

BAB I

BAB I

PENDAHULUAN

1.1 SEJARAH PEMIKIRAN SOSIAL

Sejak manusia mencapai tamadun, mereka telah mula memikirkan persoalan-persoalan mengenai kejadian alam, perkara-perkara ghaib, persekitaran dan kemasyarakatan. Kajian kemasyarakatan telah dilakukan oleh para pemikir Timur, kemudian Greek dan Rom sejak tiga ribu tahun lalu.

1.1.1 Pemikiran Sosial Timur Purba

Pada tahap pemikiran sosial Timur purba, banyak perkara yang berkaitan dengan pemikiran sosial dapat diperolehi. Asas moral dan ajaran-ajaran sosial dapat dikutip dari tulisan-tulisan Mesir. Huraihan-huraian tentang masyarakat boleh diperolehi dari rekod Babylon, khususnya kod Hammurabi yang diisytiharkan antara undang-undang rasional sekular yang pertama. Catatan-catatan pengembalaan dan ajaran-ajaran para rasul Yahudi banyak mengandungi keterangan-keterangan

penting sosiologi dan antropologi.¹ Keterangan-keterangan penting yang berkaitan subjek sosiologi juga didapati dari buku-buku purba India , ajaran agama dan doktrin moral Cina.²

1.1.2 Pemikiran Sosial Yunani

Hesiod (kurun ke 8 S.M) adalah pemikir Yunani yang pertama dapat dikesan. Beliau telah memperkenalkan asal-usul, keadaan dan ciri-ciri manusia semasa adalah warisan 'zaman keemasan' (*golden age*).³ Idea ini adalah bersumber dari pegangan orang-orang Yahudi.⁴

Kemudian seorang penggubal undang-undang Athena bernama Solon (640-558 S.M) telah merintis jalan kepada pembentukan sebuah negara bebas (*neutral*).⁵

¹ Howard Becker dan Harry Elmer Barnes, *Social Thought From Lore To Science*, Vol. I, Edisi 3, Dover Publications, New York, 1961, hlm. 132-133.

² Harry Elmer Barnes, *An Introduction To The History Of Sociology*, cet. 7, The University of Chicago, 1965, hlm. 4.

³ '*Golden Age*' adalah mitos Greek yang mengatakan sebuah kehidupan syurgawi suci di bawah peraturan Cronus (anak Uranus-Syurga dan Gaea-bumi). Idea '*golden age*' merupakan perlambangan yang menerangkan kesempurnaan dan keharmonian hubungan antara manusia dan alam tabii dan sesama manusia. Rujuk : Anthony Flew, *A Dictionary Of Philosophy*, McMillan Press, London, 1979, hlm. 125.

⁴ Howard Becker dan Harry Almer Barnes, *Social Thought From Lore To Science*, vol. 2, edisi 3, Dover Publicationis, New York, 1961, hlm. 429.

⁵ Ernest Barker M.A, *The Political Thought Of Plato And Aristotle*, Russel & Russel Inc., New York, 1959, hlm. 18.

Anaximander (610-546 S.M) membuat teori asal kejadian manusia adalah dilahirkan oleh makhluk yang bukan manusia dan boleh hidup sendirian tanpa pergantungan dari yang lain. Tetapi manusia terpaksa berubah sedikit demi sedikit secara fizikal untuk mendapat penjagaan berterusan kerana manusia tidak dapat terus hidup dengan mengekalkan bentuknya yang lama.⁶

Setelah itu Pythagoras (572-497 S.M) telah mengasaskan kumpulan Pythagorean yang mementingkan pengajian etika, matematik dan penyucian diri. Mereka banyak melakukan perbincangan dan pengajaran politik yang berunsur etika.⁷

Kemudian, Herodotus (485-425 S.M) membuat kajian dan observasi yang cermat mengenai kelakuan, adat istiadat dan sifat-sifat fizikal masyarakat asing. Kajian beliau ini telah melayakkan beliau menerima gelaran ' penghurai sosiologi ' yang pertama.⁸

Hippocrates (460-389 S.M) membuat sebuah analisa serius pertama

⁶ Walter Kaufmann, *Philosophic Classic - Thales To St. Thomas*, cet. 5, Prentice -Hall Inc., Englewood cliffs, U.S.A., 1965, hlm. 10.

⁷ Ahmad Amīn dan Zāki Najib Mahmūd, *Qissah al-Falsafah al-Yūnāniyyah*, cet. 2, Matba'ah Dar al-Kutub al Miṣriyyah, Kaherah, 1935, hlm. 29.

⁸ Harry Elmer Barnes, *op. cit.*, hlm. 6-7.

yang membincangkan pengaruh persekitaran fizikal (iklim & geografi) terhadap masyarakat manusia.⁹

Pemikiran Sosial Greek berkembang lagi dengan kehadiran golongan Sophis (kurun ke 5 S.M). Mereka adalah tenaga pengajar professional yang pertama di Greek. Mereka telah memajukan konsep undang-undang semulajadi (*natural law*) menjadi suatu formula kritis bagi institusi-institusi sosial agar masyarakat hidup aman, sehingga mereka mengkritik institusi sosial yang berdasarkan perhambaan.¹⁰ Golongan Sophis inilah yang telah mengasaskan teori kontrak sosial.¹¹

Bagi Socrates (471-399 S.M), beliau membincangkan doktrin undang-undang dan etika berdasarkan kepada teori ilmu akal. Teori Socrates tentang etika ialah; penyatuan antara kebaikan dengan pengetahuan.¹²

Plato (427-347 S.M) menekankan faktor kekurangan individu untuk memenuhi keperluannya yang pelbagai sebagai asas pembentukan

⁹ *Ibid.* hlm. 7.

¹⁰ Don Martindale, *The Nature And Types Of Sosiological Theory*, Routledge & Kegan Paul, London, 1970, hlm. 10-11.

¹¹ Ernest Barker M.A, *op. cit.*, hlm. 36.

¹² Ahmad Amin Dan Zaki Najib Mahmud, *op. cit.*, hlm. 120-123.

masyarakat. Kemudian setelah masyarakat terbentuk dan kemajuan tidak dapat dielakkan , perbalahan akan muncul sebagai risiko kemajuan.¹³

Plato membuat usaha pertama memahami dan menganalisa masyarakat dan negara secara bersepadau dan menyeluruh. Antara teorinya yang berpengaruh dan menjadi ikutan ialah teori pembahagian kerja yang berasaskan dasar ekonomi dan etika, dan teori Negara Utopia (*al-Madīnah al-Fādilah*).¹⁴

Aristotle (384-322 S.M) berjaya memajukan kajian sosial Plato. Beliau memperkenalkan teori '**zoon-politikon**' ; iaitu manusia secara tabii bersifat sosial dan politik. Dari itu mereka cenderung untuk hidup bermasyarakat. Institusi sosial pula bermula dari naluri manusia seperti kehendak seksual yang mendedahkan individu-individu membentuk kumpulan dan perhimpunan yang akhirnya berfungsi dan berkembang selari dengan naluri kemanusiaan.¹⁵

Kemudian muncul satu aliran falsafah yang dikenali dengan Stoic

¹³ J.H. Abraham, *The Origins And Growth Of Sociology*, Penguin Books Ltd., Middlesex, England, 1973, hlm. 31-35.

¹⁴ Harry Elmer Barnes, *op. cit.*, hlm. 7-8.

¹⁵ Alan Swingewood, *A Short History Of Sociological Thought*, MacMillan Publishers Ltd., London , 1984, hlm. 8.

diasaskan oleh Zeno (350-260 S.M). Doktrin ' peraturan semulajadi ' (*natural law*)¹⁶ mereka benar-benar mempengaruhi pemikiran sosial zaman pertengahan dan moden. Pendeknya mereka membincangkan manusia secara global bukan penduduk bagi satu-satu negara.¹⁷

Konsep Polibius (203-121 S.M) mengenai evolusi sosial adalah sangat baik. Katanya, perkumpulan orang-orang primitif terbentuk adalah kerana kelemahan (*sense of weakness*) dan penerimaan sama-rupa (*likeness perception*). Negara pula dibangun dan diatur secara tetap oleh tindakan refleksi pemikiran masyarakat, setelah mereka lihat dan dapat berbagai faedah dari hubungan politik.¹⁸

1.1.3 Pemikiran Sosial Di Kalangan Orang-Orang Rom

Para pemikir Rom mengadaptasi teori-teori falsafah sosial Greek ke dunia Rom untuk memajukan organisasi dan perundangan Rom.

Lecretius (99-55 S.M) membincangkan teori evolusi sosial yang

¹⁶ ' Natural law' adalah doktrin etika Stoic : " To live consistently with nature " bermaksud hidup secara konsisten dengan akal (*reason*) atau kebijaksanaan (*virtuously*). Lihat Antony Flew, *op. cit.*, hlm. 316.

¹⁷ Daniel W. Rossides, *The History And Nature Of Sociological Theory*, Houghton Mifflin Company, U.S.A., 1978, hlm. 36.

¹⁸ Harry Elmer Barnes, *op. cit.*, hlm. 10-11.

sungguh baik dari hampir segenap aspek. Antaranya; 1- perjuangan untuk terus hidup; 2- yang kuat akan terus hidup; 3- bentuk-bentuk kehidupan di kalangan orang primitif; 4- asal-usul bahasa, api, industri, agama, perhubungan setempat dan seni; 5- perkembangan hubungan komersil.¹⁹

Cicero (106-43 S.M) menjelaki langkah Plato dengan merangka Negara Ideal, tetapi tidak sampai ke tahap utopia Plato. Dia juga menerima pendapat Aristotle mengenai sosialibiliti semulajadi manusia.²⁰

Kemudian muncul Seneca (38-65 M) yang beraliran Stoic.²¹ Beliau menghidupkan semula konsepsi Greek bahawa ' *golden age* ' adalah zaman primitif di mana manusia hidup aman tanpa arahan autoriti, mereka hanya patuh kepada yang bijaksana.²²

Muncul pula aliran falsafah Neoplatonisme. Ia merupakan aliran falsafah agama, didirikan di atas asas doktrin Plato dan campuran dari berbagai-bagai ajaran falsafah, agama Yunani dan Timur.²³ Mereka

¹⁹ Howard Becker dan Harry Elmer Barnes, *op. cit.*, hlm. 200-202.

²⁰ *Ibid.*, hlm. 207.

²¹ C.D.N Costa, *Seneca*, Routledge & Kegan Paul, London, 1974, hlm. 117.

²² Harry Elmer Barnes, *op. cit.*, hlm. 12.

²³ Yusuf Karam, *Tārīkh al-Falsafah al-Yūnāniyyah*, cet. 6, Lujnah al-Ta'īf Wa al-Turjumah Wa al-Naṣyr, Kaherah, 1970, hlm. 285.

dengan tegas memerangi sebarang percubaan konsepsi saintifik terhadap proses dan institusi sosial. Mereka menerima konsep '*golden age*' dan memandang masyarakat dari sudut '*eschatology*'.²⁴

Sebuah lagi kumpulan yang agak menonjol pada peringkat ini adalah golongan '*Roman Lawyers*'.²⁵ Mereka telah menggariskan konsep baru tentang asal-usul dan dasar autoriti politik, iaitu persetujuan manusia. Konsep baru ini sangat berpengaruh terhadap teori sosial generasi seterusnya tentang kontrak kerajaan dan kedaulatan raja-raja. Mereka juga menekankan hak persendirian dan kebebasan awam mesti dilindungi oleh perlombagaan dan undang-undang.²⁶

1.2 FALSAFAH: ERTI DAN SKOP KAJIAN

Definisi Falsafah yang telah diberikan oleh para filsuf, tidak kira dari zaman Yunani, Islam dan moden, adalah terlalu banyak dan pelbagai.

Sebagai kesimpulan dari definisi-definisi itu, falsafah dapat

²⁴ '*Eschatology*' adalah suatu dogma teologi yang membincangkan tentang perkara-perkara yang berkaitan dengan kematian, perhitungan syurga dan neraka dan tentang tamatnya riwayat dunia. Lihat Dagobert D. Runes, *op. cit.*, hlm. 97.

²⁵ Peranan mereka bermula dari abad ke dua hingga ke enam masihi. '*Roman lawyers*' telah membuat suatu undang-undang yang dikenali sebagai '*Roman Law*'. '*Roman Law*' adalah gabungan dari ajaran Stoic tentang '*law of nature*' dan idea-idea dari Greek, khususnya para pengikut '*Akademy*' Plato. Lihat Sir Ernest Barker, *Greek Political Theory : Plato And His Predecessors*, edisi 5. Richard Clay And Company Ltd., Great Britain, 1964, hlm. 342.

²⁶ Harry Elmer Barnes, *op. cit.*, hlm. 14.

disifatkan sebagai suatu ilmu yang meneliti dan menyingkap hakikat sesuatu perkara sehingga kita dapat menjawab persoalan-persoalan ; apakah erti sesuatu perkara? dari mana asal-usulnya? mengapa ia begitu? apakah ciri-cirinya? apakah bezanya dengan perkara yang lain?.

Dr. Jamīl Sālibā berpendapat bahawa di dalam zaman moden ini penggunaan frasa falsafah juga digunakan untuk suatu kajian terhadap prinsip-prinsip utama yang memperjelaskan suatu pengetahuan secara akli, seperti falsafah sains, falsafah etika, falsafah sejarah dan falsafah hak-hak.²⁷

Seterusnya beliau menjelaskan :

"Dan apabila perkataan falsafah digabungkan dengan suatu perkara, ia memberi erti suatu kajian komentar terhadap prinsip-prinsip dan asal-usulnya,... Jika kita menyebut falsafah sejarah, ia bererti kajian tentang prinsip-prinsip dan peraturan-peraturan umum yang memberi kesan terhadap kejadian-kejadian sejarah, begitu juga halnya jika kita menyebut falsafah etika dan falsafah agama"²⁸

Jelasnya, perkataan falsafah dapat dipelbagaiguna untuk tujuan

²⁷ Dr. Jamīl Sālibā, *al-Mu'jam al-Falsafi*, juz II, Dār al-Kitāb al-Bannāī, t.t.p., 1982, hlm. 160.

²⁸ *Ibid*, hlm. 162.

tertentu mengikut selera penulis atau pengkaji, asalkan ianya tidak menyalahi maksud sebenar falsafah yang bertujuan untuk mencari hakikat sesuatu di dalam kajiannya.

Bidang kajian falsafah adalah terlalu luas dan menyeluruh. Penulis akan cuba memaparkan apakah bidang kajian yang berada di bawah tugas kajian falsafah secara ringkas.

Falsafah tidak hanya mengkaji satu perkara sahaja, bahkan ia mengkaji setiap perkara yang dapat dikaji oleh akal.²⁹

Tulisan Dr. Taufiq al-Tawil mengenai bidang kajian falsafah begitu tepat dan lengkap. Katanya, falsafah mengkaji tiga persoalan pokok iaitu kewujudan³⁰ (*al-wujūd, ontology*), pengetahuan³¹ (*al-ma`rifah, epistemology*) dan nilai³² (*al-qiyam, axiology*).³³

²⁹ Dr. Muhammad Sa'īd Na'īm dan Dr. 'Iwadullah Jad Hijāzī, *Fi al-Falsafah al-Islāmiyyah Wa Silatuhā Bi al-Falsafah al-Yūnāniyyah*, Dar al-Tab'ah al-Muhammadiyyah, cet. 1, Kaherah, 1959, hlm. 22.

³⁰ Teori kewujudan mengkaji kewujudan semata-mata tanpa disertai oleh sebarang pengkhususan atau kelas. Pengajian ontologi merangkumi banyak hal antaranya kejadian seluruh alam nyata dan metafizik.

³¹ Teori pengetahuan mengkaji daya, cara, alat, hakikat dan ketepatan pengetahuan yang dicapai oleh manusia.

³² Teori nilai adalah kajian tentang 'ideals' (*al-muṭħul al-'ulya*) atau kemuncak nilai iaitu kebenaran, kebaikan dan keindahan semata-mata kerana zatnya sahaja dan bukan sebagai jalan untuk mencapai tujuan tertentu.

³³ Dr. Taufiq al-Tawil, *Usus al-Falsafah*, cet. 3, Maktabah al-Nahḍah al-Miṣriyyah,

1.2.1 Pengertian Falsafah Sosial

Pengertian dan skop falsafah telah dijelaskan dengan ringkas oleh penulis pada halaman-halaman yang lalu. Kesimpulannya falsafah mengkaji setiap perkara yang boleh difikir oleh akal dan menyingkap persoalan hakikat, erti, asal-usul, ciri-ciri, bentuk dan perbandingan sesuatu perkara dengan perkara yang lain.

Dr. Tenku Iskandar mendefinisikan sosial sebagai segala yang berkaitan dengan masyarakat, perihal masyarakat dan kemasyarakatan.³⁴ Pengertian sosial yang terdapat di dalam ensiklopedia dan kamus-kamus lain juga tidak banyak bezanya dengan pengertian ini.³⁵

Jadi, apa yang dimaksudkan oleh penulis dengan falsafah sosial adalah kajian tentang perkara-perkara berikut:

1. Apakah hakikat masyarakat dan kemasyarakatan ?
2. Apakah maksud dan erti masyarakat ?

Kaherah, 1958, hlm. 70.

³⁴ Dr. Tenku Iskandar, *Kamus Dewan*, Dewan Bahasa Dan Pustaka, Kuala Lumpur, 1989, hlm. 1223.

³⁵ Lihat C. Arnold Anderson, *A Dictionary of The Social Sciences*, Tavistock Publications, London, 1964, hlm. 643. Lihat juga *Webster's Unified Dictionary and Encyclopedia*, H. S. Stuttman Co., New York, 1953, hlm. 3972. Lihat juga *The Oxford Reference Dictionary*, Clarendon Press, Oxford, 1986, hlm. 784.

3. Apakah asal-usul sehingga terbentuknya masyarakat ?
4. Apakah ciri-ciri sesebuah masyarakat ?
5. Apakah bentuk-bentuk masyarakat ?
6. Setelah segala informasi diperolehi dari persoalan-persoalan tadi, kita dapat membuat perbandingan-perbandingan yang perlu di dalam kajian ini dan akan menghasilkan kesimpulan-kesimpulan yang berguna.

Tajuk disertasi ini adalah '*Falsafah Sosial Ibn Khaldūn Dan Perbandingannya Dengan Falsafah Sosial Neoplatonis Islam*'. Di dalam disertasi ini penulis akan mengkaji pemikiran-pemikiran sosial yang dibawa oleh para filsuf Neoplatonis Islam iaitu al-Fārābī (M. 951 M), Ibn Ṣinā (M. 1037 M), Ibn Bājjah (M. 1138 M) dan Ibn Ruṣyd (M. 1198 M) di dalam buku-buku dan risalah-risalah falsafah mereka.

Perlu diingat bahawa falsafah sosial yang dibawa oleh para filsuf Neoplatonis Islam begitu berkait rapat dengan falsafah politik mereka, kerana kedua-dua subjek ini mempunyai kaitan yang rapat.³⁶

Kemudian penulis akan membuat perbandingan di antara falsafah

³⁶ Lihat *Everyman's Encyclopaedia*, vol. II, J.M. Dent & Sons Ltd., London, 1972, hlm. 273.

sosial Ibn Khaldūn dan para filsuf Neoplatonis Islam. Penulis akan memperincikan bentuk-bentuk persamaan pemikiran dan ketidak samaan mereka di dalam teori-teori sosial masing-masing di bawah perbincangan-perbincangan asas di dalam kajian sosial.

1.3 NEOPLATONIS ISLAM

Pada abad ke tujuh, orang-orang Islam berjaya menawan Mesir dan Syria yang dikuasai oleh aliran pengajian falsafah Greek dan warisannya. Kedatangan Islam umumnya telah berjaya menghidupkan semula pengajian falsafah yang semakin malap ketika itu.³⁷

Para sarjana Islam mempelajari dan menterjemah karya-karya utama falsafah Greek atau Syria ke dalam bahasa Arab. Ini berlaku pada permulaan pemerintahan Abbasiyyah (800 M) sehingga tahun 1000 M. Dari usaha inilah pengajian falsafah mula berkembang dan membentuk satu tamadun keilmuan baru dan lahirlah golongan filsuf Islam yang didominasi oleh golongan Neoplatonis Islam yang berteraskan ajaran Neoplatonisme.

Di dalam '*A Dictionary Of Muslim Philosophy*' Prof. M. Saeed

³⁷ Richard Walzer, *Greek Into Arabic*, Bruno Cassirer Ltd., Oxford, 1962, hlm. 2-3.

Sheikh memberikan definisi Neoplatonisme dengan ringkas dan padat. Menurutnya Neoplatonisme adalah aliran pengajian falsafah yang merangkumi kesemua sistem yang wujud ; Platonisme, Aristotelianisme, Pythagoreanisme, Stocisme dan Gnosticisme menjadi satu jaringan pemikiran.³⁸

Neoplatonisme³⁹ diasaskan oleh Ammonius Saccas (mengajar di Alexandria pada 232 M) pada abad kedua di Alexandria. Tetapi Plotinus (M. 270 M) muridnya menjadi bapa Neoplatonisme⁴⁰ melalui sumbangan karyanya yang besar *Enneads*. Dia dianggap sebagai filsuf yang setanding dengan Plato dan Aristotle di pemikiran Greek terkemudian.⁴¹

Proses pengajian dan penterjemahan ini juga telah membawa para filsuf Islam mengikuti mazhab Neoplatonisme yang menguasai Mesir dan

³⁸ Prof. M. Saeed Sheikh, *A Dictionary Of Muslim Philosophy*, Institute of Islamic Culture, Lahore, 1970, hlm. 15.

³⁹ Neoplatonisme pada peringkat ini diasaskan dari unsur Barat dan Timur. Barat memberikan warisan falsafah Yunani dan Timur memberikan pelbagai ajaran akidah didahului oleh akidah Yahudi. Dari itu ciri-ciri yang menonjol adalah semangat tasawwuf dan agama. Lihat Yahyā Hāsyim Ḥasan Farghal, *Buhūth Fi al-Falsafah*, t.p., t.t.p., 1986, hlm. 22.

⁴⁰ Keterangan ini dikuatkan lagi oleh pengakuan Philip Merlan bahawa : "Neoplatonism is the philosophy of Plotinus and Platonists influenced by him without necessarily accepting all his doctrines". Lihat Philip Merlan , *The Encyclopedia of Philosophy*, vol. 5, The MacMillan Company & The Free Press, New York, 1967, hlm. 473.

⁴¹ A. H. Armstrong, 'plotinus' di dalam *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, dedit oleh A. H. Armstrong, Cambridge Universiti Press, Cambridge, 1967, hlm. 195.

Syria.

Perlu ditekankan, para filsuf Islam tidak menelan bulat-bulat aliran Neoplatonisme tadi, tetapi usaha pengharmonian dan penyatuhan teori-teori falsafah (Neoplatonisme dan Aristotelianisme)⁴² dengan ajaran Islam dilakukan.⁴³

Walaupun para filsuf Islam mengakui diri mereka sebagai pengikut dan murid Aristotle; sehingga mereka digelar golongan peripatetik, mereka juga mengakui diri mereka sebagai pengikut dan murid Plato.⁴⁴ Jika dilihat pada al-Fārābī, Ibn Sīnā, Ibn Bājjah dan Ibn Rusyd yang menjadi tumpuan di dalam kajian falsafah sosial ini, mempunyai ciri-ciri kefalsafahan Plato, Aristotle dan Plotinus.⁴⁵ Dengan ini mereka dikenali sebagai golongan Neoplatonis Islam.⁴⁶

⁴² De Boer sendiri memberikan tajuk 'The Neo-Platonic Aristotelians of The East' ketika memperkenalkan para filsuf Islam. Lihat T.J. De Boer I, *The History of Philosophy in Islam*, Luzac & Company LTD., London, 1970, hlm. 97.

⁴³ Ian Richard Netton, *Muslim Neoplatonists*, George Allen & Unwin, London, 1982, hlm. 33.

⁴⁴ Lihat Dr. Nāṣī al-Takritī, *al-Falsafah al-Akhlaqiyah al-Aflātuniyah*, cet. 2, Dār al-Andalūs, Beirut, 1982, hlm. 301.

⁴⁵ Kepentingan Plotinus dan para pemikir Neoplatonis pertengahan amat ketara di kalangan Neoplatonis Islam, kerana 'Plato' yang disebut oleh al-Fārābī, Ibn Sīnā, Ibn Bājjah dan Ibn Rusyd samada secara nyata atau tidak, adalah 'Plato' Plotinus dan para pengikutnya. Lihat R. Walzer, *The Encyclopaedia of Islam*, New Edition, vol. I, E.J. Brill, London, 1979, hlm. 234.

⁴⁶ Platonisme dan Aristotelianisme yang mengalami perubahan di tangan golongan Platonisme pertengahan terus mengalami perubahan dan perkembangan di tangan filsuf Islam, tetapi mereka menjadikan Platonisme sebagai intipati doktrin dan beberapa karya Plato mendapat perhatian istimewa sepanjang karier para filsuf Islam. Lihat F. E. Peters, *Aristotle And The Arabs*:

Doktrin terasas golongan Neoplatonis adalah emanasi Akal-Akal (*emanation of Intelligences*) yang bertingkat-tingkat mengikut kesempurnaan, *'Aql al-Fa`āl (Active Intellect)* dan penyatuan mistik (*mystical union*)⁴⁷.

Teori emanasi akal adalah proses segala kejadian yang bermula dari Yang Maha Satu melalui beberapa akal yang tersendiri, mengikut hierarki yang statik sehingga kepada realiti kejadian.⁴⁸

Untuk memahami konsep sosial-politik golongan Neoplatonis Islam, kita tidak dapat memisahkannya dari falsafah umum (yang terkandung di dalamnya perkara-perkara metafizik; seperti proses emanasi tadi, psikologi dan etika). Ini kerana falsafah sosial-politik bagi mereka adalah sebahagian dari falsafah umum seperti juga Plato dan Aristotle.⁴⁹

Golongan filsuf Neoplatonis Islam bersama-sama para *fuqahā'*

The Aristotelian Tradition In Islam, New York University Press, New York, 1968, hlm. 168-169.

⁴⁷ Maurice de Wulf, *History of Medieval Philosophy*, vol. I, Thomas Nelson and Sons Ltd., London, 1951, hlm. 293.

⁴⁸ Plotinus sebagai pencetus idea emanasi akal dari Yang Maha Satu, memperuntukkan 'The Enneads'nya yang kelima untuk membincangkan subjek ini. Lihat Plotinus, *The Enneads*, edisi III, Faber And Faber Limited, London, 1962, hlm. 369-434.

⁴⁹ Lihat Erwin I.J. Rosenthal, *Political Thought In Medieval Islam*, Cambridge University Press, London, 1958, hlm. 113.

memberi tumpuan terhadap hal-hal kemasyarakatan dan politik (*siyāsah*).

Namun di antara mereka, pendekatan masing-masing berbeza.⁵⁰

Di dalam menekankan ciri-ciri tersendiri falsafah sosial-politik para filsuf Neoplatonis Islam, I.J. Rosenthal menyebut :

"it was the study of Platonic political philosophy which gave their own philosophy its character and its form : That of a commentary Plato's political treatises. In other respects it is a modification or adaptation of his ideas in the light of Aristotle and to some extent of his commentators ".⁵¹

Golongan filsuf Neoplatonis Islam menyatukan dua elemen ; Islam dan falsafah di dalam teori-teori sosial-politik mereka. Kerana falsafah dan agama bermotifkan objektif yang sama iaitu kebenaran dan kebahagiaan.⁵²

⁵⁰ Idris Zakaria, *Teori Politik Al-Fārābī dan Masyarakat Melayu*, Dewan Bahasa Dan Pustaka, Kuala Lumpur, 1991, hlm. XII.

⁵¹ I. J. Rosenthal, *op. cit.*, hlm. 114.

⁵² Lihat al-Fārābī, *Tahṣīl al-Sa‘ādah*, di dalam *Rasā'il al-Fārābī*, cet. I, Matba'ah Dā'irah al-'Uthmāniyyah, Jidār Abād, India, 1926, hlm. 40-41. Lihat juga *Rasā'il Ikhwān al-Safā*, jil. I, Dār Ṣādir, Beirut, t.t., hlm. 4.

1.3.1 Al-Fārābī

Al-Fārābī ialah seorang filsuf Islam yang terkenal pada abad pertengahan. Namun para sarjana menghadapi masalah⁵³ untuk menulis biografinya hingga banyak perselisihan pendapat yang berlaku. Ini adalah kerana beliau tidak pernah menulis autobiografinya sendiri (seperti yang dilakukan oleh Ibn Sīnā)⁵⁴ dan sebilangan dari sumber-sumber adalah diragui.⁵⁵

Dari sumber-sumber tradisi utama terdapat ketidak selaras mengenai nama al-Fārābī. Ibn Khallikan di dalam bukunya ' *Wafayāt al-A'yan*' menyebut nama al-Fārābī sebagai Abū Naṣr Muḥammad bin Muḥammad bin Tarkhān bin Awzalagh al-Fārābī.⁵⁶ Menurut Ibn Abī Usaybi'ah, nama al-Fārābī adalah Abū Naṣr Muḥammad bin Muḥammad

⁵³ Ian Richard Netton, *Al-Farabi And His School*, Routledge, London, 1992, hlm. 4.

⁵⁴ Kita boleh dapati teks autobiografi (translasi bahasa Inggeris) yang ditulis sendiri oleh Ibn Sina di dalam Arthur J. Arberry, *Avicenna On Theology*, Hyperion Press, Connecticut, 1951, hlm. 9-14. Juga autobiografinya yang ditulis oleh muridnya sendiri Abu Ubaid al-Juzjani, *Ibid.*, hlm. 15-24.

⁵⁵ Sebagai contoh, para sarjana moden mempersoalkan ' *Fusūṣ al-Ḥikam*' adalah karya al-Fārābī dengan alasan ketidak selaras isi dengan karya-karya lain al-Fārābī. Walaupun ia telah diterima zaman berzaman oleh sarjana Islam sebagai karya al-Farabi. Lihat Osman Bakar, *Al-Farabi, Kehidupan, Hasil Karya dan Peri Penting Tokoh*, Dewan Bahasa dan Pustaka, Kuala Lumpur, 1991, hlm. 8-13.

⁵⁶ Ibn al-'Abbās Syams al-Dīn Ahmad bin Muhammad bin Abī Bakr bin Khallikān (Ibn Khallikān), *Wafayat al-A'yan Wa Anba' al-Zaman*, jil. 5,Dar al-Thaqafah, Beirut, t.t., hlm. 153.

bin Awzalagh bin Tarkhan.⁵⁷ Ibn al-Qiftī pula menyatakan nama sebenar al-Farabi ialah Muhammad bin Muhammad bin Tarkhan.⁵⁸ Dan banyak lagi perselisihan mengenai nama beliau yang penulis rasakan tidak perlu untuk di tulis di sini. Apa yang penting ialah para sarjana telah bersepakat bahawa nama al-Farabi ialah Muhammad walaupun mereka berselisih dalam menyebut nasab dan nama bapanya.⁵⁹

Dr. `Ali `Abd al-Wahid Wafi menjelaskan, di samping nama beliau Muhammad, beliau juga terkenal dengan panggilan Abu Nasr⁶⁰ dan digelar dengan gelaran Guru Kedua (al-Mu`allim al-Thani). Namun, panggilan yang paling masyhur ialah al-Farabi.⁶¹

Kebanyakan sarjana sepakat menyatakan keturunan al-Farabi adalah Turki asli.⁶² Tetapi Ibn Abi Usaybi`ah di dalam *'Uyun* menjelaskan

⁵⁷ Abī al-'Abbās Aḥmad bin al-Qāsim bin Khalifah bin Yūnus (Ibn Abī Usaybi`ah), *'Uyun al-Anba' Fi Tabaqat al-Atibba'*, cet. I, Matba`ah al-Wahabiyyah, t.t.p., 1882, hlm. 134.

⁵⁸ Jamāl al-Dīn Abi al-Ḥusn 'Alī bin al-Qādī al-Asyraf Yūsuf al-Qiftī, *Ikhbār al-'Ulamā' Bi Akhbar al-Hukama'*, Maktabah al-Mutanabbi, Kaherah, t.t., hlm. 182.

⁵⁹ Sa'id Zayid, *al-Fārābī*, di dalam *Nawābiq al-Fikr al-'Arabī*, siri 31, Dār al-Ma'arif, Mesir, 1962, hlm. 182.

⁶⁰ Tidak dapat diketahui dengan jelas mengapa al-Fārābī dipanggil dengan panggilan Abū Nasr, kerana biasanya di dalam budaya Asia Barat seseorang akan dikunniiyahkan mengikut nama anak lelakinya yang sulung. Sedangkan terbukti di dalam sejarah al-Farabi hidup membujang sehingga ke akhir hayatnya. Lihat Dr. `Ali `Abd al-Wahid Wafi, *Ārā' Ahl al-Madīnah al-Fādilah Li al-Fārābī* dalam *Turāth al-Insāni*, jil. II, Germany, 1964, hlm.569.

⁶¹ *Ibid.*

⁶² Sa'id Zayid, *al-Fārābī*, *op.cit.*, hlm. 14.

bapa al-Fārābī berketurunan Parsi.⁶³ Tetapi umumnya keluarga beliau dianggap keturunan Turki.⁶⁴

Al-Fārābī dilahirkan di perkampungan Wasij, di daerah bandaran Farab⁶⁵ di wilayah Transoxiana, Turkestan sekitar tahun 870 M.⁶⁶ Beliau meninggal dunia pada tahun 339 H (950-951 M) di Damsyik dan umurnya ketika itu ialah 80 tahun.⁶⁷

Al-Fārābī dilaporkan suka menjelajah dan berpindah-randah dari satu tempat ke tempat lain.⁶⁸ Beliau lebih berminat untuk hidup secara uzlah. Ibn Khallikān menyatakan bahawa al-Fārābī ialah manusia yang paling zuhud sekali di dunia. Dia hanya menggunakan 4 dirham sehari

⁶³ Ibn Abī Usaybi'ah, *'Uyūn*, hlm. 134.

⁶⁴ Ini kerana pertuturan mereka menggunakan dialek sogdian (Turki) malah tabiat dan tradisi keluarga mereka adalah budaya Turki. Lihat Osman Bakar, *Al-Fārābī*, hlm. 21.

⁶⁵ Lihat R. Walzer, *The Encyclopaedia of Islam*, edisi baru, vol. II, E. J. Brill, Leiden, 1965, hlm. 778.

⁶⁶ Tentang tarikh dan tempat kelahiran al-Farabi seperti yang telah dijelaskan banyak kesamaran kerana al-Fārābī dan murid-muridnya tidak pernah menulis autobiografinya. Malah dalam kes tempat kelahirannya Ibn al-Nadīm di dalam *al-Fihrist* menyatakan tempat kelahirannya ialah di al-Fāriyāb, Kharasan. Lihat Ibn Abi Ya'qub al-Nadīm, *Kitab al-Fihrist*, edisi Inggeris (*The Fihrist of al-Nadim*) diterjemah dan dedit oleh Bayond Dodge, vol. II, Columbia University Press, New York, 1970 , hlm. 629. Namun pendapat ini ditolak kerana jika dinisbahkan kepada tempat tersebut maka namanya bukan al-Fārābī, tetapi al-Fariyabi. Lihat Sa'id Zayid, *op. cit.*, hlm. 15.

⁶⁷ Lihat Ibn Khallikan, *Wafayat*, hlm. 156.

⁶⁸ Sa'id Zayid, *op.cit.*, hlm. 15.

dari wang Baitulmal yang diberi kepadanya.⁶⁹ Beliau amat berminat dan tekun dengan ilmu pengetahuan. Ketekunan ini terbukti dengan kenyataan al-Fārābī di dalam kitabnya *al-Nafs* yang dipetik oleh Ibn Khallikan.⁷⁰

Al-Fārābī mempunyai berbagai-bagai kebolehan termasuk muzik. Beliau ada menulis buku muzik iaitu *al-Mūsiqā al-Kabīr* dan mencipta alat muzik; rabab dan qanun.⁷¹ Beliau juga mahir melahirkan syair-syair indah dan diriwayatkan beliau pernah mempelajari ilmu kesusasteraan dari penyair agung Arab, iaitu al-Mutanabbi.⁷² Selain itu, Ibn Khallikan menceritakan al-Fārābī mengakui di hadapannya bahawa beliau boleh bertutur lebih 70 dialek.⁷³

Al-Fārābī mendapat pendidikan awal di Farab.⁷⁴ Di sini beliau mendapat pendidikan asas seperti al-Quran,⁷⁵ hadith, fiqh dan bahasa.⁷⁶

⁶⁹ Ibn Khallikan, *Wafayat*, hlm. 156

⁷⁰ Katanya : "Saya telah membaca kitab ini ('De Anima') (Kitāb al-Nafs) sebanyak 100 kali. Saya membaca 'Physics' (al-Simā Tabi'i) 40 kali ". Lihat Ibn Khallikan, *Ibid.*, hlm. 154.

⁷¹ Lihat Idris Zakaria, *Teori Politik al-Fārābī*, hlm. 10-11.

⁷² *Ibid.*, hlm. 11.

⁷³ Ibn Khallikan, *Wafayat*, hlm. 155.

⁷⁴ *Ibid.*, hlm. 153. Lihat juga Sa'id Zayid, *al-Fārābī*, hlm. 15.

⁷⁵ Pengajian al-Quran pada masa itu merupakan korikulum yang terpenting bagi seluruh daerah Islam. Lihat Osman Bakar, *al-Fārābī*, hlm. 23.

Proses pendidikan ini amat penting kerana asas agama yang telah dipelajari banyak mempengaruhi beliau di dalam mengintergrasi antara agama dan falsafah.⁷⁷

Kemudian setelah al-Fārābī berpindah ke Baghdad, beliau menumpukan perhatian pada bahasa Arab.⁷⁸ Kemudian barulah beliau mempelajari falsafah⁷⁹ dan mantiq dari Abū Bisyr Mattā Ibn Yūnus (M. 940 M) seorang penterjemah karya-karya Greek ke dalam bahasa Arab yang beragama Kristian.⁸⁰ Selain itu beliau juga mempelajari ilmu fizik, matematik, astronomi dan muzik.⁸¹

Kemudian al-Fārābī berpindah ke Harran dan berguru dengan Yuḥānā bin Ḥaylān (M. 920 M), seorang pujangga Kristian untuk mantiq dan kembali semula ke Baghdad menumpukan perhatian kepada pengajaran dan penulisan.⁸²

⁷⁶ Sa' id Zayid, *al-Farabi*, hlm. 15.

⁷⁷ I.J. Rosenthal, *Political Thought*, hlm. 122.

⁷⁸ Pada mula kedatangan al-Farabi ke Baghdad beliau hanya mengetahui bahasa Turki dan berbagai-bagai bahasa selain bahasa Arab. Lihat Ibn Khallikan, *Wafayāt*, hlm. 153.

⁷⁹ Bagaimana beliau mula berminat dengan pengajian falsafah, sila lihat Ibn Abi Usaybi'ah, *'Uyun*, hlm. 134.

⁸⁰ Lihat R. Walzer, *The Encyclopaedia*, hlm. 779. Lihat juga Ibn Khallikan, *Wafayāt*, hlm. 153.

⁸¹ Lihat Idris Zakaria , *Teori Kenegaraan al-Fārābī*, hlm. 23.

⁸² Di Baghdad al-Fārābī membaca kitab-kitab Yunani dan membuat komentar tentang karya-karya tersebut. Beliau juga giat mengajar hingga lahirlah muridnya yang masyhur ; Yahyā

Beliau mempelajari tasawwuf dari Abū Bakr al-Syiblī dan Abū Mansūr al-Hallāj.⁸³

Falsafah Sosial-Politik al-Fārābī

Erwin I. J. Rosenthal menekankan, di dalam membincangkan falsafah politik para filsuf Islam, kita hendaklah sedar bahawa ia adalah sebahagian dari perbincangan falsafah secara total. Ia tidak dapat dipisahkan dari persoalan metafizik, etika dan psikologi.⁸⁴ Al-Fārābī adalah antara tokoh yang tergolong di dalam perbincangan ini, beliau dianggap sebagai pengasas ilmu politik atau sains kemasyarakatan di dalam Islam.⁸⁵ Malah segala teori beliau tentang metafizik, etika dan psikologi adalah sebagai pengantar kepada falsafah politiknya.⁸⁶

Pendapat di atas dapat disokong oleh tulisan Muhsin Mahdi

bin Ḥādī (M. 974 M). Lihat R. Walzer, *The Encyclopaedia*, hlm. 778-779.

⁸³ Idris Zakaria, *Teori Kenegaraan al-Fārābī*, hlm. 24.

⁸⁴ Lihat I. J. Rosenthal, *Political Thought*, hlm. 114.

⁸⁵ Osman Bakar, *Al-Fārābī*, hlm. 56. Lihat juga *Ibid.*, fasil II, bab 4, memberikan tajuk perbincangan falsafah politik sebagai "Al-Fārābī : The Foundation".

⁸⁶ Lihat Idris Zakaria dalam *Teori Kenegaraan*, hlm. 77 dan *Teori Politik*, hlm. 33. Malah beliau lebih dikenali menerusi tulisan politiknya. Lihat Muhsin Mahdi, *Al-Farabi's Philosophy of Plato and Aristotle*, The free Press of Glencoe, New York, 1962, hlm. 3.

mengenai al-Farabi:

" Al-Fārābī's scientific or philosophic works proper - his commentaries, especially his large commentaries on individual works by Plato and Aristotle - which established his reputation as the greatest philosophic authority next to Aristotle and which to be expected to enlighten us on the principles underlying his popular and political works...."⁸⁷

Al-Fārābī mengikut jejak Aristotle menjadikan etika sebahagian dari politik⁸⁸ kerana etika membawa individu kepada kebahagiaan. Manakala ilmu politik pula membawa masyarakat kepada mencapai kebahagiaan. Jadi objektif falsafah etika dan politik adalah satu, iaitu kebahagiaan.

Antara karya-karya beliau yang menyinggung persoalan kemasyarakatan dan politik ialah :

- 1- *Kitāb Ārā' Ahl al-Madīnah al-Fāḍilah*
- 2- *Kitāb al-Siyāsāt al-Madaniyyah*
- 3- *Kitāb Jawāmi` al-Kutub al-Nawāmis Li Aflātūn*
- 4- *Kitāb al-Aflātūniyyah Wa Takawwun al-Siyāsah al-Mulūkiyyah*

⁸⁷ Muhsin Mahdi, *Ibid.*, hlm. 4.

⁸⁸ Dr. Muhammad 'Ali Abu Rayyan, *Tārīkh al-Fikr al-Falsafī*, Dar al-Nahdah al-'Arabiyyah, Beirut, 1976, hlm. 260.

Wa al-Akhlaq

- 5- *Kitāb Fi Ijtima`at al-Madaniyyah*
- 6- *Kitāb al-Faḥṣ al-Madaniyy*
- 7- *Risālah Abū Naṣr al-Fārābī Fī al-Siyāsah*
- 8- *Kitāb Fī Tahṣīl al-Sa`ādah*

Namun di antara karya-karya kemasyarakatan dan politik yang telah ditulis beliau, *Kitāb Ārā’ Ahl al-Madīnah al-Fādilah dan al-Siyāsah al-Madaniyyah* dianggap karya teragung dan paling popular di kalangan para pengkaji.⁸⁹

Di dalam kitab al-Madīnah al-Fādilah beliau mencernakan persoalan politik dan kemasyarakatan seiring dengan masalah metafizik (ketuhanan, kosmologi dan alam *maddi*) dan psikologi kemanusiaan.⁹⁰ Keterangan-keterangan yang jelas mengenai keseluruhan aspek kehidupan manusia tadi adalah untuk difahami dan diintergrasikan manusia di dalam kehidupan sosial untuk mencapai kebahagiaan sebenar.

⁸⁹ *Kitāb al-Siyāsah al-Madaniyyah* walaupun agak terlindung dengan kemasyhuran *al-Madīnah al-Fādilah*, namun ia tetap dianggap karya agung al-Fārābī oleh sarjana abad pertengahan . Lihat Osman Bakar, *op. cit.*, hlm. 56, (nota kaki 39).

⁹⁰ 1/3 pertama kitab tersebut membincangkan persoalan metafizik, 1/3 kedua kitab itu pula membincangkan masalah psikologi dan 1/3 terakhir pula memperkatakan tentang negara sempurna dan negara yang tidak sempurna. Lihat Montgomery Watt, 'al-Fārābī' di dalam *Encyclopedia of Philosophy*, vol. 3, The MacMillan Company & The Free Press, New York, 1967, hlm. 180.

1.3.2 Ibn Sīnā

Nama sebenar Ibn Sīnā⁹¹ ialah Abū ‘Alī Ḥusayn bin ‘Abdullah bin Hasan bin ‘Alī bin Sīnā.⁹² Walaupun ada sumber tradisi yang tidak menyebut keseluruhan nama penuh beliau beserta nasab, tetapi para sarjana bersepakat bahawa namanya yang terkenal ialah Ibn Sīnā.⁹³

Beliau dikenali di Barat⁹⁴ dengan nama Latinnya Avicenna.⁹⁵ Nama 'Avicenna' sendiri telah dieropahkan dari nama Ibrani (*Hebrew*) Aven Sīnā.⁹⁶ Menurut sarjana bernama Arberry, sebab mengapa dia dinamakan Ibn Sīnā adalah sangat kabur (*entirely obscure*).⁹⁷ Bermacam-macam

⁹¹ Jika al-Farābī adalah pendiri Neoplatonisme Arab di Barat (dunia Arab), Ibn Sīnā pula adalah eksponen terbesar aliran falsafah dari Timur. Lihat Majid Fakhry, *A History Of Islamic Philosophy*, edisi II, Longman, London 1983, hlm. 128.

⁹² Lihat Ibn Abī Usaybi'ah, *Uyūn*, juz II, hlm. 2. Manakala Ibn Khallikān pula menyebut namanya sebagai Abū ‘Alī al-Ḥusayn bin ‘Abdullah bin Sīnā, *Wafayāt*, jil.II, hlm. 157. Sementara Ibn al-Qifī pula menyebutnya sebagai Abū ‘Alī bin Sīnā, *Ikhbār al-Ulamā'*, hlm. 268.

⁹³ Lihat H. Zainal Abidin Ahmad, *Ibnu Siena (Avicenna) Sarjana Dan Filosof Besar Dunia*, Bulan Bintang, Jakarta, 1974, hlm.23.

⁹⁴ S. H. Nasr, di dalam *Avicenna*, *The New Encyclopaedia Britannica*, vol. II, Encyclopaedia Britannica Inc. U.S.A., 1975, hlm. 540.

⁹⁵ Anthony Nutting, *The Arabs*, Clarkson N. Potter Inc. Publisher, New York, 1964, hlm. 125.

⁹⁶ U. Courtois, S. J., di dalam pengenalannya bagi buku *Avicenna Commemoration Volume*, Baptist Mission Press, Calcutta, 1956, hlm. ix.

⁹⁷ Arthur J. Arberry, *Avicenna On Theology*, Hypervion Press Inc., Connecticut, 1979,

andaian telah dibuat oleh para penyelidik mengenai panggilan Ibn Sīnā.⁹⁸

Ibn Sīnā telah dilahirkan pada bulan Safar 370 H bersamaan dengan Ogos 980 M⁹⁹ di kampung Afsyanah dekat kota Kharmaytan yang berada di dalam daerah Bukhara.¹⁰⁰ Afsyanah adalah kampung halaman ibunya di mana bapanya bertemu dan berkahwin dengan ibunya.

Beliau banyak mendapat gelaran dari para pengagumnya samada di Timur atau Barat. Antaranya *Hujjah al-Haq*, *Syarat al-Mālik*, *al-Syaikh al-Rā'is*, *al-Hakīm*, *al-Wazīr* dan *al-Dustūr*.¹⁰¹ Tetapi gelaran yang paling biasa kita dengar ialah *al-Syaikh al-Rā'is*.¹⁰² Manakala di

hlm. 1.

⁹⁸ Perbahasan mengenai kunniyah Ibn Sina telah dijelaskan oleh Ahmad Fu'ad al-Ahwani, Bab *Ibn Sīnā* di dalam *Nawābigh al-Fikr al-'Arabī*, siri 22, Dār al-Ma'ārif, Mesir, 1958, hlm. 19.

⁹⁹ Lihat H. Zainal Abidin Ahmad, *Ibnu Sīnā*, hlm. 25. Mengenai tarikh kelahirannya ada beberapa pendapat :

1. Al-Qiftī dan Ibn Khallikān menyebut tahun kelahirannya ialah 370 H. Lihat *Wafayāt*, hlm. 161 dan *Ikhbār*, hlm. 278.
2. Ibn Abī Usaybi'ah menyebut tarikh kelahirannya ialah pada 375 H, lihat *'Uyūn*, juz II, hlm. 9. Namun kebanyakan sarjana moden seperti S. H. Nasr, De Boer, L. E. Goodman, Arberry dan Gohlman bersepakat dengan tarikh yang diberikan oleh Ibn al-Qifti dan Ibn Khallikan.
- 3.

¹⁰⁰ Lihat H. Zainal Abidin, *Ibid.*, hlm. 25.

¹⁰¹ Sebenarnya gelaran-gelaran yang diberikan pengarang-pengarang Arab berlainan antara satu sama lain, tetapi apa yang telah dinyatakan di atas merupakan himpunan gelaran-gelaran yang telah ditulis oleh Ahmad Fu'ad al-Ahwani di dalam *Ibn Sīnā*, hlm. 19.

¹⁰² Gelaran *al-Syaikh* adalah panggilan yang layak bagi seorang filsuf sebagai melambangkan ketinggian ilmunya. Gelaran ini telah diberikan sendiri oleh muridnya al-Juzjānī. Manakala gelaran *al-Rā'is* pula adalah panggilan untuk menteri. Gelaran ini telah diberikan oleh al-Bayhaqī di dalam kitabnya *Tatimma Siwan al-Hikmah*. Lihat Dr. Ja'far al-Yasin, *Faylasuf 'Ālim*, cet. I, Dar al-Andalus, Beirut, 1984, hlm. 25-26.

Barat ia dikenali dengan gelaran '*Prince of Physicians*'.¹⁰³

Seperti yang telah disebut di halaman-halaman lalu bahawa Ibn Ūnā adalah antara sarjana Islam yang telah menulis autobiografinya sendiri. Dan usaha itu diteruskan oleh muridnya al-Juzjānī. Antara kandungan autobiografi itu tentang asal keluarganya.

Bapanya adalah seorang wakil pemerintah berasal dari Balakh kemudian dia diperintah untuk bertugas di Kharmaytan. Bapanya kemudian berkahwin dengan ibunya Satarah yang berasal dari Afsyanah. Ibn Ūnā mempunyai seorang adik ¹⁰⁴ bernama Mahmūd.¹⁰⁵

Ibn Ūnā mempunyai daya genius yang amat tinggi. Pada umur 10 tahun beliau sudah membaca seluruh karya sastera tradisional dan menghafal al-Quran.¹⁰⁶ Dia kemudian mempelajari ilmu kedoktoran dan diakui sebagai doktor ketika berumur 16 tahun. Ketika umurnya belum

¹⁰³ Lihat S. H. Nasr, *The Encyclopaedia Britannica*, hlm. 540. Lihat juga Haven C. Krueger, *Avicenna's Poem On Medicine*, Charles C Thomas Publisher, U.S.A., t.t., hlm. 5.

¹⁰⁴ Autobiografi Ibn Ūnā di dalam Arberry, *Avicenna On Theology*, hlm. 9.

¹⁰⁵ Ahmad Fu'ad al-Ahwani, *Ibn Ūnā*, hlm. 20. Di dalam riwayat lain nama adiknya juga dikenali sebagai Abū al-Harith.

¹⁰⁶ WM. Bakker SY, *Sejarah Filsafat Dalam Islam*, cet. I, Penerbitan Yayasan Kanisius, 1978, Yogyakarta, hlm. 44.

mencapai 18 tahun, ia telah menguasai seluruh ilmu-ilmu yang telah dipelajarinya¹⁰⁷ termasuk falsafah, astronomi, fiqh, biologi, mistik, matematik, muzik dan linguistik.

Di samping sibuk dengan karya-karya ilmiah, beliau juga terlibat secara langsung dalam politik. Ibn Ḫīnā pernah diangkat menjadi *Wazīr Azīm* sebanyak dua kali.¹⁰⁸ Penglibatannya secara langsung di dalam politik banyak mempengaruhi teori sosial Ibn Ḫīnā.

Beliau meninggal dunia pada hari jumaat, bulan Ramadan tahun 428 H di Hamadan ketika berumur 58 tahun.¹⁰⁹

Karya-Karya Kemasyarakatan Dan Politik Ibn Ḫīnā

Karya-karya Ibn Ḫīnā yang berkaitan dengan kemasyarakatan dan politik seperti yang telah dicatatkan oleh Anawati adalah sebanyak 11 buah.¹¹⁰ Beliau menggabungkan ilmu akhlak, rumahtangga, politik dan *nubuwah* menjadi satu.

¹⁰⁷ Lihat Ibn Khallikan, *Wafayat*, hlm. 158.

¹⁰⁸ Lihat WM Baker SY, *op. cit.*, hlm. 44.

¹⁰⁹ Lihat Ibn Khallikan, *Wafayat*, hlm. 161. Lihat juga Ibn al-Qifti, *Ikhbār*, hlm. 278.

¹¹⁰ G.C. Anawati, *Mu'allafat Ibn Ḫīnā*, Dar al-Ma'arif, Kaherah, 1950, hlm. 248-308.

Tetapi antara karya-karya yang paling menonjol di dalam ilmu politik dan sosial ialah :

- 1- *Fi Aqsām al-`Ulūm al-`Aqliyyah*
- 2- *Kitāb al-Syifa'*, maqalah 10, fasal 2, 4 dan 5
- 3- *Ithbāt al-Nubuwwah*¹¹¹
- 4- *Risālah al-Siyāsah*, juga dikenali dengan *kitāb al-Siyāsah*.

Micheal E. Marmura memasukkan perbincangan politik dan kemasyarakatan Ibn Sīnā di dalam kategori '*Political and Religious Philosophy*' di samping perbincangan falsafah '*Metaphysics*', '*The Human Soul*' dan '*Logic and Demonstrative Method*'.¹¹²

Sebenarnya Ibn Sīnā mempunyai autoriti dan kelebihan di dalam penulisan teori sosial dan politik. Kelebihan ini telah diungkap oleh I. J. Rosenthal di dalam tulisannya :

¹¹¹ Ketiga-tiga karya Ibn Sīnā ini telah diterjemah dan diterbitkan di dalam sebuah buku bertajuk '*Medieval Political Philosophy*', bhg. I, The Free Press, New York, 1967, masing-masing dibawah tajuk :

- 1- On The Division of the Rational Sciences, terjemahan Muhsin Mahdi.
- 2- Healing Metaphysics X, terjemahan Micheal E. Marmura.
- 3- On the Proof of Prophecies and the Interpretation of the Prophet's Symbols and Metaphors, juga terjemahan Micheal E. Marmura.
- 4-

¹¹² Micheal E. Marmura, *The Encyclopedia of Philosophy*, vol. I, hlm. 227-228.

"The wider range of Ibn Sina's encyclopaedic mind, his mystical bent, and the knowledge of the world which he gained as physician and the man of affairs, combined to give him a more original blend of traditional education and philosophical and theosophical knowledge".¹¹³

Setelah diteliti teori sosial politik Ibn Ṣinā, kita akan mendapat suatu keistimewaan, iaitu kesepaduan pelbagai prinsip. Sehingga Rosenthal menyifatkan keistimewaan itu sebagai 'Ibn Ṣinā : The Synthesis'.¹¹⁴

1.3.3 Ibn Bājjah

Nama Ibn Bājjah sebenar ialah Abu Bakr Muḥammad bin Yaḥya al-Sā'igh¹¹⁵ dan terkenal dengan gelaran Ibn Bājjah¹¹⁶ juga Ibn al-Sā'igh.¹¹⁷ Di

¹¹³ I. J. Rosenthal, *Political Thought*, hlm. 148.

¹¹⁴ *Ibid*, hlm. 143.

¹¹⁵ Terdapat kekeliruan di kalangan sarjana mengenai nama sebenar Ibn Bajjah. Sarjana-sarjana Barat seperti R. Walzer di dalam *Encyclopaedia Britannica*, vol. II, hlm. 888, Henry Corbin, *The Encyclopedia of Philosophy*, vol. 4, hlm. 105 dan D. M. Dunlop di dalam *The Encyclopaedia of Islam*, vol. 3, hlm. 728 menyebut namanya sebagai Abu Bakr Muhammed bin Yahya bin Sa'igh atau Bājjah. Namun sarjana 'Umar Farrūkh menperjelaskan kekeliruan ini dengan mengambil namanya yang diberikan oleh Ibn Khallikan seperti di atas, kerana yang jelas, para sarjana seperti al-Qifti menggelar beliau Abu Bakr bin Bājjah atau Abū Bakr bin al-Sā'igh, lihat 'Umar Farrūkh dalam *Ibn Bājjah Wa al-Falsafah al-Maghribiyah*, cet II, Maktabah Muhamminah, Beirut, 1952, hlm. 23.

¹¹⁶ Lihat Ibn al-Qifti, *Ikhbār*, hlm. 265 dan Ibn Abi Usaybi`ah, *'Uyun*, juz II, hlm. 62.

¹¹⁷ Ibn Khallikan, *Wafayāt*, hlm. 429.

kalangan masyarakat Barat beliau terkenal dengan namanya yang dilatinkan menjadi Avempace.¹¹⁸

Keterangan hidupnya adalah kabur.¹¹⁹ Namun dari kajian-kajian para sarjana, latarbelakang hidupnya dapat diungkap. Beliau lahir pada akhir kurun ke 5 Hijrah (akhir 11 M) di Saragossa ¹²⁰di mana beliau menghabiskan masa mudanya. Ketika berumur lingkungan 20an beliau dilantik menjadi *wazir* oleh pemerintah al-Murabitun yang memerintah Saragossa.¹²¹ Kemudian beliau dipenjarakan selama beberapa bulan kerana disyaki sebagai pengkhianat.¹²²

Kemudian beliau berpindah ke Valencia dan terus ke Seville (1118 M) di mana beliau aktif sebagai doktor dan menulis risalah-risalah tentang mantiq.¹²³ Kemudian di dalam perjalanan menuju Granada, beliau

¹¹⁸ D. M. Dunlop, *The Encyclopaedia of Islam*, hlm. 728. Lihat juga Majid Fakhry, *A History of Islamic Philosophy*, hlm. 259.

¹¹⁹ D. M. Dunlop, *Ibid.*

¹²⁰ *Ibid.* Lihat juga 'Umar Farrukh, *Ibn Bajjah*, hlm. 23. Lihat juga R. Walzer, *Encyclopaedia Britannica*, hlm. 888, Henry Corbin, *The Encyclopedia of Philosophy*, hlm. 105. Ibn Khallikan pula menasabkan beliau dengan *al-Andalusī al-Saraqustī, Wafayat*, hlm. 429.

¹²¹ D. M. Dunlop, *Arab Civilization to A. D. 1500*, Longman Group Limited, London, 1971, hlm. 195.

¹²² D. M. Dunlop, *op. cit.*, hlm. 728.

¹²³ Lihat 'Abd al-Mu'īn Muhammad Bayyūmī, *al-Falsafah al-Islāmiyyah Min Masyriq Ilā Maghrib*, juz III, Dār al-Tabā'ah al-Muhammadiyah, Kaherah, 1982, hlm. 179. Lihat juga T. J. De Boer, *The History of Philosophy in Islam*, Luzac & Company Ltd., London, 1970, hlm. 176.

dipenjarakan sekali lagi oleh pemerintah al-Murabitun di Syatibah atas tuduhan atheist.¹²⁴ Kemudian beliau dibebaskan dengan pertolongan bapa Ibn Rusyd, dan terus ke Granada dan disambut baik oleh pemerintah.¹²⁵

Bagaimanapun beliau tetap berpindah untuk menetap di Fez, Afrika, pusat pemerintahan al-Murabitun. Beliau kemudian diangkat menjadi *wazīr*.¹²⁶ Beliau begitu aktif mempraktik ilmu kedoktorannya hingga menimbulkan kebencian para pesaingnya, tambahan orang-orang Afrika tidak menyukai ahli falsafah. Malah mereka menuduhnya sebagai atheist dan sesat.¹²⁷

Akhirnya dengan pakatan yang diketuai oleh Abū `Alā' bin Zuhr melalui seorang pengikutnya,¹²⁸ Ibn Bājjah diracun dan meninggal dunia pada bulan Ramadan tahun 533 Hijrah (1138 M)¹²⁹ di Fez dan dikuburkan di sana. Beliau meninggal dunia di dalam usia yang masih

¹²⁴ Lihat 'Umar Farrūkh, *Ibn Bājjah*, hlm. 24. Lihat juga D. M. Dunlop, *Arab Civilization*, hlm. 115. Beliau juga menambah antara lain sebab penahanan beliau ialah Ibn Bajjah disyaki terlibat dengan kejatuhan Saragossa di tangan Kristian pada tahun 1118 M.

¹²⁵ Abd al-Mu'ti Muhammad Bayyumi, *op. cit.*, hlm. 179.

¹²⁶ Ibn al-Qiftī, *Ikhbār*, hlm. 265. Lihat juga D. M. Dunlop, *The Encyclopaedia of Islam*, hlm. 728.

¹²⁷ Lihat 'Umar Farrūkh, *Ibn Bājjah*, hlm. 25. Lihat juga D. M. Dunlop, *op. cit.*, hlm. 728.

¹²⁸ 'Umar Farrūkh, *Ibid.*, hlm. 25. Lihat juga D. M. Dunlop, *op. cit.*, hlm. 728.

¹²⁹ Ibn Khallikān, *Wafayāt*, Hlm. 431. Lihat juga Ibn al-Qiftī, *Ikhbār*, hlm. 265.

muda.¹³⁰

Menurut D. M. Dunlop, dari sumber-sumber yang tidak dapat disahkan, nenek-moyang Ibn Bājjah adalah keturunan Yahudi.¹³¹

Beliau disifatkan oleh Ibn Abī Usaybi`ah sebagai :

"Dan beliau adalah pakar bahasa Arab dan kesusastraan, hafal al-Quran dan tergolong di antara pakar perubatan juga muzik dan pandai bermain `ūd (gembus)".¹³²

Beliau juga pakar dalam teori dan praktikal bidang-bidang sains, matematik, logik, metafizik dan astronomi.¹³³ Malah beliau berjaya meramal gerhana matahari dan bulan melalui kiraan falak. Ibn Bājjah juga dianggap antara tokoh astronomi kurun ke 12 M.¹³⁴

Kepakarannya di dalam falsafah tidak perlu dipertikaikan lagi. Ibn Khaldūn meletakkannya sebaris dengan Ibn Rusyd di Barat dan al-Fārābī

¹³⁰ Ibn Abi Usaybi`ah, *'Uyūn*, hlm. 63.

¹³¹ D. M. Dunlop, *The Encyclopaedia of Islam*. hlm. 728.

¹³² Ibn Abī Usaybi`ah, *op. cit.*, hlm. 62.

¹³³ Lihat De Boer, *The History of Philosophy*, hlm. 176. Lihat juga Henry Corbin, *The Encyclopedia of Philosophy*, hlm. 105.

¹³⁴ 'Umar Farrukh, *Ibn Bājjah*, hlm. 28.

dan Ibn Sina di Timur.¹³⁵ Sarjana Pakistan, Hasan Ma`sumi menyifatkan ketokohan Ibn Bajjah di dalam falsafah :

".....has been unanimously regarded as one of the chief representatives of Arabic Philosophy. He has been referred to by his contemporaries as the greatest exponent of Aristotelian philosophy after Ibn Sina....".¹³⁶

Apa yang lebih menarik `Umar Farrūkh menyatakan Ibn Bājjah adalah Filsuf Islam yang pertama jika dilihat dari sudut falsafah tulen. Kerana beliau menggunakan manhaj akal semata-mata di dalam berfikir dan mengasingkan ilmu-ilmu *`aqliyyah* dari agama.¹³⁷

Karya Sosial - Politik Ibn Bājjah

Para pengkaji umumnya menghadapi masalah mendalam setiap genap falsafah Ibn Bājjah. Ini adalah kerana :

¹³⁵ Ibn Khaldūn, *Muqaddimah Ibn Khaldūn*, Dār al-Jayl, Beirut, t.t., hlm. 532. R. Walzer menyifatkan ketokohan Ibn Bājjah : " The first outstanding Spanish representative of the Arabic Aristotelian - Neoplatonic philosophical tradition.... ", *Encyclopaedia Britannica*, hlm. 888.

¹³⁶ M. S. Hasan Ma`sumi, *Ibn Bājjah's 'Ilm al-Nafs*, Pakistan Historical Society, Karachi, 1961, hlm. 1.

¹³⁷ Lihat `Umar Farrūkh, *Ibn Bājjah*, hlm. 30-31. Lihat juga `Umar Farrūkh, *'Abqariyyah al-'Arab Fī al-'Ilm Wa al-Falsafah*, Matba'ah Dār al-Yaqazah, Damsyik, t.t., hlm. 118-119.

- 1- Kurangnya kajian tentang falsafah dan karya-karya Ibn Bajjah.¹³⁸
 - 2- Manuskrip-manuskrip yang ditulisnya tidak lengkap dan tinggal hanya ceraian-ceraian yang berselerak dan tidak teratur.¹³⁹
- Masalah-masalah tersebut dapat juga dikaitkan dengan kehidupan Ibn Bajjah yang sentiasa tegang dan berakhir dengan kematiannya pada usia yang masih muda. Akibatnya kebanyakkannya karya-karyanya tidak berjaya dihabiskan.¹⁴⁰

Antara karya-karya Ibn Bajjah yang menyentuh persoalan sosial dan politik ialah:

- 1- *Risālah al-Wadā`*
- 2- *Kitab Tadbīr al-Mutawahhid*
- 3- *Kitāb Ittiṣāl al-`Aql Bi al-Insān*¹⁴¹

Antara ketiga-tiga karya tersebut, *Kitāb Tadbīr al-Mutawahhid*

¹³⁸ Dr. Mu'in Ziyadah (tahqiq dan muqaddimah), *Syuruhat al-Sama' al-Tabi'iyy Li Ibn Bajjah*, Dar al-Kindi, Beirut, 1978, hlm. 10.

¹³⁹ *Ibid.* 'Umar Farrukh menjelaskan terdapat beberapa sumber manuskrip Ibn Bajjah ; iaitu manuskrip ' Berlin ', manuskrip ' Baghdad ', manuskrip ' Kaherah ' dan sebahagian manuskrip 'Risalah al-Mutawahhid yang diterbitkan oleh Prof. Asin Palacios, *Ibn Bajjah*, hlm. 35-36.

¹⁴⁰ Abd al-Mu'ti Muhammad Bayyumi, *al-Falsafah al-Islamiyyah*, hlm. 182.

¹⁴¹ I. J. Rosenthal, *Political thought*, hlm. 159. Lihat juga Hasan Ma'sūmī, *Ibn Bajjah's Ilm al-Nafs*, hlm. 200.

adalah bahan yang paling utama¹⁴² bagi para pengkaji falsafah Ibn Bājjah khususnya falsafah sosial dan politiknya.

Namun, falsafah sosial Ibn Bājjah amat berbeza dengan falsafah para filsuf yang terdahulu. Walaupun beliau tahu dan sedar akan kebenaran pendapat pendahulunya Aristotle¹⁴³, al-Fārābī dan Ibn Ṣinā bahawa manusia adalah '*zoon-politikon*' atau '*hayawān al-madani*', beliau tetap memperkenalkan falsafah 'pengasingan' dari kehidupan bermasyarakat. Majid Fakhry menerangkan hal ini :

*"A major problem with which Ibn Bajjah is concerned in his metaphysical and ethical writings is the problem of 'solitary' (al-mutawāḥhid) ; hence the title of his best known treatise *Tadbir al-Mutawāḥhid* (The Conduct of The Solitary). In these writings, the author appears to use the term 'solitary' in two sences ; the metaphysical in which it is reducible to that the adept of 'conjunction' (ittisāl), and the sosial of political, in which it refers to the 'philosopher' who is forced to lead the life of a stranger in a state which does not conform to his own spiritual and moral aspirations".¹⁴⁴*

¹⁴² Terjemahan *Tadbir al-Mutawahhid* (edisi Prof. Asin Palacios) diterjemah dan dimasukkan ke dalam buku *Medieval Political Philosophy*, hlm. 122, oleh Lawrence Berman di bawah tajuk 'The Governance of the Solitary'.

¹⁴³ Lihat Majid Fakhry, *History of Islamic Philosophy*, hlm. 263. Lihat juga I. J. Rosenthal, *Political Thought*, hlm. 170. Lihat juga *Rasa'il Ibn Bajjah al-Ilahiyah*, tahqiq dan muqaddimah oleh Majid Fakhri, cet. II, Dar al-Nahar, Beirut, 1991.

¹⁴⁴ Lihat Majid Fakhri, *Ibid.*, hlm. viii (pendahuluan dalam versi Inggeris).

Pendekatan beliau juga jelas berbeza dengan Plato¹⁴⁵ yang menekankan perlunya filsuf bersama-sama berperanan dalam masyarakat. Sebaliknya beliau lebih mementingkan kesempurnaan dan kebahagian filsuf atau golongan intelek, melalui proses *ittisāl* dengan *'Aql al-Faṣṣāl*. Inilah penekanan Ibn Bājjah di dalam falsafahnya¹⁴⁶ sebelum ke tahap yang lebih tinggi lagi iaitu hampir kepada Tuhan dan bersatu dengan *al-Nafs al-`Ammah*.¹⁴⁷

1.3.4 Ibn Rusyd

Nama beliau adalah Abu al-Walid Muhammad bin Ahmad bin Muhammad bin Rusyd.¹⁴⁸ Umum mengetahui bahawa beliau lebih dikenali dengan panggilan Ibn Rusyd. Di Barat beliau terkenal dengan nama Latinnya Averroes.¹⁴⁹

¹⁴⁵ Lihat I. J. Rosenthal, *Political Thought*, hlm. 158.

¹⁴⁶ Lihat R. Walzer, *The Encyclopaedia Britannica*, vol. II, hlm. 888. Lihat juga Henry Corbin, *The Encyclopedia of Philosophy*, hlm. 105. Lihat juga D. M. Dunlop, *The Encyclopaedia of Islam*, hlm. 728.

¹⁴⁷ Lihat 'Abd al-Mu'īn Bayyūmī, *al-Falsafah al-Islāmiyyah*, hlm. 189.

¹⁴⁸ Lihat 'Abd al-Wāhid bin 'Alī al-Tamīmī al-Marrākusyī, *al-Mu'jib Fi Talkhīs Akhbār al-Maghrib*, edisi II, Oriental Press, Amsterdam, 1968, hlm. 174 & 223. Lihat juga Ibn Abi Usaybi'ah, *'Uyūn*, juz II, hlm. 75. Lihat juga De Boer, *The History Of Philosophy In Islam*, hlm. 187. Penulis mendapati tiada percanggahan di kalangan sumber tradisional dan moden di dalam menyebut nama Ibn Rusyd.

¹⁴⁹ Lihat Stuart Mac Clintock, *The Encyclopedia Of Philosophy*, vol. I, hlm. 220. Lihat juga I. J. Rosenthal, *The New Encyclopaedia Britannica*, vol. II, hlm. 538. Lihat juga R. Arnaldez, *The Encyclopaedia of Islam*, vol. III, hlm. 909. Oleh kerana Ibn Rusyd lebih dikenali oleh orang-orang Barat, maka banyak nama yang telah disebut yang berasal dari nama Ibn Rusyd. Untuk keterangan lanjut sila lihat H. Zainal Abidin Ahmad, *Riwayat Hidup Ibnu Rusyd (Averroes)*

Beliau dilahirkan di Cordoba¹⁵⁰ pada tahun 520 H (1126 M).¹⁵¹

Beliau juga dibesarkan di Cordoba.¹⁵² Keluarganya terdiri dari golongan para qadi di mana datuk, ayah dan dirinya sendiri adalah qadi.¹⁵³

Beliau adalah sarjana tentang ilmu-ilmu al-Quran, fizik, kedoktoran, biologi, astronomi, teologi dan falsafah.¹⁵⁴ Ibn Rusyd bermazhab *Mālikī* untuk hukum fiqh dan teologinya beraliran *Asy'ari*.¹⁵⁵

Beliau mendapat pendidikan awal dari bapanya sendiri.¹⁵⁶ Gurunya di dalam falsafah adalah seorang doktor bernama Abū Ja`far bin Hārūn.¹⁵⁷ Ada juga pendapat yang menyatakan dia sempat belajar falsafah dari Ibn Bajjah walaupun ketika kematian Ibn Bājjah, Ibn Rusyd baru berumur 12

Filosof Islam Terbesar di Barat, Bulan Bintang, Jakarta, 1975, hlm. 27.

¹⁵⁰ Lihat Ibn Abi Usaybi`ah, *'Uyūn*, hlm. 75. Lihat juga De Boer, *op. cit.*, hlm. 187.

¹⁵¹ Lihat R. Arnaldez, *op.cit.*, hlm. 909. Lihat juga I. J. Rosenthal, *op. cit.*, hlm. 538. Lihat juga De Boer, *Ibid*. Lihat juga Stuart Mac Clintock, *op. cit.*, hlm. 220.

¹⁵² Lihat Ibn Abi Usaybi`ah, *op. cit.*, hlm. 75. Lihat juga De Boer, *Ibid*.

¹⁵³ Lihat De Boer, *Ibid*. Lihat juga R. Arnaldez, *op. cit.*, hlm. 909. Lihat juga I. J. Rosenthal, *The new Encyclopaedia Britannica*, hlm. 538.

¹⁵⁴ Lihat R. Arnaldez, *Ibid*.

¹⁵⁵ *Ibid*. Lihat juga D. M. Dunlop, *Arab Civilization*, hlm. 200.

¹⁵⁶ Seperti yang telah disebutkan bahwa bapanya adalah seorang qadi. Sudah pasti dia akan mengajar sendiri anaknya di dalam ilmu-ilmu keagamaan. Lihat H. Zainal Abidin Ahmad, *Riwayat Hidup Ibnu Rusyd*, hlm. 33.

¹⁵⁷ Lihat Ibn Abi Usaybi`ah, *'Uyūn*, hlm. 76.

tahun.¹⁵⁸ Namun mengikut D. M. Dunlop ianya hanyalah pada hal-hal falsafah yang tidak begitu mendalam.¹⁵⁹

Kerjayanya sebagai seorang qadi bertambah gemilang apabila beliau dilantik menjadi doktor peribadi bagi pemerintah al-Muwahhidun, Abu Ya'qub pada tahun 1182 M.¹⁶⁰ Namun kedudukannya di dalam kerjaya dan ilmu banyak mencipta musuh. Musuh-musuhnya telah berjaya memujuk Khalifah Abū Yūsuf menghukumnya dengan dibuang negeri ke Lucena¹⁶¹ dan kesemua karya falsafahnya dibakar dan pengajian falsafah diharamkan sama sekali.¹⁶²

Tidak lama setelah bebas dari hukuman itu beliau pergi ke Morocco dan meninggal dunia di sana pada bulan Safar tahun 595 H¹⁶³ (disember 1198 M)¹⁶⁴ dan dikebumikan di sana. Setelah tiga bulan, mayatnya digali

¹⁵⁸ Untuk keterangan lanjut mengenai kesangsian tentang perkara ini, sila lihat Muhammad Lutfi Juma'ah, *Tarikh Falasifah al-Islam Fi al-Masyriq Wa al-Maghrib*, Matba'ah al-Ma'arif, Kaherah, t.t., hlm. 119.

¹⁵⁹ Lihat D. M. Dunlop, *Arab Civilization*, hlm. 200.

¹⁶⁰ Lihat De Boer, *The History of Philosophy*, hlm. 188.

¹⁶¹ Ibn Abi Usaybi'ah, *'Uyun*, hlm. 76.

¹⁶² Lihat 'Abd al-Wahid bin 'Ali al-Marrakusyi, *al-Mu'jib*, hlm. 224-225.

¹⁶³ 'Abd al-Wahid bin 'Ali al-Marrakusyi, *Ibid.*, hlm. 225. Lihat juga Ibn Abi Usaybi'ah, *'Uyun*, hlm. 77.

¹⁶⁴ Lihat De Boer, *The History of Philosophy*, hlm. 187.

semula dan dikebumikan di perkuburan keluarganya di Cordoba.¹⁶⁵

Ketokohan Ibn Rusyd diakui sendiri oleh rakannya Ibn Tufayl lalu memperkenalkannya kepada Khalifah Abu Ya`qūb. Malah beliaulah yang mengusulkan Ibn Rusyd supaya menulis komentar tentang karya-karya Aristotle kerana Ibn Tufayl sedar akan kehebatan ilmunya.¹⁶⁶

Anthony Nutting menyifatkan beliau sebagai filsuf agung abad ke 12 Masihi.¹⁶⁷ Gelarannya yang paling terkenal di kalangan orang Barat ialah '*Commentator of Aristotle*'¹⁶⁸ kerana beliau telah membahas dan menjelaskan karya-karya utama Aristotle (kecuali *Politics*).¹⁶⁹

Karya-Karya Sosial-Politiknya

Karya-karya Ibn Rusyd yang menyentuh persoalan sosial-politik ialah:¹⁷⁰

¹⁶⁵ Lihat H. Zainal Abidin, *Riwayat Hidup Ibnu Rusyd*, hlm. 61.

¹⁶⁶ Lihat 'Abd al-Wāhid bin 'Alī al-Marrākusyī, *al-Mu'jib*, hlm. 174-175.

¹⁶⁷ Lihat Anthony Nutting, *The Arabs*, hlm. 149.

¹⁶⁸ Lihat R. Arnaldez, *The Encyclopaedia of Islam*, hlm. 909.

¹⁶⁹ *Politics* karya Aristotle versi Arab tidak sampai ke Sepanyol pada masa itu. Jadi untuk melengkapkan falsafah kemasyarakatan, beliau telah membahas karya *Republic* Plato. Lihat Stuart Mac Clintock, *The Encyclopedia of Philosophy*, hlm. 221. Lihat juga Richard McKeon, *Encyclopedia of the Social Sciences*, vol. II, cet 16, The MacMillan Company, New York, 1967, hlm. 338.

¹⁷⁰ Lihat I.J. Rosenthal, *Political Thought*, hlm. 208. Lihat juga 'Abd al-Mu'ti Bayyumi, *al-Falsafah al-Islāmiyyah*, hlm. 283.

- 1- *Komentarnya tentang Republic Plato*
- 2- *Komentarnya tentang Nicomachean Ethics Aristotle*¹⁷¹
- 3- *Kitāb Fasl al-Maqal*¹⁷²
- 4- *Kitāb al-Kasyf `An Manāhij al-Adillah Fi `Aqā'id al-Millah*
- 5- *Tahāfut al-Tahāfut*

Walaupun Ibn Rusyd yang terkenal di kalangan sarjana sebagai '*the commentator*' atau '*syārih*' memberikan teorinya mengenai kemasyarakatan khususnya melalui kedua-dua *Komentar Republic* dan *Nicomachean Ethics*. Ini tidak bermakna beliau tidak mempunyai ketulenan idea, bahkan keterangan-keterangan itu merupakan luahan hujah-hujah peribadinya dan sekaligus sebagai penerangan yang komprehensif terhadap falsafah kuno.¹⁷³

I. J. Rosenthal menjelaskan kelebihan Ibn Rusyd di dalam memberikan teori-teori sosial-politiknya seperti berikut :

"There can be no doubt that his study of Plato's

¹⁷¹ Kedua-dua karya ini adalah merupakan rujukan terpenting untuk bidang falsafah sosialnya. Tetapi apa yang malang karya-karya asal versi Arab tersebut telah hilang. Para sarjana hanya berpendukung kepada edisi Ibrani, Latin dan Inggeris sahaja. Lihat Richard McKeon, *op. cit.*, hlm.338.

¹⁷² *Kitab Fasl al-Maqal* telah diterjemah dan ditahqiq oleh George F. Hourani di dalam buku *Medieval Political Philosophy*, di bawah tajuk : *The Decisive Treatise, Determining What the Connection is Between Religion And Philosophy*.

¹⁷³ Umar Farrukh, *Abqariyyah al-'Arab*, hlm. 121.

Republic and of Aristotle's Neocomachean Ethics has sharpened his own political sense, trained through experience as a judge and citizen. To hold office was, moreover, a family tradition with the Banu Rushd ".¹⁷⁴

Teori falsafah-sosial Ibn Rusyd sangat berkait rapat dengan pengaruh perkembangan politik pada zamannya. Perubahan politik yang disifatkan oleh H. Zainal Abidin Ahmad sebagai " mengembalikan asas-asas demokrasi " yang diajarkan oleh Islam,¹⁷⁵ menyebabkan Ibn Rusyd meletakkan matlamat teori sosialnya adalah : Kebahagiaan seluruh rakyat, ahli falsafah dan para pekerja di bawah undang-undang syarak.¹⁷⁶

Ibn Rusyd mengkategorikan ilmu kemasyarakatan sebagai sebahagian dari ilmu praktikal, katanya :

"We say : This science, known as practical science, essentially differs from the speculative sciences. For the subject of that science consists in the things of the will, whose realization (depends) upon us. Their principle is free will and choice.... "¹⁷⁷

¹⁷⁴ Lihat I. J. Rosenthal, *The Place of Politics in the Philosophy of Ibn Rushd*, di dalam *London University School of Oriental and African Studies Bulletin*, vol 15 (1953), hlm. 265.

¹⁷⁵ Lihat H. Zainal Abidin Ahmad, *Riwayat Hidup Ibn Rushd*, hlm. 182.

¹⁷⁶ I. J. Rosenthal, *Political Thought*, hlm. 204.

¹⁷⁷ Ibn Rusyd, *Averroes' Commentary On Plato's Republic*, edit, tahqiq dan terjemahan (dari versi Ibrani) oleh E. I. J. Rosenthal, Cambridge University Press, 1969, hlm. III.