



PEMIKIRAN POLITIK IBNU RUSYD

Fauzan
IAIN Raden Intan Lampung
fauzan@iainradenintan.ac.id

Abstrak

Problem utama yang dihadapi pemikiran politik Islam adalah keberadaannya yang tidak bisa sepenuhnya dianggap sebagai “ilmu Pengetahuan”. Hal itu dikarenakan di dalamnya terdapat sesuatu yang bersifat “divine”, ilahiyah. Sehingga kehadirannya cenderung berbentuk “doktrin politik” ketimbang “falsafah politik”. Menghadapi kenyataan tersebut, Ibnu Rusyd merekonstruksi metodologis pemikiran politik Plato dan menghasilkan sebuah bangunan pemikiran politik yang ilmiah, realistis, dan responsif. Ibnu Rusyd mengusung konsep demokrasi, sebuah sistem yang menurutnya lebih sesuai dengan hukum-hukum dasar fitriyah manusia. Sebagai realisasi ide demokrasi yang diusungnya, Ibnu Rusyd menawarkan konsep “kedaulatan rakyat” (*al-siyadah*) yang di dalamnya terkandung tiga prinsip dasar demokrasi, yaitu kebebasan atau kemerdekaan (*al-hurriyah*), persamaan (*al-musawah*), dan keberagaman (*pluralisme*).

Abstract

The main problem faced by the Islamic political thoughts is its existence can not be fully regarded as “Knowledge of science”. As there is something “divine” in it, its presence tends to be perceived as “political doctrine” rather than “political philosophy”. Facing with this reality, Ibn Rusyd reconstructed methodological political thought of Plato and managed to build a scientific, realistic, and responsive political thinkings. Ibn Rusyd brought the concept of democracy, a system that he saw more in line with the basic laws of humanity. To actualize his idea of democracy, Ibn Rusyd offers the concept of “popular sovereignty” (*al-siyadah*) containing three basic principles of democracy, namely : freedom or independence (*al-Hurriyah*), equality (*al-Musawah*), and diversity (*pluralism*).

Kata Kunci: Ibnu Rusyd, Politik, Demokrasi, Kedaulatan rakyat.

A. Pendahuluan

Pembicaraan tentang politik dalam Islam merupakan salah satu tema yang cukup menarik dan bersifat recurrent. Artinya, diskusi mengenai persoalan politik Islam ini akan senantiasa muncul, sebab pada dasarnya Islam, umat Islam ataupun kawasan Islam tidak akan pernah bisa dipisahkan dari persoalan-persoalan politik. Sebagaimana disitir oleh John L. Esposito, bahwa Islam bukan sekedar masyarakat kerohanian, tetapi juga merupakan sebuah negara, sebuah imperium. Islam tidak hanya berkembang sebagai gerakan keagamaan, tetapi sekaligus sebagai gerakan politik, di dalamnya agama menyatu dengan persoalan negara dan masyarakat.¹

Lebih lanjut Donald Eugene Smith menyebutkan bahwa korelasi erat antara Islam dan politik tersebut lebih disebabkan peran Islam sebagai agama samawi yang memiliki komponen dasar berupa aqidah, syari'ah, dan akhlak. Sebagai sumber motivasi masyarakat, Islam memiliki peran penting dalam menumbuhkan sikap dan perilaku sosial politik. Adapun implementasinya kemudian diatur dalam rumusan syari'ah sebagai katalog lengkap dari perintah dan larangan Allah, pembimbing manusia dan pengatur lalulintas aspek-aspek kehidupan manusia.²

Sejak periode awal kesejarahannya, Islam telah menunjukkan kejayaan di bidang politik. Sejak periode Nabi Muhamamd saw (periode Madinah) sampai masa-masa jauh setelah beliau wafat, khususnya yang terjadi di bawah kepemimpinan para sahabat Nabi, penuturan sejarah Islam senantiasa dipenuhi oleh kisah-kisah kejayaan politik itu. Fakta historis tersebut menunjukkan bahwa Islam adalah agama yang terkait erat dengan persoalan politik. Bahkan setelah umat Islam berkenalan dengan Aryanisme Persia, muncul ungkapan bahwa "Islam adalah

¹ John L. Esposito, *Islam dan Politik*, terj. H.M. Joesoep Sou'yb, (Jakarta: Bulan Bintang, 1990), h. 3.

² Donald Eugene Smith, *Regional and Political Development, an Analytic Study*, Alih Bahasa Drs. Machnun Husain, *Agama dan Sekularisasi Politik*, (Jakarta: Rajawali, 1985), h. 65. Lihat juga Syafi'i Ma'arif, *Peta Bumi Intelektualisme Islam Indonesia*, (Bandung: Mizan, 1993), h. 204. Lihat juga KH. MA. Sahal Mahfudh, *Nuansa Fiqh Sosial*, (Yogyakarta: LkiS, 1994), h. 207.

agama dan negara” (*al-Islam din wa Daulah*), yang mengisyaratkan keterkaitan yang erat antara keduanya.³

Meskipun demikian, dalam perjalanan sejarahnya Islam belum mampu meletakkan sistem religio-politiknya sebagai kekuatan pembebas atau pengatur pranata sosial yang mapan. Islam cenderung dipahami dan berperan sebagai sumber ideologis untuk menjustifikasi kemapanan sebuah kekuasaan (*status quo*) ketimbang sebagai sumber inspirasi kultural dan kerangka paradigmatik dalam pemikiran politik Islam. Pemahaman terhadap Islam sebagai sumber ideologis bagi politik uma Islam hanya akan menjadikan Islam sebagai “kedok” dan “alat legitimasi” terhadap kekuasaan, dan dipahami sebagai sarana perjuangan untuk menduduki struktur kekuasaan. Di samping itu, pemahaman yang sempit semacam itu hanya akan mengaburkan makna dan menutupi kontribusi Islam terhadap dunia politik itu sendiri.

Pemikiran politik Islam sebagai hasil upaya sistematisasi ajaran-ajaran Islam dan tradisi-tradisi di kalangan umat Islam dalam bidang politik, muncul sejalan dengan laju ekspansi Islam ke luar jazirah Arabia. Ekspansi besar-besaran yang dilakukan umat Islam tersebut menimbulkan masalah-masalah baru tentang cara pengaturan negara, di samping konsekuensi logis munculnya kelompok-kelompok kepentingan (*political interest groups*). Kelompok-kelompok ini, baik yang berbasis sosial budaya maupun sosial keagamaan tertentu (*mazhab*) merasa ikut memberi kontribusi dalam proses *jihād fi sabilillah*, sehingga mereka ingin mendapatkan tempat yang layak dalam sistem kekuasaan. Bukti kesejarahan menyebutkan fenomena persaingan kelompok-kelompok pemikiran keagamaan baik mazhab pemikiran kalam maupun fiqh dalam merebut pengaruh dan *patronase* dari penguasa.⁴

³ Musdah Mulia, *Negara Islam: Pemikiran Politik Husain Haikal* (Jakarta: Paramadina, 2001), h. 1.

⁴ M. Sirajuddin Syamsudin, “Pemikiran Politik (Aspek yang Terlupakan dalam Sistem Pemikiran Islam)” dalam Ihsan Ali Fauzi (ed.), *Refleksi Pembaharuan Pemikiran Islam, 70 Tahun Nasution* (Jakarta: LSAF, 1989), h. 244. Lihat juga A. Syafi’i Ma’arif, *Islam dan Masalah Kenegaraan* (Jakarta: LP3ES, 1996), h. 18. Lihat juga Nourouzzaman Shiddiqie, *Jeram-Jeram Peradaban Muslim* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996), h. 44.

Pemikiran politik Islam semakin menemukan bentuknya terutama pada masa pemerintahan tiga khalifah Abbasiyah: al-Mansur (w. 775 M), Harun al-Rasyid (w. 809 M), dan al-Makmun (w. 833 M) – yang menggalakkan gerakan penterjemahan buku-buku dari berbagai bahasa, khususnya Yunani – ke dalam bahasa Arab. Sepanjang rentang sejarah ini perkenalan para ilmuwan Islam dengan alam pikiran Yunani semakin meluas dan mendalam dan pada gilirannya mengantarkan Islam pada puncak kejayaan ilmu pengetahuan, khususnya filsafat. Dalam bidang politik, para filosof muslim berupaya mengkaji pemikiran beberapa tokoh filsafat Yunani – khususnya filsafat politik Plato dan Aristoteles – dan berupaya menghadapkan, menghubungkan dan sejauh mungkin menyelarasakannya dengan Islam, serta berupaya membuatnya bisa dimengerti dalam konteks agama wahyu. Di sini kita bisa menemukan al-Farabi yang terkenal dengan konsep *Madinah al-Fadhilahnya*.⁵ Selain itu kita juga bisa menjumpai Ibn Bajjah dengan konsep *Mutawahhid* (menyendiri)-nya.

Selain kedua filosof tersebut, kita juga bisa menjumpai pemikiran Ibn Rusyd. Dalam hal ini ia menuangkan pemikirannya dalam karyanya yang berjudul *Al-Dlarury fi al-Siyasah* yang berisi tentang ulasannya terhadap *Republik*-nya Plato. Tidak sebagaimana biasanya, Ibn Rusyd adalah filosof Islam yang terkenal sebagai sang komentator Aristoteles, namun dalam bidang politik ia justru mengulas pemikiran politik Plato. Ini merupakan sumbangsihnya yang palingf besar dalam bidang politik. Salah satu keistimewaannya terletak pada pembahasannya yang sistematis dengan mengedepankan metode analitis (*tahlily*) dan struktural (*tarkiby*). Sehingga tidak hanya lebih mudah dipahami ketimbang *Republik*-nya Plato itu sendiri, namun juga pemikirannya lebih realistis dan responsif, berbeda dengan pemikiran politik Plato yang cenderung bersifat “khayali” (*Utopis*).

Sebagai produk pemikiran yang menggambarkan suatu paham dan perilaku politik seseorang (atau sekelompok orang)

⁵ Nama lengkapnya Abu Nashr Muhammad ibn Muhammad ibn Tarkhan ibn Auzalagh. Lahir di Wasij, Turkistan pada tahun 257 H (870 M). Selain konsep *emanasi* (al-Faidl) dalam bidang metafisika, ia juga terkenal dengan konsep *al-Madinah al-Fadhilah* dalam bidang politik. Lihat Hasyimiyah Nasution, *Filsafat Islam*, (Jakarta: Gaya Media Pratama, 1999), h. 32.

dalam suatu babak kesejarahan tertentu, pemikiran politik Ibn Rusyd tentu saja tidak terlepas dari pergerakan dan mainstream politik yang ada, baik yang pernah berkembang sebelumnya maupun yang sedang berlangsung pada saat itu. Di samping itu, corak pemikiran Ibn Rusyd pada dasarnya merupakan metamorfosis dari pemikiran politik yang ada, khususnya yang bercorak rasional. Namun pemikiran tersebut mengalami perubahan akibat proses interaksinya dengan sistem dan tradisi politik yang berkembang. Sehingga, dengan menggunakan pendekatan filosofis dan sosio-historis akan diperoleh sebuah pemahaman baru yang lebih komprehensif dan holistik terhadap pemikiran politik Ibn Rusyd.

B. Problem Konseptual Politik Islam

Wacana utama yang mewarnai perbincangan dalam pemikiran politik Islam adalah relasi antara Islam dan politik. Meski pembicaraan mengenai masalah ini sudah dilakukan oleh para pemikir politik Islam Klasik, namun hingga saat ini belum ada kesepakatan di kalangan umat Uslam. Dalam hal ini Munawwir Sjadzali melihat adanya tiga aliran dalam tubuh umat Islam yang berbeda pandangan tentang relasi Islam dan politik. *Pertama*, aliran yang berpendirian bahwa Islam adalah agama yang sempurna dan lengkap dengan pengaturan bagi segala aspek kehidupan manusia termasuk kehidupan berpolitik dan bernegara. Oleh karena itu Islam dan politik tidak bisa dipisahkan. *Kedua*, aliran yang berpendirian bahwa Islam adalah agama yang tidak ada hubungannya sama sekali dengan masalah politik, sehingga Islam dan politik bisa dipisahkan. Dan *ketiga*, aliran yang berpendirian bahwa Islam merupakan ajaran totalitas namun dalam bentuk petunjuk-petunjuk pokok saja. Islam dan politik memiliki keterkaitan yang erat, relasi antara keduanya tidak bersifat legal-formalitik, namun lebih bersifat substansial.⁶

Ketidak-sepahaman umat Islam tersebut khususnya nampak dalam perdebatan tentang konsep negara Islam yang hingga saat ini masih berlangsung. Fakta historis menunjukkan adanya aneka ragam bentuk pemerintahan dalam dunia Islam pada masa silam. Sekalipun tahap masa Khulafah ar-Rasyidun oleh sebagian pihak

⁶ Munawwir Sjadzali, *Islam dan Tata Negara: Ajaran, Sejarah dan Pemikiran* (Jakarta: UI-Press, 1990), h. 1-2.

muslim (Sunni) dipandang sebagai suri tauladan ideal sepanjang sejarah Islam, akan tetapi realitas sepanjang pemerintahan Bani Umayyah (661-750 M) dan Bani Abbasiyah (750-1250 M) amat berbeda dengan tahap masa normatif itu. Realitas sepanjang sejarah Islam berbentuk fragmentasi *de facto* dalam imperium Islam sejak tahun 850 M, begitupun watak dan kepentingan yang tidak bercirikan Islam dari penguasa Islam, sudah tidak memperlihatkan eksistensi negara Islam ideal.⁷

Kesulitan dalam menemukan kesepahaman tentang konsep politik Islam terjadi akibat tiga persoalan mendasar yang secara umum dihadapi setiap upaya pengkajian terhadap politik Islam. *Pertama*, baik al-Qur'an maupun hadits Nabi tidak memberikan pernyataan yang tegas mengenai sistem politik Islam sehingga politik berada pada posisi *zhanny al-dalalah*.⁸ Al-Qur'an yang berulang kali membicarakan perihal "ummat", umat Islam justru menghindari dari pembicaraan mengenai sistem politik, sosial dan ekonomi yang sebenarnya telah menyatukan umat tersebut dengan negara. Al-Qur'an tidak menyebutkan secara eksplisit bahwa umat Islam harus menyesuaikan diri dengan "kerajaan" Islam atau "negara" Islam. Demikian juga al-Qur'an tidak menyebutkan tentang orang yang akan menggantikan Rasul dan mengelola persoalan-persoalan umat, bahkan tidak pula menyebutkan keharusan adanya orang yang menggantikannya.⁹ Fakta seperti ini memicu timbulnya berbagai interpretasi tentang sistem politik Islam yang pada gilirannya tidak hanya berhenti pada persaingan wacana, namun juga aksi politis di kalangan umat Islam.

Hal di atas mengisyaratkan bahwa polarisasi pemikiran politik dalam Islam lebih disebabkan oleh perbedaan dalam menafsirkan teks-teks normatif agama, di samping perbedaan-perbedaan basis sosial budaya yang melingkupinya. Perbedaan itu sangat wajar karena Islam tidak secara eksplisit memberikan

⁷ John L. Esposito, *Islam dan*, h. 307.

⁸ M. Sirajuddin Syamsudin, *Pemikiran Politik*, h. 252.

⁹ Setidaknya ada dua alasan pokok mengenai diamnya al-Qur'an dan as-Sunah dari masalah tersebut, *pertama*, al-Qur'an bukanlah sebuah kitab politik, dan kedua, sudah merupakan keniscayaan sejarah (sunnatullah) bahwa institusi sosial politik dan organisasi yang dibentuk manusia akan selalu mengalami perubahan. Lihat A. Syafi'i Ma'arif, *Islam dan Masalah*, h. 16.

suatu formulasi bagi sistem kenegaraan yang baku dan harus diikuti oleh seluruh umat Islam. Perhatian utama al-Qur'an adalah memberikan landasan etik bagi terbangunnya sistem politik yang didasarkan pada prinsip tegaknya masyarakat yang berkeadilan dan bermoral. Oleh karena itu model dan struktur ketata negaraan Islam bukanlah sesuatu yang tidak dapat diubah, karena terikat dengan perubahan dimensi ruang dan waktu.¹⁰

Kedua, berbeda dengan pemikiran, teori, pendekatan, paradigma atau ilmu sosial yang kita kenal, pemikiran politik Islam tidak bisa sepenuhnya dianggap sebagai "ilmu Pengetahuan", karena di dalamnya terdapat sesuatu yang bersifat *divine, ilahiyah*.¹¹ Hal itu disebabkan karena pemikiran politik Islam menjadikan sumber utama Islam - al-Qur'an dan as-Sunnah - sebagai dukungannya. Sehingga dalam pengamatan John L. Esposito, muncul kepercayaan pada seorang muslim bahwa Islam mengemban keimanan dan politik yang kemudian kepercayaan itu tercermin dalam ajaran Islam, sejarahnya, dan perkembangan politik.¹² Dengan paradigma semacam itu, pemikiran politik dalam Islam dianggap berdimensi Ilahiyah,¹³ sehingga sulit membebaskan dirinya dari bayang-bayang klaim kebenaran (*truth claim*) yang menjadi salah satu karakter agama Islam. Menurut Khalid M. Ishaque, bagi umat Islam yang mengkaji persoalan ini keadannya menjadi semakin rumit karena harus mempelajarinya di bawah bayang-bayang empat

¹⁰ M. Syirajuddin Syamsuddin, *Pemikiran Politik*, h. 244. Lihat juga J. Suyuti Pulungan, *Fiqh Siyashah, Ajaran, Pemikiran dan Sejarah*, (Jakarta: Rajawali Press, 1997), h. xii.

¹¹ Bahtiar Affendy, "Disartikulasi Pemikiran Politik Islam", dalam Oliver Roy, *Gagalnya Islam Politik*, terj. Harimurti & Qomarudin SF, (Jakarta: PT. Serambi Ilmu Semesta, tt), h. vii.

¹² John L. Esposito, *Islam dan Politik*, h. 3.

¹³ Imam Khomaini misalnya, ketika berbicara tentang kedaulatan jelas-jelas ia mengatakan bahwa kedaulatan itu adalah milik Allah semata. Lihat Ayatullah Khomaini, "An Islamic State: Point of View" dalam Salim Azzam, (ed), *Concept of Islamic State*, (Kuala Lumpur: ABIM, tt), h. 5. Demikian juga halnya dengan Abu al-'la al-Mawdudi (w. 1979) menolak demokrasi secara prinsipal, bahkan menganggaunya sebagai syirik. Dia beralasan bahwa dalam demokrasi itu rakyat dapat menetapkan hukum sendiri dan karenanya dapat pula melaksanakan semua aspirasi yang mereka miliki. Padahal sebenarnya rakyat muslim tidak dapat berbuat seperti itu, karena kebebasan mereka dibatasi oleh Allah. Lihat Abu al-'la al-Mawdudi, *The Political Theory of Islam* (Pathankot: Makta-e Jama'at-e Islami, tt), h. 29-30.

batasan: hadits, fiqh, material rijal (rantai perawi) awal, dan tafsir al-Qur'an. Keempat disiplin itu telah membentuk fondasi literatur politik Islam dan mendapat tempat yang suci. Sehingga dengan berjalannya waktu, penyucian tersebut menjadi sedemikian rupa sehingga orang zaman sekarang yang menolak sebuah hadits dari *al-Muwatta'*-nya Malik menghadapi resiko dianggap ingkar hadits, meskipun – menurut az-Zarqani – Imam Malik biasa melakukan revisi atas karyanya tersebut.¹⁴

Ketiga, adanya kenyataan bahwa sebagian besar pemikir dan praktisi politik Islam terpaku pada perdebatan seputar hubungan agama dan politik (apakah Islam dan politik harus dipisahkan atau tidak bisa dipisahkan), sehingga konsekuensi logisnya pemikiran politik Islam sulit beranjak pada tataran artikulasi yang lebih baru.¹⁵ Hampir-hampir seluruh artikulasi pemikiran politik Islam tidak lepas dari bayang-bayang tiga kelompok pemikiran sebagaimana diungkapkan Munawwir Sadzali di atas.

Di samping itu, Mumtaz Ahmad juga melihat bahwa karya kontemporer yang ditulis para pemikir muslim kebanyakan berbentuk “doktrin politik”, bukannya “teori politik” atau “falsafah politik”. Dalam wacana politik dan religius, diskusi akademis cenderung menguraikan teks-teks hukum klasik dan abad pertengahan, atau menggambarkan struktur lembaga pemerintahan Islam awal yang dalam sejarah dipandang suci (*sacred*). Sesungguhnya keenderungan tersebut mengikhtisarkan dan mereproduksi krisis dalam pemikiran politik Islam dewasa ini.¹⁶ Bukan berarti penggunaan teori-teori serta asumsi-asumsi masa lampau tersebut salah ataupun tidak sah. Akan tetapi jika kecenderungan semacam ini terus berlanjut, maka pemikiran politik Islam tidak akan memberikan nilai baru bagi sebuah perkembangan pemikiran, atau dengan kata lain pemikiran politik Islam akan menghadapi situasi stagnan, *decay* dan disartikulatif.

¹⁴ Khalid M. Ishaque, “Problem Teori Politik Islam”, dalam Mumtaz Ahmad (ed), *Masalah-masalah Teori Politik Islam*, terj. Ena Hadi (Bandung: Mizan, 1993), h. 41.

¹⁵ Bahtiar Effendy, *Disartikulasi Pemikiran Politik Islam*”, dalam Oliver Roy, *Gagalnya Islam Politik*, h. vi

¹⁶ Khaled M. Ishaque, “Problem Teori Politik Islam”, dalam Mumtaz Ahmad (ed), *Masalah-masalah Teori Politik Islam*, terj. Ena Hadi, (Bandung: Mizan, 1993), h. 15.

Jika pemikiran politik Islam diharapkan bisa memberikan sesuatu yang lebih berarti bagi kehidupan politik dewasa ini, perlu dilakukan kajian ulang secara menyeluruh terhadap anggapan-anggapan dan konseptualisasi terdahulu mengenai fenomena politik. Akan tetapi, kajian ulang tersebut harus mengedepankan aspek ilmiah atau dengan kata lain senantiasa menempatkan fenomena politik Islam sebagai sebuah data ilmiah. Cara pandang yang demikian mengindikasikan perlunya pendekatan, metode serta standar-standar ilmiah dalam menghadapi setiap fenomena dan tradisi politik umat Islam sehingga terbebas dari himpitan batasan-batasan (*syari'at*) di atas. Cara pandang yang demikian juga memungkinkan munculnya pemikiran politik yang lebih realistis dan responsif. Sehingga dalam konteks pemikiran seperti itu, hadirnya negara (*ideal*) bagi umat Islam tidak lagi menjadi harapan utopis atau bahkan mitos belaka. Hanya saja perlu ditekankan disini bahwa negara (*ideal*) sebagaimana dimaksud tidak lagi berdiri di bawah bayang-bayang negara Islam atau bukan (negara Islam versus negara sekuler), melainkan negara yang dalam bahasa Abdelwahab al-Afendi disebut sebagai “negara untuk umat Islam” atau “komunitas politik Islam”.¹⁷

C. Rasionalisme: Basis Rekonstruksi Politik Ibn Rusyd

Rasionalisme di sini mengarah pada upaya Ibn Rusyd dalam mendasari pemikirannya dengan menggunakan kriteria-kriteria ilmiah. Penelusuran historis menunjukkan, bahwa benih rasionalisme sebagaimana yang diusung oleh Ibn Rusyd tidak terlepas dari strategi kebudayaan yang diterapkan pada periode akhir kekuasaan Umayyah (138 – 407 H/ 755 – 1016 M) yang telah mengarahkan gerakan ilmiah. Semangat atas penelitian ilmiah tersebut terus eksis pada masa kekuasaan dinasti al-Moravid (448 – 541 H / 1056 – 1146 M), dan muncul kembali dengan kokoh pada masa pemerintahan al-Mohad (al-Muwahhid) (524 – 667 H/ 1129-1268 M). bahkan pada masa ini beberapa penguasanya mengembangkan aliran pemikiran rasional serta merumuskannya sebagai ideologi resmi negara. Proyek kebudayaan yang mengarahkan gerakan ilmiah

¹⁷ Abdelwahab al-Afendi, *Who Need an Islamic State?*, terj. Amiruddin ar-Rani, *Masyarakat tak Bernegara* (Yogyakarta: LKJIS, 1994), h. 89.

tersebut baru menampakkan wujud dan karakteristiknya terutama pada masa Ibn Hazm (w. 456 H),¹⁸ dan mencapai kedewasaan serta kematangannya di tangan Ibn Rusyd sebagai eksponen utamanya.

Meskipun usaha Ibn Rusyd dalam memperbaharui pemikiran Islam mengangkat kembali proyek intelektual Ibn Hazm, namun apa yang dilakukannya melampaui pendahulunya tersebut, khususnya dalam hal metodologi dan muatan-muatan yang diangkatnya. Upaya ini mencerminkan perubahan-perubahan dan perkembangan yang terjadi dalam lingkungan pemikiran Islam di Timur pada masa itu. Menurut al-Jabiri, setidaknya terdapat empat persoalan yang menjadi fokus Ibnu Rusyd. *Pertama*, menjelaskan filsafat Aristoteles sehingga mudah dipahami oleh khalayak umum.

¹⁸ Ibn Hazm lebih dikenal sebagai tokoh fiqh yang literalis (*zahiri*), polemis serta pantang menyerah. Dalam konteks politik, "literalisme" Ibn Hazm pada dasarnya merupakan proyek ideologis yang ditujukan untuk menentang ideologi negara Fatimiyah dan ideologi Abbasiyah yang keduanya terlibat dalam konflik sejarah menentang pemerintahan Umayyah yang dibela Ibn Hazm. Sedang dalam konteks epistemologi, literalisme Ibn Hazm merupakan sebuah proyek pemikiran yang mencakup filsafat dan dimaksudkan untuk merekonstruksi dan membangun kembali tradisi "bayan" – sebagai sistem yang melandasi pemikiran Sunni, Mu'tazilah dan Asy'ari. Ibn Hazm memberi landasan *burhani* atas tradisi *bayan* dengan membuang seluruh pengaruh tradisi "irfan" syi'ah maupun tasawwuf. Yang dimaksud dengan landasan *burhan* adalah metode penalaran Aristoteles beserta segenap pandangan-pandangan ilmiah filsafatnya.

Ibn Hazm mengkritik tiga prinsip epistemologis yang mendasari tradisi *bayan*, yaitu (1) prinsip "infishal" (keterputusan), yang dibangun dari teori atomisme sebagaimana dilontarkan oleh Mu'tazilah; (2) prinsip "tajwiz" keserbamungkinan, dan (3) prinsip "qiyas" (analogi) yang berfungsi sebagai perangkat metodologis dalam tradisi *bayan*, yaitu menganalogikan satu cabang hukum dengan hukum asal sebagaimana berlaku dalam fiqh. Ibn Hazm menentang teori atomisme dan segenap kesimpulan-kesimpulan yang dihasilkan darinya, seperti teori "infishal". Sebagai gantinya ia mengadopsi pandangan kaum falasifah (terutama Aristoteles) bahwa substansi itu tiada lain adalah *jisim* atau bertubuh. Berkaitan dengan prinsip "tajwiz", Ibn Hazm melihatnya sebagai prinsip yang tidak memiliki dasar yang meyakinkan dalam agama maupun dalam hukum-hukum akal. Karena menurutnya, hukum-hukum kausalitas dan kebiasaan (*adah, custom*) diciptakan sendiri oleh Allah; Ia menciptakan dan mengaturnya dalam bentuk yang membuatnya tidak akan berubah dan tidak bertukar dengan yang diakui oleh orang yang berakal. Sedangkan prinsip "qiyas" menurut Ibn Hazm hanya berlaku dan dibenarkan dalam konsteks satuan unsur-unsur yang punya jenis yang sama dan sepadan. Lihat Muhammad Abed al-Jabiri, *Post Tradisionalisme Islam*, terj. Ahmad Baso (Yogyakarta: LkiS, 2000), h. 119-132.

Kedua, menyingkap penyimpangan-penyimpangan Ibnu Sina dari pokok-pokok ajaran kaum falasifah, termasuk ketidak-patuhannya kepada standar-standar logika filsafat rasional (*burhani*). *Ketiga*, mengkonter al-Ghazali yang menyerang kaum filosof, termasuk mengungkap kekeliruan dan penyimpangan metodologi kalangan Asy'ariyah dari metode yang dianjurkan oleh agama ketika menghadapi kalangan masyarakat awam, juga kelemahan Asy'ari dalam mencapai tingkat pengetahuan yang penuh keyakinan. *Keempat*, formulasi dan konseptualisasi metodologi baru dalam mengkaji metode-metode untuk menimba hukum-hukum agama, berupa metodologi pengambilan makna-makna *zhahir* (eksoteris) dari teks-teks agama dengan tetap mempertimbangkan tujuan syari'ah (*maqāshid al-syar'i*) sebagai acuan utama. Dari kerangka ini pula Ibnu Rusyd melakukan reformulasi hubungan agama dan filsafat dengan mendasarkan diri pada asumsi bahwa masing-masing dari keduanya memiliki dasar-dasar dan metode penalaran tersendiri, meski pada akhirnya bertemu pada satu tujuan yang sama, yaitu pada keutamaan dan kemuliaan.¹⁹

Dalam wilayah pemikiran politik, Ibnu Rusyd mengulas buku Reubliknya Plato. Ia melihat kelemahan utama karya politik Plato tersebut terletak pada metode dialektika (*jadali*) yang digunakannya. Dan sebagai gantinya ia menggunakan metode analitis (*tahlily*) dan struktural (*tarkiby*) yang lebih sesuai dengan metode demonstratif (*burhan*). Kritik Ibnu Rusyd terhadap metode dialektika (*jadali*) sebenarnya dilatar belakangi oleh kepercayaannya terhadap dasar-dasar yang logis lagi meyakinkan dan tidak menerima yang lain. Dia mengajak kita untuk menggunakan metode demonstratif (*burhan*) dalam mempelajari masalah-masalah filsafat dan menganggap metode ini sebagai ukuran penilaian yang benar dan selamat. Berkaitan dengan hal tersebut, ia mengatakan bahwa hikmah, merupakan sebuah penalaran terhadap segala sesuatu sesuai cara-cara pembuktian demonstratif (*burhan*).²⁰ Oleh karenanya argumen yang tidak mencapai level metode demonstratif

¹⁹ *Ibid.*, h. 137-146.

²⁰ Ibnu Rusyd, *Tahafut Tahafut*, Jilid I, (tahqiq) Sulaiman Dunya (Mesir: Dar al-Ma'arif, tt), h. 101.

(*burhan*) dianggap sebagai pandangan yang tidak sah, bahkan tidak dapat dikategorikan ke dalam argumentasi filosofis.²¹

Rekonstruksi lain yang dilakukan Ibnu Rusyd adalah menghindari penggunaan bahasa kiasan sebagaimana dalam Republik Plato, karena menurutnya tidak akan mampu mengantarkan negara ideal menjadi kenyataan. Meskipun Plato sendiri telah mengiringinya dengan buku *the Laws* (hukum), namun ia tetap tidak mampu mendekati realitas politik. Sehingga pemikiran politik seolah mengambang dan hanya berada di wilayah ide, angan-angan (*khoyyali*). Ibnu Rusyd beranggapan bahwa bahasa kiasan tidak cocok untuk filsafat teknis (praktis). Sebaliknya, filsafat semestinya mudah dihamai oleh masyarakat luas.²²

Lebih lanjut, Ibnu Rusyd melandasi pemikirannya pada asumsi bahwa persoalan politik adalah persoalan kemanusiaan yang terkait erat dengan masalah keinginan (*Iradiyah*). Sehingga satu-satunya cara yang memungkinkan dalam mengkaji persoalan politik adalah dengan melakukan pendekatan terhadap karakter (watak) manusia (*tabi'iyah al-insaniyah*). Ibnu Rusyd melihat bahwa persoalan negara memiliki kesamaan dengan persoalan jiwa manusia. oleh karena itu Ibnu Rusyd menjadikan “kesempurnaan manusia” (*al-kamālat al-insāniyah*) sebagai dasar utama dalam pembahasan politiknya.²³ Analisa semacam ini menggambarkan hubungan yang dekat antara konsep manusia dan filsafat politiknya. Dan yang lebih penting lagi adalah bahwa setiap tatanan sosial dan politik pada akhirnya pasti didasarkan pada suatu filsafat yang mencakup asumsi-asumsi dan keyakinan-keyakinan dasar mengenai manusia. artinya jika komunitas politik didesain untuk mencapai tujuan manusia, maka menjadi penting untuk mempelajari apa tujuan-tujuan tersebut. Dengan mengetahui apa itu manusia, maka bisa ditentukan bagaimana manusia harus bertindak dan tujuan apa yang seharusnya ia kejar. Sehingga dengan pengetahuan ini, bisa ditentukan peran yang harus dimainkan negara dan tujuan apa yang seharusnya dicari.

²¹ Oliver Leaman, *A Brief Introduction to Islamic Philosophy*, terj. Musa Kazhim dan Arif Mulyadi (Bandung: Mizan, 2001), h. 141-142.

²² *Ibid.*

²³ Ibnu Rusyd, *Al-Darury fi al-Siyasah: Mukhtashar Kitab al-Siyash li Aflatun*, terj. Ahmad Sahlan (Beirut: Markaz Dirasat al-Wahdat al-Arabiyyah, 1998), h. 73-76.

Upaya rekonstruksi yang dilakukan Ibnu Rusyd atas karya politik Plato tersebut merupakan langkah strategis dalam membangun format pemikiran politiknya yang lebih ideal. Dalam hal ini, ia telah berhasil menghadirkan sebuah pemikiran politik yang tidak hanya mudah dipahami, namun juga sebuah pemikiran yang ilmiah, realistis dan responsif. Sebuah pemikiran dengan landasan metodologi dan epistemologi yang jelas dan kuat.

Dalam buku *Al-Darūry fī al-Siyāsah* ia melakukan pemataan terhadap ilmu politik serta hubungannya dengan ilmu lainnya. Ia membagi ilmu menjadi dua bagian, yaitu ilmu teoritis dan ilmu praktis. Yang dimaksud dengan ilmu teoritis adalah ilmu yang tidak ada hubungannya dengan perbuatan manusia secara langsung, seperti ilmu matematika, tehnik, astronomi dan lainnya. Sedangkan ilmu praktis selain untuk diketahui, ia juga mengandung tuntutan untuk melaksanakannya, jika tidak tercipta sebuah perbuatan, maka ilmu tersebut tidak memiliki arti sama sekali, sebagaimana ilmu akhlak. Ia berpendapat bahwa dasar ilmu praktis adalah “kehendak” dan “upaya” manusia. Dan sebagai obyeknya adalah segala perbuatan manusia yang bersumber dari adanya kehendak dalam dirinya tersebut. Adapun tujuan akhir dari ilmu praktis adalah terciptanya perbuatan.

Menurut Ibnu Rusyd, ilmu politik merupakan salah satu cabang dari ilmu praktis. Dalam uraiannya, ilmu politik itu sendiri terbagi lagi menjadi dua bagian. *Pertama*, membahas tentang upaya manusia dalam mencapai kesempurnaan (keutamaan) yang lebih dikenal sebagai ilmu etika (*akhlak*). Dan *kedua*, adalah bagian yang membahas tentang usaha-usaha negara dalam mencapai bentuknya yang paling ideal (utama) dan dikenal sebagai ilmu negara atau pemerintahan.²⁴

Dengan demikian, ilmu negara atau pemerintahan merupakan cabang (kedua) dari ilmu politik. Sebagai landasan ilmiah ilmu ini adalah ilmu jiwa sebagaimana dibahas pada ilmu akhlak. Karena objek ilmu akhlak adalah watak (*malakah*), perbuatan (*afāl*), keinginan (*irādah*) dan sejumlah kebiasaan (*al-‘ādah*) yang kesemuanya dibahas dalam ilmu jiwa, maka ilmu akhlak itu sendiri berlandaskan pada ilmu jiwa. Sedangkan ilmu

²⁴ *Ibid.* h. 73.

jiwa merupakan cabang ilmu alam, karena hakekat jiwa adalah kesempurnaan pertama yang dimiliki badan, atau sebagai karakter (watak) yang terwujud karena adanya kekuatan. Maka kebahagiaan, kekuatan, keberanian, kemarahan dan lain sebagainya merupakan fenomena kejiwaan yang berhubungan dengan badan (jasad).

Upaya Ibnu Rusyd yang menghubungkan ilmu akhlak – sebagai ilmu yang membicarakan persoalan manusia dalam upayanya mencapai kesempurnaan, dengan ilmu negara – sebagai ilmu yang membicarakan tentang negara dalam upayanya mencari bentuknya yang ideal, merupakan langkah strategis dalam keseluruhan pemikirannya. Dengan menghubungkan kedua cabang ilmu tersebut, ia mendapatkan landasan yang kokoh bagi pembahasannya tentang negara.

Dari uraian di atas, dapat dipahami bahwa politik dalam pandangan Ibnu Rusyd merupakan gambaran tentang negara. Adapun yang dimaksud dengan negara itu sendiri tidak mengarah pada buminya, tanahnya, tempatnya, ataupun bangunannya. Namun yang dimaksud dengan negara adalah penduduknya, masyarakatnya yang tidak dilihat berdasar wujud fisik (*jisim*) mereka, melainkan dilihat dari segi keberadaan mereka sebagai jiwa yang berusaha mendapatkan kesempurnaan dalam kehidupan kolektif (masyarakat). Dengan demikian, jika ilmu akhlak merupakan ilmu yang menggambarkan tentang jiwa dari seorang individu, maka negara merupakan ilmu yang menggambarkan tentang jiwa secara kolektif (jama'ah).

Uraian di atas sekaligus mengisyaratkan sebuah landasan epistemologi yang mendasari ilmu negara, yaitu adanya berbagai kesamaan antara keadaan jiwa manusia dan negara.²⁵ Oleh karenanya, segala sesuatu yang mengharuskan terwujudnya keadilan dalam jiwa manusia, juga menjadi hal yang mengharuskan keadilan dalam kehidupan negara. Dengan kata lain, negara adalah kumpulan manusia, sehingga apa yang baik dan benar untuk individu, baik dan benar juga untuk kelompok (masyarakat) karena keduanya dari satu jenis yang sama, yaitu jenis manusia. sehingga bisa dikatakan bahwa batasan atau dasar umum yang menjadi

²⁵ *Ibid.* h. 76.

standar ilmiah bagi ilmu negara dan politik sebagaimana dimaksud oleh Ibnu Rusyd adalah “jiwa”; jiwa manusia itu sendiri.

Jika ditelaah lebih jauh, sebenarnya pemikiran politik Ibnu Rusyd merupakan kritik terhadap cara berpolitik umat Islam yang telah dikonstruksi oleh *status quo* melalui tradisi *fiqh siyasāh* dan *siyāsah syar’iyah*. Sebagaimana diketahui bahwa kedua konsep politik tersebut – yang didominasi oleh kalangan Sunni Asy’ari – melihat imam sebatas urusan negara saja. Sehingga politik yang dipahami adalah politik tentang negara, bukan diluar negara, yang berupa masyarakat (*society*). Siyasah dan imam dalam wacana politik Sunni hanya berurusan dengan penguasa yang dikenal dengan sebutan *sulthan*, *imam* dan *khalifah*. Konsekuensi logis dari pandangan semacam ini adalah diserahkannya urusan-urusan yang berkaitan dengan politik kepada penguasa yang dalam bahasa politik saat ini disebut sebagai *state*,²⁶ sebagaimana erdapat dalam literatur-literatur Sunni tentang *al-ahkām al-sulthānīyah*.²⁷

Menurut pengamatan Hassan Hanafi, dalam ajaran Sunni politik ditempatkan sebagai salah satu cabang dari cabang-cabang *fiqh* (*far min furū’ fiqhīyah*), dan bukan sebagai pokok-pokok atau dasar-dasar agama (*ashl min ushūl al-dīn*) sebagaimana yang dianut oleh Syi’ah, Khawarij dan kalangan falasifah. Sebagai konsekuensi dari pengukuhan imam sebagai bagian dari *far min furū’ fiqhīyah* adalah miskinnya teori-teori tentang etika sosial dan politik dalam tradisi politik Sunni. Persoalan peran masyarakat dalam penyelenggaraan kekuasaan, partisipasi kalangan minoritas dalam politik, mekanisme kontrol dan pengawasan terhadap negara,

²⁶ Pengertian “state” atau negara di sini berdasarkan pada arti yang lazim dipakai dalam teori-teori civil society, dan yang oleh Weber didefinisikan sebagai “an association that claims the monopoly of the legitimate use of violence” sebagai “a human community that (succesfully) claims the monopoly of the legitimate use of physical force within a given territory”. Lihat. Max Weber, *From Max Weber: Essays in Sociology*, ed. HH. Gerth dan C. Wright Mills (New York: Oxford University Press, 1996), h. 78 dan 334.

²⁷ Para tokoh yang mengusung *al-ahkām al-sulthānīyah* antara lain Ibnu Muqaffa, al-Mawardi, Abu Ya’la, al-Tartusi, Ibnu Jama’ah, al-Ghazali, dan Ibnu Taymiyah. Mereka banyak membicarakan bagaimana seharusnya penguasa, sifat-sifat yang mesti dimiliki, dan bagaimana rakyat harus mematuhi segenap titah sang penguasa, serta bagaimana tercipta stabilitas, ketentraman, dan tidak terjadi kekacauan atau fitnah. Dari sana kemudian muncullah konsep-konsep seperti *tawazzub*, *ta’addul*, dan *tawassuth*.

akuntabilitas penguasa terhadap publik, soal pertimbangan dan dan pembagian kekuasaan, serta persoalan-persoalan lainnya yang terkait dengan politik dalam *society* jarang atau bahkan tidak pernah diperbincangkan dalam tradisi politik Sunni.²⁸

Sebagai kritikan, Ibnu Rusyd kemudian mengusung isu demokrasi atau kedaulatan rakyat. Menurutnya, tidak ada kedaulatan dalam demokrasi kecuali berada di tangan rakyat, dan sesuai dengan hukum-hukum dasar fitriah yang menghargai kebebasan manusia (*lā siyādata illā biirādah al-musawwidīn wa tab’an li al-qawanīn al-ūla al-fitriyah*).²⁹ Dari sini nampak bahwa Ibnu Rusyd menghargai hak-hak manusia sebagai manusia sejak lahir (*fitriyah, natural*), dan bukan melihatnya dari aspek agama, gender dan kelompoknya.

Bahkan lebih jauh lagi, Ibnu Rusyd telah berani memperkenalkan adanya persamaan hak antara perempuan dan laki-laki. Sehingga Ibnu Rusyd berpendapat bahwa dalam sebuah negara kaum perempuan juga bisa menjadi pemimpin sebagaimana laki-laki.³⁰ Pemikiran semacam ini benar-benar mencerminkan prinsip Islam yang memberikan hak-hak kepada perempuan seperti yang diberikan kepada laki-laki –kecuali beberapa hal yang khas bagi perempuan atau bagi laki-laki karena adanya dalil syara’. Islam mengizinkan perempuan mengemban dakwah, menuntut ilmu pengetahuan, serta berperan dalam berbagai sektor kehidupan, seperti ekonomi, pertaian, bahkan politik.³¹

Selain itu, konsep “*al-madinah al-jama’iyah*” – sebagaimana diungkapkan Ibnu Rusyd, yang merupakan terjemahan dari

²⁸ Hassan Hanafi, *Min al-Aqidah ila al-Tsaurah* (Kairo: Maktabah Madbouli, 1998), Vol. V, h. 163 – 172.

²⁹ Ibnu Rusyd, *Al-Darury...*, h. 174.

³⁰ *Ibid.*, h. 124.

³¹ Istri-istri Nabi terutama Aisyah telah menjalankan peran politik yang sangat penting. Juga banyak perempuan lain yang terlibat dalam urusan politik, mereka banyak terlibat dalam medan perang, dan tidak sedikit dari mereka yang gugur di medan perang seperti Ummu Salamah (istri Nabi), Shafiyah, Laylah al-Ghaffariyah, Ummu Sinam al-Aslamiyah. Sedangkan perempuan yang aktif dalam dunia politik misalnya Fatimah binti Rasulullah, Aisyah binti Abu Bakar, Atika binti Yazid ibn Mu’awiyah, Ummu Salamah binti Ya’qub, al-Khaizaran binti Athok, dan lainnya. Lihat Nasaruddin Umar, “Perspektif Gender Dalam Islam”, dalam *Jurnal Pemikiran Islam, Paramadina*, Vol. 1 Nomor. 1, Juli – Desember 1998, h. 115 – 117.

istilah Yunani untuk “demokrasi” bisa dilihat sebagai counter atas dominasi ideologi militerisme kekhalifahan Islam. Bahkan, menurut Abid al-Jabiri, buku “*al-Darury fi al-Siyasah*” yang disusun Ibnu Rusyd dalam bidang politik merupakan dukungan terhadap seorang tokoh sipil untuk menggantikan posisi khalifah saat itu.³² Dari sinilah, Ibnu Rusyd kemudian dikenal sebagai perintis liberalisme politik yang melapangkan jalan bagi demokrasi Barat.

D. Demokrasi: Konstruksi Negara Ideal

Sebagaimana diuraikan pada bagian sebelumnya, bahwa dengan basis rasionalismenya, Ibnu Rusyd sampai pada sebuah kesimpulan bahwa demokrasi merupakan sistem kenegaraan yang tepat untuk mewujudkan negara ideal. Ibnu Rusyd melihat bahwa demokrasi adalah bentuk negara yang paling sesuai dan memungkinkan untuk diterapkan oleh umat Islam, mengingat kenyataan di dunia Islam yang tidak bisa menemukan seorang figur yang memiliki kesempurnaan atau keutamaan – sebagaimana Rasulullah – untuk menjalankan roda pemerintahan (aristokrasi).³³ Hal itu dipertegas oleh Erich Fromm yang mengatakan bahwa prinsip demokrasi adalah gagasan bahwa tidak ada seorang penguasa atau kelompok elit manapun, tetapi masyarakat sebagai keseluruhan yang menentukan nasib mereka sendiri dan membuat keputusan sendiri berkenaan dengan masalah-masalah umum.³⁴

Keyakinan Ibnu Rusyd akan demokrasi mengandung kritik terhadap praktik pemerintahan yang berkembang di dunia Islam pada saat itu yang menurutnya jauh dari nilai-nilai demokrasi. Ia menunjukkan adanya sentralisasi kekuasaan di mana keputusan atau kebijakan negara yang berkaitan dengan kepentingan publik sepenuhnya berada di tangan elit penguasa. Sentralisasi kekuasaan

³² Setelah buku tersebut selesai ditulis sekitar tahun 508 H/1322 M, sang Khalifah kemudian menyita dan membakarnya. Naskah buku tersebut sempat diselamatkan oleh seorang Yahudi Andalusia, Rabbi Samuel ben Judah dari Merseilles dan diterjemahkannya ke dalam bahasa Ibrani, sehingga kemudian tersebar Eropa melalui versi Latin. Lihat Muhammad Abid al-Jabiri, *Al-Mutsaqqafatun fi al-Hadarah al-'Arabiyah: Mihnah Ibnu Hanbal wa Nukhbah Ibnu Rusyd* (Beirut: al-Markaz al-Tsaqafi al-Arabi, 1995), h. 119-153.

³³ Ibnu Rusyd, *Al-Darury...*, h. 174.

³⁴ Erich Fromm, *Thre Sane Society*, terj. Thomas Bambang Murtianto, *Masyarakat Yang Sehat* (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 1995), h. 206.

tersebut disertai adanya sentralisasi sektor ekonomi sehingga kekayaan negara sepenuhnya menjadi milik elit penguasa. Di samping itu, kebanyakan elit penguasa di negara-negara Islam enggan menerima hadirnya oposisi yang dianggap membahayakan kekuasaannya. Bahkan keengganan tersebut tidak jarang melibatkan aksi militerisme dalam melakukan tindakan kekerasan ataupun pembunuhan.³⁵

Dalam pandangan Ibnu Rusyd, demokrasi sebagai sebuah sistem pemerintahan ditandai oleh adanya pengakuan atas kemerdekaan dan kebebasan setiap warga untuk bertindak dan mengambil kebijakan yang sesuai dengan keinginannya berkaitan dengan persoalan umum. Ibnu Rusyd menjelaskan: “dalam negara demokrasi setiap warganya memiliki kemerdekaan secara mutlak, dan bebas bekerja sesuai yang disukainya, serta bebas beraktifitas dalam persoalan-persoalan sosial kemasyarakatan sesuai yang dinginkannya.”³⁶ Hal senada dikemukakan oleh sejumlah kalangan yang melihat demokrasi sebagai sistem pemerintahan yang mempromosikan kesetaraan, kebebasan, penghormatan atas hak pribadi, kesejahteraan umum, dan sebagainya.³⁷

Sebagai realisasi dari ide demokrasi yang diusungnya, Ibnu Rusyd menawarkan konsep tentang “kedaulatan rakyat” (*al-siyadah*).³⁸ Sebuah konsep yang oleh Franz Magnis Suseno kemudian disebut sebagai dasar etis dari demokrasi.³⁹ Dalam hal ini Ibnu Rusyd menegaskan bahwa:

“... tidak ada kedaulatan dalam demokrasi kecuali berada di tangan warga negara atau rakyat, dan sesuai dengan hukum-hukum dasar fitriah yang menghargai kebebasan manusia...”⁴⁰

Konsep “kedaulatan rakyat” (*al-siyadah*) mengandung arti bahwa kehendak rakyat dalam bentuk kehendak umum menjadi

³⁵ Ibnu Rusyd, *Al-Darury...*, h. 175 – 176.

³⁶ *Ibid.*, h. 174.

³⁷ David Held, *Models of Democracy* (tt, Polity Press in Association with Basil Blackwell, 1987), h.16.

³⁸ Ibnu Rusyd, *Al-Darury...*, h. 174.

³⁹ Franz Magnis Suseno, “Demokrasi Sebagai Proses Pembebasan: Tinjauan Filosofis dan Historis” dalam Franz Magnis Suseno dkk, *Agama dan Demokrasi* (Jakarta: P3M dan FNS, 1992), h. 5.

⁴⁰ Ibnu Rusyd, *Al-Darury...*, h. 174.

dasar kekuasaan negara.⁴¹ Dalam hal ini pemerintah merupakan wakil rakyat untuk mewujudkan kebaikan dan kesejahteraan bersama. Konsep “kedaulatan rakyat” (*al-siyadah*) sebagaimana ditawarkan Ibnu Rusyd dimunculkan kembali oleh Jean Jaques Rousseau (1712-1778 M)⁴² dalam teorinya tentang kontrak sosial. Rousseau menjelaskan bahwa kekuasaan tertinggi itu sendiri berdasarkan pada perjanjian masyarakat yang kemudian diserahkan kepada pemimpin negara. Namun penyerahan itu tidak berarti kedaulatan itu telah berpindah kepada pemimpin negara, tetapi tetap masih pada rakyatnya.⁴³

Konsep kedaulatan rakyat sebagaimana dimaksudkan oleh Ibnu Rusyd mengungkapkan adanya tiga nilai yang menjadi prinsip dasar demokrasi itu sendiri, yaitu: kebebasan atau kemerdekaan (*al-hurriyah*), persamaan (*al-musawah*), dan keberagaman (*pluralisme*). Pertama prinsip kebebasan. Ibnu Rusyd memaknai prinsip kebebasan sebagai “tidak adanya suatu pemaksaan ataupun rintangan”.⁴⁴ Dalam praktiknya, perilaku seseorang seringkali dibatasi dan dikekang oleh keberadaan hukum yang memberlakukan sanksi-sanksi, sehingga hukum dan kebebasan pada umumnya dianggap bertentangan. Tradisi liberal tidak menerima pertentangan antara kebebasan dan hukum semacam ini. Pandangan semacam ini

⁴¹ J. Lock, *Two Treatises of Government*, (ed) Thomas I. Cook (New York: Hafner Press a Division of Macmillan Publissing Co. Inc, 1947), h. 61.

⁴² Jeans Jaques Rousseau (1712-1778 M) dilahirkan dari keluarga kelas menengah yang bermigrasi ke negara-kota Genewa pada abad ke 17. Dua karya utamanya *Due Sosial Contract* dan *Emile* terbit pada tahun 1762. Ia mengatakan bahwa karena masyarakat sipil merupakan suatu kebutuhan dan bahwa persetujuan (*consent*) adalah satu-satunya dasar yang absah bagi kekuasaan politik, maka masalah yang ada adalah “menemukan bentuk persekutuan (*association*) yang dengan kekuatan bersama akan mempertahankan dan melindungi orang serta hak miliknya, dan di mana masing-masing orang meskipun telah menyatukan dirinya dengan orang lain, masih patuh pada dirinya saja, dan tetap bebas sebagaimana sebelumnya. Lihat Henry J. Schmandt, *A History of Political Philosophy*, terj. Ahmad Baidowi dan Imam Baehaqi, *Filsafat Politik: Kajian Historis dari Zaman Yunani Kuno sampai Zaman Modern* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002), h. 385-410.

⁴³ Jeans Jaques Rousseau, *Due Contrat Sosial*, ter. Ida Sundari Husen dan Hidayat, *Perihal Kontrak Sosial atau Prinsip-prinsip Hukumk Politik* (Jakarta: Dian Rakyat, 1998), h. 102.

⁴⁴ Ibnu Rusyd, *Al-Darury...*, h. 174. Lihat juga Norman P. Barry, *An Introduction to Modern Political Theory* (New York: At. Martin Press, 1981), h. 161.

ditemukan dalam pemikiran John Lock yang mengatakan bahwa “tujuan hukum bukan untuk menghapus atau mengekang, tetapi untuk melindungi dan memperluas kebebasan.”⁴⁵

Kebebasan tidak berarti manusia tidak boleh dituntut ketaatannya terhadap tatanan masyarakat, melainkan dalam arti otonomi modern: manusia hanya menaati kekuasaan yang diyakininya sendiri. Demokrasi dengan demikian, sebagai “kekuasaan oleh rakyat dan untuk rakyat”, berarti bahwa rakyat apabila tunduk terhadap kekuasaan negara, tunduk terhadap dirinya sendiri. Sekaligus demokrasi merupakan bentuk kenegaraan yang konsekuen terhadap kesamaan hakiki antar manusia. Tidak ada orang atau golongan tertentu yang begitu saja berhak untuk berkuasa di atas masyarakat. Demokrasi tidak berarti bahwa tidak ada elit yang berkuasa, melainkan elit yang berkuasa harus mempertanggungjawabkan kepemimpinannya kepada masyarakat.

Menurut Said Agil Siradj, kebebasan pada hakekatnya merupakan suatu jaman bagi rakyat agar dapat melaksanakan hak-hak mereka. Hak-hak dasar tersebut dalam hukum Islam disebut dengan *ushul al-khams* atau *al-dharuriyyāt al-khams* (lima prinsip pokok yang menjadi kebutuhan primer), yaitu: menjaga jiwa (*hifz al-nafs*), menjaga agama (*hifz al-din*), menjaga akal (*hifz al-aql*), menjaga harta (*hifz al-mal*), dan menjaga keturunan (*hifz al-nasl*). Kelima hal tersebut di atas sering diidentifikasikan sebagai hak asasi manusia (HAM) yang harus dijaga dan dipertahankan.⁴⁶

Kedua, prinsip persamaan (*al-musāwah*) merupakan salah satu prinsip fundamental dalam negara. Namun persamaan bukan berarti bahwa manusia itu setara dalam semua hal, karena dalam beberapa hal manusia itu tidak sama, seperti usia, seks, kesehatan jasmani, kecerdasan, dan pemberian-pemberian alami lainnya. Persamaan dalam hal ini lebih mengarah pada “persamaan di muka hukum”, yang secara aktual menjadi tujuan politik yang menandai masyarakat demokratis. Oleh karenanya, persamaan bukan berarti tanda bahwa manusia itu sama dalam pengertian

⁴⁵ Norman P. Barry, *Ibid.*, h. 163.

⁴⁶ Said Agil Siradj, *Islam Kebangsaan, Fiqh Demokratik Kaum Santri* (ed) Jauhar Hatta Hasan (Jakarta: Pustaka Ciganjur, 1999), h. 77.

kata yang kongkret, melainkan lebih menunjuk pada pernyataan etis, dimana mereka adalah setara dan harus mendapatkan perlakuan yang sama. mengenai hal ini Ibnu Rusyd melihat bahwa dalam sebuah negara, seorang individu ataupun kelompok tidak lebih utama dari yang lainnya. Para pemegang kekuasaan tidak lebih mulia dari kelompok militer atau yang lainnya. Demikian juga para petani, buruh, pedagang atau lainnya tidak lebih rendah dan hina dari pemegang pemerintahan. Perbedaan mereka hanyalah dari segi pekerjaan, tugas dan kewajiban mereka dalam negara yang harus sesuai dengan keinginan dan bakat serta kemampuan mereka. Namun pada hakekatnya mereka adalah sama dan berasal dari jenis yang sama (:manusia). Keadaan yang demikianlah yang oleh Ibnu Rusyd disebut sebagai keadilan. Hal itu sejalan dengan ajaran Islam yang tidak mengenal adanya perlakuan diskriminatif atas dasar perbedaan suku bangsa, harta kekayaan, status sosial dan atribut-atribut keduniaan lainnya. Oleh karena itu, Islam mencabut akar-akar fanatisme Jahiliyah yang saling berbangga diri dengan keturunan dan ras.⁴⁷ Standar kebaikan seseorang didasarkan pada sifat-sifat baik dan prestasi spiritual dalam bingkai ketakwaan.

Ketiga, prinsip keberagaman (pluralisme). Prinsip ini merujuk pada persoalan masyarakat plural, yang penduduknya tidak homogen tetapi terbagi-bagi oleh kesukuan, etnis, ras dan agama, di mana kadang-kadang beberapa faktor ini menyatu yang cenderung menimbulkan konflik. Ibnu Rusyd melihat bahwa dalam negara demokrasi tumbuh dan berkembang kelompok-kelompok yang berbeda-beda sebagaimana dalam bentuk negara lainnya.⁴⁸ Sehingga menjadi tugas dan kewajiban negara adalah menjamin keberadaan dan hak-hak setiap kelompok masyarakat tersebut.

Dalam pemikiran Nurcholish Madjid, pluralitas manusia adalah kenyataan yang dikehendaki Tuhan. Pernyataan al-Qur'an bahwa manusia diciptakan berbangsa-bangsa dan bersuku-suku supaya saling mengenal dan saling menghormati (QS. 49: 13), menunjukkan pengakuannya terhadap pluralitas dan pluralisme. Pluralisme dalam hal ini didefinisikan sebagai sistem yang memandang eksistensi kemajemukan secara positif dan optimis,

⁴⁷ Abdul Karim Zaidan, *Al-Fardhu wa al-Daulah fi al-Syari'ah al-Islamiyah*, terj. Abdul Azis (Jakarta: Yayasan al-Amin, 1984), h. 53-54.

⁴⁸ Ibnu Rusyd, *Al-Dharury ...*, h. 174.

dan menerimanya sebagai suatu kenyataan dan sangat dihargai. Al-Qur'an juga menyatakan bahwa perbedaan dan warna kulit manusia harus diterima sebagai kenyataan yang positif, yang merupakan salah satu dari tanda-tanda kebesaran Allah (QS. 30 : 22). Lebih lanjut al-Qur'an menyatakan bahwa perbedaan pandangan atau aturan manusia, tidak harus ditakuti, tetapi harus menjadi titik tolak untuk berkompetisi menuju kebaikan (QS. 5: 48).⁴⁹ Oleh karena itu, untuk melindungi dan menegakkan pluralisme sosial, diperlukan adanya nilai-nilai toleransi.

E. Penutup

Pemikiran politik Ibnu Rusyd dibangun di atas semangat rasionalisme yang diwarisinya dari Ibnu Hazm. Selain itu, pemikiran politiknya berangkat dari asumsi dasar bahwa persoalan politik merupakan persoalan kemanusiaan khususnya yang terkait dengan masalah keinginan (iradiyah). Dengan semangat dan asumsi tersebut, ia kemudian melakukan rekonstruksi metodologis atas Republik-nya Plato. Sebagai hasilnya, ia telah berhasil menghadirkan sebuah pemikiran politik yang tidak hanya mudah dipahami, namun juga sebuah pemikiran politik yang ilmiah, realistis, dan responsif. Sebuah pemikiran yang mencoba mengkritisi ideologi militerisme khalifah dan tradisi politik umat Islam yang dikonstruksi oleh *status quo* melalui tradisi *fiqh siyasah* dan *siyasah syar'iyah* yang didominasi oleh kalangan Sunni-Asy'ari.

Sebagai gantinya, Ibnu Rusyd kemudian mengusung konsep demokrasi. Sebuah sistem yang menurutnya lebih sesuai dengan hukum-hukum dasar fitriyah manusia, yang menghargai hak-hak manusia sebagai manusia sejak ia lahir, dan bukan melihatnya dari aspek agama, gender, atau kelompok tertentu. Sebagai realisasinya, Ibnu Rusyd menawarkan konsep “kedaulatan rakyat” (*al-siyādah*). Sebuah konsep yang oleh Franz Magnis Suseno dianggap sebagai dasar etis demokrasi. Di dalamnya mencakup tiga prinsip dasar demokrasi, yaitu kebebasan atau kemerdekaan (*al-hurriyah*), persamaan (*al-musāwah*), dan keberagaman (*pluralisme*). []

⁴⁹ Nurcholish Madjid, “Kata Pengantar:Umat Islam Memasuki Zaman Modern” dalam bukunya *Islam, Doktrin, dan Peradaban: Sebuah Tela'ah Kritis Tentang Masalah Keimanan, Kemanusiaan dan Kemodernan* (Jakarta: Yayasan Wakaf paramadina, 1992), h. 58.

DAFTAR PUSTAKA

- Al-Afendi, Abdelwahab, 1994, *Who Need an Islamic State?*, terj. Amiruddin ar-Rani, *Masyarakat tak Bernegara*, Yogyakarta: LKJiS.
- Al-Jabiri, Muhammad Abed, 2000, *Post Tradisionalisme Islam*, terj. Ahmad Baso, Yogyakarta: LkiS.
- _____, 1995, *Al-Mutsaqqafatun fi al-Hadarah al-'Arabiyah: Mihnah Ibnu Hanbal wa Nukhbah Ibnu Rusyd*, Beirut: al-Markaz al-Tsaqafi al-Arabi.
- Al-Mawdudi, Abu al-A'la, tt, *The Political Theory of Islam*, Pathankot: Makta-e Jama'at-e Islami.
- Barry, Norman P., 1981, *An Introduction to Modern Political Theory*, New York: At. Martin Press.
- Effendy, Bahtiar, 1998 "Disartikulasi Pemikiran Politik Islam", dalam Oliver Roy, *Gagalnya Islam Politik*, terj. Harimurti & Qomarudin SF, Jakarta: PT. Serambi Ilmu Semesta.
- Esposito, John L., 1990, *Islam dan Politik*, terj. H.M. Joesoep Sou'yb, Jakarta: Bulan Bintang.
- Fromm, Erich, 1995, *Thre Sane Society*, terj. Thomas Bambang Murtianto, *Masyarakat Yang Sehat*, Jakarta: Yayasan Obor Indonesia.
- Hanafi, Hassan, 1998, *Min al-'Aqidah ila al-Tsaurah*, Kairo: Maktabah Madbouli, Vol. V.
- Held, David, 1987, *Models of Democracy*, tt: Polity Press in Association with Basil Blackwell.
- Ishaque, Khalid M., 1993, "Problem Teori Politik Islam", dalam Mumtaz Ahmad (ed), *Masalah-masalah Teori Politik Islam*, terj. Ena Hadi, Bandung: Mizan.
- Khomaini, Ayatullah, tt, "An Islamic State: Point of View" dalam Salim Azzam, (ed), *Concept of Islamic State*, (Kuala Lumpur: ABIM.
- Leaman, Oliver, 2001, *A Brief Introduction to Islamic Philosophy*, terj. Musa Kazhim dan Arif Mulyadi, Bandung: Mizan.

- Lock, J., 1947, *Two Treatises of Government*, (ed) Thomas I. Cook, New York: Hafner Press a Division of Macmillan Publissing Co. Inc.
- Ma'arif, A. Syafi'i, 1993, *Peta Bumi Intelektualisme Islam Indonesia*, Bandung: Mizan.
- _____, 1996, *Islam dan Masalah Kenegaraan*, Jakarta: LP3ES.
- Madjid, Nurcholish, 1992, *Islam, Doktrin, dan Peradaban: Sebuah Tela'ah Kritis Tentang Masalah Keimanan, Kemanusiaan dan Kemodernan*, Jakarta: Yayasan Wakaf paramadina.
- Mahfudh, KH. MA. Sahal, 1994, *Nuansa Fiqh Sosial*, Yogyakarta: LkiS.
- Mulia, Musdah, 2001, *Negara Islam: Pemikiran Politik Husain Haikal*, Jakarta: Paramadina.
- Nasution, Hasyimsyah, 1999, *Filsafat Islam*, Jakarta: Gaya Media Pratama.
- Pulungan, J. Suyuti, 1997, *Fiqh Siyasah, Ajaran, Pemikiran dab Sejarah*, Jakarta: Rajawali Press.
- Rousseau, Jeans Jaques, 1998, *Due Contrat Sosial*, ter. Ida Sundari Husen dan Hidayat, *Perihal Kontrak Sosial atau Prinsip-prinsip Hukumk Politik*, Jakarta: Dian Rakyat.
- Rusyd, Ibnu, 1998, *Al-Darury fi al-Siyasah: Mukhtashar Kitab al-Siyash li Aflatun*, terj. Ahmad Sahlan, Beirut: Markaz Dirasat al-Wahdat al-Arabiiyah.
- _____, tt, *Tahafut Tahafut*, Jilid I, (tahqiq) Sulaiman Dunya, Mesir: Dar al-Ma'arif.
- Schmandt, Henry J., 2002, *A History of Political Philosophy*, terj. Ahmad Baidowi dan Imam Baehaqi, *Filsafat Politik: Kajian Historis dari Zaman Yunani Kuno sampai Zaman Modern*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Shiddiqie, Nourouzzaman, 1996, *Jeram-Jeram Peradaban Muslim*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Siradj, Said Agil, 1999, *Islam Kebangsaan, Fiqh Demokratik Kaum Santri* (ed) Jauhar Hatta Hasan, Jakarta: Pustaka Ciganjur.
- Sjadzali, Munawwir, 1990, *Islam dan Tata Negara: Ajaran, Sejarah dan Pemikiran*, Jakarta: UI-Press.

- Smith, Donald Eugene, 1985, *Regional and Political Development, an Analytic Study*, Alih Bahasa Drs. Machnun Husain, *Agama dan Sekularisasi Politik*, Jakarta: Rajawali.
- Suseno, Franz Magnis, 1992, “Demokrasi Sebagai Proses Pembebasan: Tinjauan Filosofis dan Historis” dalam Franz Magnis Suseno dkk, *Agama dan Demokrasi*, Jakarta: P3M dan FNS.
- Syamsudin, M. Sirajuddin, 1989 “Pemikiran Politik (Aspek yang Terlupakan dalam Sistem Pemikiran Islam)” dalam Ihsan Ali Fauzi (ed.), *Refleksi Pembaharuan Pemikiran Islam, 70 Tahun Nasution*, Jakarta: LSAF.
- Umar, Nasaruddin, “Perspektif Gender Dalam Islam”, dalam Jurnal Pemikiran Islam, *Paramadina*, Vol. 1 Nomor. 1, Juli – Desember 1998.
- Weber, Max, 1996, *Essays in Sociology*, ed. HH. Gerht dan C. Wright Mills, New York: Oxford University Press.
- Zaidan, Abdul Karim, 1984, *Al-Fardhu wa al-Daulah fi al-Syari’ah al-Islamiyah*, terj. Abdul Azis, Jakarta: Yayasan al-Amin.

