu Ibnu Rusyd juga menulis *Jauhar al-Ajrām al-Samāwiyah*. Kitab ini merupakan salah satu kitab yang banyak ditemukan dalam bahasa Ibrani dan Latin. Dalam ranah filsafat ini, Ernest Renan menyebutkan ada 28 karya yang telah ditulis Ibnu Rusyd termasuk di dalamnya *Muqaddimah al-Falsafah* dan beberapa komentarnya atas karya filosof terdahulu seperti Ibnu Bājah, juga kitab logikanya yang berjudul *Syurūh Katsīrah alā al-Fārabi fī Masāili al-Manḥiq Li Aristhu*.<sup>73</sup>

Selain itu Ibnu Rusyd juga menulis beberapa karya lainnya dalam bidang logika, seperti *Al-Ḍarūri fī al-Manḥiq* (Keharusan dalam Logika), atau disebut juga dengan *al-Madkbāl ila al-Manḥiq*. Kitab ini ditulis pada tahun 552 H sebelum Khalifah meminta Ibnu Rusyd untuk menuliskan komentar atas kitab Aristoteles, juga sebelum akhirnya ilmu logika dilarang.<sup>74</sup> *Maqālah fī al-Qiyās* (Analitika Prior), *Maqālah*

---

<sup>71</sup> Fakhry, *A History of Islamic Philosophy*, 285-286.

<sup>72</sup> Renan, *Ibn Rusyd wa Rusydiyah*, 80.

<sup>73</sup> Untuk melihat karya Ibnu Rusyd secara lengkap dan spesifik lihat Renan, *Ibn Rusyd wa Rusydiyah*, 80-86.

<sup>74</sup> Al-Jabiri, *Ibn Rusyd: Sirah wa Fikr*, 78.

*fi al-Muqaddimah al-Mutblaq* (Premis Mutlaq), *Masāil al-Muhimma alā Kitāb al-Burbān li Aristhū* (Persoalan Penting dalam Analitika Posterior Aristoteles), *Kitāb fi mā Khalāf Abū Nashr li Aristhūthalīs fi Kitāb al-Burbān* (Perbedaan Abu Nashr al-Farabi dengan Aristoteles dalam Analitika Posterior).<sup>75</sup>

*Kedua*, kitab dalam bidang fiqih. Selain dikenal sebagai seorang *qāḍī* dan dokter, Ibnu Rusyd juga dikenal sebagai seorang *faqīh* seperti ayah dan kakeknya. Salah satu kitab karyanya yang sampai sekarang masih menjadi rujukan dan menjadi salah satu karya terpentingnya dalam bidang fiqih adalah *al-Bidāyah al-Mujtahid*. Kitab tersebut menghimpun beberapa permasalahan fiqih dan perbedaan pendapat para Imam mazhab. Dalam menghadapi perbedaan pendapat tersebut, Ibnu Ruays tidak memihak pada salah satu pendapat tetapi memberikan solusi dengan memunculkan sebab dan sumber-sumber terpercaya yang ia temukan. Kitab ini ditulis pada tahun 564-565 H.<sup>76</sup> Selain kitab *Bidāyah al-Mujtahid*, ada beberapa kitab lain dalam bidang yang sama seperti, *Mukhtashar al-Mustashfā fi al-Uṣūl li al-Ghazālī*, *al-Tanbīh ilā al-Khatha' fi al-Muthūn* terdiri dari tiga juz, *al-Da'āwa*

---

<sup>75</sup> Saleh, *Epistemologi Ibn Rusyd*, 34-35.

<sup>76</sup> Renan, *Ibn Rusyd wa Rusydiyah*, 87. Lihat juga al-Jabiri, *Ibn Rusyd: Sīrah wa Fikr*, 91-92. Kitab *al-Badāyah al-Mujtahid* ini telah dicetak berkali-kali, salah satunya pernah dicetak di Istanbul pada tahun 1915. Buku ini menjadi salah satu referensi terpenting dalam fiqih Maliki. Dari buku tersebut diketahui pandangan iBnu Rusyd dalam bidang fiqih, serta pandangannya mengenai persesuaian antara akal dan syara'. Lihat 'Uwaidah, *Ibnu Rusyd*, 132.

terdiri dari tiga jilid,<sup>77</sup> *al-Darsu al-Kāmil fi al-Fiqh, Risālah fi al-Dhabāyā, Risālah fi al-Kharāj* dan *Makāsib al-Mulūk wa al-Ruasā*.<sup>78</sup>

*Ketiga*, karya dalam bidang teologi. Ibnu Rusyd banyak menulis karya dalam bidang ini, salah satu kitab yang terpenting adalah kitab kecil yang berjudul *Faṣḥ al-Maqāl fi mā Baina al-Hikmah wa al-Syarāh min al-Ittishāl* (Upaya dalam Mempertemukan Filsafat dan Syariat), dan kitab *al-Kasyf ‘an Manābij al-Adillah fi Aqāid al-Millāh* (Metode Pembuktian dalam Teologi Agama). Kedua buku ini diterbitkan oleh Joseph Muller di Munich Jerman bersama dengan Kitab *Ḍamimah li Mas’alah al-‘Ilm al-Qadīm* dengan judul “Falsafah Ibnu Rusyd”. Dalam Kitab *al-Kasyf*, Ibnu Rusyd pertama-tama menyebutkan pandangan para *mutakallimun*, lalu ia mengkritik mereka dengan menunjukkan pandangannya sendiri tentang permasalahan tersebut. Namun, buku tersebut dianggap banyak menerapkan metode yang ditawarkan Ibnu Rusyd dalam *Faṣḥ al-Maqāl*.<sup>79</sup> Menurut Dominique, kitab tersebut ditulis sekitar tahun 575/1179-80 pada saat Ibnu Rusyd menjadi *qādi* di Sevilla untuk kedua kalinya. *Faṣḥ Maqāl, Kasyf ‘an Manābij* dan *Tabāfut al-Tabāfut* bersama dengan *Ḍamima* merupakan empat karya Ibnu Rusyd yang murni terlahir dari pemikirannya sendiri. Buku-buku ini juga ditulis pada masa transisi intelektual di

---

<sup>77</sup> Dapat ditemukan dalam bahasa arab di perpustakaan di Eskorial.

<sup>78</sup> Renan, *Ibn Rusyd wa Rusydiyah*, 87-88.

<sup>79</sup> *Ibid.*, 86. Lihat juga al-Jabiri, *Ibn Rusyd: Sīrah wa Fikr*, 130-131.

Andalusia.<sup>80</sup> Selain kitab-kitab di atas, Ibnu Rusyd juga menulis beberapa karya lain, di antaranya adalah *Maqālah fī anna Mā Ya'taqiduhu al-Masyā'in*, *Kitab al-Manābij fī Ushūl al-Dīn* yang terdapat di perpustakaan Eskoriyal dalam bahasa Ibrani, *Syarh 'Aqīdah al-Imām al-Mahdi*.<sup>81</sup>

*Keempat*, karya Ibnu Rusyd dalam ilmu astronomi (*falaq*), antara lain, *Mukhtashar al-Mujsathi* kitab ini memiliki terjemahan dalam bahasa Ibrani dan belum pernah diterjemahkan dalam bahasa Latin. Selain itu Ibnu juga menulis *Kitab Maqālah fī Harakati al-Jirām al-Samāwi*, *Maqālah fī Harakati al-Falaq*, *Kalāmūn 'alā Ru'yati al-Jirām al-Tsābitab Biadwār*.<sup>82</sup> Dalam karyanya tentang astronomi, mula-mula Ibnu Rusyd memberikan kritik terhadap pendapat Ptolemaeus, seorang ahli geografi, astronomi dan astrolog yang hidup di zaman Helenistik di Provinsi Romawi, Aegyptus, kemudian dilanjutkan dengan merujuk kepada pemikiran Aristoteles dan astronom terdahulu yang memiliki keahlian khusus dalam bidang astronomi.<sup>83</sup>

*Kelima*, karya Ibnu Rusyd dalam bidang *nahwu*. Dalam *Kitab Ibnu Rusyd wa Rusydiyah*, Ernest menyebutkan bahwa Ibnu Rusyd memiliki dua karya dalam bidang *nahwu*, yaitu *al-Dharuri fī al-Nahwi* (Keharusan Nahwu) dan *Kalam 'alā al-Kalimah wa al-Ism al-Musytaq*.<sup>84</sup> Ibnu Abbar membenarkan bahwa Ibnu Rusyd telah menulis kitab tersebut, karena tidak

---

<sup>80</sup> Urvoy, *Ibn Rushd*, 71.

<sup>81</sup> Renan, *Ibn Rusyd wa Rusydiyah*, 87.

<sup>82</sup> *Ibid.*, 89-90.

<sup>83</sup> Al-Jabiri, *Ibn Rusyd: Sīrah wa Fikr*, 222-223.

<sup>84</sup> Renan, *Ibn Rusyd wa Rusydiyah*, 90.

diragukan bahwa Ibnu Rusyd memiliki kemampuan yang besar dalam struktur bahasa Arab. ‘Ābid al-Jābiri menambahkan bahwa Ibnu Rusyd juga hidup sezaman dengan salah satu ulama *nahwu* terkemuka dari Kordoba yaitu Ibnu Madhā’ al-Qurthuby (513-592 H). Ibnu Madhā’ sendiri memiliki sebuah karya dalam bidang *nahwu* yang berjudul *Kitab al-Rad alā al-Nahāb*.<sup>85</sup>

*Keenam*, karya Ibnu Rusyd dalam bidang kedokteran. *Al-Kulliyāt* adalah karya terbesar dan terpenting Ibnu Rusyd dalam bidang kedokteran. Kitab ini terdiri dari tujuh juz. Juz kedua, keenam dan juz ketujuh dari kitab tersebut telah disatukan dengan nama *Majmū’ab fi al-Umūr al-Thibbiyyah*. Menurut Ernest, juz keenam dari kitab tersebut dalam bahasa Arab tidak terdapat di perpustakaan Eskoriyal. *Al-Kulliyāt* telah diterjemahkan kedalam bahasa Latin dengan judul *Colliget* dan telah menjadi rujukan para orientalis. Bergelar komentator handal Aristoteles, membuat hampir seluruh pemikiran Ibnu Rusyd dipengaruhi oleh pemikiran Aristoteles, tidak terkecuali dalam bidang kedokteran ini. Athif ‘Irāqi mengatakan bahwa dalam kitab *al-Kulliyat* terlihat adanya pengaruh Aristoteles dalam yang dipadukan dengan pemikirannya. Dalam kitab tersebut juga terdapat kritik terhadap para pendahulunya tentang teknik pengobatan.<sup>86</sup>

---

<sup>85</sup> Al-Jabiri, *Ibn Rusyd: Sīrah wa Fikr*, 76.

<sup>86</sup> Āthif al-‘Irāqi, *al-Naz’ah al-‘Aqliyyah fi Falsafah Ibn Rusyd* (Kairo: Dar al-Ma’ārif, 1984), 371. Lihat juga Renan, *Ibn Rusyd wa Rusydiyyah*, 90-91. Aljabiri berkata bahwa Ibnu Rusyd dalam *al-Kuliyat* menuturkan bahwa ia tidak pernah melakukan praktik kedokteran seperti dokter pada umumnya. Ia juga tidak pernah

Selain kitab-kitab di atas, masih ada beberapa kitab yang merupakan karya Ibnu Rusyd, salah satunya adalah kitab *Al-Darūri fī al-Siyāsah*. Menurut al-Jabiri, karya ini termasuk ke dalam karyanya yang penting, karena dalam kitab ini Ibnu Rusyd hadir dengan berbagai pemikiran dan ijtihadnya. Sayangnya, kitab politik yang disebut Aljabiri sebagai kitab politik Islam terbaik tidak memiliki versi asli dalam bahasa Arab. Sampai saat ini masih belum diketahui sebab yang pasti atas hilangnya kitab tersebut. Kitab yang ada sebelumnya hanyalah terjemahannya dalam bahasa Ibrani, yang kemudian diterjemahkan dalam bahasa Inggris dan Arab. Menurut al-Jābiri, dalam dunia Islam, kitab Ibnu Rusyd yang satu ini tidak mendapat perhatian banyak, kecuali setelah adanya beberapa kajian yang membahas tentang *nakbah* atau pengasingan Ibnu Rusyd.<sup>87</sup>

---

mempelajari ilmu kedokteran dan tidak pernah melakukan percobaan dan praktek. Oleh karena itulah ia hanya dapat menuliskan kitab *al-Kulliyat* dalam ilmu kedokteran yang mana buku tersebut merupakan sebuah buku tentang ‘ilmu’ kedokteran. Lihat al-Jabiri, *Ibn Rusyd: Sīrah wa Fikr*, 225.

<sup>87</sup> Al-Jabiri, *Ibn Rusyd: Sīrah wa Fikr*, 239. Kelebihan diskursus tentang politik yang ada di dalam buku tersebut adalah karena buku politik Ibnu Rusyd didasari dengan pembuktian yang bersifat demonstratif-argumentatif (*al-Burhan*). Lihat juga Al-Jabiri, *Tragedi Intelektual*, 246. Kitab tersebut adalah objek penelitian penulis dalam tesis ini, selanjutnya akan dijelaskan secara terperinci dalam bab berikutnya.

Dalam *Ibn Rusyd Sīrah wa Fīker Dirāsah wa Nusūs*, ‘Ābid al-Jābiri menjelaskan bahwa karya-karya yang telah dilahirkan Ibnu Rusyd dapat dibagi menjadi tujuh macam:<sup>88</sup>

1. Karya ilmiah Ibnu Rusyd yang merupakan karya pribadinya dan bukan karya yang berbentuk *syarh*, *talkhīs* atau kritik. Seperti kitab fikih *Bidāyatul Muġtabid wa Nibāyah al-Muġtabid* dan kitab *al-Kullīyyat*. Kitab-kitab tersebut merupakan hasil *ijtihād* dan pemikirannya sendiri.
2. Kitab yang berupa kritik dan tanggapan atas kitab lain, seperti tanggapannya terhadap kitab al-Ghazali dalam kitab *Fashl al-Maqāl*, *al-Dhamimah* dan *Tabāfut al-Tabāfut*. Hal ini termasuk juga tanggapannya atas mazhab Asyā’irah<sup>89</sup> dalam kitab *al-Kasyfu ‘an Manābij*

---

<sup>88</sup> Al-Jabiri, *Ibn Rusyd: Sīrah wa*, 74-75. Hal ini juga disampaikan dalam *muqaddimah* kitab *al-Darūri fī al-Siyāsah*, bahwa Ibnu Rusyd setidaknya memiliki tujuh macam karya. Lihat ‘Ābid al-Jābiri, dalam *muqaddimah* kitab *al-Darūri fī al-Siyāsah*, terjemah dari bahasa Ibrani ke dalam bahasa Arab Ahmad Syahlān (Beirut: Markaz Dirāsāt al-Wahdah al-‘Arabiyah, 1998), 28-29.

<sup>89</sup> Kritik Ibnu Rusyd atas Mazhab Asyā’irah disebabkan karena mazhab ini lazimnya menggunakan metode dialektika, karena menurut Ibnu Rusyd, metode dialektika tidak cukup mumpuni sebagai metode yang baik dalam filsafat. Kerap Ibnu Rusyd menggunakan metode demonstratif yang dianggapnya sebagai metode yang tepat dalam filsafat. Selain mengkritik mazhab Asyā’irah, Ibnu Rusyd juga mengkritik para sufi dan konsep mereka tentang *dzauq*, *ahwal* dan *maqāmat*. Menurut Ibnu Rusyd, konsep-konsep sufi di atas merupakan sesuatu yang bersifat individualis, sedangkan ilmu pengetahuan bersifat kolektif dan umum. Lihat selengkapnya dalam ‘Āthif al-‘Irāqi, *Ibn Rusyd Failāsūfan Garbiyyan bi Rūhi Garbiyyah* (Kairo: Majlis al-A’la, 2004), 80.

*al-Adillah*, yang di dalamnya terkandung beberapa pemikiran dan posisi Ibnu Rusyd dalam permasalahan yang dibahas dalam kitab tersebut.

3. Karya Ibnu Rusyd yang berbentuk ringkasan atau sering ditulis dengan “*al-Ḍarūri fī.....*” (keharusan dalam...), seperti *Al-Ḍarūri fī al-Nabwi*, *Al-Ḍarūri fī al-Manḥiq*, *Al-Ḍarūri fī al-Siyāsah*. Juga dalam kitab yang lain seperti *al-Mukhtashar fī al-Mustashfā*. Ringkasan tersebut berasal dari sebuah buku tertentu, mirip seperti komentar pendek dan sedang yang ia terapkan dalam karya-karya Aristoteles.
4. Komentar singkat atau yang disebut dengan *jami'*, karya Ibnu Rusyd ini merupakan komentarnya atas karya-karya Aristoteles dalam ilmu fisika, seperti dalam kitab *Jawāmi' al-Samā' wa al-'Ālam*, *Jawāmi' al-Kawn wa al-Fasād*. Teks-teks komentar tersebut fokus terhadap pendapat yang bersifat ilmiah dalam sebuah kitab tertentu.
5. Komentar sedang atau disebut dengan *talkhīṣ*, tulisan berbentuk komentar sedang ini dijumpai dalam komentar Ibnu Rusyd terhadap karya Aristoteles dalam bidang logika dan fisika, juga atas buku kedokteran Galen. Dalam komentar sedang ini Ibnu Rusyd menuliskan beberapa teks asli dari Aristoteles, barulah ia memberikan komentar dan melakukan diskusi ilmiah.
6. Komentar panjang atau *syarḥ*, seperti dalam kitab *Syarḥ al-Simā' al-Thabi'i*, *Syarḥ Kitāb al-Nafs*, dan lain-lain, semua berasal dari kitab-kitab Aristoteles.

Proses komentar panjang ini sama seperti tafsir al-Qur'an pada umumnya.

7. Karya Ibnu Rusyd yang berupa teks pendek, atau ia sebut dengan "*al-Maqālat*" atau "*Masāil*".

Sebenarnya masih banyak lagi dari karya Ibnu Rusyd yang belum disebutkan, tetapi beberapa karya di atas sudah cukup mewakili corak pemikirannya.

Pengaruh filsafat Ibnu Rusyd sangat besar di dunia Barat, karya-karyanya diterjemahkan dalam bahasa Latin pada awal abad ke-13 oleh Michael Scott. Penerjemahan karya-karya Ibnu Rusyd, khususnya komentarnya atas Aristoteles pertama kali dilakukan oleh kalangan Yahudi di Spanyol. Sebagaimana diketahui bahwa kalangan tersebut telah lama memiliki perhatian yang cukup besar atas filsafat Islam. Hal ini mungkin saja terjadi dikarenakan Ibnu Rusyd pernah diasingkan di sebuah kampung Yahudi bernama Lucena ketika tragedi *nakabah* pada masa al-Manshur.<sup>90</sup> Filsafat Ibnu tidak hanya memberikan pengaruh besar terhadap para skolastik, tetapi juga dari kalangan filosof profesional di Universitas Paris.<sup>91</sup> Sedangkan pengaruh Ibnu Rusyd di dunia Timur atau Islam kurang berkembang, salah satu penyebabnya adalah karya-karya Ibnu Rusyd banyak

---

<sup>90</sup> Renan, *Ibn Rusyd wa Rusydiyah*, 38. Lihat juga Fakhry, *Averroes*, 132.

<sup>91</sup> Bertrand Russel, *Sejarah Filsafat Barat*, terj. Sigit Jatmiko dkk (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004), 567. Averroisme di Paris diketuai oleh Siger Brabant (w. 1281) dan Boethius of Dacia (d. 1284), mereka terpengaruh pemikiran Ibnu Rusyd dalam bidang teologi. Lihat juga Fakhry, *Averroes*, 134-135.

diterjemahkan dalam bahasa Latin, sedangkan kitab-kitab berbahasa Arab justru dimusnahkan dengan dibakar pada masa al-Manshur.

### **C. Situasi Intelektual pada Masa Ibnu Rusyd**

Ibnu Rusyd lahir pada tahun 520 H di kota Kordoba, yang pada saat itu masih pada masa keemasan sehingga menjadikannya sebagai pusat keilmuan di masanya.<sup>92</sup> Kordoba merupakan kota terbesar di Andalusia, di sana banyak terlahir orang-orang pintar, ia menjadi tempat berpusatnya orang-orang terhormat dan para cendekiawan. Hal ini berlangsung pada masa pemerintahan Raja Maghrib, Ya'qub al-Manshur. Ibnu Rusyd hidup sezaman dengan salah seorang ulama terkemuka yaitu Abu Bakr Ibn Zuhr (Avenzoar) dari Seville. Ibnu Rusyd berkata:

“Aku tidak tahu apa yang kamu katakan, hanya saja (yang aku tahu) jika seorang cendekiawan meninggal di Seville kemudian buku-buku peninggalannya hendak dijual, maka dibawa ke Kordoba dan dijual di sana, sementara jika seorang penyanyi meninggal di Kordoba lalu peralatan musiknya hendak jual, maka dibawa ke Sevilla”.

Dari perkataan Ibnu Rusyd di atas, dapat terlihat bahwa milieu intelektual di Kordoba sangat besar. Keadaan intelektual semacam itu tidak hanya ada di Kordoba,

---

<sup>92</sup> Muhammad Abbas al-‘Aqqad, *Ibn Rusyd* (Kairo: Dar al-Ma’arif), 7.

melainkan di beberapa kota di Andalusia juga.<sup>93</sup> Kita juga akan menemukan beberapa aliran pemikiran di Andalusia yang masing-masing berkembang dan dilekatkan dengan nama kota-kota tertentu: mazhab Kordoba, mazhab Sevilla, mazhab Almeria, dan mazhab Toledo dan Zaragoza.<sup>94</sup> Masing-masing memiliki warna dan corak tersendiri. Di antara beberapa mazhab tersebut mazhab Kordoba dan Sevilla memegang posisi yang dominan, hal ini disebabkan lantaran ambisi Sevilla untuk menandingi Kordoba sebagai ibukota kerajaan dan juga keterlibatan kedua kota ini di bidang intelektualisme dan pemikiran Islam. Tetapi pada akhirnya di antara keduanya terlihat perbedaan dan keunggulan masing-masing. Kordoba lebih dikenal sebagai pusat mazhab pemikiran teoritis dan spekulatif, sedangkan Seville dikenal sebagai pusat perkembangan seni dan sastra.<sup>95</sup>

Sebenarnya pemikiran filsafat telah muncul di Andalusia sejak pertengahan abad ke-9, tepatnya pada masa kekuasaan ibn Abd al-Rahman (832-886 M) dari keturunan

---

<sup>93</sup> Āthif al-Irāqī, *al-Naz'ah al-'Aqliyyah fi Falsafah Ibn Rusyd* (Kairo: Dar al-Ma'ārif, 1984), 40. Lihat juga 'Uwaidah, *Ibnu Rusyd: Filosof Muslim dari Andalusia*, 19-20.

<sup>94</sup> Toledo dan Zaragosadikenal dengan keunggulan para ulamanya dalam bidang matematika, astronomi, fisika dan metafisika. kedua kota ini telah melahirkan ulama seperti al-Zarqali seorang ahli astronomi, Abu Utsman al-Baghubisy seorang pakar matematika, Ibnu Bajah dan Ibnu Gabrol yang merupakan ahli fisika dan metafisika sekaligus. Sedangkan Almeria merupakan pusat perkembangan pemikiran 'irfani (gnosis-mistis). Lihat Muhammad Ābid al-Jābiri, *Post Tradisionalisme Islam*, terj. Ahmad Baso (Yogyakarta: LkiS, 2000), 103.

<sup>95</sup> Ābid al-Jābiri, *Post Tradisionalisme Islam*, 103-105.

Bani Umayyah. Pemikiran filsafat terus berkembang sehingga universitas dan perpustakaan yang ada di Kordoba mampu menyaingi Baghdad sebagai pusat ilmu pengetahuan pada masa pemerintahan al-Hakam II.<sup>96</sup> Keadaan tersebut berbalik pada masa pemerintahan khalifah penerus al-Hakam yaitu Khalifah Hisyam yang naik tahta pada usia yang sangat muda. Ia memerintahkan para tokoh agama untuk mengeluarkan buku-buku klasik seperti logika, astronomi dan lain-lain kecuali buku-buku dalam bidang kedokteran dan buku dalam bidang berhitung. Semua buku-buku itu pun dibakar dan sebagian dibuang ke sumur istana lalu ditimbun dengan tanah. Konon hal ini terjadi karena kecemburuan, untuk menarik perhatian masyarakat awam dan menjelek-jelekan Khalifah al-Hakam di mata mereka.<sup>97</sup>

Pada pemerintahan Dinasti Muwahidun, kejayaan ilmu pengetahuan di negeri Islam kembali memasuki masa keemasannya pada masa Khalifah Abu Ya'qub Yusuf penguasa Negeri Maghrib. Abu Ya'qub merupakan salah seorang khalifah yang sangat dekat dengan para cendekiawan dan filosof, terlebih dengan Ibn Thufail. Ia juga banyak mengumpulkan buku-buku filsafat dan juga mempelajarinya.<sup>98</sup> Hal tersebut dapat terbukti dari penuturan Al-Marakisyi dalam kitabnya *al-Mu'jib fi Talkhīsi Akhbār al-Maghrib* bahwa pada suatu hari ketika Ibnu Thufail memperkenalkan Ibnu

---

<sup>96</sup> Saleh, *Epistemologi Ibn Rusyd*, 23.

<sup>97</sup> Āthif al-Irāqī, *al-Naz'ah al-'Aqliyyah fi Falsafah Ibn Rusyd* (Kairo: Dar al-Ma'ārif, 1984), 41.

<sup>98</sup> Al-Jabiri, *Tragedi Intelektual: Perselingkuhan Politik dan Agama*, 220.

Rusyd kepada khalifah. Hubungan keduanya nampak begitu dekat karena ketika Ibnu Rusyd memasuki sebuah ruangan, tidak ada seorang pun di sana kecuali khalifah dan Ibnu Thufail. Ibnu Thufail pun memuji Ibnu Rusyd di hadapan khalifah dengan nasab, keturunannya dan keahliannya dalam bidang filsafat. Khalifah kemudian bertanya kepada Ibnu Rusyd “Bagaimana pendapat mereka (para filosof) tentang langit, apakah ia *qādim* atau *hadist*?”. Ibnu Rusyd merasa sedikit malu dan menyembunyikan kemampuan dalam bidang tersebut. Diturunkan lebih lanjut oleh al-Marākisyi bahwa Ibnu Thufail pun menjawab pertanyaan yang diajukan khalifah, dan Ibnu Rusyd sangat kagum dengan pemahamannya dan kedalaman ilmunya.<sup>99</sup>

Kedekatan Ibnu Rusyd dengan khalifah terus terjalin, bahkan sesudah Abu Ya’qub Yusuf tiada, ia semakin dekat dengan khalifah setelahnya Ya’qub al-Manshur. Keadaan demikian tidak bertahan lama hingga Ibnu Rusyd diasingkan ke Lucena, karena tuduhan yang dilontarkan kepadanya oleh para *fuqaha*. Menurut Āthif al-Irāqi, dapat dikatakan bahwa pengasingan Ibnu Rusyd tersebut disebabkan oleh permasalahan keagamaan dan filsafat, bukan karena masalah politik. Sebenarnya tidak ada yang salah dengan pemikiran Ibnu Rusyd dalam agama dan filsafat, bahkan ia juga merupakan seorang ulama *faqih* terkemuka. Diyakini bahwa fitnah terhadap Ibnu Rusyd tersebut datang dari para *fuqaha* yang menggunakan fiqh sebagai pelindung untuk mencapai tujuannya. Oleh sebab itulah para para

---

<sup>99</sup> Al-Marākusyī, *al-Mu’jib*, 179.

*fūqaha'* tersebut mempengaruhi khalifah dan berujung pada pembakaran seluruh karya filsafat Ibnu Rusyd termasuk kitab *Jawāmi' Siyāsah Aflāthūn*.<sup>100</sup>

#### **D. Kondisi Sosial Politik**

Ibnu Rusyd hidup pada dua masa pemerintahan berbeda, yaitu masa Dinasti al-Murābithūn dan dinasti al-Muwāhidun di Marakesh, dinasti Islam di Maroko yang menguasai daerah Spanyol. Dinasti al-Murābithūn awalnya merupakan gerakan keagamaan yang dipimpin oleh Abdullah bin Yasin. Ia adalah seorang yang berhasil mempersatukan orang-orang Murābithun<sup>101</sup> dan peletak pertama seruan reformasi di tengah-tengah mereka (w. 451 H/1059 M). Ia juga merupakan salah seorang ulama dari Mazhab Maliki. Pada tangan Abdullah bin Yasin, al-Murābithūn murni merupakan gerakan keagamaan. Ketika ia bergerak menuju

---

<sup>100</sup> Al-Irāqi, *al-Naz'ah al-'Aqliyyah*, 48-49. Muhammad “‘Ābid al-Jābiri memiliki pendapat lain mengenai *nakbah* Ibnu Rusyd tersebut. Menurutnya tragedi yang dialami oleh Ibnu Rusyd bukan dikarenakan permasalahan filsafat atau keilmuan lainnya, melainkan sebaliknya justru karena masalah politik. Dalam hal ini menurut al-Jabiri, filsafat hanya sebagai korban, penyebab sebenarnya adalah karena Ibnu Rusyd memiliki kedekatan khusus dengan Abi Yahya, saudara khalifah sendiri. Lihat selengkapnya dalam al-Jabiri, *Tragedi Intelektual*, 276.

<sup>101</sup> Asal kata *al-Ribath* adalah sesuatu yang digunakan untuk menambatkan ternak. Kemudian kalimat ini digunakan untuk mengartikan setiap orang yang berjaga-jaga di wilayah perbatasan musuh demi melindungi pasukan yang berada dibelakang. Jadi, “*ribath*” ialah menekuni jihad. Maka sang guru Abdullah bin Yasin dan pengikutnya yang melakukan seperti itu menamakan dirinya sebagai “al-Murābithūn. Lihat selengkapnya al-Sirjani, *Bangkit dan Runtuhnya Andalusia*, 547.

kawasan selatan al-Jazair dan kawasan utara Mauritania, ia tiba di pemukiman tandus suku Judalah. Abdullah bin Yasin mulai mengajarkan agama di tempat ini. Ketika pengikutnya telah mencapai seribu orang, Abdullah bin Yasin menyuruh mereka menemui kaumnya agar meninggalkan kesesatan.<sup>102</sup>

Gerakan keagamaan ini berubah menjadi gerakan politik ketika orang-orang Murābithūn dipimpin oleh Yusuf bin Tasfin. Ia menggantikan Abu Bakr bin Umar al-Lamtuni sebagai pemimpin kaum Murābithūn yang ketika itu pergi untuk mendamaikan pertikaian di gurun. Setelah kembali dari gurun, Abu Bakr bin Umar menyerahkan kekuasaannya kepada Yusuf bin Tasfin karena ia merasa Yusuf bin Tasfin lebih pantas menjadi pemimpin. Maka pada tahun 465 H/1073 M Yusuf bin Tasfin resmi memegang tongkat kepemimpinan.<sup>103</sup> Ia menamakan dirinya *Amir al-Muslimin* dan bukannya *Amir al-Mukminin*, ketika ditanya alasannya ia berkata bahwa yang patut menyandang gelar itu adalah para khalifah dari Bani Abbasiyah, karena mereka memiliki silsilah dari keturunan yang terhormat dan merupakan penguasa dua Tanah Haram, Makkah dan Madinah.<sup>104</sup>

Sebagaimana yang dikatakan oleh al-Khatib yang kemudian dikutip oleh Tariq Suwaidan bahwa Dinasti Murābithūn merupakan dinasti kebaikan, jihad, dan kesejahteraan. Pada era Murābithūn *jihad* tidak pernah

---

<sup>102</sup> Al-Sirjani, *Bangkit dan Runtuhnya Andalusia*, 550.

<sup>103</sup> Tariq Suwaidan, *Dari Puncak Andalusia*, terj. Zainal Arifin (Jakarta: Zaman, 2015), 390. Lihat juga al-Sirjani, *Bangkit dan Runtuhnya Andalusia*, 554-557.

<sup>104</sup> Al-Sirjani, *Bangkit dan Runtuhnya Andalusia*, 563.

berhenti selama 50 tahun, ia berhasil menyatukan Maghrib, lalu Andalusia. Kalangan sejarawan sepakat, bahwa Dinasti Murābithūn telah menunda keruntuhan Andalusia selama empat abad. Ilmu pengetahuan maju pesat, para ulama dan cendekiawan juga bermunculan, antara lain, Al-Hijari seorang sastrawan dan penyair, Ibnu Bisykawal seorang ahli hadis, Ibnu Bajjah sebagai seorang astronom, matematika dan filsafat, al-Khazraji sebagai pakar ilmu kedokteran dan Ibnu Quzman seorang sastrawan handal.<sup>105</sup>

Pada tahun 539 H/1145 M, Maghrib diserang oleh berbagai macam propaganda yang datang dari seorang yang mengaku dirinya sebagai al-Mahdi, ia adalah Ibnu Tumart kemudian disusul dengan berdirinya Dinasti Muwahidūn.<sup>106</sup> Sebelum meninggal dunia, Ibnu Tumart menyerahkan kepemimpinan kepada Abdul Mukmin bin Ali. Di tangannya, ia dapat merebut kota Fes, salah satu kota terbesar kaum Murābithūn pada tahu 540 H, hingga akhirnya

---

<sup>105</sup> Suwaidan, *Dari Puncak Andalusia*, 459-463.

<sup>106</sup> Nama adalah Abdullah al-Mahdi Muhammad ibn Tumart. Ia seorang etnis Barbar, berasal dari suku Harghah, cabang dari suku Mashmuda yang tinggal di lemang al-Sus. Ada yang mengatakan bahwa ia lahir pada tahun 485 H, ada pula yang menyebutkan tahun 470 H, dan ada pula yang menyebutkan tahun 473 H. Terkait sejarah awal hidup Ibnu Tumart, tak ada seorang sejarawan pun yang tahu secara pasti. Begitu pula dengan para gurunya, banyak yang berselisih paham kepada siapa saja ia pernah berguru. Ada beberapa riwayat yang mengatakan bahwa ia pernah berguru kepada al-Ghazali, tetapi pendapat yang sah menyebutkan bahwa Ibnu Tumart tidak pernah berkumpul dengan al-Ghazali dalam satu majlis. Lihat Suwaidan, *Dari Puncak Andalusia*, 474-477. Lihat juga al-Sirjani, *Bangkit dan Runtuhnya Andalusia*, 622-623.

pada tahun 541 H, pasukan Muwahidūn berhasil menggempur Marakesh, ibu kota dinasti Murābithūn.<sup>107</sup> Hal itu berarti daulah Murābithūn telah memasuki kehancurannya digantikan oleh dinasti Muwahidūn.

Abu Ya'qub Yusuf bi Abdul Mukmin (1163-1184), pengganti Khlifah al-Mukmin meneruskan ambisi ayahnya memerangi wilayah-wilayah Kristen di Spanyol. Dalam riwayat lain, Abu Ya'qub Yusuf pergi menyeberangi Andalusia disebabkan karena Ferdinad melanggar janji dengan menyerang daerah-daerah kekuasaan Islam di Andalusia. Tanpa diduga, di Spanyol Abu Ya'qub Yusuf harus menghadapi tiga front sekaligus, kerajaan Leon, kerajaan Portugal, dan kerajaan Kastile. Pasukan muslim kemudian bergerak menuju Santarem dan langsung mengepung musuh.<sup>108</sup> Walaupun akhirnya pasukan muslim memenangkan pertempuran, Abu Ya'qub Yusuf mengalami cedera yang parah dan akhirnya meninggal dunia. Pada masa Abu Ya'qub Yusuf, daulah Muwahidun mencapai masa kejayaannya. Pada masanya, pembangunan infrastruktur digalakkan, antara lain jembatan megah di atas sungai Guadalquivir yang menghubungkan kota Sevilla dengan Thurbanah. Yusuf juga memerintahkan pembangunan masjid agung di Sevilla.<sup>109</sup>

---

<sup>107</sup> *Ibid.*, 622. Lihat juga Suwaidan, *Dari Puncak Andalusia*, 480.

<sup>108</sup> Al-Marākusyī, *al-Mu'jib*, 187-188. Lihat juga Suwaidan, *Dari Puncak Andalusia*, 495-498.

<sup>109</sup> Suwaidan, *Dari Puncak Andalusia*, 498. Al-Marākusyī, *al-Mu'jib*, 191.

Pada pemerintahan inilah Ibnu Rusyd memiliki karir yang sangat cemerlang, selain Ibnu Rusyd dikenal juga beberapa filsuf besar seperti Ibnu Thufail dan Musa bin maimun.<sup>110</sup> Khalifah Abu Ya'qub Yusuf dikenal sebagai khalifah yang dekat dengan para ulama dan cendekiawan, terutama dengan Ibnu Thufail yang merupakan dokter pribadi khalifah sebelum Ibnu Rusyd menggantikannya.

Setelah Abu Ya'qub Yusuf meninggal dunia, Ya'qub al-Manshur menggantikan ayahnya memegang tongkat kepemimpinan daulah al-Muwahidun. Dalam rentang sejarah orang-orang Muwahidun dan juga dalam rentang sejarah kaum muslimin yang panjang, ia dikenal sebagai penguasa yang memiliki kepribadian yang kuat dan pemerintahan dinasti Muwahidun dianggap mencapai puncak keemasannya.<sup>111</sup> Al-Manshur sendiri merupakan khalifah yang menaruh perhatian besar dan serius pada ranah keadilan. Ia memerangi bahkan membebaskan orang-orang yang berhak dibebaskan dan memasukkan penjara orang-orang yang pantas dihukum. Selain itu, Ya'qub al-Manshur termasuk khalifa dari Dinasti Muwahidun yang langka, karena ia sanggup memimpin pasukannya dengan pola kepemimpinan

---

<sup>110</sup> Namanya Abu Imaran bin Maimun. Nama Ibrannya adalah Musyiyah ibn Maimun, di kalangan Yahudi ia dikenal dengan Rammam. Sedangkan di Barat ia dikenal dengan Musa Maimonides. Pemikiran filsafatnya banyak dipengaruhi oleh al-Farabi, namun ia memiliki kemampuan yang besar dalam ilmu kedokteran. Dari Maghrib ia pergi ke Mesir kemudian menjadi dokter pribadi Shalāhuddin al-Ayubi dan wafat di Kairo pada thun 600 H/1204 M. *Ibid*; 500. Al-Marākusyī, *al-Mu'jib*, 176-179.

<sup>111</sup> Al-Sirjani, *Bangkit dan Runtuhnya Andalusia*, 685.

yang sehat dan santun, tidak dengan menggunakan tangan besi dan kekrasa. Selain itu ia merupakan seseorang yang handal dalam hal kemiliteran dan sipil, juga merupakan pemimpin yang taat dan soleh. Ia menjadi panutan pasukannya, sehingga pada zamannya pasuka Muwahidun menjadi sebuah kekuatan yang besar.<sup>112</sup>

Di antara penguasa dinasti Muwahidūn, Abu Ya'qub Yusuf dan Yusuf al-Manshur merupakan khalifah yang paling kuat dan tangguh. Keduanya pun dekat dengan para ulama dan cendekiawan. Berdasarkan ulasan sejarah di atas, maka dapat disimpulkan bahwa Ibnu Rusyd tumbuh dan besar pada masa khalifah Abdul Mukmin, Abu Ya'qub Yusuf dan anaknya Ya'qub al-Manshur, sehingga dapat dikatakan bahwa Ibnu Rusyd hidup pada masa kejayaan dan keemasan Islam. Walaupun sempat terjadi perpindahan kekuasaan dari daulah al-Murābithun kepada daulan al-Muwahidun, tetapi hal itu tidak berpengaruh besar terhadap kehidupan Ibnu Rusyd.<sup>113</sup> Kedua penguasa di ataslah yang mendorong dan mendanai perkembangan keilmuan khususnya dalam bidang filsafat, mereka juga yang telah meminta Ibnu Rusyd untuk memberikan komentarnya terhadap karya-karya Aristoteles. Dalam hal ini jelas terlihat bahwa keadaan sosial politik memiliki pengaruh yang sangat besar pada perkembangan intelektual dan ilmu pengetahuan.

Dalam bab ini kita telah membahas secara terperinci mengenai Ibnu Rusyd dan perkembangan intelektualnya,

---

<sup>112</sup> *Ibid.*, 685.

<sup>113</sup> Saleh, *Epistemologi Ibn Rusyd*, 22-23.

juga kondisi sosial politik yang ada di sekitarnya. Hal tersebut diharapkan mampu membawa kita agar lebih memahami pondasi intelektual dan pemikiran Ibnu Rusyd pada umumnya dan filsafat politik pada khususnya. Pada bab selanjutnya kita akan membahas tentang isi dari satu-satunya karya politik Ibnu Rusyd yang tertuang dalam kitab yang berjudul *al-Ḍarūri fī al-Siyāsah* yang merupakan komentarnya terhadap *Republic* Plato.

**BAB III**  
**AL-ḌARŪRĪ FĪ AL-SIYĀSAH: MUKHTASHAR KITĀB**  
**AL-SIYĀSAH LI AFLĀTHŪN**  
**(Keharusan Berpolitik: Ringkasan atas Kitab Politik Plato)**

Dalam bab ini kita akan membahas secara terperinci isi dari satu-satunya kitab politik Ibnu Rusyd, yaitu *al-Ḍarūri fī al-Siyāsah*. Karena merupakan komentar dari *Republic* Plato, secara garis besar tema-tema yang ada di dalamnya pun tidak jauh berbeda dengan karya Plato tersebut. Ada tiga pembahasan pokok yang dibahas dalam kitab tersebut, *pertama* tentang pembentukan kota utama, *kedua* pemimpin kota utama, dan *ketiga* tentang macam-macam pemerintahan dan perubahan di dalam pemerintahan. Sebelum kita membahas tentang isi dari kitab politik tersebut, ada baiknya kita mengetahui sedikit tentang penulisan kitab dan hal yang berkaitan dengannya.

**A. Perdebatan Seputar Kitab dan Kaitannya dengan Politik Praktis Maghrib dan Andalusia**

*Al-Ḍarūri fī al-Siyāsah* atau yang disebut juga *Jawāmi' Siyāsati Aflāṭun* merupakan satu-satunya karya politik Ibnu Rusyd yang merupakan komentar dari buku politik Plato yaitu *Republic*. Menurut al-Jābiri, kitab politik Ibnu Rusyd ini lebih layak disebut sebagai sebuah komentar sedang atau *talkhis*, bukan sebuah *jawāmi'* atau komentar singkat.<sup>114</sup>

---

<sup>114</sup> Muhammad 'Ābid al-Jābiri, *Tragedi Intelektual: Perselingkuhan Politik dan Agama* terj. Zamzam Afandi Abdillah

Memang, ada beberapa perbedaan pendapat antara para ulama apakah kitab Ibnu Rusyd ini merupakan sebuah *talkhis* atau *jawāmi'*. Sebelum lebih lanjut membahas mengenai masalah tersebut, penting bagi kita untuk mengingat kembali tiga jenis komentar Ibnu Rusyd terhadap karya-karya Aristoteles.

*Al-Jawāmi'*, disebut juga dengan *summa* atau *epitome* adalah komentar Ibnu Rusyd yang di dalamnya terdapat pemikiran Ibnu Rusyd dilengkapi dengan beberapa pemikiran dari kitab lain. *Talkhis* merupakan komentar Ibnu Rusyd yang di dalamnya dikutip beberapa kalimat dari naskah Aristoteles kemudian ia jelaskan tanpa memisahkan antara pemikirannya dengan pemikiran Aristoteles dan pendapat dari pemikir lain yang ia kutip. *Tafsir* atau komentar panjang adalah komentar yang murni dari pemikiran Ibnu Rusyd sendiri tanpa menambahkan ide dari pemikir yang

---

(Yogyakarta: Pustaka Alief, 2003), 240. Al-Jābiri dalam *Muqaddimah* Kitab *al-Darūri fī al-Siyāsah* menyampaikan bahwa memang benar ketika ia menulis buku tentang pengasingan Ibnu Rusyd ia menyebut kitab politik Ibnu Rusyd sebagai *jawāmi'* hal itu dikarenakan ketika itu ia belum fokus membahas kitab politik Ibnu Rusyd, tetapi lebih kepada pembahasan tentang pengasingan. Setelah Al-Jābiri menyelesaikan buku tentang pengasingan Ibnu Rusyd tersebut, ia mulai konsen mengkaji kitab politik Ibnu Rusyd (kitab yang sekarang ada di tangan peneliti) Al-Jābiri mengatakan dengan jelas bahwa kitab politik Ibnu Rusyd merupakan sebuah *talkhis* bukan *jawāmi'*. Lihat Muhammad Ābid al-Jābiri, "Muqaddimah" dalam Abu Walid Ibnu Rusyd, *aḍ-Ḍarūri fī as-Siyāsah* (Beirut: Markaz Dirasat al-Wahdah al-'Arabiah, 1998), 32.

lain. Dalam komentar ini, ia dengan jelas membedakan antara pemikirannya dengan Aristoteles.<sup>115</sup>

Kembali kepada perbedaan pendapat para pakar, apakah kitab politik Ibnu Rusyd ini merupakan *jawāmi'* atau *talkhīs*, Hasan al-'Ubaidi dalam komentarnya pada kitab *Talkhīs al-Siyāsah li Aflātūn* menyebutkan beberapa nama di antara para ulama yang menganggap bahwa kitab ini merupakan sebuah *jawāmi'* yaitu Ernest Renan, Majid Fakhri, 'Alī Zai'ūr, Samīh al-Zain, 'Ābid al-Jābiri, Jamīl Shalīban, Muhammad 'Abd al-Rahman Marhaban. Seperti yang sudah dijelaskan di atas, walaupun al-Jābiri menuliskan kitab politik Ibnu Rusyd ini dengan sebutan *jawāmi'* pada kitabnya tentang pengasingan Ibnu Rusyd, tetapi setelah ia fokus membahas tentang pemikiran politik Ibnu Rusyd ia melihat bahwa kitab tersebut lebih layak dianggap sebagai sebuah *talkhīs* atau komentar sedang dibandingkan dengan *jawāmi'*.<sup>116</sup>

Sedangkan yang menganggap karya politik Ibnu Rusyd tersebut merupakan sebuah *talkhīs* kebanyakan merupakan para penerjemah karya Ibnu Rusyd dari bahasa Ibrani ke dalam bahasa Inggris, seperti Rosenthal, Abdu al-Rahman Badawi, Kahlīl al-Jarri dan Hana al-Fākhūri. Alasan mereka didasarkan pada fakta bahwa buku politik Ibnu Rusyd memang ditulis seperti format komentar sedangnya yaitu

---

<sup>115</sup> Hasan al-'Ubaidi, "Muqaddimah" dalam Abu Walid Ibnu Rusyd, *Talkhīs al-Siyāsah li Aflātūn*, terjemah ke dalam bahasa Arab oleh Hasan Majid al-'Ubaidi dan Fāthimah Kādhim al-Dzahabi (Beirut: Dār al-Thalī'ah li al-Thibā'ah wa al-Nasyr, 1998), 9.

<sup>116</sup> *Ibid.*, 11.

dengan cara menyebutkan beberapa perkataan Aristoteles dilanjutkan dengan penjelasan Ibnu Rusyd sendiri.<sup>117</sup>

Jika kesimpulannya adalah komentar yang ditulis Ibnu Rusyd atas kitab Politik Plato merupakan sebuah *talkhis*, maka dapat dikatakan bahwa Kitab *al-Ḍarūri fī al-Siyāsah* tidak hanya memuat pemikiran politik Plato saja, tetapi juga ide politik Ibnu Rusyd. Bahkan menurut al-Jābiri, Ibnu Rusyd telah menuangkan sepertiga dari idenya sendiri di dalam kitab tersebut.<sup>118</sup>

Selain itu menurut al-Jābiri, kitab politik Ibnu Rusyd ini merupakan *ḍarūri* dan *talkhis*. Seperti yang sudah dijelaskan pada bab sebelumnya, bahwa *talkhis* termasuk karya Ibnu Rusyd yang berbentuk *ḍarūri*. Hal ini juga dapat dilihat dari pernyataan Ibnu Rusyd dalam kitabnya:

Dalam pembahasan ini kami bermaksud menyampaikan beberapa perkataan (pemikiran) ilmiah yang ada di dalam kitab politik Plato yang berkaitan dengan ilmu sipil (perkotaan), dan kami menghapus beberapa pemikiran dan juga pendapat yang bersifat *jadaly*, dalam hal ini kalian akan mendapati (kitab ini) ditulis dengan menggunakan gaya *ikhtisār/talkhis*. (paragraf 1).<sup>119</sup>

---

<sup>117</sup> *Ibid.*

<sup>118</sup> Lihat Ābid al-Jābiri, “Muqaddimah” dalam kitab *al-Ḍarūri fī al-Siyāsah*, 56.

<sup>119</sup> Dalam muqaddimah *aḍ-Ḍarūri fī as-Siyāsah*, al-Jābiri menuliskan:

قصدنا في هذا القول أن نجرد لأقوال العلمية التي في الكتاب السياسة المنسوب لأفلاطن في العلم المدني، ونحذغ الآراء والأقوال الجدلية، سالكين سبيل الاختصار كما هي عادتنا في ذلك. (فقرة 1).

Kita juga dapat melihat hubungan antara karya yang umumnya disebut *al-Darūri* dengan karyanya yang disebut *talkhis* pada pernyataan Ibnu Rusyd di akhir kitabnya tersebut:

Terakhir, semoga Allah melanggengkan kejayaan dan eksistensi kekuasaan tuan, sejumlah perkataan ilmiah yang bersifat *daruri* dalam pembahasan ini termasuk ke dalam pembahasan tentang ilmu sipil (perkotaan) termasuk di dalamnya perkataan-perkataan (pemikiran) dari Plato, kami telah menjelaskan dengan sesingkat mungkin, karena waktu yang mendesak. Maka tulisan ini telah selesai dengan selesainya penafsiran kami yang berupa *talkhis*, segala puji bagi Allah. (paragraf 364).<sup>120</sup>

Melihat pernyataan Ibnu Rusyd di atas, maka dapat disimpulkan bahwa kitab yang berada di tangan kita sekarang ini merupakan karyanya yang berbentuk *talkhis*. Di samping itu secara garis besar, kitab politik Ibnu Rusyd ini bersifat *daruri* (penting/harus) dan termasuk ke dalam karyanya yang

---

Lihat Ābid al-Jābiri, “Muqaddimah” dalam Kitab *al-Darūri fī al-Siyāsah*, 32.

<sup>120</sup> Al-Jābiri mengutip perkataan Ibnu Rusyd: فهذا، أدام الله عزكم وأطال بقاؤكم، جملة الأقاويل العلمية الضرورية في هذا الجزء من العلم (المدنى)، الذى تشتمل عليه الأقاويل المنسوبة إلى أفلاطون، قد بيناها نبأ وجز ما يمكن، مع اضطراب الوقت.. انتهت المقالة و باتهاها انقضى الشرح (المختصر) حمدا لله. (فقرة 364).

Lihat Ābid al-Jābiri, “Muqaddimah” dalam Kitab *al-Darūri fī al-Siyāsah*, 32-33.

berbentuk *talkhis*.<sup>121</sup> Jika dilihat dari segi bahasa, *ḍarūri* berarti penting atau sesuatu yang sangat penting untuk dilakukan yang berasal dari kata *ضَر*.<sup>122</sup> Sehingga jika ditarik kesimpulan secara tidak langsung Ibnu Rusyd mengatakan bahwa mempelajari kitab politiknya merupakan suatu yang sangat penting.

Sebelumnya telah diketahui bahwa Ibnu Rusyd merupakan komentator terbesar Aristoteles, dan telah memberikan komentarnya terhadap hampir dari seluruh karya Aristoteles. Terkait dengan komentarnya atas buku *Republic* Plato, Ibnu Rusyd berkata bahwa ia mengomentari *Republic* Plato karena buku *Politics* (berbahasa Arab) milik Aristoteles belum sampai di tangannya.<sup>123</sup> Tetapi apakah alasan ini sudah cukup kuat menjadi alasan seorang Ibnu Rusyd memberikan komentar terhadap karya politik Plato, ataukah ada alasan lain yang mendorongnya untuk melakukan hal tersebut?<sup>124</sup>

---

<sup>121</sup> Lihat Ābid al-Jābiri, “Muqaddimah” dalam kitab *al-Ḍarūri fī al-Siyāsah*, 35.

<sup>122</sup> *Al-Munjid fī al-Lughah wa al-A’lam*, cet ke. 28 (Beirut: Dar al-Masyriq, 1987), 447.

<sup>123</sup> Raphl Lerner, *Averroes on Plato’s Republic* (New York, Cornell University Press, 1974), viii. Lihat juga Erwin Rosenthal, “The Place of Politics in the Philosophy of Ibn Rushd”, *SOAS: Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London*, Vol, 15, Nomor 2, 1953, 266.

<sup>124</sup> Sejauh ini penulis belum menemukan alasan lain mengapa Ibnu Rusyd menjatuhkan pilihannya terhadap buku karya Plato tersebut. Tetapi penulis memiliki sedikit kecurigaan pemilihannya terhadap karya Plato memiliki unsur politis, dikarenakan pada komentarnya Ibnu Rusyd melakukan kritik terhadap pemerintahan di

Penting juga bagi kita untuk mengetahui kapan kitab politik itu ditulis. Jika ternyata kitab tersebut ia tulis pada masa akhir kehidupannya, mungkin saja kitab ini ada hubungannya dengan tragedi pengasingan atau *nakbah* Ibnu Rusyd ke Lucena yang terjadi di masa akhir kehidupannya. Bisa jadi, di dalam kitab tersebut memuat beberapa konten yang tidak sesuai dengan pemerintahan di kala itu.

Menurut al-Jabiri, pengasingan Ibnu Rusyd ke kota Lucena pada masa Khalifah Ya'qub al-Manshur tidak hanya berkaitan dengan permasalahan filsafat dan agama, tetapi juga dengan permasalahan politik. Ia juga beranggapan bahwa penulisan kitab politik ini perlu dicurigai sebagai salah satu penyebab diantara beberapa sebab diasingkannya ia ke Lucena.<sup>125</sup> Untuk mengidentifikasi apakah sebenarnya buku ini berkaitan dengan tragedi pengasingan tersebut, pertamanya kita harus mengetahui kapan buku itu ditulis, untuk memperjelas apakah kitab itu ada kaitannya dengan pengasingan Ibnu Rusyd.

Dalam muqaddimah *Talkhīṣ al-Siyāṣah*, Hasan al-'Ubaidi mengatakan bahwa kitab politik Ibnu Rusyd ditulis kira-kira antara tahun 569 dan 572 H. Pendapat ini senada dengan yang disampaikan oleh Erwin Rosenthal, Ernest Renan dan Abd al-Rahman al-Badawi. Menurut mereka, penulisan kitab politik tersebut dikarenakan saat itu Ibnu Rusyd sangat sulit memahami juz kedua yang membahas

---

Andalusia berdasarkan konsep politik Plato. Selanjutnya kita akan mendiskusikan permasalahan ini pada Bab Empat.

<sup>125</sup> Al-Jabiri, *Tragedi Perselingkuhan*, 239.

tentang politik praktis perkotaan, dimana sebelumnya ia telah mendapatkan teori tersebut dari bab etika buku *Nicomachean Ethics* milik Aristoteles.<sup>126</sup>

Alasan di atas mungkin saja benar, karena jika kita melihat tahapan penulisan komentar Ibnu Rusyd yang dijelaskan oleh Dominique Urvoy, pada tahun 572 H ia sedang dalam proses mengomentari *Nicomachean Ethics*.<sup>127</sup> Walaupun alasan ini cukup masuk akal, tetapi apakah Ibnu Rusyd melakukan komentar terhadap dua buku sekaligus dalam waktu yang bersamaan?<sup>128</sup> Jika memang benar demikian, berarti Ibnu Rusyd mengomentari buku politik Plato sebelum dirinya ditugaskan oleh khalifah untuk mengomentari karya Aristoteles yang terjadi mulai tahun 578 H.<sup>129</sup> Jika Ibnu Rusyd mengomentari *Republic* Plato sebelum ia dipanggil khalifah, maka kitab politik Ibnu Rusyd tersebut bisa dikatakan tidak ada kaitannya dengan pengasingan dirinya ke Lucena yang terjadi di akhir masa hidupnya. Tetapi alasan di atas nampaknya akan menjadi tidak relevan lagi jika kita melihat lebih lanjut pernyataan al-'Ubaidi dalam pengantar kitab *Talkhīs al-Siyāsah*. Ia menyebutkan bahwa Ibnu Rusyd mengakhiri kitab politiknya dengan

---

<sup>126</sup> Al-'Ubaidi, dalam Muqaddimah Abu Walid Ibnu Rusyd, *Talkhīs al-Siyāsah*, 15.

<sup>127</sup> Urvoy, *Averroes*, 90.

<sup>128</sup> Dalam masalah ini al-Jābiri berpendapat bahwa akan lebih masuk akal jika komentarnya terhadap karya Plato ia lakukan setelah menyelesaikan komentarnya atas kitab-kitab Aristoteles. Lihat selengkapnya Al-'Ubaidi, dalam Muqaddimah Abu Walid Ibnu Rusyd, *Talkhīs al-Siyāsah*, 24.

<sup>129</sup> Urvoy, *Ibn Rushd*, 34. Lihat juga Ibnu Rusyd, *Fashlu al-Maqal*, 2.

mempersembahkan karya tersebut terhadap seseorang dengan sebuah kalimat sebagai berikut:

Semoga Allah melanggengkan kejayaan dan eksistensi kekuasaan tuan, dan semoga Allah melindungi tuan dari hal-hal negatif (kerusakan)..... semua ini tidak akan berjalan lancar jika saja tidak dengan pertolongan tuan dalam memahami dan keterlibatan tuan secara langsung dalam mengembangkan semua pengetahuan... semoga Allah melanggengkan kejayaan tuan.<sup>130</sup>

Penggunaan kata “tuan” atau “كم” (kata ganti orang kedua yang menunjukkan ketinggian derajatnya atau dituakan) jelas diperuntukkan kepada seseorang yang memiliki kedudukan tinggi. Sedangkan jika Ibnu Rusyd menulisnya sebelum ia dipanggil oleh khalifah ke Marakish, lantas untuk siapa kitab itu ditulis? Dengan alasan di atas, rasanya kurang tepat kalau kita mengatakan bahwa kitab tersebut ditulis sebelum Ibnu Rusyd datang ke Marakish, karena bisa jadi kitab tersebut ditulis untuk khalifah. Selanjutnya mari kita lihat pendapat lain yang berkaitan dengan masalah ini.

Al-Jābiri sebagai seorang ulama yang fokus dalam kajian pemikiran Ibnu Rusyd memiliki pendapat lain tentang tahun ditulisnya kitab tersebut, begitu juga dengan alasan

---

<sup>130</sup> Dalam kitabnya Ibnu Rusyd menulis:

"أدام الله عزكم و أبقي برككم وحجب عيون النوائب عنكم..... وما كنا لنوفق لولا مساعدتكم لنا في فهمها و جميل مشاركتكم في جميع ما أحببنا في هذه العلوم..... أدام الله عزكم." (الفقرة 21 من المقالة الثالثة)

Al-'Ubaidi, "Muqaddimah" dalam Abu Walid Ibnu Rusyd, *Talkhīs al-Siyāsah*, 16. Lihat juga Al-Jābiri, *Tragedi Perselingkuhan*, 269.

dibalik penulisannya. Tuduhan politik yang datang dari khalifah kepada Ibnu Rusyd kemungkinan karena dua sebab: pertama bisa saja terkait dengan pernyataan politik Ibnu Rusyd yang ada di dalam kitab politiknya, yang kedua bisa jadi terkait dengan kecurigaan khalifah terhadap hubungan khusus Ibnu Rusyd dengan saudara laki-laki al-Manshur yaitu Abu Yahya, yang menjabat sebagai gubernur Kordoba.<sup>131</sup> Kedekatan dengan Abi Yahya memicu amarah Khalifah Ya'qub al-Manshur dikarenakan masalah perebutan kekuasaan.<sup>132</sup>

Menurut al-Jabiri, pendapat yang mengatakan bahwa penulisan kitab tersebut terjadi pada tahun 572 H adalah keliru. Jika al-Jābiri mengaitkan pengasingan Ibnu Rusyd dengan penulisan kitab tersebut, maka dapat ditarik asumsi awal bahwa penulisannya terjadi di akhir karir Ibnu Rusyd.<sup>133</sup> Al-Jābiri mengemukakan bahwa di akhir hidupnya Ibnu Rusyd lebih tertarik mempelajari pemikiran Galenus terutama tentang kedokteran. Ibnu Rusyd juga tertarik mengomentari buku Galen yang berjudul *Jawāmi' Sīyāsati Aflāṭūn* (telah diterjemahkan ke dalam bahasa Arab oleh Hunain bin Ishaq). Ibnu Rusyd pernah menyebut bahwa Galen sering kurang memahami maksud-maksud yang

---

<sup>131</sup> Al-Jabiri, *Tragedi Perselingkuhan*, 240.

<sup>132</sup> Baca selengkapnya dalam Al-Jabiri, *Tragedi Perselingkuhan*, 271-273.

<sup>133</sup> Diketahui bahwa pengasingan Ibnu Rusyd ke Lucena terjadi pada akhir masa hidupnya yaitu sekitar setahun sebelum ia meninggal dunia. Lihat Corbin, *History of Islamic Philosophy*, 243. Lihat juga Sirajuddin Zar, *Filsafat Islam*, 224.

diinginkan Plato.<sup>134</sup> Singkatnya menurut al-Jabiri, Ibnu Rusyd menulis karya politiknya di akhir masa hidupnya, yaitu ketika ia mencurahkan konsentrasinya kepada karya-karya Galen, yaitu antara tahun 587-590 H.

Menurut penulis, bukti yang dikemukakan al-Jābiri mengenai tahun penulisan kitab politik Ibnu Rusyd lebih dapat diterima. Hal ini dikarenakan bahwa Ibnu Rusyd jelas menulis kitab tersebut untuk dihadiahkan kepada seseorang yang memiliki kedudukan tinggi, jadi mustahil kalo Ibnu Rusyd menulis kitab tersebut sebelumnya ia dipanggil oleh khalifah. Selain itu, Ibnu Rusyd di awal karirnya fokus menulis komentar untuk Aristoteles dan dikenal sebagai seorang yang sangat mengagumi Aristoteles. Ketika ia memenuhi panggilan khalifah juga dalam rangka mengomentari karya-karya Aristoteles. Dengan alasan tersebut maka jelas ia melakukan komentar atas Plato setelah ia menyelesaikan komentarnya terhadap karya Aristoteles.

Lebih menarik lagi kalo kita melihat gambaran besar dari kitab politik Ibnu Rusyd tersebut, ada beberapa pemikiran Ibnu Rusyd yang bersifat kritik terhadap sistem pemerintahan Arab-Islam dan realitas yang terdapat di Maghrib-Andalusia.<sup>135</sup> Hal tersebut menjadikan kita berfikir

---

<sup>134</sup> *Ibid.*, 242-243.

<sup>135</sup> Erwin Rosenthal dalam tulisannya tentang politik Ibnu Rusyd menyampaikan bahwa komentar Ibnu Rusyd atas *Republic* Plato bukan seperti komentar biasa yang ia lakukan atas karya-karya Aristoteles, juga lebih dari sekedar pengganti dari buku *Politics*. Menurut Rosenthal, pembahasan yang paling utama dalam karya politik Ibnu Rusyd tersebut bahwa ia menuangkan banyak hal yang berkaitan dengan sejarah perpolitikan di Maroko pada abad ke-11 dan

kembali apakah benar kitab tersebut dipersembahkan untuk khalifah, atau bahkan kitab tersebut menjadi salah satu alasan ia diasingkan ke Lucena? Jika memang benar kitab tersebut ada kaitannya dengan pengasingan Ibnu Rusyd dan kedekatannya dengan Abu Yahya, berarti komentar Ibnu Rusyd atas kitab politik Plato tidak hanya merupakan komentar biasa seperti yang ia lakukan sebelumnya, tetapi memiliki unsur yang lebih dari sekedar kegiatan intelektual.

Beberapa contoh kritik Ibnu Rusyd yang dirangkum oleh al-Jābiri antara lain:<sup>136</sup>

1. Ketika memberi uraian pandangan Plato tentang perubahan sistem pemerintahan demokratik ke pemerintah diktator, Ibnu Rusyd menyatakan: “mayoritas negeri yang sekarang ini dipimpin oleh para raja muslim, adalah berbentuk kerajaan yang dibangun di atas (tunduk pada) keluarga penguasa, (al-Muwahidūn, al-Fathimiyun dll). Dengan ini jelas bahwa seluruh properti (hak milik) di negeri tersebut berada dalam kekuasaan penguasa. Sedangkan

---

ke-12 M. Ibnu Rusyd juga menuliskan kritik terhadap para pemikir politik muslim yang mengadopsi pemikiran Plato dan Aristoteles lalu menerapkannya pada dunia Islam tanpa filter. Harusnya para filsuf tersebut dapat mengaitkan dan menjelaskan pemikiran mereka sesuai dengan *syari'ah*. Ibnu Rusyd dalam karya politiknya masih mengedepankan *syari'ah*, hal inilah yang menyebabkan pemikiran politiknya terkadang berbeda dengan Plato, walaupun dalam hal ini ia mengomentari karya Plato. Lihat Erwin Rosenthal, “The Place of Politics in the Philosophy of Ibn Rushd”, *SOAS: Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, University of London, Vol, 15, Nomor 2, 247.

<sup>136</sup> Al-Jabiri, *Tragedi Perselingkuhan*, 263-265.

masyarakat seringkali harus terpaksa memberikan sebagian harta mereka untuk upah para pengawal dan prajurit kerajaan. Dari sinilah asal-usul lahirnya sistem upeti dan denda.....”

2. Ketika menguraikan pandangan Plato tentang perubahan seseorang dari *temocracy* menjadi seorang yang hedonis<sup>137</sup> yaitu mencari segala bentuk kenikmatan menjadi tujuan hidupnya, Ibnu Rusyd memberi komentar: “ secara umum, perubahan seseorang menjadi pengabdian hawa nafsu adalah suatu yang normal terjadi, sebab ia bergelimangan harta dan berbagai kenikmatan lain. Fenomena itu pula yang terjadi pada negara yang menganut *temocracy* yang berubah kepada penganut hawa nafsu atau hedonis. Hal yang demikian itu terjadi karena antara orang-orang yang kaya dengan para hedonis adalah serupa.

---

<sup>137</sup> Dalam sejarah filsafat terdapat banyak sistem moral atau filsafat moral, hedonisme termasuk dalam kajian filsafat moral tersebut. Adalah Aristippos (433-355 SM), murid dari Sokrates yang menganggap kesenangan merupakan hal yang sungguh baik bagi manusia. Menurutny manusia sejak masa kecilnya merasa tertarik akan kesenangan dan bila telah tercapai ia tidak mencari sesuatu yang lain lagi. Sebaliknya manusia juga selalu menjauhkan dirinya dari ketidaksenangan. Kesenangan yang dimaksud oleh Aristippos ialah kesenangan badani dan bukan saja kesenangan rohani. Dalam perkembangannya, mazhab ini banyak sekali mendapatkan kritik salah satunya adalah karena ia menyamakan moral yang baik dengan kesenangan, karena dengan kesenangan saja tidak menjamin sifat tersebut menjadi etis atau baik, pun sebaliknya sesuatu tidak selamanya menjadi baik karena kita senang. Lihat K. Bertens, *Etika* (Yogyakarta: Kanisius, 2013), 183-188. Lihat juga K. Bertens, *Sejarah Filsafat Yunani* (Yogyakarta: Kanisius, 1999), 113.

Sering kita saksikan para raja (penguasa) menjadi seorang koruptor seperti juga yang dilakukan oleh rakyat biasa. Kita dapat berkaca dari sebuah kerajaan yang dikenal dengan sebutan “*al-Murābiṭhūn*”. Di awal masa pemerintahannya, segala persoalan dijalankan dengan ketentuan *syari’ah* (pada masa Yusuf bin Tashfin), setelah kekuasaan itu berada di tangan puteranya (‘Alī bin Yusuf al-Tashfin), pemerintahan ini berubah menjadi diktator (timokratik), yang mana mereka juga cenderung menumpuk kekayaan. Setelah kekuasaan mereka dipegang oleh cucu mereka, maka berubahlah mereka menjadi raja yang menghamba pada kesenangan dan kenikmatan duniawi. Hingga kerajaan mereka hancur oleh kerajaan yang mendasarkan pemerintahan mereka kepada *syari’ah* (al-Muwahhidūn)...”<sup>138</sup>

Jika melihat kritik yang dilontarkan Ibnu Rusyd terhadap pemerintahan di atas, rasanya tidak mungkin kalau kitab politiknnya tersebut dihadiahkan kepada Khalifah al-Manshur, dan menurut al-Jābiri dalam kitabnya tersebut Ibnu Rusyd sama sekali tidak menyebutkan kata-kata pujian untuk khalifah. Hal ini menggiring kita kepada opini bahwa kitab tersebut tidak diperuntukkan kepada khalifah, tetapi

---

<sup>138</sup> Menurut Rosenthal, posisi Ibnu Rusyd sebagai seorang *qāḍī* pada pemerintahan Daulah al-Muwahidūn memberikannya banyak kesempatan untuk mempraktikkan dan mendiskusikan teori politik Plato, salah satunya tentang perubahan pemerintahan dari temokrasi kepada pemeritahan orang kaya (*plutocratic*). Lihat Rosenthal, *The Place of Politics*, 248.

kepada orang lain. Menurut al-Jabiri, orang itu tidak lain adalah saudara khalifah sendiri yaitu Abi Yahya Dengan kata lain bahwa Ibnu Rusyd menulis komentarnya atas karya politik Plato atas perintah dari Abi Yahya.<sup>139</sup> Dengan demikian, tragedi pengasingan yang dialami oleh Ibnu Rusyd erat kaitannya dengan penulisan buku politiknya tersebut dan juga kedekatannya dengan Abu Yahya.<sup>140</sup>

Jika memang benar demikian, seperti yang telah dijelaskan di atas, bahwa komentar Ibnu Rusyd atas kitab politik Plato bukan hanya karena alasan akademik seperti komentar-komentarnya yang telah lalu. Komentarnya atas kitab politik Plato kental dengan nuansa politik dan kritik terhadap pemerintahan di dunia Islam pada umumnya dan di Andalusia khususnya. Hal tersebut dapat kita lihat langsung pada isi kitab politik Ibnu Rusyd yang berada di tangan kita saat ini.

Untuk memperdalam pemahaman kita tentang isi dari kitab politik yang ditulis oleh Ibnu Rusyd, dalam bab ini penulis akan menjabarkan secara terperinci beberapa pemikiran politik Ibnu Rusyd yang tertuang dalam kitab *al-Darūri fī al-Siyāsah*. Selain untuk menemukan unsur-unsur politik dan kritik yang terdapat dalam kitab tersebut, pembahasan tentang isi kitab dapat mengantarkan kita untuk melihat pengaruh Plato dan Aristoteles dalam filsafat politik Ibnu Rusyd.

---

<sup>139</sup> Ābid al-Jābiri, “Muqaddimah” dalam kitab *al-Darūri fī al-Siyāsah*, 31-32.

<sup>140</sup> Al-Jabiri, *Tragedi Perselingkuhan*, 276.

## B. Pembahasan Seputar Isi Kitab

### 1. *Al-Madīnah al-Fāḍilah* (Kota Utama) dalam Filsafat Politik Ibnu Rusyd

Jika mendengar istilah *al-Madīnah al-Fāḍilah*, mungkin yang terbayang di benak kita adalah seorang al-Farabi<sup>141</sup> dengan kitabnya *Ārāu al-Madīnah al-Fāḍilah* atau seorang filsuf yang hidup jauh sebelumnya yaitu Plato. Menurut Richard Walzer, pemikiran politik pada masa awal memang terfokus kepada diskursus tentang negara ideal. Hanya saja, terkadang dalam diskursus ini tidak melihat kepada realitas dan masalah-masalah yang ada dalam negara, juga tidak membahas bagaimana seharusnya menjadikan suatu negara itu dapat bertahan. Biasanya para pemikir politik hanya memberikan penilaian mereka tentang bentuk negara yang ideal menurut teori mereka sendiri, tidak terkecuali Plato dalam *Republic*-nya.<sup>142</sup>

Pemikiran Plato dan Aristoteles memang banyak menginspirasi para filsuf setelahnya, begitu juga dengan filsuf

---

<sup>141</sup> Al-Farabi juga merupakan komentator dari karya-karya Aristoteles, Plato dan Galen, tetapi ia lebih terkenal sebagai komentator Aristoteles. Terbukti ketika Ibnu Sina menceritakan bahwa ia membaca kita *Mā Ba'da Thabī'ah* karya Aristoteles lebih dari empat puluh kali, tetapi ia tetap saja belum memahaminya hingga ia membaca kitab *Agrādu Mā Ba'da Thabī'ah* yang ditulis oleh al-Farabi. Hal ini membuktikan bahwa al-Farabi juga merupakan komentator handal dalam karya Aristoteles. Lihat Abu Nashr al-Farabi, "Muqaddimah" dalam *Kitāb Ārāu Ahli al-Madīnah al-Fāḍilah*, cetakan ke- 8 (Beirut: Dar al-Masyriq, 2002), 12.

<sup>142</sup> Richard Walzer, "Aspects of Islamic Political Thought: al-Farabi and Ibnu Khaldun", *Oriens*, vol. 16 Desember 1963, 40.

muslim. Menurut Oliver Leaman, dalam masalah politik, Islam memiliki lebih banyak keterkaitan dengan Plato dari pada muridnya Aristoteles.<sup>143</sup> Walaupun demikian, para filsuf muslim tidak mengadopsi pemikiran-pemikiran tersebut secara utuh, seperti halnya al-Farabi hanya mengambil sedikit saja dari Plato yaitu pada ranah metafisika saja.<sup>144</sup> Kita dapat melihat hal tersebut dalam *Kitāb Ārāu Ahli al-Madīnah al-Fāḍilah*, dimana al-Farabi merumuskan bahwa kota utama akan terbentuk jika penduduknya mempercayai *al-mabda' al-ammal* (Allah).<sup>145</sup> Walaupun al-Farabi dalam filsafat politiknya terpengaruh pemikiran Plato, namun apa yang disampaikan Plato dengan pemikiran al-Farabi dalam hal politik jelas sangat berbeda. Plato dalam *Republic*-nya membahas keadilan sebagai basis dalam pembentukan kota utama, dengan kata lain kota utama terbentuk jika keadilan telah merata di setiap lapisan masyarakat. Sedangkan kitab politik yang ditulis al-Farabi lebih mengarah kepada pembahasan tentang *ilmu kalam* (teologi). Ia membahas tentang wujud pertama (Allah), dan hal-hal lain yang berkaitan dengan ilmu kalam,

---

<sup>143</sup> Oliver Leaman, *Pengantar Filsafat Islam*, 140-141.

<sup>144</sup> Ābid al-Jābiri, “Muqaddimah” dalam kitab *al-Ḍarūri fī al-Siyāsah*, 21.

<sup>145</sup> *Ibid.*, 22. Dalam *muqaddimah Kitāb Ārāu Ahli al-Madīnah al-Fāḍilah*, Albert Nashri Nādir menyampaikan bahwa kitab politik yang ditulis al-Farabi dapat dibagi menjadi dua bagian, *pertama* bagaian tentang filsafat yang dimulai dengan bab tentang Tuhan (Allah) dan sifatnya. *Kedua*, tentang macam-macam masyarakat. Lihat Albert Nashri Nādir, “Muqaddimah” dalam *Kitāb Ārāu Ahli al-Madīnah al-Fāḍilah*, 23-27.

seperti *dzat* dan *şifat*, sampai pada penciptaan Allah atas alam dan manusia.

Dalam tesis ini kita tidak akan membahas panjang lebar tentang pemikiran politik al-Farabi, penulis hanya ingin menjadikan pembahasan di atas sebagai perbandingan dengan pembahasan kita tentang filsafat politik Ibnu Rusyd. Seperti yang dituliskan al-Jābiri dalam *Muqaddimah* kitab politik Ibnu Rusyd, ia tidak akan menuliskan kitab politiknya seperti para filsuf terdahulu (al-Farabi dan Ibnu Sina). Menurut Ibnu Rusyd, dalam filsafat politik al-Farabi, ia mencampuradukkan antara filsafat politik dan agama. Hal itu terlihat jelas dalam kitab politikya bahwa ia lebih banyak mengaitkan masalah metafisika dan ilmu kalam ke dalam politik, bukan kepada hal-hal realistik yang ada di sekitarnya. Walaupun agama dan filsafat bukan dua hal yang bertentangan, bukan berarti keduanya dapat dicampuradukkan. Ibnu Rusyd juga menambahkan bahwa agama memiliki prinsip atau aturan sendiri, begitu juga dengan filsafat.<sup>146</sup>

Dalam komentarnya atas *Republic* Plato, Ibnu Rusyd sama sekali tidak terikat dengan cara penulisan Plato, ia juga menggunakan metode yang sangat berbeda. Plato dalam penulisannya menggunakan metode *biwar* dan *jadal* (dialektika) sedangkan Ibnu Rusyd menggunakan metode burhani yang diwarnai oleh gaya Aristotelian. Ibnu Rusyd juga berpendapat bahwa dalam metode dialektika terkadang

---

<sup>146</sup> Ābid al-Jābiri, “Muqaddimah” dalam kitab *al-Darūri fī al-Siyāsah*, 26.

kita terjebak ke dalam metode kaum sofis.<sup>147</sup> Oleh karena itu kita dapat melihat bahwa walaupun Ibnu Rusyd berangkat dari pemikiran Plato, ia tetap menggunakan Aristoteles sebagai pijakan. Seperti yang terlihat dalam penjelasannya tentang politik dan etika di bawah ini.

#### **a. Politik dan Etika: Landasan Kota Utama**

Sebagai seorang filsuf yang dikenal rasionalis, Ibnu Rusyd mengawali kitab politiknya dengan melakukan penataan terhadap ilmu politik serta kaitannya dengan ilmu-ilmu lainnya. Hal inilah yang menjadikan ide politiknya tidak hanya mudah difahami tetapi juga sistematis dan ilmiah juga responsif terhadap keadaan di sekitarnya. Seperti halnya Aristoteles, Ibnu Rusyd membagi ilmu menjadi dua bagian, yaitu ilmu teoritis dan ilmu praktis. Ilmu teoritis adalah ilmu yang tidak ada kaitannya dengan perbuatan manusia secara langsung, yaitu ilmu sebagai zat ilmu itu sendiri, seperti ilmu matematika, teknik, ilmu perbintangan, musik dan lain-lain. Sedangkan ilmu praktis, selain sebagai ilmu pengetahuan, ia juga mengandung tuntutan untuk melaksanakannya. Ilmu etika<sup>148</sup> dan politik termasuk bagian dari ilmu teoritis.<sup>149</sup>

---

<sup>147</sup> *Ibid.*, 56. Pada zaman Ibnu Rusyd terdapat beberapa kelompok kaum sofis yang duduk dalam pemerintahan di Andalusia. Mereka merupakan kelompok yang menolak perkembangan filsafat, terkadang mereka membolak-balikinya fakta yang baik menjadi buruk atau sebaliknya. Ide dan gagasan mereka menjadi salah satu sebab hilangnya kemurian filsafat di Andalusia. Lihat Ibnu Rusyd, paragraf ke-181, *al-Dharūri fi al-Siyāsah*, 140-141.

<sup>148</sup> Ilmu etika membahas cara untuk mengelola jiwa individual agar sampai kepada tujuannya. Tidak jauh berbeda dengan ilmu politik

Ilmu politik sendiri menurut Ibnu Rusyd didasari oleh etika atau ilmu akhlak, oleh sebab itu sebelum mempelajari tentang politik, ia terlebih dahulu mempelajari etika. Menurut pengakuannya, Ibnu Rusyd telah mempelajari bagian pertama (etika) dari ilmu praktis tersebut dari kitab etika milik Aristoteles *Nicomachean Ethics*, sedangkan bagian kedua ilmu praktis tersebut dapat ditemukan dalam kitabnya yang berjudul *Politics*, juga dalam kitab *Republic* milik Plato. Karena buku politik Aristoteles belum sampai ke tangan Ibnu Rusyd, maka untuk membahas ilmu teoritis yang kedua tersebut ia menggunakan buku *Republic* karya Plato yang merupakan pembahasan kita dalam tesis ini.<sup>150</sup>

Lebih lanjut lagi Ibnu Rusyd menjelaskan bahwa ilmu etika sendiri memiliki landasan ilmiah yang didasari oleh ilmu jiwa, karena pokok bahasan dalam etika mencakup watak (*malakah*), perbuatan (*af'āl*), keinginan (*irādah*), dan sejumlah kebiasaan (*al-'ādāt*), yang semuanya merupakan pembahasan dari ilmu jiwa.<sup>151</sup> Sedangkan ilmu jiwa merupakan cabang dari ilmu alam (*tabhi'i*), karena jiwa merupakan kesempurnaan pertama yang dimiliki badan atau karakter

---

yang membahas cara mengelola negara agar tercapai cita-cita bersama. Dalam hal ini etika dan politik sama-sama memiliki tujuan yang direalisasikan dalam hal praktis. Ābid al-Jābiri, “Muqaddimah” dalam kitab *al-Darūri fī al-Siyāsah*, 46.

<sup>149</sup> Abu Walid Ibnu Rusyd, *al-Dharūri fī al-Siyāsah: Mukhtashar Kitāb al-Siyāsah li Aflāṭūn*, terjemah dari bahasa Ibarani ke dalam bahasa Arab oleh Ahmad Syahlān (Beirut: Markaz Dirāsāt al-Wahdah al-'Arabiyyah, 1998), 72.

<sup>150</sup> Ibnu Rusyd, *al-Dharūri fī al-Siyāsah*, 73.

<sup>151</sup> *Ibid.*

yang terwujud karena adanya kekuatan. Kebahagiaan, keberanian, kesedihan, kemarahan dan lain sebagainya merupakan fenomena kejiwaan manusia yang berhubungan dengan badan (jasad). Maka kesimpulannya adalah, ilmu alam (*tabbī'i*), mendasari terbentuknya ilmu jiwa, ilmu jiwa mendasari ilmu etika dan ilmu etika mendasari ilmu politik.<sup>152</sup>

Melihat konsep yang dihadirkan Ibnu Rusyd di atas, kita dapat mengasumsikan bahwa Ibnu Rusyd memandang persoalan politik sebagai masalah kemanusiaan dan jalan untuk mengkaji persoalan tersebut adalah dengan pendekatan terhadap watak manusia (*tabī'ah al-insāniyah*). Ia juga meyakini bahwa masalah negara memiliki kesamaan dengan jiwa manusia, oleh karena itu ia menjadikan “kesempurnaan manusia” (*al-kamālāt al-insāniyah*) sebagai dasar utama pembahasan politiknya. Kesempurnaan manusia menurut Ibnu Rusyd terbagi menjadi empat macam: keutamaan akal, keutamaan pikiran, keutamaan etika, dan perbuatan.<sup>153</sup> Politik sendiri dalam pandangan Ibnu Rusyd merupakan gambaran tentang negara, dan jika melihat konsep dasar filsafat politik Ibnu Rusyd di atas, maka yang ia

---

<sup>152</sup> Ābid al-Jābiri, “Muqaddimah” dalam kitab *al-Ḍarūri fī al-Siyāsah*, 47.

<sup>153</sup> Ibnu Rusyd, *al-Ḍarūri fī al-Siyāsah*, 73-75. Menurut Majid Fakhry, klasifikasi ini ia dapatkan dari buku *Nicomachean Ethics* (buku ke 6) yang membahas tentang empat kebajikan atau keutamaan manusia. *Nous* atau keutamaann intuitif, *episteme* atau keutamaan ilmu pengetahuan, *phronesis* keutamaan perbuatan, *techne* atau keutamaan praktis. Tetapi semua yang ia dapatkan dari bacaan tersebut hanya merupakan teori yang belum teruji. Lihat Fakhry, *Averroes*, 98.

maksud dengan negara bukanlah tanahnya, buminya tempatnya, ataupun bangunannya. Namun yang ia maksud dengan negara adalah penduduknya dan masyarakatnya yang tidak hanya dilihat dari keberadaannya sebagai wujud fisik tetapi juga keberadaan mereka sebagai jiwa yang berusaha mencapai kesempurnaan hidup mereka sebagai masyarakat.<sup>154</sup>

Hal inilah yang menjadikan pembahasan etika dan politik menjadi sangat dekat dikarenakan keduanya membahas tentang manusia, etika membahas pengelolaan jiwa manusia secara individual sedangkan politik membahas pengelolaan jiwa sekelompok manusia.<sup>155</sup> Analisa semacam ini menggambarkan hubungan yang sangat dekat antara konsep manusia dan filsafat politik dalam kacamata Ibnu Rusyd. Secara tidak langsung juga menjadikan filsafat politiknya didesain untuk mencapai tujuan manusia.

Empat kesempurnaan manusia menurut Ibnu Rusyd yang telah disebutkan di atas sukar sekali ditemukan dalam satu individu manusia. Umumnya manusia hanya memiliki satu kelebihan saja, bahkan ada juga yang tidak memilikinya sama sekali. Tidak mungkin seorang penyair juga menjadi tentara sekaligus seorang filsuf dan pengerajin. Dari konsep di atas, lahirlah pandangan bahwa manusia memerlukan

---

<sup>154</sup> Ābid al-Jābirī, "Muqaddimah" dalam kitab *al-Darūri fī al-Siyāsah*, 47.

"واضح أن المقصود بـ "السياسة" هنا هو "تدبير المدينة"، وواضح كذلك أن المقصود بالمدينة ليس أرضها ولا مساحتها ولا منازلها و مبانيتها بل المقصود أهلها، ولكن لا من جهة أنهم أجسام، بل من جهة أنهم نفوس تسعى إلى الحصول على كمالاتها.

<sup>155</sup> *Ibid.*

orang lain tidak hanya untuk membentuk kesempurnaannya sebagai manusia, tetapi juga untuk memenuhi kebutuhan hidup mereka. Artinya, setiap individu harus saling mendukung untuk mewujudkan kesempurnaan mereka sebagai manusia (*kamālāt al-insāniyah*) sesuai dengan kelebihan mereka masing-masing.<sup>156</sup> Maka secara tidak langsung manusia membutuhkan suatu kelompok masyarakat yang di dalamnya terdapa individu-individu yang saling melengkapi dengan kelebihanannya masing-masing yang lama kelamaan membentuk sebuah komunitas yang disebut negara.

Ibnu Rusyd juga mengisyaratkan bahwa adanya berbagai kesamaan antara keadaan jiwa manusia dan keadaan di dalam negara. Jiwa manusia terbentuk dari tiga kekuatan, yaitu kekuatan akal yang terletak pada fikiran atau kepala yang dengannya manusia dapat menimbang hal yang baik dan buruk, kekuatan amarah yang terletak pada hati, dan kekuatan nafsu yang terletak pada perut. Menurut Ibnu Rusyd, negara juga memiliki ketiga kekuatan tersebut. Pemimpin adalah kepalanya, prajurit merupakan kekuatan pertahanan, petani dan para pekerja sebagai kekuatan yang menyediakan alat untuk bertahan hidup. Dari konsep inilah, filsuf yang memiliki kekuatan pemikiran yang lebih harus menjadi pemimpin kota utama.<sup>157</sup>

---

<sup>156</sup> Ibnu Rusyd, *al-Dharūri fī al-Siyāsah*, 75-76.

<sup>157</sup> Ābid al-Jābirī, "Muqaddimah" dalam kitab *al-Darūri fī al-Siyāsah*, 48.

Agar tercipta suatu kehidupan yang harmonis dan negara yang ideal, masyarakat di dalamnya harus mengerjakan pekerjaannya sesuai dengan kemampuan dan kelebihannya masing-masing. Inilah yang disebut Plato dengan keadilan, dimana setiap individu masyarakat mengerjakan pekerjaan sesuai dengan bakat alami mereka.<sup>158</sup> Ibnu Rusyd dan Plato dalam hal ini memiliki pandangan yang sama bahwa secara tidak langsung mereka berpendapat bahwa manusia memiliki “spesialisasi” dalam bidang pekerjaannya. Hanya segolongan orang saja yang bisa memimpin, segolongan lagi melakukan perang, dan segolongan lainnya memenuhi kebutuhan pokok.<sup>159</sup>

Hal itulah yang disebut keduanya sebagai keadilan. Walaupun Plato dan Ibnu Rusyd memiliki kesamaan dalam

---

<sup>158</sup> Ibnu Rusyd, *al-Dharūri fi al-Siyāsah*, 76-77. Menurut Plato alasan yang mengakibatkan manusia hidup dalam *polis* (negara-kota) adalah bersifat ekonomis. Manusia membutuhkan sesamanya. Jika saja seorang petani membuat bajaknya sendiri, cangkul sendiri, pakaian sendiri dan lain sebagainya, ia hampir tidak akan memiliki waktu untuk mengolah tanahnya. Oleh karena itu setiap individu harus mengerjakan tugas dan kemampuannya mereka masing-masing. Lihat K. Bertens, *Sejarah*, 142.

<sup>159</sup> Bertens, *Sejarah Filsafat Yunani*, 143. Menurut Plato yang dinukil Ibnu Rusyd dalam kitab politiknya bahwa pejuang yang bertugas untuk menjaga kota utama cukup berjumlah seribu orang pejuang saja. Hal ini dikarenakan Plato melihat pada zamannya (di Yunani) dengan jumlah demikian sudah cukup. Tetapi, pada zaman ini (di Andalusia) pastinya pejuang yang diperlukan negara utama lebih banyak. Menurut Ibnu Rusyd, Plato bukannya tidak menerima perubahan dalam jumlah pejuang yang dibutuhkan, melainkan hanya melihat kepada kebutuhan pada zamannya. Lihat Ibnu Rusyd, *al-Dharūri fi al-Siyāsah*, 113.

konsep keadilan di atas, tetapi kita dapat melihat bahwa masing-masing menggunakan metode berbeda. Dalam *Republic*-nya, Plato menggunakan metode dialog untuk mencari apa itu keadilan dalam masyarakat, sedangkan Ibnu Rusyd menggunakan teori yang sangat ilmiah dimulai dengan diawali oleh pembagian ilmu.<sup>160</sup>

Keutamaan yang tertinggi dan harus ada di dalam masyarakat kota utama adalah keberanian. Keberanian ini sangat penting karena masyarakat kota utama haruslah masyarakat yang memiliki keberanian, terlebih keberanian sangat dibutuhkan ketika terjadi perang.<sup>161</sup> Keberanian menurut Ibnu Rusyd merupakan jalan tengah antara “kenekatan” dan “kepengecutan”, dan ini merupakan salah satu keutamaan yang harus dilaksanakan bukan hanya diketahui. Seperti perkataan Aristoteles bahwa hal tersebut (keberanian) adalah untuk dilakukan bukan untuk

---

<sup>160</sup> *Republic* Plato yang sebelumnya diterjemahkan Cicero awalnya berjudul *Politeia*, terjemahan ini kerap dianggap keliru karena *politeia* sendiri sebenarnya berarti “konstitusi” atau “tatanan politik”. Tema tentang keadilan atau *peri dikaios* menjadi tema besar dalam *politeia* (selanjutnya kita akan sebut dengan *Republic* saja) Plato yang langsung mengemuka sejak awal dialog. *Republic* diawali dengan diskusi Sokrates dengan Kephalos, Polemarkhos, Trasymakhos dan Glukon tentang diskusi keadilan. Keempat mitra dialog Sokrates ini menawarkan definisi yang berbeda tentang keadilan. Polemarkhos mendefinisikan keadilan dengan memberikan pada setiap orang sesuai haknya. Sedangkan Tharasymakhos yang merupakan seorang sofis memberikan definisi bahwa apa yang adil tidak lain daripada keuntungan orang yang kuat. Lihat Suryajana, *Sejarah Pemikiran Politik*, 144-145. Lihat juga Plato, *Republik*, 1-51.

<sup>161</sup> Ibnu Rusyd, *al-Dharūri fī al-Siyāsah*, 81.

diketahui.<sup>162</sup> Dalam konsep politik Aristoteles, kita kerap mendengar istilah “*Golden Mean*” atau doktrin jalan tengah. Orang yang mampu memilih dua hal ekstrem dan menemukan titik tengah disebut memiliki kebijaksanaan praktis “*phronesis*”. Selanjutnya, Aristoteles juga mendefinisikan “keutamaan” merupakan suatu keadaan berkenaan dengan pilihan yang terdapat di tengah secara relatif terhadap kita.<sup>163</sup>

Dengan demikian, kita dapat mengatakan bahwa walaupun Ibnu Rusyd memiliki beberapa kesamaan dengan Plato dalam pandangan terhadap keadilan dan spesialisasi pekerjaan, tetapi keduanya berbeda dalam teori untuk mencapai kesimpulan tersebut. Dalam hal pengertian keadilan saja, Ibnu Rusyd lebih terlihat sistematis dibandingkan Plato, walau pun pada akhirnya menghasilkan kesimpulan yang sama.

## **b. Retorika sebagai Jalan Politik Ibnu Rusyd**

Untuk menumbuhkan keutamaan dalam diri masyarakat kota utama dapat dilakukan dengan dua metode. Metode yang bersifat persuasif dan metode paksaan. Memberi bujukan terhadap masyarakat dengan cara retorikal

---

<sup>162</sup> *Ibid.*, 78.

<sup>163</sup> Aristoteles, *Nicomachean Ethics*, terjemah ke dalam bahasa Inggris oleh Robert C. Bartlett dan Susan D. Collins (Amerika: The University of Chicago, 2011), 33-34. Lihat juga Martin Suryajana, *Sejarah Pemikiran Politik Klasik: Dari Prasejarah Hingga Abad ke-4 M* (Tangerang: Marjin Kiri, 2016), 189.

dan puitis merupakan cara yang disarankan Ibnu Rusyd,<sup>164</sup> hal ini juga sesuai dengan apa yang pernah diterapkan oleh Plato dalam bukunya *Republic*. Sebelumnya, Ibnu Rusyd juga pernah memberikan komentar terhadap buku *Rethoric* karya Aristoteles. Di dalam buku tersebut Aristoteles menegaskan pentingnya retorika dalam bahasa, ia memberikan ibarat bahwa ketiadaan retorika dalam bahasa seperti makanan tanpa garam.<sup>165</sup>

Karena metode burhan atau demonstratif hanya berlaku untuk kalangan tertentu saja.<sup>166</sup> Metode persuasifis

---

<sup>164</sup> Mark Schaub dan Bush Karam, "Rhetorical Studies in America: The Place of Averroes and the Medieval Arab Commentators", *Alif: Journal of Comparative Poetics*, No. 16, 1996, 245.

<sup>165</sup> Shane Borrowman, "The Islamization of Rethoric: Ibnu Rusyd and Reintroduction of Aristotle in Medievel Europe", *Rethoric Review*, vol. 27, no. 4 2008, 348. Menurut John W. Whatt, filsuf Islam klasik yang sangat tertarik dengan metode retorika Aristoteles adalah al-Farabi. Menariknya, ketertarikan al-Farabi didasari oleh doktrin Plato atas raja filsuf, yang mana seorang raja filsuf ini memiliki kefasihan dalam orasi. Lihat John W. Whatt, "From Themistius to al-Farabi: Platonical Political Philosophy and Aristotle's Rhetoric in the East", *Rhetorica: A Journal of the History of Rhetoric*, Vol. 13, No. 1 1995, 17. Untuk mengetahui lebih banyak tentang perkembangan metode retorika pada abad pertengah anda dapat melihat lebih lanjut James J. Murphy, *Rhetoric in the Middle Ages* (Berkeley: University of London, 1974).

<sup>166</sup> Ibnu Rusyd, *al-Dharūri fi al-Siyāsah*, 79-80. Lihat juga Fakhry, *Averroes: His Life, Works and*, 106. Dalam *Fasl al-Maqal*, Ibnu Rusyd menjelaskan secara terperinci tiga metode bujukan dalam suatu dialog. *Pertama*, metode burhan atau metode demonstratif, yang terdiri dari premis-premis yang tidak terbantahkan. Metode pertama ini cocok diterapkan untuk sedikit orang seperti para filsuf. *Kedua*, metode dialektik, metode berdialog secara kritis. Metode kedua ini

yang telah dijelaskan di atas hanya berlaku bagi pemuda atau warga negara yang tumbuh dan besar dalam pengaruh lingkungan yang baik dan bijaksana, sedangkan untuk menerapkannya kepada masyarakat yang tidak memiliki kesadaran akan sulit. Menanggapi hal tersebut menurut Ibnu Rusyd jika berurusan dengan musuh atau orang yang tidak dapat menerima metode retorik dapat diterapkan metode kedua yaitu paksaan.<sup>167</sup>

Menurut Ibnu Rusyd, ada dua fungsi yang terdapat dalam metode retorik dan puitis. Pertama, untuk membangun opini masyarakat sehingga memungkinkan tercapainya suatu kebaikan. Kedua, sesuai dengan yang terdapat dalam *Republic* Plato bahwa retorika dan puisi dapat mengantarkan seseorang untuk menampilkan ciri-ciri kebaikan dan keindahan.<sup>168</sup>

Selanjutnya, Ibnu Rusyd berpendapat sebagaimana yang telah disampaikan juga oleh Plato bahwa cara yang efektif untuk melatih kebaikan atau keutamaan dalam masyarakat kota utama adalah dengan membentuk mereka menjadi pribadi yang kuat secara fisik dan memiliki empati

---

cocok diterapkan untuk para teolog. *Ketiga*, retorik atau *khitabah*, metode ketiga ini cocok diterapkan kepada khalayak umum yang awam. Ibnu Rusyd dalam *Paraphrase of the Republic* mengganti metode dialektika dengan metode puitis. Lihat selengkapnya Ibnu Rusyd, *Fashlu al-Maqal*, 55-56. Lihat juga Michael Balustein, *The Scope and Methods of Rhetorical in Averroes' Middle Commentary on Aristotele's Rhetoric*, dalam *The Political Aspects of Islamic Philosophy* (Amerika Serikat: Harvard University, 1992), 267.

<sup>167</sup> Fakhry, *Averroes*, 106.

<sup>168</sup> Michael Balustein, *The Scope and Methods*, 270.

yang dalam. Secara praktik, hal ini dapat diasah dengan mengajarkan mereka berolahraga dan musik. Latihan berolahraga dapat menjadikan masyarakat menjadi sehat dan kuat, sedangkan musik berperan dalam melatih kepekaan.<sup>169</sup>

Dalam melatih anak-anak kota utama hal-hal seperti musik dan sajak sangat berguna. Dengan mengenalkan mereka kepada sajak, berarti telah memberikan kepada mereka pondasi dasar untuk menerima metode dialektika kemudian metode burhani sebagai metode dialog tertinggi menurut Ibnu Rusyd. Sama seperti Plato, Ibnu Rusyd menambahkan bahwa perlu untuk diperhatikan pendidikan terhadap anak-anak harus jauh dari cerita-cerita fiktif dan dongeng, juga cerita tentang setan dan malaikat. Hal tersebut akan berbahaya terhadap perkembangan anak.<sup>170</sup> Menurut Majid Fakhry, Ibnu Rusyd dan Plato sama-sama menggunakan metode puitis dalam menerapkan pembelajaran terhadap masyarakat kota utama, tetapi apa yang diterapkan oleh Ibnu Rusyd lebih bernuansa Aristotelian daripada Platonik. Hal ini dikarenakan dalam penerapan metode puitis tersebut Plato masih banyak menggunakan cerita-cerita fiksi. Menurut Ibnu Rusyd, sajak atau pepatah yang ditampilkan kepada anak-anak kota utama haruslah yang berisikan tentang sesuatu yang berisikan

---

<sup>169</sup> Ibnu Rusyd, *al-Dharūri fī al-Siyāṣah*, 87. Lihat juga Fakhry, *Averroes*, 107.

<sup>170</sup> *Ibid.*, 88. *Ibid.*, 108.

kemuliaan, moralitas yang tinggi, juga musik dan lagu yang berisi kebaikan.<sup>171</sup>

Dari penjelasan di atas, kita dapat menyimpulkan bahwa di antara tiga pemikir Plato, Aristoteles dan Ibnu Rusyd memiliki kesamaan dalam penggunaan retorika sebagai metode bujukan terhadap masyarakat. Hanya saja Ibnu Rusyd dan Aristoteles mengesampingkan banyaknya cerita fiktif dan dongeng, sedangkan dalam buku politiknya Plato masih mencantumkan cerita fiktif.

### **c. Masalah Dokter dan *Qāḍī***

Masyarakat kota utama selain harus memiliki salah satu keutamaan, juga harus berdisiplin dan menjaga fisik mereka agar senantiasa sehat dan kuat. Selain dengan berolahraga, mengkonsumsi makanan yang sehat juga diharuskan dalam kota utama. Hal ini dikarenakan dokter dalam kota utama hanya bertugas untuk mengobati masalah-masalah kesehatan biasa dan ringan, tidak untuk mengobati masalah kesehatan kronis. Menurut Plato yang dikutip oleh Ibnu Rusyd, masalah kesehatan masyarakat kota utama akan dapat diatasi apabila mereka mengkonsumsi makanan yang sesuai dan baik untuk tubuh mereka. Jika hal tersebut benar-benar diterapkan maka dokter tidak perlu lagi mengobati penyakit yang kronis. Oleh karena itu, dalam masyarakat kota utama, dokter hanya mengobati penyakit biasa dan tidak mengobati

---

<sup>171</sup> Fakhry, *Averroes*, 109.

serta memberi obat kepada anggota masyarakat yang memiliki penyakit kronis.<sup>172</sup>

Jika ada dari anggota masyarakat kota utama yang membutuhkan obat tetapi ia tidak memiliki salah satu keutamaan atau tidak melakukan pekerjaan apapun di dalam kota, ia tidak berhak mendapatkan pengobatan, karena keberadaannya sama halnya dengan ketiadaannya. Hal ini memang terdengar sangat ekstrim, tetapi menurut Ibnu Rusyd, jika seseorang telah ditakdirkan menjadi salah satu anggota masyarakat kota utama, maka ia harus memiliki salah satu keutamaan atau kebaikan yang dapat ia aplikasikan dalam kota utama.<sup>173</sup> Sedangkan tugas seorang *qādī* sendiri adalah untuk melihat siapa saja di dalam masyarakat yang tidak menjalankan tugasnya dengan baik atau yang tidak melakukan apapun untuk kota utama. Dengan melihat hal tersebut, dapat ditentukan siapa yang layak memperoleh pengobatan dan siapa yang tidak layak.<sup>174</sup> Selain itu, seorang *qādī* juga bertugas untuk mengklasifikasi sifat-sifat para pemuda kota utama, hingga dapat dilihat siapa yang perlu mendapat pelatihan pendisiplinan dan tidak perlu didisiplinkan.<sup>175</sup>

Keutamaan-keutamaan yang membentuk kota utama dijelaskan Ibnu Rusyd dengan dimulai dengan masalah keadilan dalam masyarakat kota utama kemudian keutamaan

---

<sup>172</sup> *Ibid.*, Lihat juga Ibnu Rusyd, *al-Dharūri fī al-Siyāsah*, 100.

<sup>173</sup> Ibnu Rusyd, *al-Dharūri fī al-Siyāsah*, 100.

<sup>174</sup> *Ibid.*, 101.

<sup>175</sup> *Ibid.*, Lihat juga Fakhry, *Averroes*, 109.

yang harus ada dalam individu-individu masyarakat kota utama. Semua merupakan prasyarat yang harus dipenuhi untuk membentuk kota utama, selain itu ada beberapa hal yang harus diperhatikan dalam kota utama, seperti masalah kepemilikan harta, dan masalah kebebasan masyarakat sesuai dengan fitrah mereka sebagai manusia.

Plato dalam buku politiknya menuliskan bahwa ada dua perkara yang berbahaya bagi kota utama yaitu kemiskinan dan penumpukan harta. Hal ini dikarenakan jika masyarakat kota utama diizinkan untuk memperkaya diri sendiri maka dampaknya adalah mereka akan lupa tujuan utama mereka, yaitu berkontribusi dalam mensejahterakan kota utama. Oleh karena itu dalam kota utama tidak ada anggota masyarakat yang memiliki kekayaan pribadi, emas dan perak pun tidak berlaku.<sup>176</sup>

---

<sup>176</sup> Umumnya emas dan perak sangat diinginkan oleh semua orang karena nilainya yang tinggi. Namun, dalam kota utama emas dan perak tidak dijadikan sebagai salah satu alat tukar yang eksklusif, selain karena ditakutkan para anggota masyarakat kota utama akan berlomba menumpuk harta juga merupakan salah satu strategi untuk menghindari musuh. Mengapa demikian? Karena jika ada dua negara yang ingin memerangi kota utama, kota utama dapat menjalin kesepakatan dengan salah satu negara tersebut untuk bekerjasama dalam peperangan dengan imbalan emas dan perak. Menurut Ibnu Rusyd, dalam *Nicomachean Ethics* Aristoteles juga berpendapat bahwa penggunaan emas dan perak hanya ada dalam kota yang bukan merupakan kota utama karena sukarnya alat tukar yang lain. Lihat Ibnu Rusyd, *al-Dharūri fi al-Siyāsah*, 108.

#### **d. Empat Keutamaan di dalam Kota Utama**

Selain membahas tentang empat kesempurnaan manusia, Ibnu Rusyd juga menyebutkan ada empat keutamaan di dalam kota utama, yaitu: kebijaksanaan, keberanian, kesederhanaan dan keadilan.<sup>177</sup> Kebijaksanaan sendiri berdiri di atas dua landasan yaitu ilmu dan hukum dan sebuah negara dikatakan dapat menerapkan kebijaksanaan jika di dalamnya terdapat dua hal ini. Menurut Ibnu Rusyd, anggota masyarakat yang memiliki kebijaksanaan hanya sekelompok kecil saja, yaitu para filsuf. Keutamaan kedua yaitu keberanian, dalam hal ini keberanian bukan hanya dibutuhkan untuk menghadapi musuh yang kuat tetapi keberanian dan kekuatan ketika menghadapi orang-orang yang lebih lemah dari mereka. Oleh sebab itu para pejuang dilatih dengan berolahraga dan mempelajari musik.<sup>178</sup> Hal tersebut dilakukan tidak hanya untuk melatih kekuatan fisik, namun juga untuk melatih kepekaan batin.

Keutamaan yang ketiga adalah kesederhanaan, kesederhanaan yang dimaksud adalah tidak berlebihan dalam makan dan minum juga menikah. Seseorang dikatakan memiliki kesederhanaan apabila ia tidak berlebihan dalam segala hal. Seseorang yang memiliki sifat sederhana ini umumnya mampu mengendalikan diri dan syahwatnya. Seseorang yang mampu mengendalikan dirinya disebut sebagai seseorang yang kuat dan pemberani, karena musuh terbesar manusia sebenarnya adalah dirinya sendiri.

---

<sup>177</sup> *Ibid.*, 116.

<sup>178</sup> *Ibid.*, 117.

Kesederhanaan seyogyanya tidak hanya terdapat pada sebagian dari masyarakat kota utama, tetapi harus ada pada setiap individu di dalamnya.<sup>179</sup>

Keutamaan yang terakhir adalah keadilan, masalah keadilan telah banyak dibahas di atas, bahwa yang dimaksud keadilan menurut Ibnu Rusyd dan Plato dimana masyarakat kota utama melakukan pekerjaannya sesuai dengan bakat alami mereka. Jika setiap anggota masyarakat melakukan pekerjaan sesuai dengan bakat mereka masing-masing, maka kota utama akan berjalan dengan baik. Pembagian seperti ini menurut Ibnu Rusyd juga terlihat dalam tubuh manusia, masing-masing memiliki tugas tersendiri, hal inilah yang menjadikan manusia tetap seimbang dan hidup. Tiga kekuatan yang ada pada manusia yaitu kekuatan akal, kekuatan amarah dan kekuatan nafsu jika berjalan pada tempatnya maka akan menghasilkan keadilan. Hal tersebut juga berlaku dalam kota utama, jika masyarakat kota utama mengerjakan hal-hal yang sesuai dengan spesialisasi masing-masing maka akan menjadikan kota berjalan dengan baik.<sup>180</sup>

#### **e. Masalah Kesenjangan Laki-laki dan Perempuan**

Tuhan Menciptakan laki-laki dan wanita sebagai makhluk yang setara, dalam kenyataannya di masyarakat belum sepenuhnya demikian. Perempuan seringkali dianggap makhluk nomor dua setelah laki-laki. Perempuan dianggap

---

<sup>179</sup> *Ibid.*, 119.

<sup>180</sup> *Ibid.*, 120-121.

sebagai makhluk lemah yang tidak dapat berperan dalam kehidupan, khususnya peran yang didominasi oleh laki-laki.

Dalam ide politiknya, Ibnu Rusyd memandang bahwa laki-laki dan perempuan memiliki kesempatan dan derajat yang sama, dikarenakan keduanya memiliki hak yang sama sebagai manusia. Tujuan kota utama adalah agar masyarakat yang ada di dalamnya dapat mencapai kesempurnaan mereka sebagai manusia. Karena alasan itulah laki-laki dan perempuan memiliki kesempatan yang sama dalam pekerjaan dan kegiatan mereka. Bahkan, Ibnu Rusyd berpendapat bahwa perempuan di dalam kota utama dapat ambil andil dalam perang, bekerja di pabrik dan lain sebagainya. Ia menambahkan bahwa perempuan memang tidak memiliki kekuatan lebih seperti laki-laki, tetapi ada beberapa pekerjaan dimana perempuan biasanya lebih unggul, seperti menjahit dan memasak.<sup>181</sup>

Filsuf kontemporer seperti Mansour Faqih juga memberikan pendapatnya tentang terbatasnya gerak perempuan dalam beberapa bidang, dewasa ini disebut sebagai kajian gender. Menurutnya, perbedaan jenis kelamin ada yang bersifat kodrati, yang mana dalam hal ini tidak dapat diubah; dan ada juga yang bersifat konstruksi budaya yang bisa berubah menurut waktu dan tempat. Perbedaan jenis kelamin secara biologis dikategorikan sebagai *seks*,

---

<sup>181</sup> *Ibid.*, 124.

sedangkan perbedaan jenis kelamin secara budaya dikenal dengan istilah *gender*.<sup>182</sup>

Ia menambahkan bahwa ketidakadilan terhadap perempuan terjadi dalam beberapa hal. Secara umum hal tersebut meliputi: Pertama, *Marginalisasi*, tersingkirnya perempuan dari wilayah publik, sehingga tidak dapat mengaktualisasi potensi yang ada di dalam diri mereka secara menyeluruh. Kedua, *Subordinasi*, anggapan bahwa perempuan itu irrasional atau emosional sehingga perempuan tidak bisa tampil memimpin, berakibat munculnya sikap yang menempatkan perempuan pada posisi yang tidak penting. Ketiga, *Stereotype negatif*, secara umum stereotype adalah pelabelan terhadap suatu pelabelan atau penandaan terhadap suatu kelompok tertentu. Contohnya, perempuan yang diberi pelabelan lemah dan lelaki adalah sosok yang perkasa menjadikan pekerjaan perempuan kadang tidak diperhitungkan. Contoh yang lain berawal dari asumsi bahwa perempuan bersolek adalah dalam rangka memancing perhatian lawan jenisnya, maka setiap kasus kekerasan atau pelecehan seksual selalu dikaitkan dengan stereotype ini. Keempat, *kekerasan (violence)*, adalah serangan atau invasi (assault) terhadap fisik maupun integritas mental psikologi seseorang. Kekerasan ini umumnya bersumber dari anggapan masyarakat (*gender*) bahwa perempuan adalah

---

<sup>182</sup> Mansour Fakhri, *Analisis Gender dan Transformasi Sosial*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2012), hal. 7-9. Lihat juga Riant Nugroho, *Gender dan Strategi Pengarus-utamaannya di Indonesia*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2011), hal. 9-17.

mahluk yang lemah. Kelima, *beban kerja ganda (double burden)*, anggapan bahwa perempuan memiliki sifat memelihara dan rajin serta tidak cocok untuk menjadi kepala rumah tangga, berakibat bahwa semua pekerjaan domestik rumah tangga menjadi tanggungjawab kaum perempuan. Konsekuensinya, banyak kaum perempuan yang harus bekerja keras dan lama untuk menjaga kestabilan rumah, apalagi kalau perempuan tersebut harus bekerja juga di luar rumah. Ini berarti beban kerja yang dialami menjadi ganda.

Sebagaimana yang digambarkan oleh Mansour Fakih, Ibnu Rusyd juga melihat bahwa perempuan dalam masyarakat di Andalusia tidak seperti apa yang ia cita-citakan. Perempuan di Andalusia masih belum mendapatkan hak mereka untuk mewujudkan kesempurnaan mereka sebagai manusia. Konsep politik Ibnu Rusyd yang menjunjung tinggi kemanusiaan, menjadikan kesetaraan hak antara laki-laki dan perempuan ini merupakan salah satu kritiknya terhadap pemerintahan ketika itu. Menurut Rosenthal, perempuan pada masa itu hanya dibutuhkan untuk melayani suami mereka dan menyusui anak-anak. Karena perempuan di Andalusia dianggap tidak dapat berkontribusi dalam kota.<sup>183</sup>

Dalam masalah kesetaraan laki-laki dan perempuan, al-Jābiri merangkum empat poin penting yang ditekankan Ibnu Rusyd dalam kitabnya:<sup>184</sup>

---

<sup>183</sup> *Ibid.*, 125. Lihat juga Rosenthal, *The Place of Politics*, 251.

<sup>184</sup> Ābid al-Jābiri, "Muqaddimah" dalam kitab *al-Ḍarūri fī al-Siyāsah*, 62.

1. Laki-laki dan perempuan memiliki satu tujuan dalam rangka mencapai kesempurnaan mereka sebagai manusia. Oleh sebab itu, perempuan juga memiliki peranan dalam pekerjaan-pekerjaan yang ada di dalam kota utama. Walaupun dalam sisi kekuatan, laki-laki memiliki kekuatan lebih dari pada perempuan. Tetapi tidak menutup kemungkinan perempuan lebih unggul daripada laki-laki dalam beberapa bidang. Hal ini karena laki-laki dan perempuan berasal dari jenis نوع yang sama, logikanya jika perempuan dan laki-laki berasal dari jenis yang sama, maka keduanya dapat melakukan pekerjaan yang sama.
2. Dari sisi pekerjaan, keduanya dapat bekerja dalam sebuah pabrik, walaupun perempuan memiliki kekuatan yang terbatas. Bahkan, menurut Ibnu Rusyd seorang perempuan juga bisa ikut ambil andil dalam peperangan, menjadi hakim ataupun memimpin.
3. Satu pengecualian dalam syaria'ah bahwa seorang perempuan dilarang menjadi seorang Imam, maksudnya di sini adalah *al-imamah al-kubrā*.<sup>185</sup>

---

<sup>185</sup> Ibnu Rusyd menjelaskan bahwa seorang filsuf yang sudah menguasai ilmu teoritis harus merealisasikannya dalam perbuatan, selanjutnya ia harus memiliki keutamaan akhlaq yang juga terwujud dalam perilakunya sehingga ia dapat menjadi seorang pemimpin. Pemimpin kota utama harus memiliki keutamaan dalam keilmuan sehingga ia dapat mengambil keputusan yang bersifat syar'i dalam agama. Dengan alasan di atas Ibnu Rusyd menyamakan seorang filsuf dengan seorang raja, pembuat hukum, dan Imam, karena seorang

4. Poin keempat yang dirangkum al-Jābiri juga telah disampaikan oleh Rosenthal yaitu mengenai keadaan perempuan dalam masyarakat Arab pada umumnya dan khususnya di Andalusia. Perempuan pada masa itu hanya dibutuhkan untuk melayani suami, mengurus dan menyusui anak saja. Sedangkan keberadaan mereka sebagai anggota masyarakat yang berhak dalam berbagai pekerjaan untuk mewujudkan kesempurnaan mereka sebagai manusia terabaikan.

Kita membahas masalah masyarakat dan keutamaan yang ada di dalam kota utama, juga membahas masalah yang berkaitan dengan keutamaan jiwa manusia maupun keutamaan yang ada di dalam kota. Kita juga telah berbicara tentang keadilan dan tiga kekuatan yang ada di dalam diri manusia. Setelah berbicara tentang masyarakat kota utama, kita selanjutnya akan membahas mengenai pemimpin.

---

Imam merupakan seseorang yang diikuti dalam segala hal. Lihat Ibnu Rusyd, *al-Dharūri fi al-Siyāsah*, 136.

Menurut Ali Abdul al-Rāziq, Imamah di sini merupakan sinonim dari khilafah, yaitu kepemimpinan umum atas umat Islam dalam segala aspek mulai dari kepentingan dunia dan agama menggantikan Rasulullah SAW. Senada dengan yang disampaikan al-Baidhawi bahwa Imamah adalah ibarat seseorang yang menggantikan posisi Rasulullah SAW dalam menegakkan hukum-hukum syari'at dan menjaga agama yang harus dipatuhi oleh segenap umat Islam. Lihat Ali Abdul al-Rāziq, *al-Islam wa Ushūl al-Hukm: Bahst fī al-Khilāfah wa al-Hukūmah fī al-Islām*, cetakan ke-3 (Mesir: Mathba'ah Mashri Syarikah Māhiyah Mashriyah, 1925), 4.

## 2. Pemimpin Kota Utama

Dalam komentarnya atas kitab politik Plato, Ibnu Rusyd mengatakan bahwa seorang yang menjadi pemimpin kota utama harusnya dari seorang filsuf.<sup>186</sup> Hal ini terlahir dari konsep Ibnu Rusyd tentang tiga kekuatan manusia, kekuatan akal, kekuatan Menurut Majid Fakhry, Ibnu dalam permasalahan pemimpin kota utama berpihak kepada konsep Plato tentang *noble lie* atau kebohongan mulia yang mengantarkannya kepada konsep filsuf sebagai pemimpin.<sup>187</sup> Filsuf tersebut haruslah memiliki kemampuan dalam keilmuan teoritis yang disebutkan Ibnu Rusyd dalam pembahasan kitab al-Burhan milik Aristoteles. Tetapi, Ibnu Rusyd menambahkan bahwa dengan memiliki kemampuan dalam keilmuan teoritis tidak lantas menjadikan filsuf tersebut dapat menjadi pemimpin, yang lebih penting adalah kemampuan seorang filsuf tersebut dalam merealisasikan pemahaman teoritisnya ke dalam ranah praktis.<sup>188</sup>

---

<sup>186</sup> Seperti yang telah dibahas di atas, konsep ini lahir dari teori tiga kekuatan jiwa manusia, yaitu, kekuatan akal pada kepala, kekuatan amarah pada hati, dan kekuatan nafsu pada perut.

<sup>187</sup> Fakhry, *Averroes*, 110. Yaitu wacana bohong yang disampaikan dengan maksud baik. Untuk menjamin kepatuhan rakyat pada filsuf, para penyair dan musisi mereka membawakan kisah bohong yang luhur. Kisah tersebut merupakan sebuah “kosmologi politik” atau cerita tentang asal-usul politik yang dinarasikan secara mitologis. Pada mulanya Sokrates mengisahkan para dewa menciptakan manusia dari percampuran antar elemen logam. Orang-orang yang secara kodrati cocok untuk menjadi pemimpin adalah mereka yang komposisinya banyak terbuat dari emas. Lihat selengkapnya Suryajana, *Sejarah Pemikiran Politik*, 152.

<sup>188</sup> Ibnu Rusyd, *ad-Darūri fi as-Siyāsah*, 135-136.

Menurut Ibnu Rusyd, seorang pemimpin kota utama harus memenuhi beberapa kriteria dan sifat-sifat sebagai berikut agar ia layak dianggap sebagai seorang pemimpin, antara lain:<sup>189</sup>

1. Cinta ilmu pengetahuan dan memiliki bakat dalam ilmu teoritis dan dapat mengajarkannya.
2. Memiliki daya ingat yang baik, karena hal tersebut sangat diperlukan dalam proses belajar.
3. Seseorang yang suka belajar dan suka melakukannya kapanpun dan juga suka belajar berbagai macam hal. Karena jika seseorang memiliki kegemaran dalam belajar, maka ia akan menyukai segala hal yang berhubungan dengan belajar.
4. Mencintai kebenaran dan membenci kebohongan.
5. Tidak suka mengumbar hawa nafsunya.
6. Enggan dalam mengumpulkan kekayaan pribadi dan tidak memiliki keinginan untuk hal tersebut.
7. Seseorang yang memiliki kemurahan hati.
8. Memiliki sifat pemberani
9. Selalu memiliki motivasi untuk melakukan kebaikan dan kebenaran, seperti berlaku adil.
10. Fasih dalam berbicara sehingga tidak sulit baginya untuk mengutarakan pemikiran, sehingga ia dapat memberikan suatu keputusan dengan cepat dalam sidang.

---

<sup>189</sup> *Ibid.*, 137-138. Lihat juga Fakhry, *Averroes*, 111.

Jika melihat kepada syarat-syarat pemimpin yang diajukan oleh Ibnu Rusyd di atas, beberapa di antaranya terkait dengan kritiknya terhadap pemerintahan yang akan kita bahas setelah ini. Seperti pada syarat ke lima dan ke enam, bahwa seorang pemimpin bukanlah seseorang yang suka mengumbar hawa nafsu dan menumpuk harta menjadi salah satu alasan terbesar jatuhnya suatu pemerintahan. Hal ini akan dibahas lebih lanjut pada pembahasan macam-macam pemerintahan dan degenerasi politik.

Kota utama mungkin ada dan akan terwujud dengan adanya pemimpin yang dapat memenuhi sifat-sifat di atas. Pertanyaannya, apakah ada seseorang yang mampu memenuhi semua kriteria tersebut? Ibnu Rusyd menjawab, bahwa seorang individu dapat dilatih dan dididik untuk dapat memenuhi semua sifat di atas. Jika melihat realita sekarang ini, negara yang kita tempati tidak termasuk kota utama dikarenakan dua hal. *Pertama*, karena negara belum dipimpin oleh seorang filsuf yang benar-benar filsuf. Karena, seorang filsuf yang hakiki sangat sulit untuk ditemukan. *Kedua*, karena penyalahgunaan filsafat dikarenakan filsuf tersebut tidak memiliki sifat-sifat yang telah disebutkan.<sup>190</sup> Karena hal inilah kota utama sulit untuk ditemukan dalam kehidupan nyata. Oleh sebab itu sebelum memberikan pendidikan dan pengajaran terhadap calon-calon pemimpin kota utama harus diketahui dulu tujuan dari terbentuknya kota utama. Hal

---

<sup>190</sup> Ibnu Rusyd, *ad-Darūri fi as-Siyāsah*, 139-140.

tersebut bertujuan agar ilmu-ilmu yang diajarkan kepada calon pemimpin tersebut tepat.<sup>191</sup>

Untuk membentuk sebuah kota utama, kita haruslah mengetahui apa tujuan dari masyarakat yang ada di dalamnya, hal ini dikarenakan masyarakat merupakan bagian dari kota utama. Beberapa orang beranggapan bahwa tujuan manusia tidak lain adalah menjaga dan melindungi eksistensi mereka, dengan kata lain melihat tujuan manusia hanya dari sisi yang mereka perlukan saja. Sebagian lainnya memandang bahwa harusnya tujuan manusia melampaui yang mereka perlukan yaitu setingkat dengan keutamaan atau kelebihan. Sebagian lainnya memandang bahwa tujuan manusia untuk menguasai manusia lainnya.<sup>192</sup>

Ibnu Rusyd dalam pembahasan tentang tujuan manusia mengaitkannya dengan pembahasan tentang kehendak manusia. Ia menyampaikan bahwa dalam syari'at Islam, baik dan buruk merupakan ketentuan dari Tuhan yang disampaikan kepada manusia melalui kenabian. Sedangkan yang berkembang di dalam masyarakat Andalusia pada waktu itu adalah kebaikan, kejahatan, keburukan, manfaat, baik dan jelek merupakan sesuatu yang bersifat natural, bukan sesuatu yang ditetapkan. Sehingga sesuatu yang mengantarkan kepada tujuan disebut sebagai suatu yang baik dan benar, dan segala sesuatu yang menghalangi dalam mencapai tujuan merupakan sesuatu yang buruk. Sedangkan salah satu aliran ilmu kalam yaitu Asy'arie menyebutkan bahwa Tuhan

---

<sup>191</sup> *Ibid.*, 142.

<sup>192</sup> *Ibid.*, 143-144.

dengan iradahnya dapat menetapkan yang baik dan buruk, oleh sebab itu baik dan buruk itu ditetapkan oleh syari'ah.<sup>193</sup>

Menurut Plato, pertama kali yang harus diajarkan kepada calon pemimpin kota utama adalah ilmu matematika, berhitung, arsitektur, perbintangan dan musik karena menurutnya, angka terdapat dalam semua ranah keilmuan. Plato menambahkan bahwa seorang pemimpin harus memiliki pengetahuan dalam bidang berhitung agar dapat mengatur barisan para parajurit untuk menghadapi perang. Berbeda dengan Plato, Ibnu Rusyd mengatakan bahwa ilmu manthiq merupakan ilmu yang pertama kali harus diajarkan kepada calon pemimpin kota utama. Ilmu manthiq menurut Ibnu Rusyd merupakan ilmu yang mendasari seluruh perbuatan. Sehingga urutan yang benar adalah mengajarkan ilmu manthiq kemudian ilmu berhitung setelah itu ilmu arsitektur, kosmologi kemudian baru belajar musik.<sup>194</sup>

Dalam mempersiapkan masyarakat kota utama dibutuhkan lebih dari sepuluh tahun untuk membentuk karakter dan sifat pemimpin yang memenuhi syariat di atas. Menurut Ibnu Rusyd, kota utama yang dicita-citakan Plato tersebut sebenarnya merupakan bentuk yang terbaik, kota utama dapat berdiri dalam bentuk yang berbeda. Hal yang paling memungkinkan untuk membentuk kota utama pada masa ini adalah dengan melakukan perbuatan-perbuatan baik yang dilandasi dengan pemikiran yang baik. Sedangkan negara utama yang hanya baik pada perbuatannya saja (tidak

---

<sup>193</sup> *Ibid.*, 144-145. Lihat juga Fakhry, *Averroes*, 111.

<sup>194</sup> *Ibid.*, 158-162.

dalam pemikirannya) dinamakan dengan *Imamiyah*, negara atau kota tersebut dapat kita temukan di pemerintahan Persia terdahulu.<sup>195</sup>

### 3. Macam-macam Pemerintahan dan Degenerasi Politik

Mengawali pembahasan tentang pemerintahan, Ibnu Rusyd berkata, jika terdapat pemerintahan kota utama berarti terdapat juga pemerintahan yang sebaliknya, karena di atas dunia ini selalu ada hal-hal yang berlawanan. Menurut Plato, kita dapat menjumpai lima macam pemerintahan yang ada. Aristokrasi,<sup>196</sup> Timokrasi, Oligarki, Demokrasi, Tirani.<sup>197</sup> Keempat pemerintahan setelah Aristokrasi merupakan pemerintahan yang melenceng menurut Plato.

Jika berkumpul pada satu orang beberapa sifat seperti bijaksana, berakal sehal, *qana'ah*, imajinatif, dan mampu berperang (tidak terdapat sesuatu apapun di dalam dirinya

---

<sup>195</sup> *Ibid.*, 164-165.

<sup>196</sup> Aristokrasi merupakan model kota utama yang ideal menurut Plato. Aristokrasi tidak bisa diartikan sebagai pemerintahan oleh “kaum bangsawan”, melainkan oleh “kaum terbaik”. Hal ini kemungkinan disebabkan karena kata *aristos* sendiri dapat berarti “terbaik” atau “bangsawan”. Dalam pengertian Plato, aristokrasi adalah pemerintahan oleh orang-orang yang terbaik dalam pengetahuan politik yaitu para raja filsuf atau ratu filsuf. Lihat Suryajana, *Sejarah Pemikiran Politik*, 164.

<sup>197</sup> *Ibid.*, Lihat juga Ibnu Rusyd, *al-Dharūri fi al-Siyāsah*, 168. إن أفلاطون يرى أن السياسات البسيطة التي تنشأ عليها هذه المدن هي في الجملة خمسة أنواع: النوع الأول السياسة الفاضلة، والثاني رياسة الكرامة، والثالث رياسة الرجال القلة وهي خدمة المال و تعرف أيضا برياسة الخسة، والرابع الرياسة الجماعية، و الخامس رياسة وحدانية التسلط.

yang menghalanginya untuk ikut berperang), maka ia pantas menjadi seorang raja. Pemerintahan yang ia pimpin disebut pemerintahan raja. Sedangkan, jika keseluruhan sifat tersebut tidak berkumpul dalam satu orang, tetapi masing-masing terdapat pada individu berbeda, maka mereka harus bersama-sama saling membantu membangun pemerintahan tersebut. Selain itu ada juga bentuk pemerintahan lainnya yang juga disebutkan Ibnu Rusyd yaitu pemerintahan raja yang faqih dimana raja yang memimpin negara tersebut menguasai ilmu-ilmu yang berkaitan dengan syari'at yang disunnahkan agama juga mampu berjihad.<sup>198</sup>

Karena sebelumnya Ibnu Rusyd telah membicarakan tentang kota utama secara panjang lebar, maka pada penjelasan selanjutnya ia hanya menjelaskan beberapa bentuk pemerintahan yang telah disebutkan di atas.

#### **a. Timokrasi (Riyāsah al-Karāmah)**

Jika merujuk kepada makna sesungguhnya, kata “karamah” berarti martabat atau kemuliaan. Pemerintahan karamah sendiri yang dijelaskan oleh Ibnu Rusyd berarti pemerintahan yang di dalamnya anggota masyarakat saling tolong menolong untuk mendapatkan kemuliaan. Menurut Ibnu Rusyd sekilas pemerintahan ini mirip pemerintahan kota utama, tetapi tujuan dari pemerintahan ini berbeda. Pemerintahan karamah tujuannya adalah untuk berburu kemuliaan dan martabat, sedangkan dalam kota utama karamah akan datang dengan sendirinya melalui keutamaan-

---

<sup>198</sup> *Ibid.*, 167-169.

keutamaan yang ditanamkan dalam diri masyarakat kota utama.<sup>199</sup>

Kriteria kepantasan untuk menduduki jabatan dalam pemerintahan bukan lagi masalah intelektual yang mumpuni dalam bidang politik, melainkan kadar kehormatan. Kadar kemuliaan atau kehormatan seringkali diukur dengan kekuatan, seberapa banyak negeri sudah ditundukkan, seberapa banyak pemberontakan telah diselsaikan. Kemudian dalam fase ini sudah muncul hasrat untuk menimbun kekayaan pribadi seperti emas sebagai bagian dari kehormatan. Lama-kelamaan ukuran kehormatan seseorang akan diukur dari jumlah kekayaannya.<sup>200</sup>

#### **b. Oligarki (Riyāsah al-Khissah)**

Ibnu Rusyd dan Plato mengartikan Oligarki sebagai pemerintahan berdasarkan kekayaan. Ibnu Rusyd menyebut pemerintahan ini dengan pemerintahan kaum minoritas, karena dalam masyarakat ini didominasi oleh orang miskin, sedangkan pemerintahannya dipegang oleh orang-orang kaya yang dianggap memiliki kekuatan. Dalam pemerintahan ini para petinggi pemerintahan berlomba dalam mengumpulkan dan menambah kekayaan mereka. Menurut Sokrates, polis oligarki selalu terbagi menjadi dua bagian, yaitu polis kaum kaya sebagai kaum minoritas dan polis kaum miskin sebagai kaum mayoritas. Perbedaan ini diikuti oleh ketegangan antara keduanya, menurut Plato situasi tersebutlah yang

---

<sup>199</sup> *Ibid.*, 170-171.

<sup>200</sup> *Ibid.*, 171-172. Lihat juga Suryajana, *Sejarah Pemikiran Politik*, 165.

mendorong kaum mayoritas atau kaum miskin untuk melakukan revolusi.<sup>201</sup>

### c. Demokrasi (al-Siyāsah al-Jamā'iyah)

Ibnu Rusyd mengartikan demokrasi sebagai pemerintahan dimana masyarakat di dalamnya tidak terikat dan bebas melakukan apa saja yang mereka inginkan. Di dalamnya juga terdapat berbagai macam kelompok, ada kelompok masyarakat yang hobinya menumpuk kekayaan pribadi dan kelompok yang lain suka memerangi yang lainnya. Maka dapat dikatakan bahwa dalam negara ini tidak ada kedaulatan kecuali kedaulatan rakyat, hal itulah yang menjadikan setiap masyarakat di dalam pemerintahan itu dapat melakukan segala kendak mereka.<sup>202</sup>

Dalam pemerintahan demokratis semua orang merasa berhak untuk berbicara, tidak ada batasan intelektual, martabat ataupun kompetensi kekayaan. Orang bodoh, miskin, tidak terhormat memiliki suara yang sama. Menurut Sokrates demokrasi sendiri memiliki kesalahan sistem yang memaksakan kesetaran antara pedagang dan filsuf, antara prajurit dan petani. Karena di dalam pemerintahan tersebut terdapat berbagai macam kepentingan, akibatnya adalah terjadinya kepentingan-kepentingan yang saling bertabrakan antara anggota masyarakat. akibatnya terjadi konflik yang berkepanjangan.<sup>203</sup>

---

<sup>201</sup> *Ibid.*, 172-174. Suryajana, *Sejarah Pemikiran Politik*, 165.

<sup>202</sup> Ibnu Rusyd, *al-Ḍharūri fī al-Siyāsah*, 174.

<sup>203</sup> Suryajana, *Sejarah Pemikiran Politik*, 165-166.

Menurut Ibnu Rusyd, sebagian besar negara saat ini menggunakan sistem demokrasi. Pemimpin negara tersebut haruslah orang yang memiliki kemampuan untuk mengatur segala aspek yang ada di dalam masyarakat. Sedangkan yang berkembang di wilayah Islam adalah pemerintahan yang mementingkan nasab atau keturunan. Hukum-hukum yang berlaku di dalam pemerintahan tersebut berlaku untuk mengukuhkan eksistensi keluarga mereka. Seperti yang terjadi Persia dan beberapa negara yang lainnya. Tidak jarang karena kekuasaan dan kekayaan membuat mereka memerangi yang lainnya. Kekuasaan dan kekayaan keluarga dan pribadi menjadi penting, sehingga tidak heran jika bentuk pemerintahan ini menjadi bagian dari tirani.<sup>204</sup>

#### **d. Tirani (Wahdānīyah al-Tasalluth)**

Ttirani merupakan bentuk pemerintahan yang paling menyeleweng dari bentuk ideal suatu negara. Dalam pemerintahan yang berbentuk tirani tujuan utamanya adalah terpenuhinya keinginan seseorang yang berkuasa di antara mereka. Seringkali keinginan seseorang tersebut adalah untuk berkuasa atau menumpuk harta. Bentuk pemerintahan semacam ini sangat bertolak belakang dengan tujuan negara utama, jika negara utama menginginkan kesejahteraan untuk semua anggota masyarakat maka tirani hanya mementingkan kesejahteraan orang yang berkuasa saja. Ibnu Rusyd memberikan contoh dengan seorang nakhoda kapal, ia menginginkan kapal dan semua penumpang mencapai

---

<sup>204</sup> Ibnu Rusyd, *al-Ḍharūri fī al-Siyāsah*, 175-176.

tujuannya dengan selamat bukan untuk keselamatan dirinya saja.<sup>205</sup>

Di antara kelima bentuk pemerintahan yang telah disebutkan, Aristokrasi merupakan bentuk pemerintahan ideal menurut Plato, sedang empat pemerintahan setelahnya merupakan bentuk penyelewengan dari Aristokrasi. Kelima bentuk di atas merupakan bentuk yang berurutan, setelah aristokrasi kemudian timokrasi, oligarki, demokrasi dan tirani. Pemerintahan yang semakin jauh dengan aristokrasi menjadi semakin tidak adil dalam pandangan Plato. Pemerintahan yang utama atau aristokrasi menurut Plato dapat berubah atau berdegenerasi menjadi kebalikannya.<sup>206</sup>

Seperti yang disebutkan Ibnu Rusyd dalam komentarnya terhadap *Republic* Plato bahwa pemerintahan kota utama bisa saja berubah menjadi timokrasi atau pemerintahan yang mencari kemuliaan dan martabat dalam masyarakat. Sebelumnya pada penjelasannya tentang timokrasi Ibnu Rusyd menyebutkan jika kemuliaan dan martabat dalam pemerintahan kota utama hadir karena keutamaan-keutamaan yang ditanamkan dalam masyarakat maka dalam timokrasi kemuliaan yang utama. Jika masyarakat kota utama lebih mengejar kemuliaan dan martabat, maka

---

<sup>205</sup> *Ibid.*, 176-177. Menurut Plato awalnya tirani muncul untuk sebagai perwakilan rakyat jelata melawan pemerintahan yang korup. Setelah wakil rakyat dapat menumbangkan rezim yang berkuasa, ia memonopoli kekuasaan dan berkuasa sebagai tiran. Rakyat menjadi hamba sahayanya untuk mewujudkan keinginan-keinginannya. Lihat Suryajana, *Sejarah Pemikiran Politik*, 166.

<sup>206</sup> Fakhry, *Averroes*, 112.

lama kelamaan kota utama akan berubah menjadi timokrasi. Sebab yang lain menurut Ibnu Rusyd adalah masyarakat tidak lagi mematuhi aturan keadilan, dimana masyarakat melakukan pekerjaan mereka masing-masing sesuai dengan spesialisasi mereka. Menurut Plato kota utama memang sangat rentan untuk berubah menjadi timokrasi, karena kemuliaan merupakan hal yang utama dalam diri masyarakat kota utama.<sup>207</sup>

Negara yang masyarakatnya hanya mencari kemuliaan ketika mereka mulai merasakan keutamaan dan manfaat dari harta, lama kelamaan akan menjadikan harta mereka sesuatu yang paling mulia. Kemudian masyarakat tersebut akan berlomba-lomba untuk mengumpulkan kekayaan sebagai simbol kemuliaan, pada saat inilah timokrasi berubah menjadi oligarki.<sup>208</sup> Ibnu Rusyd mengatakan bahwa pemerintahan timokrasi sangat dekat dengan pemerintahan hedonis.<sup>209</sup> Pemerintahan timokrasi nampaknya akan sulit untuk mempertahankan eksistensi mereka, karena mereka tidak akan dapat bertahan terhadap peperangan. Mengapa demikian? Pertama karena orang kaya yang memerintah dalam negara ini merupakan kaum minoritas dan selain itu sulit bagi mereka mengeluarkan kekayaan untuk menggaji banyak prajurit.<sup>210</sup>

---

<sup>207</sup> Ibnu Rusyd, *al-Dharūri fī al-Siyāsah*, 180-181.

<sup>208</sup> *Ibid.*, 184-185.

<sup>209</sup> Rosenthal, *The Place of Politics*, 248. Lihat juga Fakhry, *Averroes*, 113.

<sup>210</sup> Ibnu Rusyd, *al-Dharūri fī al-Siyāsah*, 185.

Setelah itu pemerintahan oligarki akan berubah menjadi demokrasi kemudian setelah itu akan menjadi tirani. Rakyat mayoritas yang ada di dalam pemerintahan oligarki akan berusaha untuk menyesuaikan diri dan menyaingi kaum minoritas dengan berlatih dan mengasah kemampuan mereka dalam berbagai bidang, sampai tahap ini pemerintahan di dalamnya akan berubah menjadi demokrasi.<sup>211</sup> Tetapi ketika mereka telah berkuasa atas kaum minoritas timbul keinginan pribadi di antara mereka untuk menjadi penguasa yang lainnya. Karakter utama dari pemerintahan tirani ini adalah keinginan pribadi untuk berkuasa, menumpuk kekayaan dan mencari kemuliaan.<sup>212</sup>

Dalam bab ini telah dijelaskan secara deskriptif tentang kota utama, pemimpin kota utama dan teori tentang perubahan pemerintahan. Pembahasan tersebut merupakan komentar Ibnu Rusyd atas karya Politik Plato. Sebagaimana yang disampaikan oleh Majid Fakhry, bahwa Ibnu Rusyd menggunakan teori politik Plato sebagai prinsip untuk melihat realita politik yang ada di Andalusia.<sup>213</sup> Hal tersebut akan menjadi salah satu pokok bahasan dalam bab selanjutnya.

---

<sup>211</sup> *Ibid.*, 189.

<sup>212</sup> Fakhry, *Averroes*, 113.

<sup>213</sup> *Ibid.*, 114.

## **BAB IV**

### **IBNU RUSYD DAN POLITIK KEMANUSIAAN**

Jika dalam bab sebelumnya kita telah membahas tentang isi kitab *al-Darūri fī al-Siyāsah* secara menyeluruh, maka dalam bab ini kita akan mendiskusikan beberapa hal yang belum dibahas dan didiskusikan pada bab sebelumnya terkait dengan filsafat politik Ibnu Rusyd. Sebagaimana kita ketahui bahwa Ibnu Rusyd menggunakan *Republic* Plato sebagai panduan dalam memahami politik di Andalusia yang ia olah dengan metode demostatif Aristoteles. Oleh karena itu di awal bab ini kita akan mendiskusikan kaitan pemikiran politik Ibnu Rusyd dengan pemikiran Plato dan Aristoteles. Selain itu kita juga akan membahas etika politik Ibnu Rusyd yang religius, politik kemanusiaan Ibnu Rusyd, serta yang paling penting adalah penggunaan teori politik Plato sebagai kritik terhadap pemerintahan.

#### **A. Ibnu Rusyd, Plato dan Aristoteles**

Permasalahan penting pertama yang akan kita bahas adalah tentang hubungan antara tiga filsuf (Plato, Aristoteles dan Ibnu Rusyd) terkait dengan filsafat politik. Telah dibahas pada bab sebelumnya, bahwa menurut Ralph Lerner dan Rosenthal, alasan Ibnu Rusyd memberikan komentar atas *Republic* Plato adalah karena kitab *Politics* Aristoteles belum sampai di tangannya.<sup>214</sup> Namun menariknya, dalam beberapa

---

<sup>214</sup> Raphl Lerner, *Averroes on Plato's Republic* (New York, Cornell University Press, 1974). viii. Lihat juga Erwin Rosenthal,

hal justru pemikiran Ibnu Rusyd lebih sesuai dengan ide politik Plato dibandingkan Aristoteles. Seperti halnya dalam definisi keadilan, menurut Ibnu Rusyd dan Plato, keadilan dalam sebuah kota akan tercapai jika setiap individu di dalamnya melakukan pekerjaan sesuai dengan kemampuan alami mereka, atau setiap individu melakukan pekerjaan sesuai dengan spesialisasi masing-masing. Dengan demikian, dapat dikatakan bahwa Ibnu Rusyd dalam hal definisi keadilan memiliki pendapat yang serupa dengan Plato. hal yang membuat mereka berbeda hanyalah metode yang diterapkan keduanya untuk sampai kepada definisi keadilan. Ibnu Rusyd sampai pada definisi keadilan tersebut dengan menggunakan metode yang ilmiah,<sup>215</sup> sedangkan Plato sampai kepada definisi keadilannya dengan menggunakan cara berdialog.<sup>216</sup>

---

“The Place of Politics in the Philosophy of Ibn Rusyd”, *SOAS: Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London*, Vol, 15, Nomor 2, 1953. 266.

<sup>215</sup> Seperti yang telah dibahas pada bab sebelumnya bahwa tiga kekuatan jiwa yaitu kekuatan akal yang terletak pada pikiran, kekuatan amarah yang terletak pada hati dan kekuatan nafsu yang terletak pada perut. Keadaan yang ada pada jiwa manusia menurut Ibnu Rusyd sama dengan keadaan dalam negara. Seorang pemikir atau filsuf yang memiliki kebijakan menjadi kepala, tentara menjadi kekuatan pertahanan, petani dan pedagang menyediakan alat untuk bertahan hidup. Untuk menjadi stabilitas dan keutuhan jiwa atau negara, setiap kekuatan jiwa ini harus menjalankan fungsinya masing-masing yang disebut Ibnu Rusyd dengan keadilan. Lihat Ābid al-Jābirī, “Muqaddimah” dalam kitab *al-Ḍarūri fī al-Siyāsah*, 48. Ibnu Rusyd, *al-Ḍarūri fī al-Siyāsah*, 76-77.

<sup>216</sup> Plato, *Republik*, 1-51.

Walaupun Ibnu Rusyd dikenal sebagai seorang yang beraliran Aristotelian dan merupakan komentator besar dari karya-karyanya, dalam hal definisi tentang keadilan mereka berbeda. Menurut Martin Suryajana, Aristoteles memberikan dua pengertian tentang keadilan. Pengertian pertama adalah adil dalam pengertian umum, yakni sebagai perkara kesesuaian dengan hukum yang berlaku. Kedua merupakan adil dalam arti khusus, yaitu sesuatu dikatakan adil apabila setara atau selayaknya. Keadilan khusus inipun ia bagi menjadi dua yaitu keadilan distributif dan keadilan korektif.<sup>217</sup>

Selain hal di atas, masih ada satu hal lain yang membedakan Ibnu Rusyd dengan Aristoteles, yaitu definisi tentang warga negara. Ibnu Rusyd memulainya dengan mendefinisikan sebuah negara, ia berpendapat bahwa negara bukan tanah, bangunan, atau hal-hal lain yang bersifat fisik. Negara menurutnya adalah masyarakat dan penduduk yang tidak hanya dilihat dari keberadaan mereka sebagai wujud fisik saja, tetapi keberadaan mereka sebagai jiwa yang mencari kesempurnaan sebagai manusia.<sup>218</sup> Dari pernyataan tersebut, penulis menarik kesimpulan bahwa secara tidak langsung, Ibnu Rusyd menyatakan bahwa semua individu yang ada di dalam masyarakat merupakan warga negara. Hal inilah yang kemudian menjadi perbedaan antara Ibnu Rusyd dan Aristoteles, dimana menurut Aristoteles, warga negara

---

<sup>217</sup> Suryajana, *Sejarah Pemikiran Politik Klasik*, 189-190.

<sup>218</sup> Ābid al-Jābiri, "Muqaddimah" dalam Kitab *al-Ḍarūri fī al-Siyāsah*, 47.

adalah orang-orang yang ikut serta di dalam jabatan yudisial dan jabatan pertimbangan untuk suatu periode waktu tertentu. Dengan kata lain tidak ada kewarganegaraan tanpa partisipasi politik.<sup>219</sup> Fakta di atas dapat menunjukkan bahwa walaupun Ibnu Rusyd dalam banyak hal menjadi pengikut Aristoteles, tetapi dalam beberapa ide politiknya ia lebih dekat dengan Plato.

Selain hal tersebut, Rosenthal menyebutkan beberapa kesamaan Ibnu Rusyd dengan Plato, seperti pada pelatihan calon pemimpin kota utama dan masalah kesetaraan perempuan dan laki-laki.<sup>220</sup> Dalam bab sebelumnya, telah dijelaskan secara rinci masalah pemimpin kota utama, dimana Ibnu Rusyd sebagaimana Plato memberikan beberapa syarat yang harus dipenuhi oleh para calon pemimpin. Ibnu Rusyd juga Plato juga sependapat dalam pendidikan dan pembentukan karakter pemimpin kota utama. Dari hal tersebut kita dapat menyimpulkan bahwa menurut kedua filsuf ini, seorang pemimpin itu dapat dibentuk, bukan hanya dilahirkan.

Tetapi umumnya menurut Ibnu Rusyd, seorang pemimpin akan terlahir dari orang tua yang memiliki bakat menjadi pemimpin. Hal ini ia analogikan dengan seorang

---

<sup>219</sup> Aristoteles, *Politik*, alih bahasa oleh Saut Pasaibu (Jakarta: Buku Seru, 2016), 98. Lihat juga Suryajana, *Sejarah Pemikiran Politik Klasik*, 201.

<sup>220</sup> Rosenthal, "The Place of Politics in the Philosophy of Ibn Rusyd", 267.

penjaga<sup>221</sup> kota utama juga akan melahirkan seorang anak yang memiliki karakter yang sama karena sang penjaga tersebut juga menikah dengan golongannya. Tetapi tidak menutup kemungkinan anak yang dilahirkan tidak memiliki kemampuan menjadi penjaga seperti orangtuanya. Sebaliknya, calon pemimpin kota utama bisa saja berasal dari golongan lain selain golongan penjaga, walaupun hal tersebut hanya memiliki sedikit sekali kemungkinan.<sup>222</sup>

Sebenarnya, masalah tentang kepemimpinan telah dibahas sejak ribuan tahun yang lalu. Umumnya seorang pemimpin terpilih karena memiliki kelebihan di antara orang-orang pada umumnya. Dahulu banyak yang berpendirian bahwa kepemimpinan tidak dapat dipelajari karena merupakan suatu bakat yang diperoleh sejak lahir. Kemudian setelahnya muncul pandangan bahwa kepemimpinan dapat dipelajari dan dilatih. Kedua

---

<sup>221</sup> *Al-Hafazoh* yaitu golongan penjaga kota utama diketahui memiliki dua macam: *pertama*, penjaga kota utama yang terdiri dari para prajurit, penjaga malam dan pasukan perang, *kedua*, penjaga hukum-hukum seperti para hakim, pejabat pemerintahan dan para pemikir. Lihat al-Jābiri, “Muqaddimah” dalam kitab *al-Darūri fī al-Siyāsah*, 84.

<sup>222</sup> Ibnu Rusyd menuliskan dalam *aḍ-Ḍarūri fī as-Siyāsah*:  
و إذ قد تبين أن من الممكن أن يولد في الحفظة من ليس معدا بالطبع لأن يكون حافظا، وإن كان هذا منالأقلي، و كان منالجائز أيضا أن يولد في الواحد من أصناف (مراتب، طبقات) أهل المدينة من غير الحفظة من يكون أليق لأن بصير حافظا لأن كل صنف إنما ينكح من بين صنفه..... (الفقرة 81)

Abu Walid Ibnu Rusyd, *al-Dharūri fī al-Siyāsah: Mukhtashar Kitab al-Siyāsah li Aflāṭūn*, terjemah dari bahasa Ibarani ke dalam bahasa Arab oleh Ahmad Syahlān (Beirut: Markaz Dirāsāt al-Wahdah al-‘Arabiyah, 1998), 103.

pandangan ini terkesan ekstrem pada masing-masing sisi, sehingga muncul teori ketiga dalam menanggapi masalah tersebut. Teori tersebut berpendapat bahwa seseorang akan berhasil menjadi pemimpin jika ia telah memiliki bakat kepemimpinan dan bakat ini dikembangkan melalui pengalaman dan pendidikan.<sup>223</sup>

Selain masalah pemimpin, kesetaraan perempuan dan laki-laki juga menjadi topik yang menarik untuk didiskusikan. Pasalnya, sebelum isu ini ramai diperbincangkan, Plato dan Ibnu Rusyd telah lebih dahulu memikirkannya. Hal tersebut membuktikan baik Plato maupun Ibnu Rusyd telah memiliki pemikiran yang luas dan tidak terkungkuh oleh adat serta tradisi di sekelilingnya.<sup>224</sup> Ibnu Rusyd sampai pada kesimpulan kesetaraan laki-laki dan perempuan tidak lain karena ia memiliki konsep yang unik tentang hubungan jiwa dan negara. Seperti yang telah dijelaskan pada bab sebelumnya dalam tesis ini, bahwa Ibnu Rusyd

---

<sup>223</sup> Efriza, *Kekuasaan Politik: Perkembangan Konsep, Analisis dan Kritik* (Malang: Intras Publishing, 2016), 194-196.

<sup>224</sup> Dewasa ini, permasalahan yang membahas kesetaraan laki-laki dan perempuan umumnya disebut dengan kajian gender. Gender sendiri dipahami sebagai sebuah konstruksi sosial tentang relasi laki-laki dan perempuan yang dikonstruksikan oleh sistem di mana keduanya berada. Dalam kenyataannya, konstruksi sosial ini dipengaruhi oleh kekuasaan, baik itu kekuasaan politik, ekonomi, sosial, kultural bahkan fisik. Menurut konsep lain yang diutarakan Mansour Fakih bahwa gender adalah suatu sifat yang melekat pada kaum laki-laki maupun perempuan yang dikonstruksi secara sosial maupun kultural. Lihat Mansour Fakih, *Analisis Gender dan Transformasi Sosial*, cet. ke-12 (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2012), 8. Lihat juga Riant Nugroho, *Gender dan Administrasi Publik* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008), 19.

menggambarkan negara sebagai sekelompok individu manusia yang bergotong royong untuk mencapai kesempurnaan mereka. Hal tersebutlah yang menjadikan konsep negara Ibnu Rusyd sangat manusiawi, sehingga baik laki-laki atau pun perempuan sama dari sisi kemanusiaan. Semua anggota individu masyarakat baik laki-laki dan perempuan memiliki hak yang sama untuk bekerja agar kesempurnaan mereka sebagai manusia terpenuhi.<sup>225</sup>

Lalu bagaimana dengan Aristoteles? Aristoteles dalam kitab *Politics* juga memberikan pendapatnya terkait masalah kemanusiaan. Tetapi sedikit berbeda dengan kedua filsuf sebelumnya karena Aristoteles membahas kemanusiaan dari segi strata sosialnya. Dalam pemikiran politik Aristoteles ada sebagian orang yang tidak berhak atas diri mereka sendiri, yang umumnya disebut budak. Bagi Aristoteles, perbudakan merupakan bentuk pemerintahan yang sah-sah saja. Ia menyebut para budak tersebut adalah harta milik yang hidup.<sup>226</sup> Ia menuliskan dalam buku politiknya:

Instrumen-instrumen rumah tangga membentuk persediaan harta bendanya: alat yang berjiwa dan tak berjiwa: budak adalah alat yang berjiwa, dimaksudkan (seperti semua instrumen rumah tangga) untuk bertindak, dan bukan untuk diproduksi.<sup>227</sup>

---

<sup>225</sup> Ibnu Rusyd, *al-Dharūri fi al-Siyāsah*, 124.

<sup>226</sup> Suryajana, *Sejarah Pemikiran Politik Klasik*, 196.

<sup>227</sup> Aristoteles, *Politik*, 9.

Kita telah melihat beberapa kesamaan antara Ibnu Rusyd dan Plato dalam beberapa pemikiran politik mereka, juga pemikiran politik Ibnu Rusyd yang cenderung berbeda dengan Aristoteles. Tetapi perlu untuk diingat, bahwa Ibnu Rusyd dalam komentarnya terhadap *Republic* Plato tidak terikat dengan cara penulisan Plato, tetapi dengan menggunakan metode demonstratif ala Aristoteles.<sup>228</sup> Seperti yang telah disampaikan di atas bahwa Ibnu Rusyd tidak menggunakan metode dialektika karena terkadang metode tersebut terjebak dalam metode sofistika.<sup>229</sup> Menurut Rosenthal, komentar Ibnu Rusyd atas kitab politik Plato hanya sebatas pada penggunaan teori saja, dimana Ibnu Rusyd lebih memilih menggunakan metode demonstratif yang ia dapatkan dari Aristoteles.<sup>230</sup>

Kesimpulan yang dapat ditarik adalah, dalam beberapa masalah seperti makna keadilan dan masalah pemimpin, pemikiran Ibnu Rusyd sangat dekat dengan Plato. Sebaliknya dalam definisi warga negara dan posisi budak, Ibnu Rusyd

---

<sup>228</sup> Metode demonstratif merupakan metode yang diawali oleh premis-premis dan diproses dengan menggunakan metode-metode yang logis sehingga menghasilkan suatu kesimpulan yang sulit untuk disanggah. Tetapi, metode demonstratif bukanlah satu-satunya metode untuk menghasilkan suatu kesimpulan. Umumnya setiap orang memiliki metode yang berbeda sesuai dengan tingkat intelektualnya. Lihat Oliver Leaman, "Continuity in Islamic Political Philosophy: The Role of Myth," *Taylor and Francis: Bulletin (British Society for Middle Eastern Studies)*, Vol. 14, No. 2 (1987), 147.

<sup>229</sup> Ābid al-Jābirī, "Muqaddimah" dalam kitab *al-Ḍarūri fī al-Siyāsah*, 56.

<sup>230</sup> Rosenthal, "The Place of Politics in the Philosophy of Ibn Rusyd", 266.

jelas tidak sependapat dengan Aristoteles. Tetapi perlu diingat bahwa penulisan dan teori Ibnu Rusyd dalam memproses ide politiknya tetap bersifat Aristotelian. Hal lain yang dapat kita simpulkan bahwa komentar dan pemahaman Ibnu Rusyd atas pemikiran politik Plato sangat didukung oleh pemahamannya terhadap sistematika pemikiran Aristoteles. Terlebih lagi, ia juga dapat mengaplikasikannya menjadi sebuah tawaran yang berbentuk kritik terhadap pemerintahan di Andalusia pada masanya.

## **B. Politik dan Etika Religius Ibnu Rusyd**

Pada Bab III kita telah membahas bahwa di awal kitab *aḍ-Ḍarūri fī as-Siyāsah* Ibnu Rusyd menuliskan dengan jelas bahwa konsep politiknya dimulai dengan pembahasan tentang etika sebagai jalan masuk menuju pemikiran politiknya. Baik etika maupun politik sama-sama membahas tentang manusia, yang membedakan hanyalah luas cakupannya. Apabila etika membahas pada ranah personal atau individu, maka politik membicarakan seluruh masyarakat di dalam sebuah negara.<sup>231</sup> Ibnu Rusyd menambahkan bahwa yang menjadi pokok pembahasan dalam etika mencakup beberapa hal, yaitu watak (*malakah*), perbuatan (*aḥwāl*), keinginan (*irādah*), dan sejumlah kebiasaan (*al-‘ādāt*). Semua permasalahan di atas termasuk dalam

---

<sup>231</sup> Ābid al-Jābiri, “Muqaddimah” dalam kitab *al-Ḍarūri fī al-Siyāsah*, 48. Ibnu Rusyd, *al-Ḍarūri fī al-Siyāsah*, 46.

pembahasan Ilmu Jiwa, sedangkan ilmu jiwa merupakan bagian dari Ilmu Thabi'i.<sup>232</sup>

Masalah perbuatan (*af'āl*) dan keinginan (*irādah*) manusia telah lama dibahas dan menjadi permasalahan yang kontroversial di antara para *Mutakallimūn*. Bagi Ibnu Rusyd, permasalahan ini merupakan hal yang susah dimengerti. Beberapa statemen dalam al-Qur'an mengindikasikan bahwa manusia sepenuhnya *mujbar* (tidak memiliki pilihan atas perbuatan baik dan buruk), dan di lain pihak ayat al-Quran mengindikasikan bahwa manusia dapat menentukan perbuatan mereka. Beberapa dalil yang menguatkan pendapat pertama, termasuk: "*Setiap bencana yang menimpa di bumi dan menimpa dirimu sendiri semua telah tertulis dalam Kitab (laub al-Mahfuz) sebelum Kami mewujudkannya. Sungguh, yang demikian itu mudah bagi Allah*".<sup>233</sup> Sedangkan dalil yang menguatkan pendapat kedua, termasuk: "*Dan musibah apapun yang menimpa kamu adalah karena perbuatan tanganmu sendiri, dan Allah memaafkan banyak (dari kesalahan-kesalahanmu)*".<sup>234</sup>

Mengapa Ibnu Rusyd perlu mengungkap masalah tersebut dalam pemaparannya tentang filsafat politik? Satu hal yang harus kita ingat adalah manusia sebagai makhluk ciptaan Tuhan dalam berbuat dan bertindak pasti memiliki motivasi dan tujuan.<sup>235</sup> Sedangkan tindakan dan perbuatan

---

<sup>232</sup> *Ibid.*, 72-73.

<sup>233</sup> Al-Quran surat al-Hadid: 22.

<sup>234</sup> Al-Quran surat al-Syūra: 30.

<sup>235</sup> Dalam *ad-Darūri fi as-Siyāsah* Ibnu Rusyd menyebutkan sedikitnya ada tiga yang dianggap sebagai tujuan manusia. *Pertama*, ada yang menganggap tujuan manusia hanya sekedar untuk menjaga badan dan penglihatannya saja, dengan kata lain yang menjadi tujuan

manusia ada yang bersifat baik dan buruk. Menurut Ibnu Rusyd, semua yang mengantarkan manusia kepada tujuannya merupakan hal yang baik dan benar, sedangkan sesuatu yang menghalangi manusia untuk mencapai tujuannya merupakan sesuatu yang tidak baik dan salah. Dalam masalah baik, benar, tidak benar dan salah, Ibnu Rusyd mempercayai bahwa semua hal tersebut telah ditentukan oleh syari'at. Apa yang diinginkan Allah menjadi kebaikan maka itu adalah baik, dan apa yang diinginkan Allah menjadi keburukan maka itu adalah buruk. Satu-satunya cara untuk mengetahui hal tersebut adalah dari kenabian.<sup>236</sup>

Dalam menanggapi hal tersebut Ibnu Rusyd sendiri tidak bersifat pasif, dalam artian Ibnu Rusyd di satu sisi mempercayai bahwa baik dan buruk telah ditentukan oleh syari'at tetapi manusia dapat memilih dan berusaha untuk mencapai yang terbaik. Salah satu analogi Ibnu Rusyd yang disampaikan oleh Majid Fakhry adalah tentang sebuah pulpen dan penulis. Penulis memiliki pilihan atas apa yang akan ia tulis, begitu juga dengan manusia.<sup>237</sup> Manusia memiliki kemampuan untuk menentukan pilihannya untuk memilih yang baik dan yang buruk dalam hidupnya dengan berusaha. Dengan kata lain, dalam usaha manusia mencapai

---

hanyalah sesuatu yang dianggap penting saja. *Kedua*, yang beranggapan bahwa tujuan manusia bukan hanya sekedar menjaga sesuatu yang penting dari dirinya. *Ketiga*, beranggapan bahwa tujuan manusia adalah untuk menguasai sebagaimana yang lain.

<sup>236</sup> Ibnu Rusyd, *al-Dharūri fi al-Siyāsah*, 144.

<sup>237</sup> Majid Fakhry, *Averroes: His Life, Works and Influence* (England: Oxford, 2001), 104.

tujuannya dalam hidup, harus tetap berpegang terhadap ajaran agama dan syari'at. Usaha Ibnu Rusyd dalam menawarkan bentuk yang baik pada sebuah pemerintahan dapat juga dikategorikan sebagai usaha Ibnu Rusyd dalam mencapai sebuah kebaikan.

Hal tersebut dapat kita lihat juga dalam usaha Ibnu Rusyd terkait masalah syarat-syarat seorang pemimpin. Ia berpendapat bahwa syarat yang pertama bagi seorang pemimpin adalah memiliki keilmuan yang mumpuni. Menurut Rosenthal, ilmu di sini bukan hanya ilmu politik, tetapi lebih mengarah kepada ilmu agama, khususnya dalam bidang *fiqh*. Penting bagi seorang pemimpin memiliki keilmuan lebih dalam bidang tersebut karena ia dituntut memiliki kemampuan untuk berjihad.<sup>238</sup> Dengan demikian, Ibnu Rusyd berharap bahwa seorang pemimpin kota utama dapat menegakkan sebuah politik yang berlandaskan syari'ah. Dalam *ad-Darūri fī as-Siyāsah*, Ibnu Rusyd menyejajarkan pengertian filsuf, raja, pembuat hukum (agama), dan imam. Ibnu Rusyd menyejajarkan imam dengan filsuf karena keduanya sama-sama seseorang yang ditiru dalam perbuatannya.<sup>239</sup>

---

<sup>238</sup> Rosenthal, "The Place of Politics in the Philosophy of Ibn Rushd", 259.

<sup>239</sup> Ibnu Rusyd, *al-Dharūri fī al-Siyāsah*, 136.  
ولذلك فهذه الأسماء أشبهه بالمتواطئة، أعني الفيلسوف، و الملك و واضع السرائع و كذلك الإمام، لأن الإمام في اللسان العربي هو الذي يؤتم به في أفعاله. و من يؤتم به في هذه الأفعال هو الفيلسوف، إذن فهو الإمام بالإطلاق. (الفقرة 174).

Kita telah banyak mendengar sejarah bahwa pada masa keemasan Islam, kaum muslim dipimpin oleh para pemimpin yang menjalankan syari'at agama. Kitab *ad-Darūri fi as-Siyāsah* banyak menyinggung tentang karakter seorang pemimpin, karena pemimpin merupakan penentu arah sebuah negara. Bahkan perubahan bentuk pemerintahan dan hancurnya sebuah negara sangat bergantung pada seorang pemimpin, terlebih pemimpin yang alim. Ibnu Rusyd mencontohkan bahwa, pada masa awal pemerintahan Dinasti Murābithūn, pemimpin mereka dapat menerapkan hukum syari'at oleh karenanya pemerintahan ketika itu berjalan dengan sangat baik. Pada pemimpin selanjutnya, Dinasti Murābithun mengalami kemunduran karena pemimpinnya telah sedikit demi sedikit melupakan syari'at dan mementingkan hawa nafsu. Demikian seterusnya hingga dinasti tersebut digantikan oleh Dinasti Muwāhidun.<sup>240</sup>

Dalam pemikiran politiknya, Ibnu Rusyd memiliki kesamaan dengan Aristoteles, walaupun ia lebih banyak mengulas pemikiran Plato. Dalam bukunya *al-Dharuri fi al-Siyasah* Ibnu Rusyd memberikan penataan yang sistematis terhadap ilmu politik serta hubungannya dengan bidang keilmuan yang lain. Ibnu Rusyd membagi ilmu menjadi dua bagian, yaitu ilmu teoritis dan ilmu praktis. Ilmu teoritis adalah ilmu yang tidak ada kaitannya dengan perbuatan manusia secara langsung, yaitu ilmu sebagai zat ilmu itu sendiri, seperti ilmu matematika, tehnik, ilmu perbintangan, musik dan lain-lain. Sedangkan ilmu praktis, selain sebagai

---

<sup>240</sup> Ibnu Rusyd, *al-Dharūri fi al-Siyāsah*, 187.

ilmu pengetahuan, ia juga mengandung tuntutan untuk melaksanakannya, jika tidak tercipta sebuah perbuatan maka ilmu tersebut tidak berarti.

Politik dan etika termasuk ke dalam bagian ilmu praktis,<sup>241</sup> yang mana menurut Ibnu Rusyd, ilmu politik tidak dapat berdiri sendiri, ia harus didasari dengan etika. Selanjutnya, Ibnu Rusyd berpendapat bahwa dasar ilmu etika adalah ilmu jiwa yang di dalamnya ada “kehendak” dan “upaya” manusia.<sup>242</sup> Sedangkan ilmu jiwa termasuk ilmu *thabi’i* yang realisasinya terlihat dalam diri seorang manusia. Contoh: bahagia, sedih, marah dan lain sebagainya.<sup>243</sup> Kesimpulannya adalah ilmu *thabi’i* mendasari terbentuknya etika, dan etika mendasari terbentuknya ilmu politik.

---

<sup>241</sup> Ilmu etika membahas cara untuk mengelola jiwa agar sampai kepada tujuannya. Tidak jauh berbeda dengan ilmu politik yang membahas cara mengelola negara agar tercapai cita-cita bersama. Dalam hlm ini etika dan politik sama-sama memiliki tujuan yang direalisasikan dalam hlm praktis. Lihat Abu Walid Ibnu Ruysd, *al-Dharuri fi al-Siyasah*, (Beirut: Markaz Dirasat al-Wahdah al-‘Arabiah, 1998), hlm: 46.

<sup>242</sup> Abu Walid Ibnu Rusyd, *al-Dharuri fi al-Siyasah*, (Beirut: Markaz Dirasat al-Wahdah al-‘Arabiah, 1998), hlm: 46. Menurut Majid Fakhri, “kehendak” dan “upaya” manusia masuk ke dalam sub bagian etika yang pertama, dimana kedua dasar ilmu praktis tersebut adalah material pembangun etika dan dikembangkan dari dalam jiwa. Sub bagian yang kedua dari etika Ibnu Rusyd menurut Majid Fakhry ialah diperlukan cara untuk mengembalikan pemahaman tentang etika tersebut tatkala ia melemah atau menghilang. Lihat Majid Fakhry, *Averroes: His Life, Works and Influence*, (England: Oxford, 2001), hlm. 98.

<sup>243</sup> Abu Walid Ibnu Ruysd, *al-Dharuri fi al-Siyasah*, (Beirut: Markaz Dirasat al-Wahdah al-‘Arabiah, 1998), hlm. 47.

Upaya Ibnu Rusyd yang menghubungkan etika sebagai ilmu yang membicarakan persoalan manusia dalam rangka menacapai kesempurnaan dengan ilmu politik yang membicarakan tentang negara dalam kaitannya dengan mencari bentuk ideal, merupakan langkah strategis dalam konsep pemikiran politik Ibnu Rusyd. Dapat dipahami bahwa politik yang dimaksud Ibnu Rusyd adalah gambaran tentang negara. Negara sendiri menurut Ibnu Rusyd bukan mengarah kepada buminya, tanahnya, tempatnya, ataupun bangunannya. Negara yang dimaksud Ibnu Rusyd adalah penduduknya, masyarakatnya yang tidak dilihat dari wujud fisik saja, melainkan dilihat dari segi keberadaan mereka sebagai jiwa yang mencari kesempurnaan dalam masyarakat. Dengan demikian jelas terlihat bahwa etika merupakan ilmu yang menggambarkan tentang jiwa dari seorang individu, dan negara merupakan ilmu yang menggambarkan tentang jiwa secara jama'ah.<sup>244</sup> Ibnu Rusyd juga menambahkan bahwa, jika penerapan keadilan terhadap satu individu merupakan suatu hal penting, maka penting pula bagi masyarakat. Karena individu dan masyarakat adalah satu kesatuan bahwa mereka adalah “manusia”.

Hubungan etika dan politik bukan hanya karena keduanya merupakan bagian dari ilmu teoritis, melainkan bahwa keduanya secara tidak langsung membahas tentang jiwa manusia. Jiwa manusia terbentuk dari tiga kekuatan, yaitu kekuatan akal yang terletak pada fikiran atau kepala,

---

<sup>244</sup> Abu Walid Ibnu Ruysd, *al-Dharuri fi al-Siyasah*, (Beirut: Markaz Dirasat al-Wahdah al-'Arabiah, 1998), hlm. 47.

kekuatan amarah yang terletak pada hati, dan kekuatan nafsu yang terletak pada perut. Menurut Ibnu Rusyd, negara juga memiliki ketiga kekuatan ini. Pemimpin adalah kepalanya, prajurit merupakan kekuatan pertahanan, petani dan para pekerja sebagai kekuatan yang menyediakan alat untuk bertahan hidup. Maka, jika keutamaan akal ada di kepala, seorang kepala negara haruslah orang yang memiliki wawasan yang luas, yang pada akhirnya akan melahirkan kebijaksanaan. Dengan alasan inilah Ibnu Rusyd berpendapat bahwa kepala negara baiknya adalah seorang pemikir atau filosof. Kekuatan amarah dalam jiwa manusia adalah untuk membangkitkan keberanian, maka para prajurit dalam sebuah negara haruslah dapat membela dan mempertahankan negaranya. Terakhir adalah kekuatan yang membantu semua aspek di atas seperti petani, nelayan dan pedagang yang menghasilkan makanan dan barang untuk bertahan hidup.<sup>245</sup>

Kesimpulan yang dapat kita ambil dari pemaparan di atas adalah, walaupun dalam pembahasan politik Ibnu Rusyd menjadikan *Republic* Plato sebagai panduannya dan menggunakan metode Aristoteles sebagai pisau bedahnya, ia juga tidak melupakan bahwa politik yang baik harus didasari oleh syari'ah dan agama. Jika sebuah negara telah berpegang kepada syari'at maka tujuan serta cara yang dilakukan akan baik mengikuti ketetapan agama. Selain itu, Ibnu Rusyd juga tidak kaku dalam menafsirkan kemampuan manusia dalam memilih yang baik dan buruk dalam hidupnya. Oleh karena

---

<sup>245</sup> *Ibid.*, hlm. 48.

itu, untuk mencapai tujuan manusia sebagai individu dan masyarakat sebagai individu yang kolektif dan sejahtera, ia memberikan tawaran yang komprehensif dalam kitab politiknya. Hal tersebut bukan hanya untuk dibaca tetapi juga diamalkan. Dari sini kita dapat melihat bahwa Ibnu Rusyd memiliki satu kelebihan yang tidak dapat dilakukan oleh kedua filsuf Yunani (Plato dan Aristoteles) dalam kaitan agama dan politik.

### **C. Ibnu Rusyd dan Politik Kemanusiaan**

Jika kita menelusuri sejarah pemikiran politik, kita akan menemukan gambaran hubungan yang benar-benar dekat antara watak manusia dan filsafat politik. Tatahan sosial dan politik pada akhirnya akan didasarkan pada suatu filsafat yang mencakup asumsi-asumsi mengenai manusia. Hal tersebut dikarenakan komunitas politik didesain untuk mencapai tujuan manusia. Karenanya, menurut Ibnu Rusyd, agar tujuan manusia untuk mencapai kesempurnaan (*al-kamālāt al-insāniyah*) bisa di dapat, kita harus mengetahui watak manusia terlebih dahulu.<sup>246</sup> Pembahasan tentang watak manusia, keinginan, perbuatan dan kebiasaan umumnya menjadi pembahasan dalam ilmu jiwa yang erat kaitannya dengan etika dan politik.<sup>247</sup> Jika kita mengetahui apa itu

---

<sup>246</sup> Suatu uraian menarik tentang konsep watak manusia ada sejak lahir atau tidak dalam pandangan Marx. Lihat Erich Fromm, *Konsep Manusia Menurut Marx*, terj. Agus Prihantoro, cet. ke-3 (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004).

<sup>247</sup> Ibnu Rusyd, *al-Dharūri fī al-Siyāsah*, 73.

manusia, kita bisa menentukan bagaimana harus bertindak dan tujuan yang seharusnya dikejar.<sup>248</sup>

Kajian tentang politik umumnya juga terkait dengan kajian tentang manusia, seperti halnya yang dilakukan oleh Rahman Zainuddin dalam penelitiannya tentang pemikiran Politik Ibnu Khaldun. Sebelum membahas tentang negara dan kekuasaan, ia terlebih dahulu membahas tentang manusia.<sup>249</sup> Hal tersebut dikarenakan bahwa manusia adalah aktor atau pelaku politik satu-satunya yang menyelenggarakan keseharian hidup yang terorganisasi. Walaupun bagian awal dari Kitab *ad-Daruri fi as-Siyāsah* membahas tentang pembagian ilmu, namun justru hal tersebutlah yang mengantarkan Ibnu Rusyd untuk membahas manusia sebagai pelaku politik secara lebih sistematis.

Manusia memiliki kedudukan yang sentral dalam filsafat politik. Ibnu Rusyd sebagaimana Plato menggambarkan manusia sebagai “negara” kecil yang dapat dibagi menjadi tiga bagian. Kepala yang melambangkan kekuatan fikiran dan rasionalitas, kemudian hati yang melambangkan amarah dan semangat, serta perut yang melambangkan kekuatan nafsu. Negara juga terbentuk dari

---

<sup>248</sup> Henry J. Schmandt, *Filsafat Politik: Kajian Historis dari Zaman Yunani Kuno Sampai Zaman Modern*, terj. Ahmad Baidlowi dan Imam Baehaqi (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009), 11.

<sup>249</sup> A. Rahman Zainuddin, *Kekuasaan dan Negara: Pemikiran Politik Ibnu Khaldun* (Jakarta: Gramedia, 1992).

trilogi tersebut, penguasa, penjaga dan rakyat yang menghasilkan kebutuhan pokok yang bersifat materi.<sup>250</sup>

Gambaran negara yang dikaitkan dengan jiwa manusia tampaknya mempergaruhi definisi Ibnu Rusyd tentang negara. Seperti yang telah dibahas pada bab sebelumnya, menurut Ibnu Rusyd negara bukanlah tanahnya, buminya tempatnya, ataupun bangunannya. Namun yang ia maksud dengan negara adalah penduduk dan masyarakat yang tidak hanya dilihat dari keberadaannya sebagai wujud fisik tetapi juga keberadaan mereka sebagai jiwa yang berusaha mencapai kesempurnaan hidup mereka sebagai manusia.<sup>251</sup>

Definisi Ibnu Rusyd tersebut memberikan karakter yang sangat kuat terhadap konsep politiknya. Dalam konsep negara tersebut terdapat esensi yang dalam mengenai hubungan antara penguasa dan rakyat. Baik dan buruknya negara ditentukan oleh perhatian dan kepentingan yang diberikan penguasa terhadap rakyatnya. Apabila penguasa mementingkan kepentingan masyarakat, negaranya akan menjadi baik; dan jika penguasa hanya mementingkan kepentingan pribadi maka negaranya akan menjadi buruk. Perkembangan dan perubahan yang terjadi dalam bentuk

---

<sup>250</sup> Ābid al-Jābiri "Muqaddimah" dalam kitab *al-Darūri fi al-Siyāsa*, 48.

<sup>251</sup> Ābid al-Jābiri "Muqaddimah" dalam kitab *al-Darūri fi al-Siyāsa*, 47.

"واضح أن المقصود ب "السياسة" هنا هو "تدبير المدينة"، وواضح كذلك أن المقصود بالمدينة ليس أرضها ولا مساحتها ولا منازلها و مبانيها بل المقصود أهلها، ولكن لا من جهة أنهم أجسام، بل من جهة أنهم نفوس تسعى إلى الحصول على كمالاتها.

negara juga tergantung dari keadaan dan karakter pemimpin. Hal tersebut kemudian menjadi kritik Ibnu Rusyd terhadap pemerintahan di Andalusia pada masa itu, dimana perubahan pada bentuk pemerintahan kerap terjadi. Sebagai contoh adalah pemerintahan Dinasti al-Murābithūn dimana pada masa khalifah pertama (Yusuf bin al-Tashfin) didasarkan pada hukum-hukum. Hal ini kemudian berubah menjadi pemerintahan timokrasi pada pemimpin selanjutnya (Ali bin Yusuf al-Tashfin) karena kecintaannya terhadap harta. Kemudian terjadi perubahan kemali menjadi pemerintahan yang hedonis pada masa pemerintahan cucunya.<sup>252</sup> Sebaliknya, jika pemerintah telah berkonsentrasi terhadap kesejahteraan masyarakat, maka segala sesuatu yang mendukung kesejahteraan tersebut akan diusahakan untuk dipenuhi. Ibnu Rusyd menuliskan dalam kitab politiknya.<sup>253</sup>

Seseorang yang dipilih menjadi pemimpin haruslah dari golongan orang-orang yang terbaik dan seseorang yang paling mencintai dan mengutamakan kepentingan rakyatnya juga seseorang yang memiliki budi pekerti yang baik.

---

<sup>252</sup> Erwin Rosenthal, "The Place of Politics in the Philosophy of Ibn Rushd", *SOAS: Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, University of London, Vol, 15, Nomor 2, 248.

<sup>253</sup> Ibnu Rusyd berkata:

أن تكون فيمن يختار من بين هؤلاء الحفظة أن يكون رئيسا فقال: إنه ينبغي أن يختار من هؤلاء الأفضل و٨ وأكثرهم حبا لمنفعة أهل المدينة و أكثرهم تهديبا فيهم. (76).

Abu Walid Ibnu Rusyd, *al-Dharūri fi al-Siyāsah: Mukhtashar Kitab al-Siyāsah li Aflātūn*, terjemah dari bahasa Ibarani ke dalam bahasa Arab oleh Ahmad Syahlān (Beirut: Markaz Dirāsāt al-Wahdah al-‘Arabiyah, 1998), 102.

Pemikiran Ibnu Rusyd tentang hal ini dapat kita lihat dalam pengertian tentang “negara sosial” menurut Magnis-Suseno. Dalam bukunya *Etika Politik*, Magnis-Suseno menyebutkan bahwa negara yang bertujuan menjamin kesejahteraan masyarakatnya disebut sebagai “negara sosial”. Menurutnya, negara sosial berbanding terbalik dengan liberalisme yang menyangkal bahwa negara bertujuan untuk menjamin kesejahteraan umum. Segala yang bersangkutan dengan kesejahteraan merupakan urusan masyarakat sendiri dan tidak boleh dicampuri oleh negara. Selanjutnya, menurut Magnis-Soseno kita harus dapat membedakan negara sosial dan sosialis. Negara sosial seperti yang telah dibahas sebelumnya adalah negara yang bertanggungjawab atas kesejahteraan seluruh masyarakat. Sedangkan negara sosialis menginginkan kesejahteraan bagi masyarakatnya dengan cara tidak mengizinkan kepemilikan pribadi. Kedua sistem ini ingin bertanggungjawab atas kesejahteraan masyarakat, tetapi negara sosialis menambahkan bahwa kesejahteraan akan terbentuk jika hak-hak pribadi dihapuskan.<sup>254</sup>

Terkait dengan penghapusan hak-hak pribadi, Aristoteles pernah melakukan kritik atas idealisme Plato yang menghapus kepemilikan pribadi dan kolektivisasi. Plato beralasan bahwa dengan dihapuskannya kepemilikan pribadi dapat menghindari perselisihan. Untuk menghindari perselisihan di antara warga polis, Plato menghapuskan

---

<sup>254</sup> Franz Magnis-Suseno, *Etika Politik* (Jakarta: Gramedia, 2016), 415-16.

lembaga keluarga yang ditopang oleh kepemilikan pribadi atas pasangan hidup dan keturunan. Artinya setiap warga polis merupakan saudara dari warga yang lainnya dalam satu keluarga besar. Karena menurut Plato perselisihan sosial-politik selalu berasal dari persoalan pribadi. Sebaliknya menurut Aristoteles, proyek penyatuan ini sama dengan menghancurkan negara itu sendiri.<sup>255</sup>

Walaupun posisi Ibnu Rusyd sebagai komentator kitab politik milik Plato, di dalam *al-Dharūri fi as-Siyāsah* Ibnu Rusyd tidak menyinggung tentang penghapusan milik pribadi. Ibnu Rusyd hanya menyinggung persoalan kepemilikan harta bagi golongan penjaga. Jika golongan penjaga tersebut memiliki kekayaan baik rumah, dinar atau pun dirham, maka tidak menutup kemungkinan mereka tidak akan lagi berjuang untuk kepentingan masyarakat kota utama karena tetapi berjuang hanya untuk kepentingannya pribadi.<sup>256</sup>

Ibnu Rusyd menambahkan bahwa hal yang paling membahayakan untuk kota utama adalah saat dimana masyarakatnya memuliakan harta milik pribadinya. Ketika mereka masyarakat kota utama lebih mementingkan harta pribadi mereka, mereka akan terus berlomba dalam menghasilkannya. Hal tersebut akan berpengaruh terhadap

---

<sup>255</sup> Martin Suryajana, *Sejarah Filsafat Politik Klasik: Dari Prasejarah Hingga Abad ke-14 M* (Tangerang: Marjin Kiri, 2016), 198.

<sup>256</sup> Ibnu Rusyd, *al-Dharūri fi al-Siyāsah*, 106.

hilangnya tujuan dari kota utama yaitu memberi manfaat kepada seluruh anggota masyarakat kota utama.<sup>257</sup>

Kesimpulan yang dapat diambil dari pembahasan di atas adalah politik yang ditawarkan Ibnu Rusyd adalah politik yang meletakkan kesejahteraan masyarakat kota utama sebagai tujuannya. Dalam hal kepemilikan hak pribadi Ibnu Rusyd memilih jalan tengah antara Plato dan Aristoteles. Plato berpendapat bahwa kepemilikan hak pribadi harus dihapuskan karena akan menyebabkan ketidakstabilan dalam masyarakat kota utama. Sedangkan menurut Plato hak-hak pribadi masyarakat tidak boleh dihapuskan karena justru akan merusak polis sendiri dan memberi dampak sosial yang tidak baik. Ibnu Rusyd dalam kitabnya tidak menyinggung tentang dihapuskannya kepemilikan pribadi, kecuali bagi golongan penjaga. Hal ini dikarenakan tugas utamanya adalah untuk memikirkan kesejahteraan masyarakat kota utama. Sedangkan bagi anggota masyarakat yang lainnya tidak diperbolehkan untuk menumpuk harta secara berlebihan. Karena hal tersebut berpengaruh terhadap tujuan negara utama yaitu untuk menyejahterakan anggota masyarakat secara menyeluruh.

#### **D. Degenerasi Pemerintahan sebagai Kritik**

Pada Bab III kita telah menyimpulkan bahwa kitab politik Ibnu Rusyd yang menjadi objek penelitian tesis ini bukan hanya merupakan komentar biasa yang bersifat akademis seperti komentar-komentar sebelumnya terhadap

---

<sup>257</sup> *Ibid.*, 108.

buku-buku Aristoteles. Sebaliknya Kitab *ad-Daruri fi as-Siyāsah* tersebut mengandung kritik terhadap pemerintahan di Andalusia pada masanya.

Pada bab ketiga dari kitab politiknya, Ibnu Rusyd membahas secara rinci tentang macam-macam pemerintahan yang ada selain pemerintahan kota utama. Pada bagian ini juga Ibnu Rusyd melakukan beberapa kritik terhadap pemerintahan di Andalusia. Pilihannya terhadap *Republic* Plato ia akui karena ketiadaan kitab *Politics* Aristoteles di tangannya, tetapi di satu sisi Ibnu Rusyd justru diuntungkan. Mengapa demikian? Pada bab sebelumnya kita telah sepakat bahwa baik Ibnu Rusyd maupun Plato telah sama-sama sepakat bahwa pemerintahan yang baik adalah pemerintahan kota utama yang disebut aristokrasi oleh Plato, dan selain pemerintahan kota utama terdapat empat pemerintahan yang menyimpang yaitu timokrasi, oligarki, demokrasi dan tirani. Jadi, jenis pemerintahan menurut Ibnu Rusyd dan Plato adalah lima bentuk.<sup>258</sup> Sedangkan dalam *Politics* Aristoteles, ia mengakui bahwa ada tiga bentuk pemerintahan yang benar dan tiga bentuk pemerintahan yang menyimpang.<sup>259</sup>

- Bentuk pemerintahan yang benar
  - Monarki (*basiliea*): pemerintahan oleh satu orang untuk kepentingan bersama.
  - Aristokrasi (*aristokratia*): pemerintahan oleh sebagian orang untuk kepentingan bersama.

---

<sup>258</sup> *Ibid.*, 168.

<sup>259</sup> Suryajana, *Sejarah Filsafat Politik Klasik*, 202.

- Pemerintahan konstitusional (*politeia*): pemerintahan oleh semua orang untuk kepentingan bersama.
- Bentuk-bentuk pemerintahan yang menyimpang
  - Tirani (*tyrannis*): pemerintahan oleh satu orang untuk kepentingan pribadi.
  - Oligarki (*oligarkhia*): pemerintahan oleh sebagian orang untuk kepentingan pribadi.
  - Demokrasi (*demokratia*): pemerintahan oleh semua orang untuk kepentingan pribadi.

Setelah melihat bentuk-bentuk pemerintahan yang diakui dan yang menyimpang menurut Aristoteles, kita kemudian dapat melihat perbedaan pendapatnya dengan pendapat Plato dan Ibnu Rusyd. Pertanyaannya adalah, apabila yang dikomentari Ibnu Rusyd adalah *Politics* Aristoteles bukan *Republic* Plato apakah ia juga akan mengikuti pembagian pemerintahan menurut Aristoteles? Perlu kita ingat bahwa walaupun Ibnu Rusyd mengomentari *Republic* Plato, ia tidak sepenuhnya menyetujui ide politik Plato. Dengan kata lain bahwa Ibnu Rusyd juga memiliki pandangan sendiri dalam filsafat politiknya. Seperti yang dikatakan al-Jabiri pada “Muqaddimah” *al-Ḍarūri fī as-Siyāsah* bahwa ia menyebut Ibnu Rusyd sebagai *partner* Plato dalam menulis kitab politik tersebut. Bahkan, al-Jabiri berpendapat bahwa Ibnu Rusyd telah ikut andil dalam menulis sepertiga dari kitab politik tersebut.<sup>260</sup> Hal ini berarti bahwa walaupun

---

<sup>260</sup> Ābid al-Jābiri, “Muqaddimah” dalam kitab *al-Ḍarūri fī al-Siyāsah*, 56.

ia mengomentari *Politics* Aristoteles, Ibnu Rusyd tetap memiliki pendapatnya sendiri yang ia yakini kebenarannya.

Terlepas dari itu semua, kajian Ibnu Rusyd terhadap *Republic* Plato ia lakukan dengan sangat serius. Ia juga memiliki kesempatan yang baik sebagai *Qādi* untuk menguji keakuratan teori pemerintahan Plato dalam realitas yang ada di Maghrib saat itu. Sebagaimana kita ketahui dan diskusikan sebelumnya bahwa kitab politik Ibnu Rusyd ini lahir sebagai kritik atas pemerintahan di dunia Islam pada umumnya dan di Maghrib khususnya.<sup>261</sup>

Ibnu Rusyd sebagaimana Plato berpendapat bahwa tujuan dari pemerintahan kota utama adalah menyejahterakan seluruh anggota masyarakat. Akan tetapi pada kenyataan yang ia lihat dalam pemerintahan dalam dunia Islam ketika itu lebih mengutamakan kemakmuran keluarga atau kelompok tertentu saja. Seperti yang terjadi di Persia dan beberapa negara Islam lainnya termasuk di Maghrib ketika itu. Kegilaan para penguasa atas kekuasaan dan penumpukan harta lama-kelamaan menyebabkan pemerintahan berubah menjadi pemerintahan yang tirani. Apa yang ada di hadapan kita menurut Ibnu Rusyd adalah pemerintahan yang mementingkan kepentingan pribadi dan keluarga saja. Maka menurut Ibnu Rusyd realitas

---

<sup>261</sup> Rosenthal, "The Place of Politics in the Philosophy of Ibn Rusyd, 247.

pemerintahan yang ia lihat ketika itu (khalifah dan keluarganya) adalah bagian dari tirani.<sup>262</sup>

Perubahan bentuk pemerintahan yang terjadi di dunia muslim juga menjadi salah kritik Ibnu Rusyd terhadap pemerintahan kala itu. Kelima bentuk pemerintahan yang disebutkan dan dijelaskan pada Bab Tiga tesis ini dapat mengalami pergeseran atau perubahan. Ibnu Rusyd, sebagaimana Plato mengatakan bahwa pemerintahan kota utama bisa saja berubah menjadi pemerintahan yang berbentuk timokrasi jika pemerintah atau pemimpinnya lebih mengejar kemuliaan atau derajat saja. Contoh yang terjadi di dalam dunia muslim adalah pada masa Mu'awiyah. Kekhalifahan yang dahulunya tidak mementingkan kehormatan atau kedudukan perlahan berubah menjadi timokrasi.<sup>263</sup>

Hal yang serupa juga terjadi pada masa pemerintahan Dinasti al-Murābithūn, pada awal terbentuknya dinasti tersebut pemimpinnya menerapkan peraturan yang sesuai dengan hukum-hukum dan syari'at pada masa Yusuf bin Tashfin. Kemudian pada masa pemerintahan anaknya,

---

<sup>262</sup> Ibnu Rusyd mengatakan:

المدينة هي اليوم في حقيقة أمرها أموال بيوتات، أعني أنها من أجل بيوت سادة، و لذلك فالجزء الإمامي منها (ال خليفة و أهله) هو اليوم جزء التسلط بالإطلاق. (الفقرة: 278).

Ibnu Rusyd, *al-Dharūri fi al-Siyāsah*, 176.

<sup>263</sup> Ibnu Rusyd berkata:

وأنت تقف على الذى باله أفلاطون في تحول السياسة الفاضلة إلى السياسة الكرامية من سياسة العرب في الزمن القديم، لأنها حاكوا السياسة الفاضلة ثم تحولوا عنها أيام معاوية. و يشبه أن يكون الأمر كذلك في السياسة الموجودة اليوم في هذه الجزر (فقرة 301).

Ibnu Rusyd, *al-Dharūri fi al-Siyāsah*, 184.

pemerintahan tersebut berganti menjadi timokrasi disebabkan kecintaannya terhadap harta. Keadaan pun semakin parah ketika pemerintahan dipegang oleh cucunya, pemerintahan berganti menjadi pemerintahan yang hedonis, dan begitu seterusnya hingga pemerintahan tersebut hancur di tangan al-Muwahidūn.<sup>264</sup>

Terkait pemerintahan demokrasi, Ibnu Rusyd mengakui bahwa pada masanya, sebagian besar pemerintahan berdiri atas dasar demokrasi. Pengakuan Ibnu Rusyd tersebut tidak menjadikan ia mengakui demokrasi sebagai bentuk pemerintahan yang terbaik. Tetapi jika melihat realitas yang ada, jika keadaan dalam perintahan telah mendesak maka kebanyakan pemerintahan yang terbentuk adalah pemerintahan demokrasi.<sup>265</sup> Walaupun demikian, hal ini tidak berarti bahwa pemerintahan model demokrasi adalah yang terbaik menurut Ibnu Rusyd.

Teori politik yang ada di dalam *Republic* Plato dengan sangat cerdas dimanfaatkan Ibnu Rusyd sebagai panduan dalam memahami bentuk-bentuk pemerintahan yang ada di dunia muslim pada saat itu. Ibnu Rusyd juga dapat dikatakan sebagai seorang yang memiliki jiwa negarawan yang sangat tinggi. Hal tersebut terbukti dalam kontribusinya dan

---

<sup>264</sup> *Ibid.*, 187-188

<sup>265</sup> Dalam *al-Dharūri fi as-Siyāsah* Ibnu Rusyd menuliskan: و يشبه أن تكون هذه المدينة هي الأول من المدن التي تنشأ على الضروريات، لأن الناس إذا حصل لهم الضروري نزعوا إلي ما يشتهونه، فتنجد هذه المدينة فلا بد. و الاجتماع في هذه المدن ضرورة إنما هو اجتماع بالعرض، لأنهم لم يكونوا ليبيدوا باجتماعهم غرضاً واحداً، والرئاسة فيها إنما يكون باتفاق. (فقرة 275)

Ibnu Rusyd, *al-Dharūri fi al-Siyāsah*, 175.

kesetiannya terhadap khalifah. Menurut penulis, kritik Ibnu Rusyd terhadap pemerintahan merupakan salah satu bentuk kepeduliannya terhadap negaranya dan masyarakat. Dengan melihat realitas yang terjadi pada saat itu menjadikan Ibnu Rusyd ingin memberikan kontribusi lebih dan tawaran terhadap pemerintahan.

Kesimpulan yang dapat diambil dari pemaparan di atas adalah bentuk pemerintahan akan berubah mengikuti keadaan dari pemimpinnya. Karakter pemimpin yang kuat dan tidak mementingkan kepentingan pribadi merupakan pemimpin yang diharapkan dalam pemerintah kota utama. Terlebih lagi, pemimpin kota utama harus menyadari bahwa tujuan dari kota utama adalah menyejahterakan semua masyarakat. Di samping itu, Ibnu Rusyd dari awal pembahasan tentang kota utama telah banyak menyinggung bahwa menumpuk harta adalah sesuatu yang sangat dilarang dalam masyarakat kota utama. Karena menurut Ibnu Rusyd menumpuk harta adalah sesuatu yang paling membahayakan berdirinya kota utama.

Kesimpulan akhir yang dapat diambil pada bab ini adalah walaupun banyak para pakar yang menganggap Ibnu Rusyd sebagai seorang filsuf yang beraliran Aristotelian, namun dalam beberapa hal pemikiran politiknya memiliki kesamaan dengan Plato. Walaupun pada kenyataannya demikian, dalam menghasilkan pemikiran politiknya, Ibnu Rusyd tetap menggunakan metode yang bersifat Aristotelian. Satu titik penting yang membedakan filsafat politik Ibnu Rusyd dengan filsafat politik Plato dan Aristoteles adalah

kemampuannya untuk mendasarkan pendapatnya pada syari'at dan hukum Islam. Hal yang tidak mungkin dilakukan oleh kedua filsuf Yunani tersebut.

**BAB V**  
**PENUTUP**  
**(KONTRIBUSI PEMIKIRAN FILSAFAT POLITIK IBN**  
**RUSYD)**

Setelah mengadakan penelitian dan membaca secara menyeluruh isi dari Kitab *ad-Darūri fī as-Siyāsah: Mukhtashar Kitāb al-Siyāsah li Aflāḥūn*, maka peneliti dapat mengambil kesimpulan bahwa kitab politik Ibnu Rusyd yang berada di tangan kita saat ini merupakan komentar Ibnu Rusyd atas kitab politik Plato yaitu *Republic*. Ibnu Rusyd mengomentari kitab politik Plato tersebut karena pada masa itu ia belum dapat menemukan kitab *Politics* Aristoteles.

Dalam komentarnya terhadap *Republic*-nya Plato, Ibnu Rusyd tetap menggunakan metode demonstratif yang ia dapatkan dari Aristoteles sebagai pegangan. Ibnu Rusyd juga menganggap bahwa metode demonstratif yang diterapkan oleh Plato dalam *Republic* bisa saja dicampuri oleh metode kaum sofis. Dalam beberapa hal Ibnu Rusyd memiliki kesamaan dengan Plato salah satunya dalam definisi tentang keadilan. Bahwa menurut mereka keadilan akan tercipta dalam kota utama apabila seluruh masyarakat kota utama melakukan pekerjaan mereka sesuai dengan bidang masing-masing, dengan kata lain mereka mengakui adanya spesialisasi dalam pekerjaan. Tetapi, yang harus diingat bahwa untuk sampai pada pengertian tentang keadilan tersebut, Ibnu Rusyd dan Plato menggunakan metode yang

berbeda, Ibnu Rusyd menggunakan teori demonstratif sedangkan Plato menerapkan metode dialog.

Hal terpenting yang perlu diingat dari filsafat politik Ibnu Rusyd tentang definisinya mengenai negara. Berangkat dari teorinya bahwa jiwa manusia merupakan bentuk negara kecil, ia memandang bahwa negara bukanlah tanah, bangunan, air atau apaun yang bersifat fisik yang berada di dalam negara. Sebaliknya, ia beranggapan bahwa negara merupakan individu, masyarakat yang ada di dalam negara yang tidak hanya dilihat keberadaanya dari wujud fisik saja, tetapi keberadaanya sebagai jiwa manusia yang kolektif.

Kitab politik Ibnu Rusyd ini bukan hanya berisikan ide-ide politik dan komentarnya terhadap *Republic* Plato saja, tapi merupakan sebuah kritik terhadap pemerintahan di Andalusia pada masanya. Kenyataan bahwa karena penulisan kitab tersebut ia diasingkan ke Lucena dan dicopot dari jabatannya dalam pemerintahan membuktikan bahwa penulisan kitab politiknya bukan hanya bersifat akademis saja seperti komentarnya terhadap kitab-kitab Plato sebelumnya. Setelah mengadakan penelitian dan pembacaan terhadap riwayat hidup dan riwayat penulisan kitab, peneliti dapat mengambil kesimpulan bahwa penulisan kitab ini memiliki unsur politik yang sangat kental.

Kontribusi Ibnu Rusyd terhadap filsafat politik selama ini belum banyak menjadi perhatian. Padahal, dalam kritiknya tentang perubahan bentuk pemerintahan, ia ingin membuka mata pembaca bahwa sukses dan tidaknya suatu negara tergantung kerjasama antara pemimpin dan rakyatnya.

Tetapi yang lebih ditekankan Ibnu Rusyd adalah bagaimana seorang pemimpin pemerintahan tidak memiliki egoisme yang membawanya untuk menjadikan kepentingan pribadi menjadi yang utama.

Sebaliknya seorang pemimpin haruslah seseorang yang selalu ingin berbuat lebih baik bagi masyarakatnya, agar keadilan dan kesejahteraan masyarakat tercapai. Hal penting lainnya yang dapat diambil dari kritik Ibnu Rusyd terhadap perubahan bentuk pemerintahan adalah bagaimana hawa nafsu dalam menumpuk harta memiliki dampak yang besar dalam menghancurkan pemerintahan.

Upaya Ibnu Rusyd dalam merekonstruksi pemikiran dalam khazanah keilmuan Islam jelas terlihat dalam usahanya mengomentari karya-karya Aristoteles dan pembelaannya terhadap filsafat. Ibnu Rusyd adalah satu satu filosof yang berpendapat bahwa agama dan filsafat tidak bertentangan. Hal ini jelas disampaikannya dalam sebuah buku tipis yang berjudul *Fasl al-Maqal fi ma Baina al-Hikmah wa al-Syari'ah min al-Ittishal*. Juga sanggahannya terhadap kitab *Tabafut al-Falasifah* yang ditulis al-Ghazali.

Dalam bidang politik, Ibnu Rusyd mengulas buku *Republic* karya Plato. Ia melihat kelemahan utama karya politik Plato tersebut terletak pada metode dialektika (*jadali*) yang digunakannya. Sebagai gantinya Ibnu Rusyd menggunakan metode analitis (*tablili*) dan struktural (*tarkibi*) yang lebih sesuai dengan metode demonstratif (*burhan*). Menurut Atif al-'Iraqi, kritik Ibnu Rusyd terhadap metode dialektika tersebut dilatarbelakangi oleh kepercayaannya

terhadap dasar-dasar yang logis lagi meyakinkan dan tidak menerima yang lain.<sup>266</sup> Dia mengajak kita untuk menggunakan metode demonstratif dalam mempelajari masalah-masalah filsafat dan menganggap metode ini sebagai ukuran penialain yang benar dan selamat. Berkaitan dengan hal tersebut, ia mengatakan bahwa hikmah merupakan sebuah penalaran terhadap segala sesuatu sesuai cara-cara pembuktian demonstratif.<sup>267</sup>

Jika dilihat dari aspek historis, kitab *al-Dabruri fi al-Siyasah* yang ditulis Ibnu Rusyd dengan *Republic* karya Plato masing-masing lahir dari keadaan sosial-politik yang berbeda. Keadaan tersebut menjadikan realitas-sosial yang dipotret dalam masing-masing buku tersebut pun berbeda. Plato dalam bukunya mengacu pada realitas-sosial yang terjadi pada kota-kota Yunani seperti Athena, Sparta atau yang lainnya. Sedangkan Ibnu Rusyd sendiri menjadikan realitas-sosial Arab-Islam menjadi sorotan.<sup>268</sup> Mungkin hal inilah menjadi alasan mengapa kedua pemikir ini menggunakan metode yang berbeda. Dimana Ibnu Rusyd dominan menggunakan metode demonstratif dan Plato menggunakan metode dialektika.

---

<sup>266</sup> Muhammad Atif al-‘Iraqi, *Metode Kritik Filsafat Ibnu Rusyd*, alih bahasa Aksin Wijaya (Yogyakarta: IRCiSoD, 2003), hlm. 49.

<sup>267</sup> Fauzan, IAIN Raden Intan Lampung, Vol. 9, Nomor 2, Desember 2015.

<sup>268</sup> Muhammad ‘Abid al-Jabiri, *Tragedi Intelektual: Perselingkuhan Politik dan Agama*, alih bahasa Zamzam Afandi Abdillah, (Yogyakarta: Pustaka Alief, 2003), hlm. 247-248.

Paparan Plato tentang ragam bentuk negara adalah salah satu dari sekian pesona yang ada di dalam teks politik Plato. Dimulai dengan aristokrasi (pemerintahan oleh orang-orang terbaik) sampai timokrasi (pemerintahan berdasarkan martabat), oligarki (pemerintahan oleh beberapa gelintir orang), demokrasi (pemerintahan rakyat), dan tirani (pemerintahan oleh penguasa zalim). Diantara kelima model pemerintahan ini, Plato memilih Aristokrasi sebagai bentuk pemerintahan yang ideal menurutnya.<sup>269</sup>

Dalam *Commentary on Plato's Republic*, Ibnu Rusyd menunjukkan berbagai contoh kasus di Andalusia yang bisa dipakai sebagai bentuk-bentuk pengandaian dari ragam organisasi politik yang dikemukakan Plato. Tetapi Ibnu Rusyd mencemooh penggunaan bahasa kiasan yang berlebihan oleh Plato. Ibnu Rusyd mengungkapkan bahwa bahasa kiasan tidak cocok untuk filsafat teknis. Ibnu Rusyd paling kesal dengan Mitos Er di bagian akhir buku *Republic* ketika Plato bercerita ihwal berbagai fantasi dan kisah kemungkinan-kemungkinan hidup setelah mati.<sup>270</sup> Menurut

---

<sup>269</sup> Oliver Leaman, *Pengantar Filsafat Islam: Sebuah Pendekatan Tematis*, laih bahasa Musa Kazhim dan Arief Mulayadi, (Bandung: Mizan, 2002), hlm. 141. Lihat juga <sup>269</sup> Martin Suyrajana, *Sejarah Pemikiran Politik Klasik: Dari Prasejarah Hingga Abad ke-14 M*, (Tangerang: Marjin Kiri, 2016), hlm. 164.

<sup>270</sup> Dongeng ini merupakan dongeng tentang pahlawan, Er Putra Armenius, seorang keturunan Pamphylia asli. Dia tewas dalam pertempuran, lalu sepuluh hari kemudian ketika mayat lain diangkat keadaan mereka sudah mulai membusuk, tetapi mayat Er sama sekali tidak rusak, kemudian diambil dan dibawa pulang untuk dimakamkan. Pada hari ke dua belas ketika ia dibaringkan di pemakaman untuk kemudian dimakamkan, tiba-tiba Er hidup kembali dan menceritaka

Ibnu Rusyd, cara pemaparan seperti itu sangat mengecewakan, dan cara seperti itu tidak layak disebut sebagai karya filosofis. Bagi Ibnu Rusyd, sebaliknya dari Platonisme, filsafat Aristotelian cukup tegas dan tuntas. Tidak ada ruang ketidakmenentuan bahasa dan ungkapan dalam filsafat Aristotelian. Akan tetapi sulitnya, jika aspek kiasan dan imajinatif ini harus dibuang dari Platonisme, tidak akan ada lagi kandungan asli yang tersisa darinya.<sup>271</sup>

Berangkat dari penjelasan Ibnu Rusyd tentang etika dan kaitannya dengan ilmu politik, ia dapat menjelaskan secara apik bagaimana peran pemerintah seharusnya. Negara menurut pemahaman Ibnu Rusyd adalah jiwa dan masyarakat yang hidup di dalamnya, bukan tanah, bangunan ataupun, buminya ataupun tempatnya. Kesejahteraan masyarakat adalah yang utama menurut Ibnu Rusyd. Dalam *al-Dharuri fi al-Siyasah*, Ibnu Rusyd berpendapat bahwa demokarasi adalah sistem pemerintahan yang baik, yang mana ia sebuat dengan *al-Siyasah al-Jama'iyah* atau *al-Madinah al-Hurriyah*. Ia menjelaskan bahwa kedaulatan ada di tangan rakyat, dan rakyat bisa melakukan apa saja yang mereka inginkan tanpa harus terikat apapun.<sup>272</sup> Bahkan Ibnu Rusyd adalah filosof yang menyuarakan persamaan hak antara laki-

---

kepada semua orang tentang apa yan telah disaksikannya di dunia lain. Lihat selengkapnya Plato, *Republic*, alih bahasa Sylvester G. Sukur, (Yogyakarta: Narasi, 2016), hlm. 465.

<sup>271</sup> Oliver Leaman, *Pengantar Filsafat Islam: Sebuah Pendekatan Tematis*, laih bahasa Musa Kazhim dan Arief Mulayadi, (Bandung: Mizan, 2002), hlm. 142.

<sup>272</sup> Abu Walid Ibnu Ruysd, *al-Dharuri fi al-Siyasah*, (Beirut: Markaz Dirasat al-Wahdah al-'Arabiah, 1998), hlm. 174.

laki dan perempuan. Ia mengatakan bahwa laki-laki dan perempuan memiliki hak yang sama bahkan dalam hal menjadi seorang pemimpin. Perempuan (jika ia menginginkan) dapat mengikuti perang bersama laki-laki.<sup>273</sup>

Menurut Ibnu Rusyd, warga negara laki-laki maupun perempuan berhak mengambil keputusan untuk dirinya sendiri dalam hal-hal yang bersifat umum. Dalam *al-Dharuri fi al-Siyasah* Ibnu Rusyd menulis: “*La siyadata illa bi iradah al-musawwidin wa tab’an li al-qawanin al-ula al-fithriyah*”. Dengan begitu, Ibnu Rusyd juga mengkritik sistem pemerintahan berbentuk Aristokrasi yang pada akhirnya hanya memperdulikan kebaikan segelintir orang tidak jarang kekayaan negara juga dimanfaatkan orang segelintir orang tersebut. Dapat ditarik kesimpulan bahwa demokrasi yang disuarakan oleh Ibnu Rusyd memiliki dua prinsip utama, yaitu kebebasan (*al-hurriyah*) dan persamaan (*al-musawah*).<sup>274</sup>

Terakhir, Kitab *ad-Daruri fi as-Siyasah* dalam posisinya sebagai komentar dari *Republic* Plato tidak menjadikan Ibnu Rusyd terlihat mengikuti arah pemikiran Plato. Sebaliknya, Kitab *ad-Daruri fi as-Siyasah* benar-benar terasa memiliki jiwa seorang Ibnu Rusyd dalam setiap paragrafnya. Inilah yang menurut penulis sebagai salah satu bukti dari kecerdasan Ibnu Rusyd, di satu sisi ia mengomentari *Republic* Plato tapi di sisi lain ia menggunkan metode Aristoteles sebagai pegangan dalam menghasilkan ide politiknya untuk merespon realita

---

<sup>273</sup> Majid Fakhry, *Averroes: His Life, Works and Influence*, (England: Oxford, 2001), hlm. 110.

<sup>274</sup> Abu Walid Ibnu Rusyd, *al-Dharuri fi al-Siyasah*, hlm. 174.

politik yang ada di sekitarnya. Kemampuan Ibnu Rusyd dalam mendasarkan filsafat politiknya pada syari'at dan hukum agama menjadi satu kelebihan dan keunggulan Ibnu Rusyd dari kedua filsuf Yunani tersebut.

## DAFTAR PUSATAKA

- Abidin Ahmad, Zainal, *Riwayat Hidup Ibnu Rusyd (Averroes): Filosof Islam Terbesar di Barat* (Jakarta: Bulan Bintang, 1975).
- Al- 'Iraqi 'Āthif, *al-Naz'ah al-'Aqliyah fi Falsafah Ibn Rusyd* (Kairo: Dar al-Ma'arif, 1984).
- \_\_\_\_\_, 'Āthif, *Ibn Rusyd Failasūfan Garbiyyan bi Ruhi Garbiyyah* (Kairo: Majlis al-A'la, 2004).
- Al-Jabiri, Muhammad 'Abid, *Ibn Rusyd Sirah wa Fikr Dirasah wa Nusus* (Beirut: Markaz Dirasat al-Wahidah al-'Arabiyah, 2001).
- \_\_\_\_\_, Muhammad 'Abid, *Tragedi Intelektual: Perselingkuhan Politik dan Agama* terj. Zamzam Afandi Abdillah (Yogyakarta: Pustaka Alief, 2003).
- \_\_\_\_\_, Muhammad 'Abid, *Post Tradisionalisme Islam*, terj. Ahmad Baso (Yogyakarta: LkiS, 2000).
- Al-Farabi, Abu Nashr, *Kitāb Arāu Ahli al-Madinah al-Fāḍilah*, cetakan ke- 8 (Beirut: Dar al-Masyriq, 2002).
- Al-Marākesyi, Abu Muhammd Abdu al- Wālid, *al-Mu'jib fi Talkhīshi Akhbār al-Maghrib* (Beirut: Maktabah al-'Ashriyah, 2006).
- Al-Munjad fi al-Lughah wa al-A'lam*, cet ke. 28 (Beirut: Dar al-Masyriq, 1987).
- Al-Rāziq, Ali Abdul, *al-Islam wa Ushūl al-Hukm: Bahst fi al-Khilāfah wa al-Hukūmah fi al-Islām*, cetakan ke-3 (Mesir: Mathba'ah Mashri Syarikah Māhiyah Mashriyah, 1925)

- Al-Ubaidi, Hamādi, *Ibn Rusyd wa 'Ulum al-Syari'ah al-Islamiyah* (Beirut: Dar Fikr al-'Arabi, 1991).
- Al-'Ubaidi, Hasan, dalam Muqaddimah Abu Walid Ibnu Rusyd, *Talkhīs al-Siyāsah li Aflātūn*, terjemah ke dalam bahasa Arab oleh Hasan Majid al-'Ubaidi dan Fāthimah Kādhim al-Dzahabi (Beirut: Dār al-'Thali'ah li al-'Thibā'ah wa al- Nasyr, 1998).
- 'Aqqad, Abbas Mahmud, *Ibn Rusyd*, cet. ke-6 (Kairo: Dar al-Ma'arif),
- Al-Sirjani, Ragib, *Bangkit dan Runtuhnya Andalusia: Jejak Kejayaan dan Peradaban Islam di Spanyol*, terj. Muhammad Ihsan dan Abdul Rasyad Shiddiq, cet. ke-3 (Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 2015),
- Annas, Saiful, *Filsafat Hukum Islam Ibnu Rusyd dan Implikasinya Terhadap Hukum Keluarga (Studi Kitab Bidayah al-Mujtahid wa Nihayah al-Muqtashid* (Yogyakarta: Skripsi pa da Fakultas Syari'ah UIN Sunan Kalijaga, 2008).
- Aristoteles, *Nicomachean Ethics*, terjemah ke dalam bahasa Inggris oleh Robert C. Bartlett dan Susan D. Collins (Amerika: The University of Chicago, 2011).
- Aristoteles, *Politik*, alih bahasa oleh Saut Pasaibu (Jakarta: Buku Seru, 2016).
- Atif al-'Iraqi, Muhammad, *Metode Kritik Filsafat Ibnu Rusyd*, alih bahasa Aksin Wijaya (Yogyakarta: IRCiSoD, 2003).
- Barker, Anton dan Achmad Charris Zubair, *Metodologi Penelitian Filsafat* (Yogyakarta: Kanisius, 1990).
- Bertens, K. *Etika* (Yogyakarta: Kanisius, 2013).

- \_\_\_\_\_, *Sejarah Filsafat Yunani* (Yogyakarta: Kanisius, 1999).
- Balustein, Michael, *The Scope and Methods of Rhetorical in Averroes' Middle Commentary on Aristotele's Rhetoric*, dalam *The Political Aspects of Islamic Philosophy* (Amerika Serikat: Harvard University, 1992).
- Borrowman, Shane, "The Islamization of Rethoric: Ibnu Rushd and Reintroduction of Aristotle in Medievel Europe", *Rethoric Review*, vol. 27, no. 4 2008,
- Budiono dan Kusumohamidjono, *Filsafat Politik Abad ke-21* (Yogyakarta: Jalasutra, 2014).
- Daudy, Ahmad, *Kuliah Filsafat Islam* (Jakarta: Bulan Bintang, 1992).
- Efriza, *Kekuasaan Politik: Perkembangan Konsep, Analisis dan Kritik* (Malang: Intras Publishing, 2016).
- Fauzan, "Pemikiran Politik Ibnu Rusyd", *Kalam: Jurnal Studi Agama dan Filsafat*, Vol. 9, Nomor 2, Desember 2015.
- Fakhry, Majid, *Averroes: His Life, Works and Influece* (England: Oxford, 2001).
- \_\_\_\_\_, Majid, *History of Islamic Pilosophy* (New York: Columbia University Press, 2004).
- Fachraddin, Fuad Mohd, *Filsafat politik Islam* (Jakarta: Pedomsn Ilmu Jaya, 1988).
- Fakih, Mansour, *Analisis Gender dan Transformasi Sosial*, cet. ke-12 (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2012).
- Fromm, Erich, *Konsep Manusia Menurut Marx*, terj. Agug Prianthoro, cet. ke-3 (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004).

- Hadi al-Asy'ary, M. Khoirul, *Qiyas dalam Perspektif Ibnu Rusyd dan Relevansinya dengan Masalah Perkawinan dalam Kompilasi Hukum Islam di Indonesia* (Yogyakarta: Tesis pada Program Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga, 2013).
- Hamid, Ridwan, *Pengaruh Filsafat Ibnu Rusyd di Barat* (Jakarta: Skripsi pada Jurusan Aqidah Filsafat Fakultas Ushuluddin UIN Syarif Hidayatullah, 2011).
- Kattsoff, Louis O. *Pengantar Filsafat*, terj. Soejono Soemargono, cet. ke- 4 (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1989).
- Khoriyah, Affy, *Pemikiran Politik Ibnu Rusyd* (Jakarta: Tesis pada program Pascasarjana Kajian Timur Tengah Universitas Indonesia, 2004).
- Leaman, Oliver, *Pengantar Filsafat Islam: Sebuah Pendekatan Tematis*, laih bahasa Musa Kazhim dan Arief Mulayadi (Bandung: Mizan, 2002).
- \_\_\_\_\_, Oliver, "Continuity in Islamic Political Philosophy: The Role of Myth, *Taylor and Francis: Bulletin (British Society for Middle Eastern Studies)*, Vol. 14, No. 2 (1987),
- Lerner, Raphl, *Averroes on Plato's Republic* (New York, Cornell University Press, 1974).
- Madelung, Wilferd dan Sabine Schmidtke, *Rational Theology in Interfaith Communication Abu al-Husayn al-Basri's Mu'tazili Theology among the Karaites in the Fatimid Age* (Leiden: Brill, 2006).
- Magnis-Suseno, Magnis, *Etika Politik* (Jakarta: Gramedia, 2016).

- Maksum, Ali. *Pengantar Filsafat: dari Masa Klasik hingga Posmodernisme*, cet. ke- 6 (Yogyakarta: Ar-Ruzz Media, 2012).
- Murphy, James J, *Rhetoric in the Middle Ages* (Berkeley: University of London, 1974).
- Nugroho, Riant, *Gender dan Administrasi Publik* (Yogyakarta: Pustaka Pelajat, 2008).
- Iqbal, Muhammad dan Amin Husein Nasution, *Filsafat politik Islam: Masa Klasik Hingga Islam Kontemporer* (Jakarta: Kencana, 2010).
- Ibnu Rusyd, Abu Walid, *al-Dharuri fi al-Siyasah* (Beirut: Markaz Dirasat al-Wahdah al-‘Arabiah, 1998).
- \_\_\_\_\_, Abu Walid, *Fashlu al-Maqal fi mā baina al-Hikmah wa al-Syarī‘ah min al-Ittibāl* (Kairo: Dar al-Ma’arif, 1972).
- \_\_\_\_\_, Abu Walid, *Talkhis al-Siyasah* (Beirut: Dar al-Thali’ah, 1998).
- \_\_\_\_\_, Abu Walid, *Tabafut al-Tabafut*, terj. Khalifurahman Fath (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2010).
- Iqbal, Muhammad, *Ibnu Rusyd dan Averroisme: Pemberontakan Terhadap Agama* (Bandung: Cita Pustaka Medina Perintis, 2011).
- Palmer, Richard E, *Hermeneutika: Teori Baru Mengenal Interpretasi*, alih bahasa Masnur Hery dan Damanhuri Muhammed (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 20005).
- Plato, *Republik*, alih bahasa Sylvester G. Sukur (Yogyakarta: Narasi, 2016).

- Renan, Ernest, *Ibn Rusyd wa Rusydiyah*, terjemah dari bahasa Prancis ke dalam bahasa Arab oleh Adil Zu'aitir (Kairo: Dar Ihya' Kutub al-Arabiyah, 1957).
- Rosenthal, Erwin, "The Place of Politics in the Philosophy of Ibn Rusyd", *SOAS: Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London*, Vol, 15, Nomor 2, 1953.
- Russel, Bertrand, *Sejarah Filsafat Barat*, terj. Sigit Jatmiko dkk (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004).
- Saleh, Khudori, *Epistemologi Ibn Rusyd: Upaya Mempertemukan Agama dan Filsafat* (Malang: UIN Maliki Press, 2012).
- Sarjani, Raghieb, *Bangkit dan Runtuhnya Andalusia: Jejak Kejayaan Islam di Spanyol* Terj. Muhammad Ihsan dan Abdul Rasyad Shiddiq (Jakarta: Pustaka Kautsar, 2013).
- Sjadzali, Munawir, *Islam dan Tata Negara: ajaran, sejarah dan pemikiran* (Jakarta: UI press, cet ke-5, 2011).
- Schmidtke, Sabine, *The Karaites' Encounter with the Thought of Abu al-Husayn al-Basri (D. 436/1044) a Survey of the Relevant Materials in The Firkovitch-Collection, St. Petersburg* (Leiden: Brill, 2006).
- Schmandt, Henry J. *Filsafat Politik: Kajian Historis dari Zaman Yunani Kuno Sampai Zaman Modern* terj. Ahmad Baidlowi dan Imam Baehaqi (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009).
- Schaub, Mark dan Bush Karam, "Rhetorical Studies in America: The Place of Averroes and the Medieval Arab Commentators", *Alif: Journal of Comparative Poetics*, No. 16, 1996.

- Suyrajana, Martin, *Sejarah Filsafat politik Klasik: Dari Prasejarah Hingga Abad ke-14 M* (Tangerang: Marjin Kiri, 2016).
- Sumaryono, E. *Hermeneutika: Sebuah Metode Filsafat* (Yogyakarta: Kanisius, 1999).
- Suwaidan, Tariq. *Dari Puncak Andalusia* terj. Zainal Arifin (Jakarta: Zaman, 2015).
- Titus, Harold. *Persoalan-persoalan Filsafat*, terj. Rasjidi (Jakarta: Bulan Bintang, 1984).
- Urvoy, Dominique, *Ibnu Rusyd (Averroes)* (London: Routledge, 1991).
- ‘Uwaidah, Kamil Muhammd, *Ibnu Rusyd: Filosof Muslim dari Andalusia (Kehidupan, Karya dan Pemikirannya)* Terj. Aminullah Elhady (Jakarta: Riora Cipta Publication, 2001)
- Walzer, Richard, “Aspects of Islamic Political Thought: al-Farabi and Ibnu Khaldun”, *Oriens*, vol. 16 Desember 1963.
- Whatt, John W. “From Themistius to al-Farabi: Platonical Political Philosophy and Aristotle’s Rhetoric in the East”, *Rhetorica: A Journal of the History of Rhetoric*, Vol. 13, No. 1 1995.
- Zainuddin, A. Rahman, *Kekuasaan dan Negara: Pemikiran Politik Ibnu Khaldun* (Jakarta: Gramedia, 1992).



## TENTANG PENULIS



**Halimatuzzahro**, Lahir di Gerisak, Mataram, 27 Nopember 1989. Pendidikan dasar di SDN 25 Ampenan, MTs. Ponpes Nurul Haramain NW Narmada, dan MA di Pondok Modern Darussalam Gontor Putri 1. Pendidikan S1 di Jurusan Aqidah dan Filsafat Fakultas Ushuluddin Univ. Darussalam Gontor (tidak selesai).

Tetapi dilanjutkan dan selesai dengan jurusan yang sama di Fakultas Ushuluddin Universitas Al Azhar, Kairo Mesir dengan bantuan pendanaan dari Pemerintah Kuwait. Pendidikan Magister di Program Studi Aqidah dan Filsafat Islam, UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. Sewaktu nyantri di Gontor Putri pernah menjabat Ketua Drama Arena Pondok Modern Darussalam Gontor Putri 1 (2007), Ketua OPPM (Organisasi Pelajar Pondok Modern) Gontor Putri 1 (2008-2009). Ketika studi di Kairo pernah menjadi Editor Buletin Cakrawala IKPM (Ikatan Keluarga Pondok Modern) Kairo, Mesir (2010-2011), Pimpinan Usaha Majalah La Tansa IKPM, Kairo, Mesir (2012-2013). Saat ini sebagai pengajar tetap di Fakultas Dakwah dan Ilmu Komunikasi UIN Mataram, dan juga mengajar di Prodi KPI Univ. Muhammadiyah Mataram.

