

FILSAFAT POLITIK ISLAM;

Sebuah Pengantar

Oleh: Ibnu Rusydi, MA

Abstrak

Sekalipun tidak ada perbedaan yang mencolok antara filsafat Islam dan filsafat Yunani, namun prinsip yang tertanam pada hampir semua tokoh-tokoh filsafat yang lahir di dunia Islam menyiratkan adanya perbedaan yang mendasar dengan filsafat Yunani, terutama dalam menjawab tantangan zaman yang mencakup tentang Tuhan dan alam semesta, wahyu dan akal, agama dan filsafat. Ditambah lagi, para filosof Muslim dalam membahas tentang alam dan manusia selalu disinari oleh semangat pesan ajaran Islam, atau karena pengaruh Al-Quran. Pengaruh inilah yang kemudian menunjukkan bahwa filsafat Islam berbeda dengan jenis filsafat lainnya. Hal ini tercermin dalam pemikiran para filosof muslim seperti Ibn Rusyd, Al-Farabi, Ibn Miskawaih, Ibn Sina, Ibn Bajjah, Ibn Tufail, dan Ibn Khaldun dalam pencarian ide-ide dan gagasan dalam kaitannya dengan moralitas publik.

Kata Kunci

Filsafat Islam, Filsafat Yunani, Filosof, Filsafat Politik.

A. Pendahuluan

Sejak Socrates menyebut dirinya sebagai filosof yang digunakan sebagai lawan dari *sophistry*, obyek filsafat meliputi ilmu hakiki, yang merupakan usaha untuk mencari sebab yang universal, atau katakanlah bahwa obyek filsafat seluruhnya mencakup ilmu hakiki,¹ seperti fisika, kimia, kedokteran, astronomi, matematika, dan teologi, yang hingga sekarang banyak perpustakaan terkenal dunia, buku-buku fisika dan kimia masih dikelompokkan dalam kategori filsafat. Oleh karena itu, filsafat dianggap sebagai kata umum untuk seluruh ilmu hakiki, yang dibagi menjadi dua kelompok umum: ilmu-ilmu teoritis dan praktis. Ilmu-ilmu teoritis meliputi ilmu-ilmu alam, matematika, dan teologi. Ilmu-ilmu alam pada gilirannya meliputi kosmologi, mineralogi, botani, dan zoologi; matematika meliputi

Ibnu Rusydi, MA adalah Dosen Fakultas Agama Islam Universitas Wiralodra Indramayu. Saat ini sedang melanjutkan kuliah program S3 (Doktor) di Sekolah Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah Jakarta.

aritmatika, geometri, astronomi, dan musik. Teologi dibagi menjadi dua kelompok: metafisika atau perbincangan seputar wujud, dan teologi ketuhanan. Adapun ilmu-ilmu praktis bercabang tiga: etika, ekonomi, dan politik.²

Klasifikasi keilmuan tersebut mengindikasikan bahwa hingga permulaan Abad ke-19, pengetahuan tidak pernah membedakan antara fakta dan nilai. Oleh karena itu, masalah perbedaan antara filsafat politik dan ilmu politik pun tidak muncul kepermukaan. Keduanya merupakan bagian yang tak terpisahkan dari cabang pengetahuan yang sama. Ada pun yang membuat perbedaan antara pengetahuan teoritis dan praktis adalah Aristoteles, yang menggambarkan pengetahuan teoritis sebagai pengetahuan demi pengetahuan itu sendiri, agar seseorang dapat membedakan antara teori politik dan tindakan politik, sekalipun pada saat yang bersamaan, tidak ada perbedaan antara ilmu politik dan filsafat politik. Begitupun dalam pandangan Plato, yang mendefinisikan filsafat politik sebagai usaha untuk mencapai pengetahuan politik atau kebijaksanaan politik.³

B. Pembahasan

1. Makna Filsafat Politik Islam

Dalam filsafat Islam, hampir tidak ada perbedaan yang mencolok dari rumusan yang ada dalam filsafat Yunani. Terbukti ketika mendedahkan filsafat politik Islam, pada umumnya bertolak pada pembagian klasik filsafat Islam ke dalam dua kelompok. *Pertama*, filsafat teoritis, atau disebut dengan *al-hikmah al-nazhariyyah*. *Kedua*, filsafat praktis atau *al-hikmah al-'amaliyyah*, atau biasa disebut dengan *al-'ilm al-madani*. Bagian pertama terkait dengan segala sesuatu sebagaimana adanya, sedangkan kedua terkait dengan segala sesuatu sebagaimana seharusnya. Jika filsafat teoritis terkait dengan fisika, metafisika, dan psikologi, maka filsafat praktis terkait dengan etika, ekonomi, dan politik. Etika mengatur tentang bagaimana seharusnya individu berperilaku, ekonomi mengatur pengelolaan rumah tangga, sedangkan politik mengatur suatu kota (*al-madînah*), *politea* atau negara. Dengan demikian, filsafat praktis mesti didasarkan atas filsafat teoritis. Dengan makna lain, di mana filsafat teoritis berakhir, disitulah filsafat praktis bermula.⁴

Kebanyakan dari filosof-filosof Muslim—terutama al-Fârâbî, dalam setiap pembahasan tentang filsafat politik selalu bermula dari pembahasan tentang Tuhan—bagaimana Ia dipahami, tentang alam semesta, dan tentang posisi manusia berhadapan dengan Tuhan maupun alam semesta serta tujuan akhir keberadaan manusia di alam semesta ini. Ketiganya diatur berdasarkan pemahaman tentang relasi-relasi tersebut serta tujuan akhir segala urusan penciptaan. Kerangka filsafat Abad pertengahan—termasuk di dalamnya filsafat Islam yang lahir pada era ini—memandang penciptaan bersifat teleologis (telos berarti tujuan). Di sisi lain, seluruh dunia ciptaan ini beroperasi atas suatu “mekanisme” yang tertib dan teratur—dalam terminologi Islam disebut sebagai sunnah Allah. Lebih dari itu, pada prinsipnya, alam semesta merupakan cerminan (*teophany* atau *tajalliyât*) Allah SWT, termasuk di dalamnya manusia. Terhadap alam semesta, manusia dalam hazanah intelektual Islam kadang-kadang disebut sebagai jasad cilik (mikrokosmos atau *al-'alam al-shâghir*) vis a vis jagad gede (*al-'alam al-kabîr*) alam semesta itu. Dengan kata lain, sebagaimana alam semesta adalah cerminan Allah, manusia adalah cerminan alam semesta. Oleh karena itu, adalah logis untuk mencoba menjelaskan mekanisme beroperasinya alam semesta dengan pemahaman akan (sifat-sifat) Allah SWT. Pada

gilirannya, memahami psikologi, sebagaimana juga filosofi manusia, sebagai replika mekanisme alam semesta tersebut. Adalah dalam filsafat (politik) al-Fârâbî ini ditampilkan secara jelas. Itu sebabnya meskipun dipermukaan tampak sebagai suatu filsafat politik, pemikiran al-Fârâbî lebih tepat disebut sebagai filsafat psikologi, filsafat kenabian (prophetic philosophy) atau bahkan filsafat ketuhanan.

Sekalipun tidak ada perbedaan yang mencolok antara filsafat Islam dan filsafat Yunani, namun prinsip yang tertanam pada hampir semua tokoh-tokoh filsafat yang lahir di dunia Islam menyiratkan adanya perbedaan yang mendasar dengan filsafat Yunani, terutama dalam menjawab tantangan zaman yang mencakup tentang Tuhan dan alam semesta, wahyu dan akal, agama dan filsafat.⁵ Ditambah lagi, para filosof Muslim dalam membahas tentang alam dan manusia selalu disinari oleh semangat pesan ajaran Islam,⁶ atau karena pengaruh al-Quran. Pengaruh inilah yang kemudian menunjukkan bahwa filsafat Islam berbeda dengan jenis filsafat lainnya.

2. Ruang Lingkup Filsafat Politik Islam

Pada hakikatnya, seseorang berada dalam wilayah filsafat politik begitu ia mulai dengan pertanyaan, “Apa yang disebut dengan kebaikan umum dan masyarakat yang baik?” Persoalan ini berkaitan dengan sasaran dan tujuan yang harus diikuti oleh masyarakat politis. Pertanyaan ini pun perlu untuk menjawab persoalan yang berkaitan dengan tujuan negara, justifikasi moral atas kekuasaan politik, dan garis pembatas antara otoritas pemerintah dan kebebasan manusia.

Pertanyaan itu dengan sendirinya akan melacak cara-cara bagaimana kekuatan politik harus digunakan dan batas-batas moral yang harus diberikan sebagai aturannya. Karena pada dasarnya, dari pertanyaan itu terdapat setumpuk persoalan yang berkenaan dengan sasaran atau nilai-nilai final. Sehingga jawaban atas pertanyaan itu biasanya tidak bisa diverifikasi secara empirik. Ia hanya bisa dihadirkan dalam sinaran watak manusia dan tempatnya di alam semesta.⁷ Ini artinya bahwa filsafat politik senantiasa bermuara pada etika.⁸ Persoalan dan pertanyaan yang diajukan merupakan abstraksi moral yang bersumber dari upaya untuk memberi arti dan makna bagi kehidupan individu dan masyarakat. Dengan demikian, ada tujuan lebih pasti dan lebih agung yang hendak diraih kendati harus melewati perjuangan yang tak kunjung selesai.

Karena itulah maka tema sentral filsafat politik Islam yang acapkali diwakili al-Fârâbî, sepenuhnya adalah tentang kebahagiaan, di mana tema ini menentukan sifat, ruang lingkup, fungsi dan tujuan dari ilmu politik atau filsafat politik. Al-Fârâbî membagi ilmu ini menjadi dua sub-bagian. Sub-bagian pertama berhubungan dengan berbagai jenis tindakan manusia dan jalan hidupnya dengan maksud untuk memahami tujuan dan karakter moral manusia. Dia menilai tujuan-tujuan ini berdasarkan pra-anggapan bahwa tujuan puncak kehidupan manusia adalah kebahagiaan tertinggi. Ia menjelaskan bahwa kebahagiaan hakiki hanya dapat dicari melalui kebajikan dan kebaikan serta hal-hal yang luhur (mulia). Hal-hal yang luhur tersebut antara lain adalah kesehatan, kehormatan, dan kesenangan rasa. Namun ketika hal-hal tersebut dijadikan satu-satunya tujuan dalam kehidupan ini, maka mereka tidak membentuk kebahagiaan hakiki (yang sebenarnya) tetapi hanya kebahagiaan semu belaka.⁹ Karena itu, bagian pertama ilmu politik al-Fârâbî, berhubungan dengan teori tentang kebahagiaan dan kebajikan manusia.

Sedangkan sub-bagian kedua ilmu politik al-Fârâbî adalah tentang pelaksanaan kegiatan “kerajaan” yang tidak lain adalah politik itu sendiri. Karena itu, politik menduduki posisi penting dalam ilmu (filsafat) politiknya. Dia menyebut ilmu politik sebagai filsafat praktis atau al-falsafah al-‘amaliyyah, yang berbeda dengan filsafat teoritis atau al-falsafah al-nazhariyyah yang terdiri dari matematika, fisika dan metafisika. Menurut al-Fârâbî, filsafat praktis berbeda dari filsafat teoritis dalam tiga hal. Pertama, materi-subyek ilmu politik berupa pengetahuan hasrati dan materi-subyek filsafat teoritis adalah pengetahuan alami. Kedua, prinsip pertama ilmu politik adalah kehendak manusia atau pilihan, sedangkan prinsip pertama filsafat teoritis adalah alam. Ketiga, tujuan filsafat teoritis adalah pengetahuan teoritis semata, sedangkan tujuan dari ilmu politik adalah tindakan yang membawa realisasi kebahagiaan.¹⁰

Pernyataan yang sama dapat ditemukan pada pandangan Ibn Rusyd yang membedakan filsafat teoritis dan filsafat praktis, ia mengatakan bahwa secara substansial, ilmu politik (*al-‘ilm al-madani*)—yang dikenal dengan istilah ilmu praktis (*al-‘ilm al-‘amalî*), berbeda dengan ilmu-ilmu teoritis (*al-‘ulûm al-nadzariyyah*). Perbedaan ini merupakan keniscayaan yang tidak bisa dibantah—lebih-lebih diperdebatkan, mengingat obyek dan prinsip ilmu ini (ilmu praktis) jauh berbeda dengan obyek dan prinsip ilmu-ilmu teoritis. Perbedaan tersebut dapat dilihat pada obyek ilmu praktis yang menyoroti berbagai tindakan atau perilaku yang lahir dari kehendak dan kemauan bebas (*al-af‘âl al-irâdiyyah*) yang lahir-terpancar dari dalam diri kita sebagai manusia, sehingga prinsip ilmu ini adalah kehendak dan kemauan bebas manusia.¹¹

Yang menjadi perbedaan mendasar antara al-Fârâbî dan Ibn Rusyd adalah jika al-Fârâbî tidak secara eksplisit membedakan antara bagian teoritis dan bagian praktis ilmu politik, lain halnya dengan Ibn Rusyd—yang mengetahui benar karya-karya politik al-Fârâbî—menyatakan bahwa perbedaan ilmu praktis (ilmu politik) dengan ilmu-ilmu teoritis disebabkan karena tujuan ilmu-ilmu teoritis adalah pengetahuan demi pengetahuan itu sendiri (hakekat ilmu). Oleh karena itu, jika dalam ilmu-ilmu teoritis terdapat hal yang berkaitan dengan persoalan yang bersifat praktis, maka kaitan tersebut terjadi secara aksidental—seperti yang dialami oleh para ahli matematika dalam berbagai persoalan yang menjadi perhatian keahliannya. Beranjak dari perbedaan tersebut, maka selama tujuan ilmu politik ini bertumpu pada praktik semata, maka bagian-bagian yang dicapai dari persoalan yang dianggap praktis akan bergantung pada tingkat keberdekatan dan keberjauhan ilmu ini dengan persoalan yang dianggap praktis itu sendiri. Dengan makna lain, yang harus dipahami dengan baik dalam ilmu politik adalah bahwa di antara persoalan-persoalan umum yang ditarik-simpul secara meluas (universal), ia akan semakin jauh dari praktik, sebaliknya persoalan-persoalan umum yang disimpulkan secara menyempit (partikular), maka ia semakin dekat dengan praktik. Hal ini tentu menjadi konsekwensi logis sepanjang persoalan-persoalan yang disimpulkan tersebut ditarik-diperoleh dari persoalan yang dianggap praktis yang, fenomenanya persis sama dengan fenomena yang kita saksikan pada bidang ilmu kedokteran: karena itulah, sub-bagian pertama dari capaian persoalan-persoalan praktis di atas disebut dengan bagian teoritis (etika), sedangkan bagian keduanya disebut dengan bagian praktis (politik).¹²

Di sini Ibn Rusyd juga membedakan kedua sub-bagian ilmu politik yang derajatnya satu sama lain berbeda dalam melahirkan tindakan. Semakin umum tema-tema yang

digarap dan makin umum kaidah-kaidah yang ditetapkan dalam ilmu ini, maka semakin jauh dari realisasi tindakan tertentu.¹³ Oleh karena itu, Ibn Rusyd menjadikan perhatian ilmu politik kepada dua hal: *Pertama*, mengenai bakat dan kemampuan alami (*al-malakât*), perilaku kehendak bebas, serta kebiasaan umum. Walau yang harus dipahami pada bagian pertama ini adalah antara yang satu dengan lain harus saling berkaitan. Artinya, bakat dan kemampuan dapat memengaruhi perilaku kehendak bebas dan kebiasaan, begitupun sebaliknya. *Kedua*, menyeleksi kualitas setiap bakat dan kemampuan setiap jiwa (*individu*), kemudian bagaimana suatu bakat dan kemampuan alami dapat bekerja sama dengan bakat dan kemampuan alami lainnya agar setiap hasil kerja dari bakat dan kemampuan alami tertentu mencapai hasil yang maksimal, karena setiap bakat dan kemampuan alami ibarat batas pemisah bagi bakat dan kemampuan alami yang lain. Pada prinsipnya, bagian kedua dari ilmu ini menunjukkan bahwa bila segala sesuatu dapat ditengarai persoalan-persoalan universalnya, maka bisa membuka kemungkinan mempengaruhi dengan mudah terhadap sesuatu yang lain.

Selain itu, yang menarik dari pandangan Ibn Rusyd setelah membagi filsafat praktis ke dalam dua sub-bagian, ia menggambarkan hubungan antara kedua sub-bagian tersebut seperti dua buah buku yang berbicara ilmu kedokteran: buku pertama mengenai “Kesehatan dan Gejala Penyakit”, dan; buku kedua menguraikan tentang bagaimana “Menjaga Kesehatan dan Menghilangkan Penyakit”. Dalam ilmu praktis, hubungan tersebut tercermin pada dua buah karya Aristoteles, yaitu “*Necomachean Ethics*” sebagai cerminan sub-bagian pertama,¹⁴ dan “*Polietia*” sebagai cerminan sub-bagian kedua. Karena gambaran itulah, Republik, karya Plato, dikategorikan Ibn Rusyd sebagai cerminan sub-bagian kedua.

Di atas segalanya, yang terpenting dari pelacakan penelitian-penelitian tentang filsafat politik Islam adalah memerlukan pengetahuan mengenai fenomena kehidupan politik yang hanya bisa dijelaskan dalam kaitannya dengan kondisi-kondisi faktual. Tidak ada teori bermanfaat yang diturunkan dari watak manusia tanpa mempertimbangkan partikularisasinya dalam waktu dan konteks yang berubah. Namun demikian, karena filsafat politik berkaitan dengan ideal-ideal moral yang diwujudkan dalam institusi-institusi politik, maka untuk mendekati kajian teori politik Islam diperlukan upaya untuk menembus ke dalam ide-ide dan tujuan-tujuan yang diwujudkan oleh nilai-nilai yang dipresentasikannya. Dengan cara ini, kita dapat memperoleh “suatu gambaran yang komprehensif mengenai kehidupan politik yang menghubungkan kehidupan kita dalam suatu entitas politik yang lebih umum.

Tugas filsafat politik adalah menganalisis secara normatif, menyingkap dan mendiskusikan secara kritis isi normatif yang ada dalam konteks sosio-budaya. Kemudian merumuskan kembali dalam kerangka prinsip umum dengan metode pembenaran yang mudah dipahami. Menurut Haryatmoko, sekalipun politik riil selalu menunjukkan identitasnya sebagai pertarungan kekuasaan. Filsafat politik dan etika politik dianggap dunia ideal yang tidak mencerminkan realitas politik yang keras. Sehingga filsafat politik pada tataran normatif memberi kesan naif. Tapi apakah lalu wacana ini tidak menyentuh hakikat persoalan politik? Meskipun politik pada dasarnya pertarungan kekuasaan dan kecenderungannya adalah “menghalalkan segala cara”, masih terlihat peluang bagi wacana normatif. Dalam politik, betapapun kerasnya pertarungan, masih ada kerinduan akan keteraturan dan kedamaian. Kedua hal ini mengingatkan landasan hidup bersama: tindakan

butuh legitimitasi, perlu persetujuan masyarakat, yang mengandaikan pembenaran normatif (moral, agama, dan kebiasaan).¹⁵

Adalah benar bahwa kebanyakan persoalan mendasar yang dihadapi para penggagas pemikiran politik pada dasarnya adalah persoalan etika. Namun, persoalan-persoalan relevansinya semua berpulang pada cara pembacaan seorang peneliti dalam memperlakukan teks yang ada dalam tulisan-tulisan mereka. Karena filsafat politik bukan merupakan disiplin historis, sekalipun ia tidak bisa mengabaikan dimensi historitasnya. Ia lebih dari sekadar pembacaan ide-ide pemikir-pemikir sosial dan politik atau pencarian ide-ide dalam kaitannya dengan moralitas publik. Permasalahan mengenai watak realitas politik tidak bisa dikesampingkan sebab permasalahan mengenai bagaimana pemikir-pemikir mendiskusikan atau menjawab problem-problem adalah penting. Apa yang mereka pikirkan penting bagi para pengkaji filsafat politik karena ia mengantarkannya pada pemahaman yang lebih baik mengenai kehidupan politik, watak, tujuan, dan bimbangannya yang benar. Perspektif historis, misalnya, seringkali bisa mengarahkan hipotesis yang penting mengenai fenomena sosial yang mungkin saja dilupakan orang-orang yang disibukkan dengan peristiwa-peristiwa kontemporer.¹⁶

Oleh karena itu, bila teori atau filsafat politik Islam perlu dikembangkan, atau sekurang-kurangnya mengubahnya pada titik pergeseran ke arah kemajuan yang berarti, maka orang-orang yang concern dalam bidang politik Islam harus berbuat lebih dari sekadar merekam teori-teori politik Islam masa lalu. Hal ini penting karena teori-teori itu telah membantu membangun mentalitas Muslim hingga sekarang. Mereka harus mencari dalam teori-teori tersebut bukti-bukti logis untuk menjawab persoalan besar mengenai manusia dan negara. Meminjam ungkapan Schmandt, mereka harus mengukur dan membandingkan teori-teori tersebut dalam sinaran predisposisi filosofis dan kegamaannya, dan yang lebih penting adalah mereka juga harus berupaya untuk menentukan relevansi teori-teori tersebut dengan keadaan politik kontemporer.¹⁷ Dalam prosesnya, ia bisa menemukan dukungan dan justifikasi tambahan bagi pandangan-pandangannya; dia bisa menemukan solusi bagi problem-problem yang membingungkan mereka; dia bisa mengklarifikasi dan mempertajam pemikirannya; atau dia juga mungkin terdorong untuk memodifikasi kepercayaan dan asumsi awalnya. Paling tidak yang pantas dicatat adalah bahwa mencurahkan perhatian ke dalam pemikiran para maestro merupakan pengalaman intelektual yang besar, namun pengkaji politik tidak boleh puas dengan berhenti tanpa melintasi.¹⁸

3. Sejarah Filsafat Politik Islam

Secara umum, kecenderungan pemikiran politik yang teranggit dalam tradisi Islam dapat dikelompokkan menjadi tiga jenis. Pertama, kecenderungan yang secara khusus menyoroti seputar persoalan khilafah dan imamah, atau disebut dengan “kecenderungan juristik”. Kedua, kecenderungan yang seluruh obyek perhatiannya berfokus pada soal etika-etika kekuasaan (al-âdâb al-sulthâniyah) dan “nasehat-nasehat” yang diperuntukkan bagi para penguasa (nashâ’ih al-mulûk), atau disebut dengan “kecenderungan administratif-birokratis”. Ketiga, kecenderungan yang lebih mendekati filsafat daripada politik itu sendiri (filsafat politik), atau disebut juga dengan “kecenderungan filosofis”.

Menyangkut jenis kecenderungan pertama, muncul akibat perdebatan seputar krisis khilafah yang memuncak setelah terbunuhnya ‘Utsmân Ibn ‘Affân, disusul kemenangan

Mu'âwiyah atas Ali, dan munculnya arus perubahan sistem khilafah menjadi sistem monarki (malikun waratsî). Perdebatan seputar khilafah ini telah berlangsung beberapa abad hingga menjadi persoalan yang sulit dipisahkan dari obyek ilmu kalam dan jurisprudensi (fiqh). Fondasi kecenderungan pertama ini dibentuk selama pemerintahan Umayyah akhir hingga awal periode Abbasiyah. Fondasi itu didirikan di atas prinsip pengembangan syariah (fiqh) dari upaya mengumpulkan, menyortir, dan menulis ulang hadis-hadis Nabi untuk membentuk—setelah al-Quran—sumber data yang otoritatif bagi praksis Islam. Kecenderungan ini dikukuhkan oleh Imâm al-Syafi'î yang terjadi antara 100 sampai 200 tahun setelah Nabi Muhammad wafat, dan baru diterima oleh masyarakat umum pada abad ke 10 dan ke-11. Dalam jangka panjang, gagasan itu sangat berpengaruh terhadap cara-cara Islam Sunni untuk memahami pesan-pesan Muhammad. Di sini, terdapat perbedaan besar antara yurisprudensi Sunni dan Syi'ah.¹⁹

Dalam kecenderungan ini, atau dalam istilah Black metode literalis-naratif yang dikembangkan para ahli hadis dan fuqaha memunculkan pendekatan baru terhadap politik: tidak menolak, tidak pula mendukung. Para ahli fiqh, dalam kecenderungan pertama ini, di samping sebagai elit intelektual dalam penentuan hukum-hukum kemasyarakatan, mereka juga dipandang sebagai “penjaga” kemungkaran. Tetapi format fiqh siyasah yang dibuatnya hanya sekadar notulensi para ulama yang memberi legimitasi perilaku politik para penguasa pada masanya. Fakta bahwa para ahli fiqh—terutama dari kalangan Sunni, cenderung mengaitkan institusi politik dengan institusi khalifah menunjukkan bahwa dalam pandangan mereka khalifah sebagai institusi pada hakikatnya adalah simbol supremasi Syariah atau wahyu atas akal. Dengan kata lain, manusia yang disebut sebagai “makhluk politik” selalu ditarik ke dalam wilayah agama. Padahal agama tidak diproyeksikan sebagai suatu institusi politik, apalagi sekadar dibuat legimitator untuk suatu kekuasaan. Perilaku semacam ini merupakan indikasi atas distorsi dan peran agama.²⁰ Dalam perspektif ini, kecenderungan pertama pemikiran politik dalam tradisi Islam bukan untuk membuat spekulasi normatif atau pun deduksi empirik, tapi lebih pada bagaimana mengelaborasi wahyu atau syari'ah, atau lebih tepatnya, mencari ajaran-ajaran dari syari'ah untuk menjustifikasi situasi politik praktis dan untuk memberikan legimitasi politik penguasa.

Sementara jenis kecenderungan kedua, muncul akibat adanya unsur kepentingan yang sengaja diusung dari tradisi Persia setelah gerakan revolusi 'Abbâsiyah dianggap berhasil menumbangkan kekuasaan Mu'âwiyah. Unsur tersebut tampak kentara ketika di masa-masa awal pemerintahan 'Abbâsiyah terjadi pergantian secara total oleh orang-orang Persia dalam memangku jabatan-jabatan pemerintahan yang cukup menentukan; dari mulai sekretaris, menteri, hingga penasihat. Terbukti, ketika khalifah kedua Abbasiyah, Abû Ja'far al-Manshûr (memerintah dari 754 hingga 776 M), menunjuk Ibn Muqaffa (w. 756 atau sesudahnya), cendekiawan asal Persia, sebagai sekretaris negara dan sebagai wazir-nya (perdana menteri). Di tangan Ibn Muqaffa inilah, tradisi Persia ditransformasikan ke bahasa Arab, karya-karya semisal al-Tâj, Kitâb al-Adab al-Kabîr wa al-Adab al-Shaghîr, Kalîlah wa Dimnah, dan lain sebagainya, merupakan bukti dari hasil transformasi Ibn Muqaffa'. Lebih dari itu, karya-karya tulisnya yang sengaja mengusung tradisi Persia tersebut akhirnya menjelma menjadi sumber legalitas utama pada sekian banyak karya-karya politik yang berbicara mengenai “nasehat untuk para penguasa” (*nashâ'ih al-mulûk*) dan “etika-etika kekuasaan” (*al-âdâb al-sulthâniyyah*). Meskipun, menurut al-Jabiri, faktor yang paling

menentukan kenapa tradisi Persia mendulang kewibawaan ilmiah di kancah peradaban dan budaya Islam adalah karena sebuah karya tulis yang bertajuk *'Ahd Ardisyâr* (Janji Archer), sebuah karya yang memuat tentang eksperimentasi kekuasaan dan pengalaman politik Archer bin Babk kepada raja-raja Persia setelahnya. Substansi karya ini semacam wasiat atau “janji” yang dianggap layak menjadi landasan sebuah kekuasaan. Dalam wasiat tersebut, Archer menyatakan: “Ketahuilah, kekuasaan dan agama itu saling menopang satu sama lain, agama adalah pondasi kekuasaan, dan kekuasaan adalah penjaga agama. Oleh sebab itu, kekuasaan harus memiliki dasarnya, dan agama pun harus memiliki penjaganya, karena sesuatu yang tidak memiliki penjaga itu akan hilang, dan sesuatu yang tidak memiliki pondasi itu akan hancur”.²¹

Prinsip kekuasaan yang diletakkan Archer ini kemudian memperoleh sambutan yang cukup baik dari kalangan elit penguasa ‘Abbâsiyah, apalagi prinsip itu seakan memberi legitimitasi terhadap realitas kekuasaan Abû Ja’far Al-Manshûr yang tengah berupaya menjadikan agama sebagai pondasi kekuasaannya, dan menjadikan kekuasaannya sebagai “penjaga” agama, bahkan menguasai agama itu sendiri.²² Sebenarnya, kecenderungan kedua dari pemikiran politik yang tercermin dalam tradisi Islam ini relatif sama dengan kecenderungan politik pertama, yakni memberikan justifikasi dan legitimitasi atas tatanan politik yang ada, namun dengan eksposisi teoritis yang berbeda. Jika kecenderungan pertama berkepentingan untuk memberi eksposisi legal dari teori pemerintahan yang secara logis diturunkan dari prinsip-prinsip Syari’ah, maka kecenderungan kedua, berkepentingan untuk memberi eksposisi yang patut dicontoh dari administrasi pemerintahan yang diambil dari sejarah sebelumnya.²³

Sedangkan jenis kecenderungan ketiga, pada awalnya hanya berbentuk teks-teks (naskah-naskah) yang diadopsi dari sebagian teks-teks para filosof Yunani sebagai respon terhadap hegemoni “wacana kekuasaan” Persia dalam kancah pemikiran politik yang sempat membetot perhatian kalangan elit kekuasaan. Teks-teks itu akhirnya menjadi bagian yang melekat dalam konstruk pemikiran filsafat sinkretisme yang berusaha mengakomodasikan agama ke dalam filsafat.²⁴ Sosok yang sangat menonjol dalam usaha itu adalah, al-Fârâbî. Meskipun sebelumnya, al-Kindî—yang disebut-sebut sebagai filosof pertama dalam sejarah filsafat Islam—juga telah menyusun “kitab politik” yang tertuang dalam risalahnya tentang pemerintahan massa (*siyâsah al-‘âmmah*), dan risalah-risalahnya yang membicarakan tema-tema etika, termasuk kebajikan individu. Minat al-Kindî pada etika sebagai gambaran utama politik dapat dipertegas dari karya-karyanya yang masih terselamatkan.

Selanjutnya, barulah al-Fârâbî, yang dikenal sebagai “guru kedua” setelah Aristoteles, si “guru pertama.” Dia adalah filosof Islam pertama yang berupaya menghadapkan, mempertalikan, dan sejauh mungkin menyelaraskan filsafat politik (Yunani) klasik dengan Islam, dan berupaya membuatnya bisa dimengerti di dalam konteks agama-agama wahyu.²⁵ Karyanya yang paling terkenal, *al-Madînah al-Fâdhilah* (Kota atau Nagara Utama) berkenaan dengan pencapaian kebahagiaan melalui kehidupan politik dan hubungan antara rezim yang paling baik menurut pemahamabn Plato dan hukum Ilahiah Islam. Kalau dalam Plato kebahagiaan puncak hanya dapat diperoleh dalam negara (politea) yang ideal, dalam al-Fârâbî kesempurnaan dan kebahagiaan puncak hanya dapat diperoleh dalam negara ideal yang sempurna pemerintah hukum dan imam. Meskipun berwarna politik, karya-utamanya

ini dapat dipandang sebagai ikhtisar seluruh pemikirannya, meliputi epistemologi (khususnya psikologi pengetahuan), filsafat wujud, dan etika. Ketimbang menganggapnya sebagai suatu risalah politik, para ahli cenderung memandang *al-madīnah al-fādhilah* sebagai suatu “filsafat kenabian” (prophetic philosophy).²⁶ Tujuan filsafat politik al-Fârâbî ini beberapa waktu kemudian dikembangkan pula dalam *Rasâ'il Ikhwân al-Shafâ'* (Risalah Persaudaraan Suci atau tulus), sebuah ensiklopedi yang dihimpun sebelum 349 H/959-60 M oleh para penulis dan simpatisan anonim Ismâ'iliyyah.²⁷

Selanjutnya, kita dapat menemukan pendekatan baru pada pemikiran filosof Muslim yang datang setelah itu, yakni Ibn Maskawaih (lahir di Rayy 320 H/932 M dan konon wafat pada 421 H/1030 M), yang—seperti akan ditunjukkan—lebih menekankan “politik personal” (istilah yang digunakan oleh Ikhwân al-Shafâ). Kebijakan ditentukan oleh kebijaksanaan (*al-hikmah*), hukum (*al-Syarî'ah*) dan tradisi (al-Sunnah). Maskawaih yakin bahwa karakter manusia dibentuk oleh praktik (*adâb, tadarrub*) tetapi karena perbedaan antar-manusia, manusia membutuhkan bantuan dan pertolongan sesamanya serta harus hidup bersama mereka dengan cinta (*mahabbah*) dan persahabatan (*al-shadâqah*). Selain itu, ketidaksamaan di antara manusia merupakan dasar alasan mengapa setiap orang harus mencari kebahagiaan sendiri melalui pengembangan karakter sempurna (*al-kamâl al-khuluqî*). Di sini, kesejahteraan individu berhadapan dengan kesejahteraan Negara.²⁸

Mengingat kepada filsafat politik Ibn Sînâ, menurutnya manusia “tidak dapat menempuh kehidupan yang benar jika ia terasing sebagai individu sendirian”.²⁹ Ia membutuhkan masyarakat, dan karena struktur hierarkis masyarakat—seperti dalam Plato, masyarakat dapat dibagi menjadi penguasa, seniman, dan pelayan—para aggotanya saling bergantung satu sama lain. Oleh karena itu, mestinya ada keadilan dan relasi-relasi sosial di antara manusia. Manusia harus taat kepada pembuat hukum, nabi, dengan menunaikan kewajibannya kepada Tuhan (*ibâdah*) dan kepada sesama manusia (*mu'âmalah*).³⁰ Berbeda dengan law-nya Plato, syariah Islam merupakan satu-satunya jalan hidup di dunia ini hingga di akherat.³¹

Seperti dalam filsafat politik al-Fârâbî, penguasa ideal atau pemimpin negara-kota utama adalah seorang nabi atau seseorang yang memiliki kualitas-kualitas profetis. Para nabi sempurna bukan karena “kebijaksanaan teoretis”-nya, melainkan karena tindakan-tindakannya sebagai pembuat-pemberi hukum penguasa. Tindakan-tindakan itu seharusnya mengarahkan manusia pada jalan kehidupan dalam masyarakat di dunia ini, dan dengan demikian, meluruskan jalan, yaitu jalan mistis menuju kehidupannya di hari nanti, ke dunia spritual akal.³² Mereka yang mencari dan menempuh jalan Tuhan, dengan demikian, menjadi asketikus (*zâhid*), yaitu orang yang menyembah Tuhan dengan ibadah/pengabdian (*âbid*) dan akhirnya “mengetahui” (*ârif*) Tuhan. Konsekuensi akhir doktrin ini, yakni pengasingan diri dari masyarakat, belum tercabut dari dan masih ditemukan pada para filosof Andalusia, Ibn Bajjah (Avempace), yang lahir di Saragossa dan wafat pada 533 H/1138 M.

Tampaknya, Ibn Bajjah kurang berminat pada pembahasan para filosof terdahulu tentang penguasa dan rakyat, tentang hukum, keadilan, dan kesejahteraan masyarakat. Dia yakin bahwa orang-orang shaleh sebagai “para sufi atau ârif (*urafâ*) mungkin dapat meningkatkan negara-negara durjana atau negara-negara yang menjadi lawan dari negara kota utama “karena hubungan-hubungan sosial (*al-mu'âyarah*), yang menyempurnakan

negara itu, dapat ditinggalkan oleh kebajikan-kebajikan etis (*al-fadhâil al-syakliyyah*)." Namun, negara dan masyarakat, bukan lagi merupakan prasyarat bagi pencapaian kebahagiaan tertinggi. Dengan merangkum gagasan al-Fârâbî tentang manusia saleh dan filosof—yang kadang-kadang hidup di bawah kekuasaan jahat dan “ibarat orang asing di dunia”—gagasan tentang filosof yang menyendiri, sang sufi, menerima aksentuasi positif: tidak hanya semata kebajikan moral sebagai tujuan akhirnya, tetapi terasing secara eksekutif dari masyarakat. Yaitu sebagai mutawahhid, melalui “penguasaan diri” (*tadbîr*) pada lingkungan-lingkungan tertentu (*bil al-‘aradh*) —khususnya negara-negara tak sempurna, yang tidak membantu para individu mencari kebahagiaan. Pendakian mistis ke bentuk pengetahuan yang lebih tinggi, ke pembebasan jiwa dari materi, ke persatuan (*ittishâl*) dengan intelek aktif Ilahi, suatu emanasi dari Tuhan, hanya mungkin bagi mutwahhid. Akan tetapi, boleh jadi, ia dapat menarik keuntungan dari perkenalan atau pertemuan (*liqâ, iltiqâ’*)-nya dengan orang lain, dan dari usaha keras mengejar kesempurnaan intelektual di negara-negara sempurna dengan bergaul dengan sesamanya. Jadi, negara sempurna menjadi sesuatu yang sangat diperlukan bagi pencapaian kebahagiaan—bukan sebagai penjamin kehidupan fisik, melainkan sebagai arena “perkenalan, yang membantu (seseorang) untuk memperoleh manfaat.” Negara paling sempurna adalah “negara-imam” (*al-madînah al-imâmiyyah*), yang mengungguli negara-negara timokrasi (*al-madînah al-karâmah*).³³

Sejawat lebih muda Ibn Bajjah, yaitu filosof Andalusia, Ibn Thufail (w. 680 H/ 1185 atau 1186 M), mengambil alih tesis Ibn Bajjah tentang filosof yang menyendiri dalam roman-filosofisnya, Hayy ibn Yaqzhân. Dengan sangat dipengaruhi oleh pandangan-pandangan mistis dari kisah kiasan Hayy ibn Yaqzhan-nya Ibn Sina (tentang karya ini lihat di muka), Ibn Thufail bercerita tentang kisah Hayy. Hayy, yang hidup sendirian di sebuah pulau, tanpa bantuan dari masyarakat, menuntun diri sendiri kepada perenungan mistis tentang Tuhan. Pengetahuan-mistisnya tentang Tuhan tampak identik dengan makna batin bentuk-bentuk simbolik yang dikhayalkan. Bentuk-bentuk ini telah dikembangkan oleh agama monoteistik di sebuah pulau yang berdekatan. Komunitas religius ini, yang di dalamnya Salaman merupakan anggotanya, mempertahankan interpretasi harfiah terhadap agama tersebut. Namun, Absal mempelajari makna dalamnya. Absal dan Hayy tidak mampu mengajarkan makna batin itu kepada “kaum literalis”, dan karena itu, mereka berdua kembali ke pulau Hayy. Ibn Thufail berbalik menjadi pengecam radikal terhadap masyarakat. Dia bercerai dari al-Fârâbî dalam pengertian yang jauh lebih kaku daripada Ibn Bajjah. Seperti diketahui, Ibn Bajjah masih mengakui bahwa negara sempurna membantu para individu pencari pengetahuan spiritual Ilahi. Menurut Ibn Thufail, satu-satunya kemungkinan bentuk masyarakat agaknya adalah komunitas religius yang tidak memahami makna batin dari simbol agama namun mampu meunundukkan diri mengikuti resep-resep ritual agama. Hanya para filosof yang menyendirilah yang mempunyai akses kepada makna batin dai simbol-simbol agama. Para filosof itu tidak dapat mengajarkan makna batin tersebut kepada komunitas religius. Pada saat bersamaan, komunitas itu pun tidak dapat membantu para pencari pengetahuan Ilahi. Filsafat soliter (hidup menyendiri) dan agama komunitas tidak saling bertentangan, tetapi, pada saat bersamaan, mereka pun tidak dapat saling membantu dan tidak saling bergantung.³⁴

Sikap anti-Farabian Ibn Thufail tidak dimiliki oleh sejawatnya yang berusia dua puluh

tahun lebih muda, Ibn Rusyd (Averoës), dari Kordoba (520 H/1126 M-595 H/1198 M). Manusia membutuhkan masyarakat bagi kehidupannya, tetapi hanya masyarakat yang baik saja yang dapat membantunya mencapai kebahagiaan. Jadi, baik kebahagiaan hidup menyendiri yang ditawarkan Ibn Bajjah dan Ibn Thufail maupun kebahagiaan di kota ideal, seperti digambarkan oleh al-Fârâbî, sebenarnya tidak ada. Menurut Ibn Rusyd, kebahagiaan adalah keabadian jiwa, yang dapat dicapai dalam kedekatan pengetahuan yang diperoleh manusia dengan Intelek Aktif—suatu hubungan padu antara kesederhanaan mutlak dan kekekalan pengetahuan Tuhan serta kemajemukan pengetahuan yang diperoleh tentang dunia yang kasat mata dan dapat musnah.³⁵

Ibn Rusyd mengakui, “mungkin mustahil” hanya ada “satu tingkatan manusia dalam sebuah kota.” Oleh karena itu, hanya beberapa orang yang berhasil mendapatkan “seluruh atau sebagian besar (kesempurnaan manusia).” Di tempat lain, masalah ini dapat dijelaskan karena kekurangpatuhan warga negara kepada penguasa dan “keculasan hati sebagian besar orang yang berkhidmat kepada kebijaksanaan (para filosof).” Di sini, Ibn Rusyd membayangkan kota yang ada pada masa hidupnya, ketika filosof sejati ibarat seorang manusia “di tengah-tengah kumpulan binatang buas” dan karena itu “menyisihkan diri dari pergaulan dan menjalani kehidupan secara sendirian,” mirip rumusah Ibn Bajjah dan Ibn Thufail. Peran kota demikian terbatas pada sesuatu “yang dibutuhkan bagi eksistensi manusia,” suatu “kebutuhan-untuk-berkumpul.”³⁶

Didasarkan atas al-Fârâbî, Ibn Rusyd membedakan antara pemerintahan bajik, pemerintahan timokratik (mengutamakan kehormatan), oligarki (mengutamakan kerendahan budi, cinta uang), demokrasi (mengutamakan majelis orang banyak) cinta kebebasan dan tirani (cinta kekuasaan). Menurut Ibn Rusyd, hanya pada masa Nabi Muhammad Saw. dan empat khalifah pertamalah orang Arab “meniru pemerintahan yang bajik,” yang didasarkan atas nomos (syari’ah). Jadi, negara Muslim terbaik hanya suatu tiruan dari negara filosofis, yang oleh Ibn Rusyd dianggap sebagai sesuatu yang mencakup segenap umat manusia. Ibn Rusyd berpendapat, setelah masa empat khalifah berlalu, yaitu pada masa Mu’âwiyya, kaum Muslim menjadi timokrat, seperti yang terjadi dalam masa hidupnya, yaitu periode Dinasti Almohad (Al-Muwahhidûn) dan pendahulunya, Dinasti Almoravid (Al-Murâbithûn). Oleh karena itu, Ibn Rusyd menyatakan bahwa “para warga negara kini tidak mendapat manfaat dari orang bijak yang benar-benar bijak.” Terori-teori Ibn Rusyd banyak mempengaruhi filsafat politik Ibn Khaldun (732 H/1332 M-808 H/1406 M), seperti tecermin dalam Muqaddimah.

Seperti pada al-Fârâbî, Ibn Sina, dan Ibn Rusyd, kita menemukan pada Ibn Khaldun pemisahan dan pemilahan antara elit (*khâshshah*) dan awam (*‘ammah*). Seperti al-Fârâbî, pemimpin komunitas yang baik, yang berlandaskan hukum (yang setelah tampilnya Dinasti Umayyah tidak lagi ada) mestilah seorang nabi yang memiliki hikmah, termasuk dalam bidang hukum dan politik. Sejalan dengan itu, politik berhubungan dengan perilaku manusia sebagai bagian dari rumah tangga dan kota “sesuai dengan tuntutan-tuntutan politik dan filsafat, yang mempunyai maksud untuk mengarahkan rakyat awam kepada perilaku yang akan menghasilkan kelestarian keabadian spesies (manusia).” Nabi mesti mengajari orang-orang tentang hukum, tentang apa yang baik baginya, dan menjaga mereka (manusia). Yang menonjol di sini adalah sikap universalitas. Kota ideal atau kota sempurna tidak mungkin terwujud. Ia menjadi ukuran standar, yang merupakan tujuan tetap umat manusia. Di sini,

risalah Nabi, sang pembuat hukum, menjadi filsafat bagi umat manusia, yang akan membimbing umat manusia dan membawa “perbaikan umat manusia” (*ishlâh al-basyar*). Dalam bentuk “hukum-hukum politik” (*ahkam al-siyasah*), pesan itu berhubungan dengan “kepentingan-kepentingan duniawi” (*mushâlih âkhirtihim*).³⁷

C. Penutup

Tugas filsafat politik adalah menganalisis secara normatif, menyingkap dan mendiskusikan secara kritis isi normatif yang ada dalam konteks sosio-budaya. Kemudian merumuskan kembali dalam kerangka prinsip umum dengan metode pembenaran yang mudah dipahami. Sekalipun tidak ada perbedaan yang mencolok antara filsafat Islam dan filsafat Yunani, namun prinsip yang tertanam pada hampir semua tokoh-tokoh filsafat yang lahir di dunia Islam menyiratkan adanya perbedaan yang mendasar dengan filsafat Yunani, terutama dalam menjawab tantangan zaman yang mencakup tentang Tuhan dan alam semesta, wahyu dan akal, agama dan filsafat. Ditambah lagi, para filosof Muslim dalam membahas tentang alam dan manusia selalu disinari oleh semangat pesan ajaran Islam, atau karena pengaruh Al-Quran. Pengaruh inilah yang kemudian menunjukkan bahwa filsafat Islam berbeda dengan jenis filsafat lainnya. Hal ini tercermin dalam pemikiran para filosof muslim seperti Ibn Rusyd, Al-Farabi, Ibn Miskawaih, Ibn Sina, Ibn Bajjah, Ibn Tufail, dan Ibn Khaldun dalam pencarian ide-ide dan gagasan dalam kaitannya dengan moralitas publik.

Catatan Kaki

1. Muhammad Taqî Mishba Yazdî, *Buku Daras Filsafat Islam*, penj. Musa Kazhim dan Saleh Bagir (Bandung, Mizan, 2003), h. 6.
2. Muhammad Taqî Mishba Yazdî, *Buku Daras Filsafat Islam*, h. 7.
3. SP. Varma, *Modern Political Theory*, penj. M. Thohir Effendi (Jakarta: Rajawali Pers, 2001), h. 135.
4. Lihat Yamani, *Antara al-Fârâbî dan Khomcini: Filsafat Politik Islam*, (Bandung: Mizan, 2002), h. 31-32.
5. Ibrahim Madkur, *Fî Falsafah al-Islâmiyyah: Manhaj wa Tathbîq*, (Kairo: Dâr al-Ma’ârif, 1968), Jld. I, h. 19-20.
6. Ahmad Fuad al-Ahwani, *al-Ffalsafah al-Islâmiyyah*, (Kairo: Dâr al-Qalam, 1962), h. 10.
7. Henry J. Schandt, *Filsafat Politik:Kajian Historis dari Zaman Yunani Kuno sampai Zaman Modern*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002) , h. 5.
8. Orang yang mampu memasuki dimensi moral dalam kehidupannya mudah menyesuaikan dengan etika moral dalam penyelenggaraan negara. Di mensi moral ini merupakan dasar rasionalitas kegiatan politiknya. Haryatmoko, *Etika Politik dan Kekuasaan*, (Jakarta: KOMPAS, 2003), h. 23.
9. Hasyimsyah Nasution, *Filsafat Islam*, (Jakarta: Gaya Media Pratama, 1999), h. 42. Bandingkan dengan al-Fârâbî, *Kitâb Ârâ Ahl al-Madînah al-Fâdhilah*, (Beirut: Dâr al-Masyriq, 1996), h. 117-118.
10. Osman Bakar, *Hierarki Ilmu: Membangun Rangka-Pikir Islamisasi Ilmu*, (Bandung: Mizan, 1997), h. 168.
11. Ibn Rusyd, *al-Dharûrî fî al-Siyâsah*, (Beirut: Markaz Dirâsât al-Wahdah al-‘Arabiyyah, 1998), h. 73.
12. Ibn Rusyd, *al-Dharûrî fî al-Siyâsah*, h. 73-74.
13. Ibn Rusyd, *al-Dharûrî fî al-Siyâsah*, h. 72-73.
14. Di dunia Islam-Arab, karya itu dikenal dengan judul: al-Akhlâq ilâ Niqûmâkhûs atau al-Akhlâq al-Niqûmâkhiyyah”. Ibn Rusyd mengulas karya ini dalam bentuk paraprasi. Akan tetapi, sampai sekarang, belum ditemukan karya asli berbahasa Arabnya kecuali hanya kata-kata kiasan yang tercantum pada catatan kaki atau pinggir halaman manuskrip karya etik-moral Aristoteles di perpustakaan al-Qurawiyîn, Pas. Sebagian Orientalis pernah menerbitkan manuskrip itu, dan akhirnya

- diterbitkan kembali oleh Abdurrahmân Badawî yang telah diidentifikasi dari karya etik-moral Aristoteles, penerjemahan Ishaq bin Hanîn. Wakâlah Al-Mathbû'ât. Kuwait. 1989.
15. Haryatmoko, Etika Politik dan Kekuasaan, (Jakarta: Kompas, 2003), h. 1-3
 16. Henry J. Schmandt, Filsafat Politik, h. 8
 17. Henry J. Schmandt, Filsafat Politik, h. 9
 18. Pernyataan ini menyiratkan bahwa dalam setiap pembacaan teori politik diperlukan landasan tentang tujuan-tujuan praktis. John Nelson menyajikan uraian bermanfaat tentang hal ini, ia berpendapat bahwa tujuan-tujuan praktis—dalam pembacaan—teori politik dapat dirangkum dalam pengertian tiga C: comprehend (memahami), concerv (memelihara), dan criticize (mengkritik). Pertama, comprehend di sini merujuk pada dua tujuan berupa penjelasan dan pemahaman. Teori-teori memberikan kosa kata konseptual bagi penggambaran dan perhitungan ciri-ciri terpenting kehidupan politik dan saling keterkaitan mereka, maupun untuk memperhitungkan bentuk-bentuk dan perilaku-perilaku yang biasa ditemukan dalam praktik politik. Singkatnya, teori politik mengeksplorasi fenomena-fenomena politik lewat analisisnya dalam konteks pengalaman manusia. Kedua, conserve, berkonotasi bahwa studi sejarah pemikiran politik membantu pemeliharaan suatu warisan budaya. Ketiga, criticize, mengidentifikasi sebagai suatu tujuan atau menggarisbawahi fakta bahwa teori menganalisis dan mengevaluasi, baik argumen-argumen teoritis maupun fenomena-fenomena politik. Rangkuman dari pengertian tiga C di atas dapat ditambahkan dengan C keempat, yaitu create, yang berarti menciptakan atau yang dimaksudkan di sini adalah melintasi. Yoseph Losco, Leonard Williams, *Political Theory: Classic and Contemporary Readings*, (Roxbury Publishing Company, California, 2003), h. 2.
 19. Anthony Black, *Pemikiran Politik Islam: Dari Masa Nabi Hingga Masa Kini*, penj. Abdullah Ali & Mariana Ariestyawati, (Jakarta: Serambi, 2006) h. 84
 20. Pernyataan ini memberi pengertian bahwa sesungguhnya, Islam sebagai salah satu agama, diturunkan guna merekonstruksi moralitas manusia yang bejat ke arah terbentuknya manusia yang berbudi mulia. Al-Quran dan hadis Nabi yang menjadi standar bagi seluruh perilaku umat Islam sama sekali tidak memuat teori-teori politik. Kedua pedoman hidup umat Islam tersebut, lebih memfokuskan stressing pembahasan pada monotheisme (tauhid) dan budi pekerti yang mulia (al-akhlâq al-karîmah). Tidak ada perincian bahwa negara itu harus menganut sistem tertentu atau partai politik itu harus berasaskan tertentu, namun didalamnya dibicarakan keharusan pemimpin untuk berbuat adil, memperlakukan rakyat secara sama, mengutamakan musyawarah dan memerikan kebebasan berekspresi kepada rakyat. Said Aqiel Siradj, *Islam Kebangsaan: Fiqih Demokratik Kaum Santri*, (Jakarta: Pusataka Ciganjur, 1999), h. 8.
 21. Muhammad Abid al-Jabiri, Kata Pengantar dalam *al-Dharûrî fî al-Siyâsah*, h. 17.
 22. Muhammad Abid al-Jabiri, Kata Pengantar dalam *al-Dharûrî fî al-Siyâsah*, h. 28. Lihat juga Antony Black, *Pemikiran Politik Islam*, h. 56-57.
 23. Muhammad 'Abid al-Jabiri, *al-'Aql al-Siyâsî al-'Arabî*, (Beirut: Markaz Dirâsât al-Wahdah al-'Arabiyah, 1990), h. 342.
 24. Sebuah pendekatan baru terhadap politik dan pemerintahan dikembangkan oleh para filosof antara masa al-Makmun dan masa Saljuk. Sampai masa al-Fârâbî, banyak karya Plato, Aristoteles, dan pengikut mereka dari periode Yunani akhir diterjemahkan ke bahasa Arab, terkecuali buku *Politics* karya Aristoteles. Sejak abad ke-8 sampai abad ke-11, ketika isu-isu mendasar mengenai politik banyak didiskusikan secara umum di dunia Islam, minat terhadap filsafat Yunani mencapai puncaknya. Setelah itu, semakin lama semakin menurun. Tetapi Ibn Rusyd dan Ibn Khaldun merupakan pengecualian pada periode kemunduruan ini. Antony Black, *Pemikiran Politik Islam*, h. 112
 25. Muhammad 'Abid al-Jabiri, *Nahnu wa al-Turâts: Qira'ah Jadîdah li Turâtsunâ al-Falsafî*, (Beirut: al-Markaz al-Tsaqâfi al-'Arabî, 1993), h. 76.
 26. Hans Daiber, "*political Philosophy*" dalam Seyyed Hossein Nasr dan Oliver Leamen (ed), *History of Islamic Philosophy*, (Routledge, London dan New York, 1996), Jld. II, h. 849. Bandingkan dengan Osman Bakar, *Hierarki Ilmu: Membangun Rangka-Pikir Islamisasi Ilmu*, h. 45-47
 27. Hans Daiber, "*political Philosophy*" dalam Seyyed Hossein Nasr dan Oliver Leamen (ed), *History of Islamic Philosophy*, h. 850-851. Lihat juga Antony Black, *Pemikiran Politik Islam*, h. 127.
 28. Hans Daiber, "*political Philosophy*" dalam Seyyed Hossein Nasr dan Oliver Leamen (ed), *History of Islamic Philosophy*, h. 852.

29. Muhammad Yusuf Musa, *al-Nâhiyah al-Siyâsah al-Ijtima'iyah fî Falsafah Ibn Sinâ*, (Kairo: Mansyûrât al-Ma'had al-'Ilmi al-Faransî li al-Atsâr al-Syarqiyah, 1952), h. 8.
30. Muhammad Yusuf Musa, *al-Nâhiyah al-Siyâsah al-Ijtima'iyah fî Falsafah Ibn Sinâ*, h. 24-25.
31. Hans Daiber, "*political Philosophy*" dalam Seyyed Hossein Nasr dan Oliver Leamen (ed), *History of Islamic Philosophy*, h. 853.
32. Hans Daiber, "*political Philosophy*" dalam Seyyed Hossein Nasr dan Oliver Leamen (ed), *History of Islamic Philosophy*, h. 126.
33. Hans Daiber, "*political Philosophy*" dalam Seyyed Hossein Nasr dan Oliver Leamen (ed), *History of Islamic Philosophy*, h.855
34. Hans Daiber, "*political Philosophy*" dalam Seyyed Hossein Nasr dan Oliver Leamen (ed), *History of Islamic Philosophy*, h. 856.
35. Hans Daiber, "*political Philosophy*" dalam Seyyed Hossein Nasr dan Oliver Leamen (ed), *History of Islamic Philosophy*, h. 856.
36. Ibn Rusyd, *al-Dharûrî fî al-Siyâsah*, h. 75
37. Muhammad 'A *bid al-Jabiri, Nahnu wa al-Turâts*, h. 322