

**HUBUNGAN AGAMA DAN NEGARA
STUDI ATAS MUQADDIMAH IBN KHALDUN**



**SKRIPSI INI
DIAJUKAN KEPADA JURUSAN AQIDAH DAN FILSAFAT
FAKULTAS USHULUDDIN UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SUNAN KALIJAGA
YOGYAKARTA SEBAGAI SYARAT UNTUK MEMPEROLEH GELAR
SARJANA FILSAFAT ISLAM**

Disusun oleh:

**M Hafidz Ghazali
05510032-03**

**JURUSAN AQIDAH DAN FILSAFAT
FAKULTAS USHULUDDIN
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI
SUNAN KALIJAGA
YOGYAKARTA
2008**

SURAT PERNYATAAN

Yang bertanda tangan di bawah ini saya:

Nama : M. Hafidz Ghozali
NIM : 05510032-03
Fakultas : Ushuluddin
Jurusan/Prodi : Aqidah dan Filsafat
Alamat Rumah : Rt. 01/Rw. 08, Gandekan-Wonocadi-Blitar
Telp./Hp : (0342) 554683
Alamat di Yogyakarta: Gowok'219, Ambarukmo, Yogyakarta.
Telp/Hp : 085643907285
Judul Skripsi : Hubungan Agama dan Negara; Studi atas Muqaddimah
Ibn Khaldun.

Menyatakan dengan sesungguhnya bahwa:

1. Skripsi yang saya ajukan adalah benar *asli* karya ilmiah yang saya tulis sendiri.
2. Bilamana skripsi telah ci munaqosyahkan dan diwajibkan revisi, maka saya bersedia dan sanggup merevisi dalam waktu 2 (dua) bulan terhitung dari tanggal munaqosyah. Jika ternyata lebih dari 2 (dua) bulan revisi skripsi belum terselesailan maka saya bersedia dinyatakan gugur dan bersedia munaqosyah kembali dengan biaya sendiri.
3. Apabila dikemudian hari ternyata diketahui bahwa karya tersebut bukan karya ilmiah saya (plagiasi), maka saya bersedia menanggung sanksi dan dibatalkan gelar kesarjanaan saya.

Demikian pernyataan ini saya buat dengan sebenar-benarnya

Yogyakarta, 27 Oktober 2008
Saya yang menyatakan,


[Handwritten signature of M. Hafidz Ghozali]
M. Hafidz Ghozali
NIM: 05510032-03

Prof. Dr. H. Iskandar Zulkarnain
Dosen Fakultas Ushuluddin
UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta

NOTA DINAS

Hal : Skripsi Saudara M. Hafidz Ghozali
Kepada Yang Terhormat
Dekan Fakultas Ushuluddin
UIN Sunan Kalijaga
di Yogyakarta

Assalamu'alaikum Wr. Wb

Setelah membaca, meneliti, mengoreksi dan mengadakan perubahan seperlunya, maka kami selaku pembimbing berpendapat bahwa skripsi saudara:

Nama : M. Hafidz Ghozali
NIM : 05510032-03
Jurusan : Aqidah dan Filsafat
Judul : Hubungan Agama dan Negara: Studi Atas Muqaddimah
Ibn Khaldun

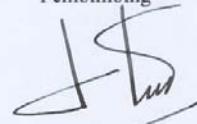
Sudah dapat diajukan untuk memenuhi sebagian dari syarat memperoleh gelar sarjana strata satu (S1) Filsafat Islam pada Fakultas Ushuluddin UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta.

Bersama ini kami ajukan skripsi tersebut untuk diterima selayaknya dan mengharap agar segera dimunaqasyahkan. Untuk itu kami ucapan terima kasih.

Wassalamu'alaikum Wr. Wb.

Yogyakarta, 27 Oktober 2008

Pembimbing



Prof. Dr. H. Iskandar Zulkarnain
NIP. 150178204



Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga

FM-UINSK-BM-05-07/RO

PENGESAHAN

Nomor : UIN. 02/DU/PP.00.9/1946/2008

Skripsi/Tugas akhir dengan judul : *Hubungan Agama dan Negara Studi atas
Muqaddimah Ibn Khaldun*

Yang dipersiapkan dan disusun oleh :

Nama : M. Hafidz Ghozali

NIM : 05510032-03

Telah dimunaqosyahkan pada : Rabu, 05 November 2008

dengan nilai : 95/A

dan dinyatakan telah diterima oleh Fakultas Ushuluddin UIN Sunan Kalijaga

PANITIA UJIAN MUNAQOSYAH :

Ketua Sidang

Drs. Sudin, M.Hum
NIP. 150239744

Pengaji I

H. Shofiyullah, M.Z. S.Ag, M.Ag
NIP. 150299964

Pengaji II

Drs. Muzairi, M.Ag
NIP. 150215586

Yogyakarta, 05 November 2008

UIN Sunan Kalijaga

Fakultas Ushuluddin

DEKAN



KATA PENGANTAR

Puji syukur kehadirat Allah swt yang telah memberikan hidayah dan inayahnya sehingga setelah melalui perjalanan yang cukup panjang, akhirnya penyusun dapat menyelesaikan skripsi dengan judul: “*Hubungan Agama dan Negara: Studi atas Muqaddimah Ibn Khaldun*”

Selain itu, penyusun juga menyadari bahwa skripsi ini dapat diselesaikan atas bantuan dan dukungan dari berbagai pihak, baik moril maupun materiil. Untuk itu penyusun berkewajiban untuk mengucapkan terimakasih kepada:

1. Bapak Dr. Sekar Ayu Aryani, M.Ag, selaku Dekan Fakultas Ushuluddin UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, beserta jajaran pejabat dan stafnya.
2. Bapak Prof. Dr. H. Iskandar Zulkarnain, selaku pembimbing dalam penyusunan skripsi ini yang telah meluangkan waktunya demi memberikan saran dan masukan yang sangat bernilai.
3. Bapak Drs. Sudin. M. Hum, selaku ketua jurusan Aqidah dan Filsafat selama penyusun belajar di Fakultas Ushuluddin UIN Sunan Kalijaga.
4. Bapak Dr. H. Zuhri, M..Ag, selaku Penasehat Akademik penyusun yang meluangkan waktunya untuk diskusi dan masukan yang sangat bernilai pada saat awal penyusunan skripsi ini.
5. Staf Tata Usaha Jurusan Aqidah dan Filsafat Fakultas Ushuluddin UIN Sunan Kalijaga atas segala kemudahan yang diberikan.
6. Staf UPT Perpustakaan UIN Sunan Kalijaga atas segala bantuan dan kemudahan yang diberikan dalam pencarian referensi untuk penyusunan skripsi ini.

7. Bapak (H. Umar Hasan), Ibu (Hj. Aminah Mutmainnah), Ketiga Kakak dan adikku (Anis Jauharatul Badiah, Ahmad Najib Burhani, dan Ahmad Fuad Fanani dan Amidana Hikmah Nafiah), atas kebaikan dan motivasinya yang tak kenal lelah agar penulis menjadi pribadi yang utuh dan berguna. Dari hati kuucapkan terimakasih yang sebesar-sebesarnya.

8. Semua kawan-kawan *LPM ARENA*, *kawan-kawan Dewan Eksekutif Mahasiswa (DEMA) Periode 2007-2008*, *kawan-kawan PMII*, terutama untuk *Rayon Fak. Adab*, *kawan-kawan Keluarga Mahasiswa Pecinta Demokrasi*, *Jaringan Intelektual Muda Muhammadiyah (JIMM) Jogja*, *kawan-kawan M.A.K Mambaul Ma'marif*, *kawan-kawan anak jalanan Rumah Singgah Ahmad Dahla (RSAD)* dari kalian semua aku belajar tentang arti kehidupan.

Atas semuanya, tiada kata yang patut saya ucapkan kecuali terimakasih yang sebesar-sebesarnya, semoga Tuhan tidak akan pernah lupa untuk selalu melimpahkan anugerah dan kasih sayangnya.

Penyusun sejak awal menyadari bahwa skripsi ini jauh dari sempurna sehingga kritik dan masukan akan senantiasa saya terima dengan lapang dada. Dengan kerendahan hati saya berharap mudah-mudahan skripsi ini mampu memberikan kontribusi bagi pengembangan ilmu pengetahuan dan sumber kebijaksanaan seluruh umat manusia.

Yogyakarta, 27 Oktober 2008 M

Penyusun

M. Hafidz Ghozali
NIM: 05510032-03

MOTTO

Menebar mimpi dalam luas imajinasi
Menanam pikiran di kaki bumi
Mendekap rasa pada hening sanubari
Sekali berarti sesudah itu mati

PERSEMBAHAN

Skripsi ini ku persembahkan untuk:

Abah dan Ibuku

Sandarakku

Kawan-kawanku

Siapapun yang perduli pada nasib sesamanya

PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB-LATIN

Transliterasi kata-kata Arab yang dipakai dalam penyusunan skripsi ini berpedoman pada Surat Keputusan Bersama Menteri Agama dan Menteri Pendidikan dan Kebudayaan Republik Indonesia Nomor: 157/1987.

A. Konsonan Tunggal

Huruf Arab	Nama	Huruf Latin	Keterangan
ا	alif	tidak dilambangkan	tidak dilambangkan
ب	ba'	b	be
ت	ta'	t	te
ث	sh'a'	s\	es (dengan titik di atas)
ج	jim	j	je
ح	ha'	h}	ha (dengan titik di bawah)
خ	kha'	kh	ka dan ha
د	dal	d	de
ذ	zal	ż	zet (dengan titik di atas)
ر	ra'	r	er
ز	za'	z	zet
س	sin	s	es
ش	syin	sy	es dan ye
ص	sād	s}	es (dengan titik di bawah)
ض	d̪ād	d}	de (dengan titik di bawah)
ط	t̪ā'	t}	te (dengan titik di bawah)

ظ	z̥a'	z}	zet(dengan titik di bawah)
ع	'ain	'	koma terbalik di atas
غ	gain	g	ge
ف	fa'	f	ef
ق	qāf	q	qi
ك	kāf	k	ka
ل	lam	l	'el
م	mim	m	'em
ن	nun	n	'en
و	wawu	w	w
ه	ha'	h	ha
ء	hamzah	'	apostrof
ي	ya'	y	ye

2. Vokal

Vokal bahasa Arab seperti vokal bahasa Indonesia, terdiri dari vokal tunggal atau monoftong dan vokal rangkap atau diftong.

a. Vokal Tunggal

Vokal tunggal bahasa Arab lambangnya berupa tanda atau harakat yang transliterasinya dapat diuraikan sebagai berikut:

Tanda	Nama	Huruf Latin	Nama
—	Fathah	a	A

<u>—</u>	Kasrah	i	I
<u>۔</u>	Dammah	u	U

Contoh:

كتب - kataba	يَذْهَبُ - yazhabu
سُئلَ - su'ila	ذَكَرٌ - zkira

b. Vokal Rangkap

Vokal rangkap bahasa Arab yang lambangnya berupa gabungan antara harakat dan huruf, transliterasinya sebagai berikut:

Tanda	Nama	Huruf Latin	Nama
ى	Fathah dan ya	ai	a dan i
و	Fathah dan wawu	au	a dan u

Contoh:

كَيْفَ - kaifa	حَوْلَ - h̄aula
----------------	-----------------

c. Vokal Panjang (*Maddah*)

Maddah atau vokal panjang yang lambangnya berupa harakat dan huruf, transliterasinya berupa huruf dan tanda:

Tanda	Nama	Huruf Latin	Nama
.....ا	Fathah dan alif	ā	a dengan garis di atas
.....ى	Fathah dan ya	ā	a dengan garis di atas
.....ى	Kasrah dan ya	ī	i dengan garis di atas
و ،	Dammah dan wawu	ū	u dengan garis di atas

Contoh:

قَالَ - qāla	قِيلَ - qīla
--------------	--------------

رَمَى - ramā

يَقُولُ - yaqūlu

3. Ta' Marbūtah

Transliterasi untuk ta' marbūtah ada dua:

- a. Ta' Marbūtah hidup adalah "t"
- b. Ta' Marbūtah mati adalah "h"
- c. jika Ta' Marbūtah diikuti kata yang menggunakan kata sandang "al" serta bacaannya terpisah, maka Ta' Marbūtah itu ditransliterasikan dengan "h"

Contoh: رَوْضَةُ الْجَنَّةِ - Raudah al-Jannah

طَلْحَةُ - Tálhah

4. Syaddah (Tasydid)

Syaddah atau tasydid yang dalam sistem tulisan Arab dilambangkan dengan sebuah tanda *syaddah*, dalam transliterasi ini tanda syaddah tersebut dilambangkan dengan huruf yang sama dengan huruf yang diberi tanda syaddah itu.

Contoh: رَبَّنَا - rabbana>

نُعِمَ - nu'imma

1. Kata Sandang

Kata sandang dalam sistem tulisan Arab dilambangkan dengan huruf, yaitu "ال". Namun, dalam transliterasi ini kata sandang itu dibedakan atas kata sandang yang diikuti oleh huruf syamsiyah dan kata sandang yang diikuti oleh qamariyyah.

- a. Kata sandang yang diikuti oleh huruf syamsiyah dan qamariyah

Kata sandang yang diikuti oleh huruf syamsiyyah maupun qamariyah ditransliterasikan sama, yakni dengan menggunakan *al*. Kata sandang ditulis terpisah dari kata yang mengikutinya dan dihubungkan dengan tanda sambung (-)

Contoh: **القلم** - al-qalamu **الجلال** - al-jalal
النعْم - al-ni'amu

6. Huruf Kapital

Meskipun tulisan Arab tidak mengenal huruf kapital, tetapi dalam transliterasi huruf kapital digunakan untuk awal kalimat, nama diri, dan sebagainya seperti ketentuan dalam EYD. Awal kata sandang pada nama diri tidak ditulis dengan huruf capital, kecuali jika terletak pada permulaan kalimat.

Contoh :

- wa ma>Muhammadun illa>Rasul

Abstrak

Diskursus hubungan agama dan negara memang bukan tergolong baru dalam politik, tapi kini mendapat aktualisasinya kembali setelah merebaknya fenomena fundamentalisme Islam yang mengintrodusir berdirinya negara Islam, kesatuan agama dan negara. Dalam Islam sendiri, representasi aktual hubungan agama dan negara dalam Islam ada sejak masa kepemimpinan Nabi di Madinah. Namun, bagaimana seharusnya hubungan agama dan negara sepeninggal Muhammad dan berakhirnya masa kepemimpinan *khulafa>rasyidun* masih diperdebatkan. Sebab, al-Qur'an ataupun sunnah Nabi sendiri tidak pernah menggariskan secara tegas terkait sistem politik Islam.

Abdurrahman Ibn Khaldun (1332-1406 M) bukan hanya pioner dalam Ilmu Sejarah-Peradaban Islam, namun juga dalam pemikiran politik. Berbeda dengan filosof Islam sebelumnya yang lebih menempatkan agama dalam negara secara normatif, Ibn Khaldun melihat agama secara realistik berdasarkan peran dan manfaatnya dalam pembangunan kekuasaan negara. Berkaitan dengan hal tersebut, penelitian ini berupaya untuk melihat bagaimana pemikiran Ibn Khaldun terkait hubungan agama dan negara dalam karyanya *Muqaddimah*. Rumusan masalah dalam penelitian ini meliputi: *Pertama*, bagaimana peran dan keterkaitan agama dalam kehidupan bernegara menurut Ibn Khaldun dalam kitabnya *Muqaddimah*? *Kedua*, apa paradigma pemikiran politik yang digunakan Ibn Khaldun dalam menjelaskan hubungan agama dan negara, *formalistik, sekuler* atau *substantif*?

Kerangka teoritik yang dipakai dalam penelitian ini adalah kategori paradigmatis pemikiran politik Islam yang dirumuskan oleh Munawwir Sjadjzali yang meliputi: Paradigma *formal-organik*, paradigma *sekuleristik* dan paradigma *substantif*. Sebagai suatu kajian yang bersifat literer, metode penelitian yang diterapkan adalah termasuk penelitian *library research*. Sedangkan sifat penelitian yang kami lakukan adalah *historis faktual*. Dalam analisa data, selain menggunakan metode *deskriptif, interpretasi, holistik*, juga menekankan *analisis isi (content analysis)* terhadap seluruh teks dan bahasa yang terkait dengan obyek penelitian.

Agama dan negara dalam pemikiran Ibn Khaldun ditempatkan secara dialektis. Tanpa negara, hukum agama tidak dapat ditegakkan. Dengan agama, negara mendasarkan moralitas dan legitimasinya. Bentuk negara ada dua, negara yang berdasarkan pada hukum agama (*siyasah diniyah*) dan negara yang mendasarkan pada hukum akal (*siyasah aqliyah*). Keberadaan agama dalam sebuah negara tidaklah bersifat kodrat yang mutlak keberlakukannya. Tanpa agama pun kekuasaan tetap berdiri. Adanya kekuasaan merupakan hukum alami peradaban (*tibaqat al-'umran*). Eksistensi khalifah dan imamah juga tidak lepas dari hukum alami peradaban, jadi bukan termasuk rukun agama. Karena itu, bagi Ibn Khaldun tidak ada kewajiban pendirian sistem kekhalifahan dan imamah pasca-wafatnya Nabi dan *khulafa>rasyidun*, kekuasaan saat ini semata-mata didasarkan atas kekuatan solidaritas sosial. Paradigma yang dipakai Ibn Khaldun dalam menjelaskan hubungan agama dan negara masuk kategori *paradigma substantif-moderat*, yang terpenting bagaimana *substansi syari`at* itu bisa menjadi moralitas kekuasaan, bukan untuk dikonstitusikan dalam sebuah negara Islam.

DAFTAR ISI

HALAMAN PERNYATAAN.....	i
NOTA DINAS.....	ii
HALAMAN PENGESAHAN.....	iii
KATA PENGANTAR.....	iv
MOTTO	vi
HALAMAN PERSEMBAHAN	vii
PEDOMAN TRANSILITERASI ARAB-LATIN	viii
ABSTRAK	xiii
DAFTAR ISI.....	xiv

BAB I PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah.....	1
B. Rumusan Masalah.....	16
C. Tujuan Penelitian	16
D. Telaah Pustaka	17
E. Kerangka Teoritik	21
F. Metodologi Penelitian.....	23
G. Sistematika Pembahasan	26

BAB II BIOGRAFI IBN KHALDUN

A. Kelahiran dan Masa Pendidikan.....	29
B. Kehidupan Politik	34
C. Karya-karya.....	47
D. Pola Pemikiran	50

BAB III SKETSA PEMIKIRAN IBN KHALDUN DALAM MUQADDIMAH

A. Peradaban Manusia Secara Umum.....	73
B. Peradaban Badui dan Solidaritas Sosial.....	82
C. Negara dan Pemerintahan	86
D. Peradaban Kota	92
E. Sistem Ekonomi dan Pembagian Kerja.....	102
F. Ilmu Pengetahuan dan Metode Pengajaranya	108

BAB IV KONSEP IBN KHALDUN TENTANG AGAMA DAN NEGARA

A. Agama	
1. Konsep Keagamaan Ibn Khaldun.....	125
2. Peran Agama dalam Kehidupan.....	136
a) Agama sebagai Pandangan Dunia.....	141
b) Agama sebagai Legitimasi Sistem Sosial-Politik	147
B. Negara	
1. Konsep Negara.....	154
2. Peran `Ashabiyah dalam Pendirian Negara.....	163
3. Tahap-tahap Perkembangan Negara	174
4. Kejatuhan Negara dan Sebab-sebabnya	185

BAB V ISLAM DAN NEGARA DALAM TINJAUAN PEMIKIRAN

IBN KHALDUN

A. Hubungan Islam dan Negara	191
1. Bentuk Negara dan Pemerintahan.....	196

2. Eksistensi <i>Khilafah</i> dan <i>Imamah</i>	204
3. Hubungan Agama dan Negara	214
B. Paradigma Pemikiran Politik Ibn Khaldun	222
C. Catatan atas Pemikiran Ibn Khaldun Seputar Hubungan Agama dan Negara.....	241
BAB IV PENUTUP	
A. Kesimpulan	260
B. Saran-saran.....	262
DAFTAR PUSTAKA.....	263
LAMPIRAN-LAMPIRAN	
Curikulum Vitae.....	i

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Diskursus hubungan agama dan negara bukan tergolong baru, baik dalam wacana maupun aksi politik. Namun kini seakan mendapat aktualisasinya kembali, terutama setelah merebaknya fenomena fundamentalisme Islam.¹ Munculnya kembali gejala fundamentalisme agama ini secara tidak langsung merupakan bentuk bantahan terhadap konsep sekularisme yang sebelumnya diyakini kebenaranya berlaku universal seiring keberlangsungan modernitas yang melanda seluruh pelosok dunia. Sosiolog kontemporer, Peter L. Berger menyatakan bahwa modernisasi memang akan membawa pengaruh sekularisasi, tapi pada saat yang sama modernisasi juga menghasilkan gerakan tandingan yang disebutnya dengan istilah desekularisasi atau fundamentalisme agama.²

Kendati agama telah mengalami kebangkitan bersaing dengan ideologi sekuler lain sebagai penjelas realitas, namun hubungan agama dan negara ini tetap rumit dibanding mempertautkan kapitalisme dengan demokrasi, misalnya. Kesulitan ini nampak jelas terutama ketika agama dan negara dilihat sebagai dua

¹ Khaled Abou el Fadl menjelaskan bahwa gejala fundamentalisme Islam atau apa yang ia sebut sebagai puritanisme pemahaman Islam ini dibentuk oleh rasa kekalahan dan keterasingan dari modernitas sekaligus pemerintahan despotik dimana mereka tinggal. Rasa kalah dan terasing itu dalam teologi dimediasikan dalam bentuk sikap keagamaan yang ekstrem dan cenderung Absolut. Sedang pada kesadaran sejarah dan sikap politik membentuk keyakinan bahwa tipe ideal sejarah adalah masa kejayaan Islam di zaman Nabi. Untuk lebih jelasnya lihat, Khaled Abou el Fadl, *Selamatkan Islam dari Muslim Puritan*, terj. Helmi Mustofa, (Jakarta: Serambi, 2006), hlm. 71.

² Peter L. Berger (ed.), "Desekularisasi Dunia, Tinjauan Global" dalam *Kebangkitan Agama Menantang Politik Dunia*, terj. Hasibul Khoir, (Yogyakarta: Arruz Media, 2003), hlm. 17-18.

entitas yang berbeda. Agama sebagai entitas yang transenden tentu sangat berbeda dengan negara sebagai lembaga profan ciptaan manusia.³ Agama didefinisikan sebagai keyakinan pada yang transenden dengan berbagai laku spiritualitas yang mengikutinya harus dikaitkan dengan negara yang merupakan sebuah organisasi kemasyarakatan yang berdiri di atas kesepakatan-kesepakatan dari bermacam-macam golongan untuk bersama-sama bernaung dalam lingkungan organisasi masyarakat yang mereka dirikan guna menuju satu tujuan bersama.⁴ Negara adalah lembaga ciptaan manusia yang memiliki kekuasaan dan secara absah untuk menggunakan alat represif kepada warganya. Kekuasaan negara ini diperoleh karena negaralah lembaga yang diciptakan untuk kebaikan masyarakat dan warganya secara umum.⁵

Agama dan negara memiliki dasar pijakan pada kenyataan yang berbeda. Agama dan negara adalah dua kesatuan sejarah yang berbeda hakikatnya, agama adalah kabar gembira dan peringatan. Sedangkan negara adalah kekuatan pemaksa. Agama mempunyai *khatib*, juru dakwah dan ulama, sedangkan negara memiliki birokrasi, pengadilan dan tentara. Agama dapat mempengaruhi jalannya sejarah melalui kesadaran bersama. Negara mempengaruhi sejarah dengan keputusan, kekuasaan dan perang. Agama adalah kekuatan dari dalam dan negara adalah kekuatan dari luar.⁶

³ Peter Connolly (ed.), *Aneka Pendekatan Studi Agama*, terj. Imam Khoiri, (Yogyakarta: LKiS. 2002), hlm. 10.

⁴ Miriam Budiarjo, *Dasar-dasar Ilmu Politik*, cet. xx, (Jakarta : Gramedia, 1999), hlm.38.

⁵ Arif Budiman, *Teori Negara, Politik, Kekuasan dan Ideologi*, (Jakarta: Gramedia, 2002), hlm. 3.

⁶ Kuntowijoyo, *Identitas Politik Umat Islam*, (Bandung: Mizan, 1997), hlm. 191.

Berangkat dari uraian tersebut di atas akan semakin jelas bahwa rumitnya hubungan agama dan negara terletak pada masalah definisi dan wilayah jangkauanya. Kesulitan untuk merumuskan hubungan agama yang sakral dengan entitas negara sebagai ciptaan manusia. Karena itu, dalam melihat hubungan agama dan negara pertama-tama keberadaan agama sendiri harus dilihat secara *fenomenologis*, sebagaimana pengalaman manusia tentangnya bukan entitas normatif dan abstrak.⁷ Dengan perspektif *fenomenologi agama*, Amin Abdullah menjelaskan bahwa sebenarnya esensi keberadaan agama itu dibedakan menjadi dua kategori dengan cakupan yang berbeda, yaitu antara agama *normatif* dan agama *historis*. Maksud dari agama normatif, adalah agama dalam wilayah trensenden, milik Tuhan semata. Sedangkan agama dalam kategori historis adalah agama sebagaimana dipahami dan ditafsirkan manusia menurut *setting* lingkungan sosial dan kepentingan historisnya. Kebenaran absolut sebuah agama hanya ada dalam wilayah agama normatif, sementara makna kebenaran dalam agama historis bersifat relatif.⁸

Namun yang patut diperhatikan bahwa antara wilayah normatif, agama pada dirinya atau sebelum diturunkan Tuhan untuk manusia dan agama pada wilayah historis sebagaimana dipahami dan dihayati pemeluknya yang berkaitan dengan situasi sosial historis masing-masing hendaknya tidak diposisikan bertolak

⁷ Fenomena kesadaran menurut Edmund Husserl tidak pernah merupakan suatu yang statis ia selalu bergantung pada sejarahnya. Kesadaran dan realitas selalu berjalan seiring dalam hubungan dialektis, inilah yang disebutnya sebagai *konstitusi genetik*. Demikian pula, kesadaran agama selalu mengalami perkembangan. Sejarah agama selalu hadir sebagaimana manusia menghadapi realitas. Hubungan antara kesadaran agama dan sejarah selalu bersifat sintetis. Diri ditentukan oleh sejarah dan realitas juga dikonstruksi oleh kesadaran. K. Bertens, *Filsafat Barat Kontemporer, Inggris-Jerman*, cet. 4, (Jakarta: Gramedia,2002), hlm. 109-110.

⁸ Amin Abdullah, *Falsafah Kalam di Era Posmodern*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996), hlm. vi-viii.

belakang. Melainkan dengan membedakan agama sebagai agama (wilayah normatif) dan agama dalam bebagai kepanjangan dan implikasinya dalam kehidupan sosial yang tidak bisa dilepaskan dari doktrin normatifnya. Perpanjangan atau penafsiran doktrin agama oleh manusia ini dapat dianalisa dalam berbagai ranah kehidupan sosial masyarakat, termasuk kehidupan politik.

Dengan tidak melepaskan dimensi Illahiahnya, agama harus dipahami sebagai bagian dari realitas sosial. Dengan mengikuti definisi Peter L. Berger, agama tidak lain adalah usaha manusia untuk membentuk suatu tatanan kosmos yang sakral dan transendental. Kekuatan adi-duniawi ini tidak berasal dari manusia, tapi berkaitan dengan kehidupanya.⁹ Tatanan kosmos yang dianggap sakral tersebut memberikan acuan kebenaran pada kehidupan manusia bahwa hidupnya terhindar dari kekacauan. *Nomos* (aturan) dari yang transendental dipahami manusia sebagai negasi dari situasi dunia yang sarat dengan *chaos* (kekacauan). Peran sosial agama secara garis besar dibagi dua yaitu sebagai acuan pembangunan dunia dan sebagai pemelihara dunia.¹⁰ Agama memiliki peran ganda sebagai *ideal tipe* dalam membangun dunianya agar tetap dalam keadaan bermakna sekaligus memberikan legitimasi yang berisi segenap pengetahuan dan norma ketika realitas obyektif hasil kreasi manusia telah tercipta.

Dalam konteks itulah, hubungan agama dan politik harus ditempatkan secara dialektis. Agama kadangkala menjadi sistem *belief* yang mampu menjadi acuan pada pembentukan sekaligus legitimasi pada tatanan politik negara. Tapi

⁹ Peter L. Berger, *Langit Suci, Agama Sebagai Realitas Sosial*, terj. Hartono, (Jakarta: LP3ES, 1991), hlm. 32-33.

¹⁰ Rivo Muryanto, "Realitas Sosial Agama Menurut Peter L. Berger" dalam *Diskursus Kemasyarakatan dan Kemanusiaan*, (Jakarta: Gramedia, 1993), hlm. 232-234.

pada saat bersamaan, penentuan pemahaman dan penafsiran agama dalam kehidupan ditentukan oleh sistem sosial-politik yang ada. Agama menjadi sebab sekaligus akibat dari realitas sosial negara. Pada akhirnya bisa dipahami lembaga negara sebagai institusi dunia, memainkan peran yang kurang lebih sepadan dengan peran agama sebagai penjelas dan pengatur kehidupan. Laiknya agama, negara selain menjadi rujukan pembangunan dunia sosial-individual, juga mampu menjadi pemelihara tertib sosial masyarakat itu sendiri.

Perbedaan mendasar antara agama dan negara hanya terletak pada dasar legitimasinya. Namun agama dan negara dapat menyatu, yaitu dalam ranah *kekuasaan*. Legitimasi kuasa negara yang paling ampuh hanya tersedia pada agama, demikian pula produktivitas kuasa agama tidak akan pernah menjadi nyata tanpa basis sosial yang disediakan negara. Konsep kekuasaan tertinggi dalam taraf kehidupan seseorang di dunia ada dalam institusi negara. Sementara itu, setiap negara dalam bentuknya yang paling absolut sama dengan agama itu sendiri. Carl Schmit, ahli politik kontemporer menyatakan bahwa sebenarnya teori politik modern tentang negara tidak lain adalah konsep-konsep teologis yang di-sekulerkan. Fenomena ini terjadi bukan hanya lantaran sejarah yang telah berubah, dimana kekuasaan Tuhan telah digantikan oleh pemberi hukum. Tapi karena struktur sistematis keberadaan negara tetap membutuhkan legitimasi teologis bagi pertimbangan konsep-konsep tersebut ketika diaplikasikan dalam konteks sosiologis-politisnya.¹¹ Hal ini berarti kesatuan integral antara agama dan

¹¹ Lihat dalam Daniel Dhakidae, *Cendekiawan dan Kekuasaan di dalam Orde Baru*, (Jakarta: Gramedia, 2003), hlm. 544.

negara tidak hanya terjadi dalam ranah aksi politik, melainkan juga dalam wilayah disiplin keilmuan.

Dalam konteks Islam, sebagaimana dikatakan oleh M. Arkoun peradaban Islam tidak lain adalah peradaban “*Teks*”. al-Qur'an dan sunnah menduduki peran fundamental yang sangat mempengaruhi perwatakan dan pembentukan tradisi Islam dalam lintasan sejarahnya. Perkembangan sosial kultural masyarakat Islam tidak dapat dilepaskan dari tuntutan dan penafsiran atas teks al-Qur'an. Dalam arti itulah bisa dikatakan bahwa dalam peradaban Islam, agama tidak hanya menjadi faktor komplementer, tapi menjadi *elan vital* dari terbentuknya sistem sosial-politik masyarakat Muslim. Teks agama tersebut pada akhirnya memiliki muatan doktrin dan aksi sosial-politik.¹²

Bahkan John L. Esposito dalam bukunya *Islam dan Politik* menyatakan bahwa faktor signifikan dan elemen terpenting dalam politik Islam adalah teks yang telah terkodifikasikan dalam syari`at. Syari`at merupakan elemen kunci yang menyambungkan hubungan Islam dan politik. Syari`at juga menjadi pembeda dari doktrin dan aksi politik Islam dengan non-Muslim. Pada akhirnya syari`at ini menjadi pembentuk identitas kemusliman seseorang dan menjadi dasar bagi pendirian suatu negara.¹³

¹² Arkoun membedakan dengan tegas antara ”*Teks*” (dengan ’T’ besar) yang dimaksudkan sebagai al-Qur'an sebelum masa kodifikasi dan ”*teks*” (dengan ’t’ kecil) yang menunjukkan masa al-Qur'an setelah masa kodifikasi pada zaman Khalifah Utsman. Masa Utsman ini diistilahkan dengan masa korpus tertutup atau masa pembakuan. Sedangkan yang dimaksudkan pada ini adalah teks al-Qur'an secara umum dan masuk kategori ini adalah masa Nabi sendiri dan kepemimpinan dua Khalifah setelahnya sehingga memakai konsep Teks (dengan ’T’ besar). M. Arkoun, *Rethinking Islam*, terj. Yudian W. Asmin, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996), hlm. 62.

¹³ John L. Esposito, *Islam dan Politik*, terj. Joesoef Syou'b, (Jakarta: Bulan Bintang, 1990), hlm. 41.

Secara sosiologis, benar jika dikatakan bahwa Islam sendiri sebenarnya tidak mengenal kesatuan konsep agama dan negara. Sebab, menurut Nurcholis Madjid, dalam Islam tidak ada sebuah lembaga kependetaan yang menjadi wakil Tuhan di dunia dengan wewenang keagamaan dan berhak menentukan spiritualitas seorang hambanya.¹⁴ Peran sosial dari seorang Syekh hanya terbatas pada pengetahuan agama, wewenangnya hanya terbatas pada masalah kultur dan tidak ada sangkut pautnya dengan wewenang politik. Tapi disisi lain, sejarah membuktikan bahwa sejak awal perkembanganya Islam mengalami sukses luar biasa dalam politik. Islam sejak awal adalah agama penguasa atau agama yang terkait dengan kekuasaan negara dalam praktiknya.¹⁵

Akar historis dari politik Islam telah dimulai sejak masa Nabi, terutama pada periode Madinah. Sistem yang dibangun oleh Rasulullah s.a.w dan kaum Mukminin yang hidup bersama beliau di Madinah, jika dilihat dari segi praksis dan diukur dengan variabel-variabel politik di era modern, dapat dikatakan bahwa

¹⁴ Konsep kekuasaan dalam Islam maupun Kristen kurang lebih sama. Sejarah telah menggiring kedua agama samawi tersebut untuk bersatu dengan kekuasaan negara. Brian S. Turner dalam kritiknya terhadap sosiologi Weber menjelaskan bahwa meski peran sosial seorang pendeta secara individual dalam Kristen tidak diakui karena sistem yang terpusat dalam Gereja sehingga menjauhkannya dari godaan politik. Tapi *canonisasi* kuasa gereja sejak zaman Iskandar II yang menandai perubahan konsep Kristen dari agama sekte menjadi agama yang terlembaga secara tidak langsung merupakan bentuk legitimasi konstitusional bagi ekletisme kekuasaan gereja ketika ber-aliansi dengan negara. Dalam Islam memang kesatuan agama dan politik mudah terjadi karena seorang ulama relatif independen. Ulama secara alami memiliki fungsi ganda spiritual sebagai penghubung antara mayarakat dan Tuhan juga memiliki peran dalam dimensi sosial atau profan sehingga memberi jalan bagi kesatuan agama dan negara. Lihat dalam Brian S. Turner, *Sosiologi Islam*, terj. G.A. Tioalu, (Jakarta: Rajawali Pers, 1994), hlm. 147.

¹⁵ Lihat dalam Nurcholis Madjid, *Islam Doktrin dan Peradaban*, (Jakarta: Paramadina, 1992), hlm. cii.

sistem itu adalah sistem politik religius *par excellence*. Pada masa Islam awal inilah kesatuan integral antara agama dan negara nampak terlihat jelas.¹⁶

Lebih jauh Nurcholis Madjid mengatakan cita-cita politik Islam sepanjang sejarah selalu merujuk kepada khazanah klasik Islam yang dalam literatur keagamaan Islam sering disebut masa *al-salaf al-salih* (Masa klasik yang saleh) atau disebut juga dengan masa *al-saladar al-awwal* (inti pertama). Masa tersebut selain menunjuk masa Rasulullah sendiri, juga masa para sahabat Nabi dan tabi'in (para pengikut Nabi). Hal demikian terjadi karena realitas politik umat Islam pada masa *al-saladar al-awwal* diyakini merupakan realitas politik yang menerapkan secara sungguh-sungguh prinsip normatif Islam secara empiris mengenai keadilan sosial, persamaan, partisipasi, dan demokrasi serta berkeadilan sosial.

Dalam aksi politik, oleh mayoritas kaum Muslim era Nabi ini merupakan tipe ideal dimana cita ideal-ideal Islam terwujudkan dengan amat sempurna. Sedangkan dari segi pembentukan pemikiran politik, pengaruhnya terbatas pada kenyataannya sebagai ruh umum yang terus memberikan ilham terhadap pemikiran ini, memberikan contoh atau teladan ideal yang menjadi rujukan pemikiran-pemikiran itu dan memberikan titik pertemuan bagi pendapat-pendapat dan mazhab-mazhab yang berbeda.¹⁷

Pembahasan tentang hubungan agama dan negara dalam Islam senantiasa menarik bagi kalangan intelektual Islam dengan berbagai perbedaan pendapat dan kontroversi yang mengikutinya. Persoalan ini paling tidak ditenggarai oleh al-

¹⁶ John L. Esposito. *Islam dan Politik...*, hlm. 5-12.

¹⁷ Lihat dalam Nurcholis Madjid, *Cita-Cita Politik Islam di Era Reformasi*, (Jakarta: Paramadina, 1999), hlm. xix-xxvii.

Qur'an maupun hadits yang tidak pernah memberikan penjelasan secara tegas terkait sistem pemerintahan yang dikategorikan Islami.

Secara garis besar perbedaan pendapat tentang hubungan antara agama dan negara dalam Islam dapat dikategorisasikan dalam tiga pola utama. *Pertama*, pendapat yang menyatakan kesatuan *organik* antara agama dan politik secara *formalistik* dalam suatu negara Islam. *Kedua*, pendirian *sekuleris* yang memisahkan dengan tegas antara Islam dan negara. Negara diyakini memiliki wewenang dalam wilayah publik, sedangkan agama terkait persoalan privat sehingga tidak mungkin dipertemukan antar keduanya. *Ketiga*, pendapat *substantif* yang menyatakan bahwa Islam memang tidak menggariskan secara khusus teori tetanegara, namun Islam memiliki etika dan nilai tertentu bagi kehidupan bernegara.¹⁸

Corak pemikiran politik yang menekankan kesatuan integral antara agama dan negara dengan merujuk periode awal Islam begitu mendominasi wacana pemikiran Islam klasik seperti telihat dari pemikiran politik al-Farabi yang dituliskan dalam bukunya *Arā Ahl al-Madīnah al-Fādilah*.¹⁹ Pada umumnya pemikiran politik pada abad pertengahan menyandarkan argumenya pada gagasan ideal *negara-kota* model Plato untuk mendukung argumenya tentang sistem

¹⁸ Munawwir Sjadzali, *Islam dan Tatanegara, Sejarah dan Pemikiran* (Jakarta: UII Press, 1993), hlm. 1-2.

¹⁹ Abu Nasr Muḥammad Ibn Muḥammad Ibn Tarkhan Ibn Uzlaq Al Farabi. Lahir pada tahun 874M-950 M (260H-339 H) di Transoxania yang terletak dalam Wilayah Wasij di Turki. Pemikiran dan pandangan Al-Farabi mengenai falsafah politik terkandung dalam karyanya yang berjudul *Arā Ahl al-Madīnah al-Fādilah*. Dalam membicarakan teori politiknya itu al-Farabi berpendapat bahwa akal dan wahyu adalah satu hakikat yang padu. Usaha untuk memisahkan dua elemen tersebut akan melahirkan sebuah negara yang pincang serta masyarakat yang kacau-balau. Oleh karena itu, akal dan wahyu perlu dijadikan sebagai dasar sebuah negara yang kuat, stabil serta makmur dan model asimilasi pengetahuan ini hanya diketahui oleh filosof dalam bentuk *negara utama*.

khilafah Islamiyah.²⁰ Eksistensi negara Islam atau pemerintahan kekhalifahan diyakini sebagai salah satu perintah agama, tanpa negara dan kekuasaan penerapan syari`at dalam kehidupan tidak dapat dijalankan.

Agama oleh pemikir abad pertengahan diposisikan dalam kerangka normatifnya sebagai kebenaran absolut yang tidak akan lekang dan mengalami perubahan di tengah zaman yang berubah. Namun ini tidak berarti bahwa semua pemikir abad pertengahan memaknai agama dalam perspektif normatif-idealnya, salah seorang yang mampu melihat hubungan agama dan negara secara lebih proporsional dari deretan pemikir abad pertengahan adalah Ibn Khaldun.

Sosok Abdurrahman Ibn Khaldun (1332-1406 M) tercatat sebagai ilmuwan Muslim pertama yang serius menggunakan pendekatan rasional-historis dalam wacana keilmuan Islam.²¹ Dengan teorinya *the culture cycle theory of history*,²²

²⁰ Pengambilan gagasan platonik ini dianggap memiliki kesesuaian dengan konsepsi politik Filosof Islam selain karena gagasan negara idealnya, gagasan Plato juga dianggap memiliki kesesuaian dengan Teologi Islam yang mendukukkan akal dibawah “wahyu-idea kebenaran”. Lebih dari itu konsep Platonik yang mengidealkan kepimpinan raja-filosof sebagai penguasa negara sangat relevan kebutuhan filosuf Muslim lantaran keterlibatan mereka secara pribadi dalam roda pemerintahan. Lihat dalam Oliver Leaman, *Filsafat Islam, Sebuah Pendekatan Tematis*, terj. Musa Kazim, (Bandung: Mizan, 2002), hlm. 140-141.

²¹ Robert Flint, seorang pakar Sejarah Filsafat berkebangsaan Inggris menyebutkan bahwa dalam bidang Filsafat Sejarah, literatur arab dihiasi oleh satu nama yang sangat cemerlang, yakni Ibnu Khaldun. Baik dunia Kristen klasik maupun pertengahan, tidak sanggup menunjukkan seorang pun yang dapat mendekati kecemerlangannya. Plato, Aristoteles dan Augustinus bukanlah tandingannya, dan ahli pikir lainnya tidak pantas walaupun sekedar disebut bersama dengan namanya. Lihat Charles Issawi, *Filsafat Islam Tentang Sejarah, Sejarah Pilihan dari Muqaddimah Ibn Khaldu*, terj. H. A. Mukti Ali (Jakarta: Tinta Mas, 1962), hlm. 19. Tradisi Filsafat Islam yang berkembang pada wilyah Islam bagian barat, Andalusia rata-rata memiliki dasar epistemologi *burhani* (sistem pengetahuan demonstratif). Ibn Khaldun, bersama Ibn Ḥāzm dan Ibn Rusyd termasuk Filosof Islam mewakili tradisi wilayah Barat dengan sistem pengetahuan *burhani* yang lebih rasional dan mendasarkan diri pada logika pembuktian ilmiah Aristoteles. Untuk pembahasan tentang pemikiran Ibn Khaldun dari segi epistemologi lihat ‘Abed Al-Jabiri, *Kritik Kontemporer atas Filsafat Arab-Islam*, terj. Moch Nur Ichwan, (Yogyakarta: Islamika, 2003), hlm. 153-158.

²² Teori Filsafat Sejarah yang menguraikan bahwa sejarah dunia itu adalah suatu siklus dari setiap kebudayaan dan peradaban. Proses pertumbuhan dan kematian suatu kerajaan digambarkan

Ibn Khaldun mencoba menganalisa secara rasional perkembangan sejarah masyarakat Islam beserta jatuh bangunnya dinasti Islam sebagaimana dituangkan dalam karyanya *Muqaddimah*.²³

Lingkup kebaruan pemikiran Ibn Khaldun sebenarnya tidak hanya terbatas dalam studi sejarah-kemasyarakatan, pemikiran politiknya terutama mengenai masalah hubungan agama dan negara merupakan terobosan baru dalam pemikiran politik Islam masa klasik.²⁴ Berkaitan dengan topik masalah hubungan agama dan negara, jika pemikiran politik filosof Islam klasik lebih nampak spekulatif memposisikan agama dalam posisi normatifnya layaknya ideal kebenaran yang harus terwujud dalam sejarah, Ibn Khaldun melihat peran agama dalam politik lebih pada pengaruhnya dalam pembentukan dan pemeliharaan realitas sosial politik masyarakat. Agama adalah imaji yang menggerakkan politik, namun disaat bersamaan karena kesatuan watak trensidental-historisnya agama adalah medan

mirip sebuah organisme yang dimulai dari masa kelahiran, pertumbuhan sampai kematian. Dalam Toto Suharto, *Epistemologi Sejarah Kritis Ibn Khaldun* (Yogyakarta: Fajar Pustaka Baru, 2003), hlm. 4.

²³ *Muqaddimah* sebenarnya merupakan sebuah buku pendahuluan dari buku tiga jilid, *Kitāb Al-İ'bār, Wa Diwan Al Mubtada Wal Khabar, Fi Ayyāmil al-'Arab Wa al-Barbar, Wa Man ĀSharahum Min Dzawī al-Sulthān Al-Akbar* (*Kitab pelajaran dan arsip sejarah zama permulan zaman akhir, mencakup peristiwa-peristiwa politik mengenai orang-orang arab, non arab, bangsa barbar, serta raja-raja besar yang semasa denganya*). Muqaddimah dimaksudkan Ibn Khaldun sebagai ulasan teoritis yang akan di aplikasikan dalam penelitian sejarah peradaban yang tertuang dalam kitab al-'Ibar. Buku pertama yang digabung dengan kitab Muqaddimah menguraikan tentang hakikat dan pola peradaban manusia pada umumnya, buku ke-2 lebih dipusatkan pada sejarah bangsa Arab sementara jilid ke-3 dituangkan tentang sejarah bangsa Barbar dan Afrika Utara. Ibn Khaldun, *Muqaddimah Ibn Khaldun*, terj. Akhmadie Thoha (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1986), hlm. 8-9.

²⁴ Menurut Gaston Bouthoul ada tiga tema besar yang coba diangkat oleh Ibn Khaldun dalam karya Muqaddimah tersebut, yaitu Ilmu Sejarah, Sosiologi dan Ilmu Politik. Gaston Bouthoul, *Teori-teori Filsafat Sosial Ibn Khaldun*, terj. Yudian W. Asmin (Yogyakarta: Titian Illahi Press, 1998), hlm. 35-36.

simbolik pertarungan politik yang paling esensiil dalam membentuk kesadaran masyarakat.²⁵

Ibn Khaldun hidup di saat akhir abad pertengahan, ketika Islam berada dalam situasi krisis. Ia lahir dan besar di Tunisia ketika perubahan kondisi sosial kemunduran kekuasaan Islam terjadi di wilayah Timur Islam karena perebutan kekuasaan antara dinasti Mamluk berhadapan dengan suku Mongol (1258 M).²⁶ Ibn Khaldun berdiri persis di dunia Islam pasca-Mongol dan pada saat kawasan Barat dunia Muslim mengalami keruntuhan setelah orang Kristen berhasil merebut Cordova 1236 M dan Sevilla 1248 M.²⁷ Dengan latar belakang kehidupan suku Afrika akibat runtuhnya institusi kekhilafahan Abbasiyah serta latar belakang gravitasi tumbangnya berbagai kekuasaan, dengan kesadaran intelektualnya Ibn Khaldun berdiri sendiri memfokuskan teorinya pada tema perkembangan masyarakat. Dari sudut pandang perkembangan Ilmu Politik, Ibn

²⁵ Dengan mengikuti Pierre Bourdieu bisa dipahami bahwa hegemoni atas pengetahuan penafsiran agama merupakan penguasaan atas modal budaya yang memungkinkan seseorang untuk melakukan produksi-reproduksi kuasa dan dominasi dalam hubungan sosial. Diantara Modal ekonomi, budaya, sosial dan ekonomi, yang paling menentukan dalam membentuk hubungan sosial dan membentuk deferensiasi struktur sosial kekuasaan adalah modal budaya dan modal ekonomi yang didalamnya ada agama dan penguasaan sistem produksi. Lihat dalam Haryatmoko, "Landasan Teoritis Gerakan Sosial Menurut Pierre Bourdieu, Menyingkap Kepalsuan Budaya Penguasa" dalam *Majalah Basis*, No. 11-12, tahun ke-52, November-Desember, 2003, hlm. 11-12.

²⁶ Oleh Fuad Baali dan Ali Wardi berpijak dari konsep sosiologi pengetahuan mengatakan bahwa sebagaimana sejarawan Yunani pertama, Thucydides atau Machiavelli, Ibn khaldun adalah termasuk manusia *marginal* yang terlempar dari dunianya sendiri. Ibn Khaldun mengalami disintegrasi kepribadian dari pilihan jalan hidup antara Politikus dan Ilmuwan. Paradoks bangsa kesukuan dan kehidupan kota, paradoks tradisi filsafat Islam yang Platonik dengan rasionalisme Aristotelian, sampai pada masalah sikap keagamaan antara realisme Sunni dengan idealisme Syi'ah. Karena posisinya yang marginal itulah seorang pemikir dengan peran sosial relatif independen dari lingkungan sosial politik dapat melahirkan pemikiran kreatif dan cenderung obyektif dalam melihat kenyataan. Lihat dalam Fuad Baali dan Ali Wardi, *Ibn Khaldun dan Pola Pemikiran Islam*, terj. Mansuruddin dan Akhmadie Toha, (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1989), hlm. 176-177.

²⁷ Karen Armstrong, *Islam, Sejarah Singkat*, terj. Fungky Kusnaedi Timur, (Yogyakarta: Jendela, 2005), hlm. 125-126.

Khaldun adalah pioner pendekatan politik Islam dengan paradigma sekuler-realisis sekaligus pemikir terakhir dari tradisi pemikiran politik Islam saat mengalami kemundurannya selama kurang lebih tiga abad kemudian sebelum muncul beberapa pemikir pembaruan abad-19 seperti Jamaluddin al-Afghani dan Rasyid Ridha.²⁸

Berkaitan dengan hubungan agama dan negara bagi Ibn Khaldun dalam suatu negara agama tetap menduduki posisi penting sebagai kebenaran yang harus diwujudkan pada realitas. Agama merupakan landasan pembangunan suatu negara dan kerajaan. Ia merupakan kekuatan pemersatu dan sumber legitimasi kekuatan politik yang membuat negara tak terkalahkan. Tanpa agama kesatuan kelompok hanya didasarkan atas rasa kesatuan alamiah ('ashabiyyah) yang terbentuk karena kesamaan suku atau hubungan kekeluargaan.²⁹ Sifat dari kesatuan alamiah ini relatif rapuh dan diperlukan fondasi agama sebagai sandaran atas rasa kelompok tersebut. Hal ini terutama karena agama mampu menjamin moralitas kelompok, kebijakan, menjauhkan keganasan individual dan mampu menjadi alat perekat identitas yang menjauhkan mereka dari konflik sosial. Meski demikian, sekali dirusak atau dikotori agama akan kehilangan daya legitimasinya sebagai pengikat suatu kelompok. Pada akhirnya kelompok ini hanya mendasarkan diri pada

²⁸ Antony Black, mengatakan bahwa sejak masa Turki Ustmani tradisi pemikiran politik Islam cenderung mengalami stagnasi dan cenderung mengulang-ulang gagasan politik yang telah ada pada sarjana muslim sebelumnya yang hanya berfungsi sebagai legitimasi status quo. Kemajuan pemikiran Islam baru dimulai kembali pada abad ke-19 dengan munculnya kaum salafi dengan ide pembaruan Islamnya. Lihat dalam Antony Black, *Pemikiran Politik Islam, dari Masa Nabi Hingga Sekarang*, terj. Abdullah Ali dan Mariana Arieswati, (Jakarta: Serambi, 2006), hlm. 338-339.

²⁹ 'Ashabiyyah diartikan sebagai ketiaatan hubungan dan solidaritas seseorang dengan kelompoknya. 'Ashabiyyah juga bisa diartikan sebagai solidaritas sosial. Charles Issawi, *Filsafat Islam Tentang Sejarah...,* hlm. 41.

kesatuan alamiah yang rapuh, cepat atau lambat akan membawanya pada kehancuran.³⁰

Pada awalnya kekuasaan negara hanya dapat diperoleh lewat dominasi. Dominasi dan perluasan kekuasaan ini hanya ada karena solidaritas dan persatuan tekad untuk berjuang. Solidaritas hanya berhasil pada waktu awal pembangunan kekuasaan saja, terutama karena keberhasilan pemimpin dalam membangkitkan semangat massa. Akan tetapi ketika ia dihadapkan pada bahaya sesungguhnya, massa itu akan menyelamatkan diri masing-masing. Sementara model kemunafikan massa ataupun kecederungan menghancurkan diri dalam bahaya bagi seorang pemimpin seperti ini dilarang oleh agama.³¹

Persatuan permanen dalam sebuah negara kemudian hanya dapat dijamin oleh agama yang tidak dapat ditandingi oleh faktor apapun. Dengan dasar agama dan kebenaran itu tujuan kelompok menjadi satu. Kekuatan persatuan ini, bukan merupakan hasil rekayasa manusia, tapi karena taufiq atau kehendak Tuhan.³² Agama selain keberadaan yang ideal harus menjadi real, dilihat pada dimensi sosialnya dalam membangun dan memelihara eksistensi suatu tatanan masyarakat politik-negara.³³

³⁰ Ibn Khaldun, *Muqaddimah Ibn Khaldun....*, hlm. 188.

³¹ Lihat dalam A. Rahman Zainuddin, *Kekuasaan dan Negara, Pemikiran Politik Ibn Khaldun*, (Jakarta: Gramedia, 1992), hlm. 164-167.

³² Konsepsi Ibn Khaldun tersebut didasarkan atas ayat Al-Qur'an: "Kendatipun engkau membelanjakan segala apa yang terdapat di bumi seluruhnya, engkau tidak akan dapat mempersatukan hati kami, hanya Allah yang dapat mempersatukan hati mereka. Allah maha kuasa lagi bijaksana", al-Anfaal, (08): 63. Ibn Khaldun, *Muqaddimah Ibn Khaldun...*, hlm. 192.

³³ Pola pemikiran Ibn Khaldun mampu menyatukan kecenderungan yang real dan ideal. Dalam kritiknya terhadap Muhadits dan penulisan sejarah masa sebelumnya Ibn Khaldun menyatakan bahwa kebenaran agama harus ditempatkan secara terpisah dengan kebenaran yang

Dalam praktik pemerintahan Ibn Khaldun membagi dua model pemerintahan berdasar hukum dasarnya. Apabila hukum dibuat oleh orang cerdik pandai, maka pemerintahan itu disebut kedaulatan murni dengan akal sebagai dasar penyusun konstitusinya. Namun apabila hukum itu ditentukan oleh Allah dengan perantaraan Rasul, maka pemerintahan itu disebut pemerintahan agama. Pemerintahan berdasar agama inilah yang berguna baik di dunia maupun di akhirat. Sebab, manusia tidak dijadikan hanya untuk dunia saja, melainkan juga akhirat. Oleh karena itu, seharusnya negara berdasarkan agama sebagaimana nampak pada sistem pemerintahan Rasul dan **khulafa rasyidin**.³⁴

Kendati menyetujui jenis pemerintahan agama, Ibn Khaldun menolak dengan tegas jika masalah negara harus senantiasa dihubungan dengan agama. Agama bagi sebuah negara sebenarnya tidak bersifat kodrati dan mutlak keberlakuanya bagi suatu organisasi politik suatu negara. Kekuasaan negara itu bersifat universal karena tuntutan peradaban. Keberadaan kekuasaan ini tidak lahir karena agama. Kekuasaan politik tetap ada walaupun tanpa agama di dalamnya. Fakta sejarah membuktikan masyarakat yang memiliki *nubuwah* dan kitab suci lebih sedikit jumlahnya daripada yang tidak memiliki kitab suci.³⁵

Pendapat Ibn Khaldun tersebut tentu memiliki dasar pijakan teoritis yang kuat, persoalannya mengapa disatu sisi pandangnya tentang hubungan agama dan

dikandung hukum alamiah sejarah. Kebenaran agama, menurut Ibn Khaldun hendaknya tidak merusak kebenaran obyektifitas analisa sejarah. Agama berisi tentang apa yang seharusnya ada (*das sollen*) sedangkan sejarah berisi tentang apa yang sebenarnya ada (*das sein*), keduanya bagi Ibn Khaldun sama-sama memiliki wilayah kebenaran sendiri-sendiri yang harus dibedakan. Lihat dalam Fuad Baali dan Ali Ward, *Ibn Khaldun dan Pola Pemikiran Islam...*, hlm. 41.

³⁴ Lihat dalam Ibn Khaldun, *Muqaddimah Ibn Khaldun...*, hlm. 233-234.

³⁵ *Ibid.*, hlm.75.

eksistensi negara nampak *sekuler*, tapi berdasar negara ideal yang harus didasarkan syari`at pemikirannya cenderung *formalistik* yang menginginkan berdirinya negara Islam. Adakah suatu kontradiksi dalam pemikiran Ibn Khaldun tersebut. Bagaimana sebenarnya Ibn Khaldun merumuskan agama dalam kehidupan negara, serta seberapa jauh agama dapat berperan dalam sistem kenegaraan. Kedua masalah ini tentunya memerlukan adanya suatu penelitian khusus dan mendalam terutama jika dikaitkan dengan topik hubungan agama dan negara (Islam) menurut Ibn Khaldun.

B. Rumusan Masalah

Berdasarkan latar belakang masalah yang diuraikan sebelumnya, maka studi ini menfokuskan diri pada rumusan pemikiran Ibn Khaldun pada tema pokok hubungan dan agama. Secara garis besar fokus dari studi pemikiran Ibn Khaldun ini dirumuskan sebagai berikut:

1. Bagaimana peran dan keterkaitan agama dalam kehidupan bernegara menurut Ibn Khaldun dalam kitabnya *Muqaddimah*?
2. Apa paradigma pemikiran politik yang digunakan Ibn Khaldun dalam menjelaskan hubungan agama dan negara, *formalistik*, *sekuler* atau *substantif*?

C. Tujuan Penelitian

Dengan memperhatikan rumusan masalah di atas, tujuan dari penelitian skripsi ini secara teoritis adalah untuk:

1. Mengetahui konsep hubungan agama dan negara menurut Ibn Khaldun yang meliputi:

- a) Bentuk Negara dan Kekuasaan.
 - b) Eksistensi *Khilafah* dan *Imamah*.
 - c) Hubungan Agama dan Negara.
2. Mengetahui Paradigma pemikiran politik Ibn Khaldun dalam menjelaskan hubungan agama dan negara.

D. Telaah Pustaka.

Berbagai kajian yang sudah dilakukan oleh para ahli (baik Timur maupun Barat) tentang Ibn Khaldun dan pemikirannya, telah menghasilkan banyak karya-karya ilmiah, baik berupa buku-buku maupun bentuk tulisan-tulisan artikel lainnya. Syafii Maarif menyebutkan bahwa sampai akhir tahun 1970 telah tercatat 854 buku, artikel, tulisan dan lain-lain bentuk publikasi ilmiah yang ditulis para sarjana (Barat dan Timur) tentang Ibn Khaldun dan pemikirannya, terutama yang tertuang dalam *Muqaddimah*, sebuah karya klasik yang dinilai modern.³⁶

Dalam literatur berbahasa Indonesia sendiri bisa disebutkan karya Ali Abdul Wahid Wafi, ‘*Abd al-Rahman Ibn Khaldun* yang memfokuskan pada biografi dan karya-karya Ibn Khaldun.³⁷ Sementara Fuad Baali dan Ali Wardi, dengan pespektif sosiologi pengetahuan mencoba menganalisa pola pemikiran Ibn Khaldun sebagaimana nampak dalam karyanya *Ibn Khaldun and Islamic Thought*

³⁶ Lihat dalam A Syafii Maarif, *Ibn Khaldun dalam Pandangan Penulis Barat dan Timur*, (Jakarta: Gema Insani Press, 1996), hlm. 2.

³⁷ Buku ini telah diterjemahkan kedalam bahasa Indonesia oleh Ahmadie Toha dengan judul *Ibnu Khaldun dan Karya-karyanya* (Jakarta: Grafiti Press, 1987)

*Style-A Social Perspective.*³⁸ Buku yang di Indonesiakan menjadi "Ibn Khaldun dan Pola Pemikiran Islam" ini pada dasarnya ingin menjelaskan pola pemikiran Ibn Khaldun dengan latar belakang pemikiran keagamaan Islam pada umumnya dan sebagai intelektual marginal di waktu kemunduran Islam abad pertengahan.

Sedangkan Gaston Bouthoul mengkajinya melalui perspektif Filsafat Sosial sebagaimana diuraikan dalam bukunya *Ibn Khaldoun la Philosophie Sosiale*. Bouthoul menyebutkan bahwa meskipun tiap masyarakat memiliki titik pijak yang sama, namun dalam pandangan Ibn Khaldun dapat dibedakan berdasarkan tiga faktor; *pertama*, faktor psikologis, yang merupakan dasar sentimen dalam membangun hubungan sosial di antara berbagai kelompok manusia; *kedua*, yaitu faktor fenomena ekonomi dalam hubungannya dengan keseimbangan alam dan geografis dan faktor ketiga adalah fenomena politik, yaitu upaya membangun hubungan sependeritaan antara sama manusia yang melahirkan kekuasaan dan berbagai dinasti.³⁹ Setelah itu, Zainab al-Khudhairi dalam bukunya yang berjudul *Filsafat al-Tarikh ‘Inda Ibn Khaldun* yang diterjemahkan dalam bahasa Indonesia menjadi, "Filsafat Sejarah Ibn Khaldun" berupaya mengkaji pemikiran Filsafat sejarah Ibn Khaldun dengan sudut pandang ilmu sosial kontemporer, tanpa keluar dari konteks Muqaddimah.⁴⁰

Ahmad Syafii Maarif, dalam tulisannya, *Ibn Khaldun dalam Pandangan Penulis Barat dan Timur* lebih memfokuskan pada pembelaan kepada Ibn

³⁸ Buku Fuad Baali dan Ali Wardi, *Ibn Khaldun dan Pola Pemikiran Islam...*, hlm. 6-8.

³⁹ Gaston Bouthoul, *Teori-teori Filsafat Sosial Ibn Khaldun...*, hlm. 41.

⁴⁰ Zainab al-Khudhairi, *Filsafat Sejarah Ibn Khaldun*, terj. Ahmad Rofi 'Usmani (Bandung: Pustaka, 1987), hlm. 2-3.

Khaldun terhadap berbagai serangan atau tuduhan dari kaum intelektual tentang sikap pesimis atau bahkan fatalis Ibn Khaldun dalam memandang sejarah.⁴¹ Selain itu, terdapat suatu artikel panjang dalam *Jurnal Ulumul Qur'an* yang mencoba membandingkan konsep agama dan perkembangan politik antara Ibn Khaldun dan Machiavelli ditulis oleh Barbara F. Stowaser.⁴² Sedangkan Toto Suharto dalam bukunya *Epistemologi Sejarah Kritis Ibn Khaldun* berusaha meneliti dan menggali posisi Ibn Khaldun sebagai seorang sejarawan dan ahli sejarah.⁴³

Sedangkan studi ilmiah yang mengangkat tema pemikiran Ibn Khaldun dari perspektif ilmu politik kita bisa mencatat disertasi A. Rahman Zainuddin yang diterbitkan dengan judul *Kekuasaan dan Negara, Pemikiran Politik Ibn Khaldun*.⁴⁴ Fokus dari penelitian A. Rahman Zainuddin ini adalah eksplorasi kesatuan konsep kekuasaan dan negara Ibn Khaldun sebagai jawaban alternatif atas perdebatan para sarjana politik Barat terkait fokus studi dari Ilmu Politik, apakah itu kekuasaan secara keseluruhan atau hanya memfokuskan analisa pada negara saja. Sesudah itu terdapat disertasi Syafiuddin yang diterbitkan dengan

⁴¹ Ahmad Syafii Maarif, *Ibn Khaldun dalam Pandangan...*, hlm. 31-39.

⁴² Pada dasarnya studi perbandingan antara Machiavelli dan Ibn Khaldun khususnya dalam hubungan agama dan perkembangan politik ini cenderung dipaksakan. Apa yang nampaknya relevan ketika hendak membandingkan pemikiran Machiavelli dan Ibn Khaldun adalah pada gagasan negara, sebab disitulah ekspresi puncak pemikiran keduanya berujung sehingga layak dibuat studi perbandingan. Lihat dalam Barbara Freyer Stowaser, "Agama dan Perkembangan Politik, Perbandingan Pemikiran Politik Machiavelli dan Ibn Khaldun", terj. Saiful Mujani, dalam *Jurnal Ulumul Qur'an* Nomor 3/ Vol. V/ 1994, hlm. 88-91.

⁴³ Toto Suharto, *Epistemologi Sejarah Kritis Ibn Khaldun...*, hlm. 9.

⁴⁴ A. Rahman Zainuddin, *Kekuasaan dan Negara...*, hlm. 21.

judul *Negara Islam Menurut Konsep Ibn Khaldun* mencoba menganalisa pemikiran Ibn Khaldun dari perspektif *fiqh siyasi*.⁴⁵

Di Fakultas Ushuluddin UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, khususnya pada jurusan Aqidah dan Filsafat, terdapat beberapa skripsi yang mengambil obyek penelitian tentang Ibn Khaldun. Namun penelitian yang ada hanya berkutat pada masalah *Filsafat Sejarah, kekuasaan, metafisika*, yang berbeda sudut pandang dengan penelitian ini.

Sebagai contoh adalah skripsi Muhammad Sadat Ismail berjudul *Pandangan Ibn Khaldun Tentang Kekuasaan* yang membahas kekuasaan menurut Ibn Khaldun dan peranya dalam kehidupan manusia dalam pandangan Ibn Khaldun. Kaidi K. Imam menulis skripsi yang berjudul *Kritik Ibn Khaldun terhadap Problem Metafisika* yang mengkaji tentang sikap paradoks Ibn Khaldun terhadap Metafisika, di mana di satu sisi Ibn Khaldun mengkritik Metafisika dan di sisi lain ia menganggap pentingnya Metafisika. Berikutnya terdapat Skripsi Rokhyati dengan judul *Konsepsi Ibn Khaldun tentang Filsafat Sejarah* hanya mencoba menafsirkan kitab *Muqaddimah* yang menempatkan Ibn Khaldun sebagai seorang sejarawan daripada sosiologi. Tahun 2005 terdapat skripsi Abdul Aziz dengan judul *Filsafat Sejarah Ibn Khaldun* merupakan usaha lebih lanjut penelusuran gagasan Filsafat Sejarah Ibn Khaldun mencoba memfokuskan pada bangunan epistemologi yang digunakan oleh Ibn Khaldun dalam Filsafat Sejarahnya.

⁴⁵ Syafiuddin, *Negara Islam Menurut Konsep Ibn Khaldun*, (Yogyakarta: Gama Media, 2007), hlm. 14.

Dengan demikian nampak jelas bahwa studi atas hubungan agama dan negara menurut Ibn Khaldun, dengan perspektif paradigma politik Islam belum pernah dilakukan dan layak untuk dijadikan sebagai obyek penelitian.

E. Kerangka Teoritik

Selanjutnya, untuk mempertajam dan menghindari deskripsi dan eksplanasi yang kurang penting, penyusun akan menggunakan kerangka teori sebagai panduan dan pembatas. Lebih dari itu, kerangka teori ini juga penting untuk mempertajam kepekaan dalam melihat data.

Seperti yang telah umum diketahui, bahwa narasi besar yang mendasari teori-teori mengenai hubungan agama dan negara dalam Islam adalah tiga paradigma pemikiran yang dalam kategori Munawwir Sjadjali dibagi menjadi:⁴⁶

Pertama, pendapat *formalistik-organik* menyatakan bahwa Islam tidaklah sekedar agama sebagaimana dikatakan pada masyarakat Barat yang terlepas dari kehidupan politik pada umunya. Islam selain dipahami secara sistemik sebagai sumber dan paradigma nilai juga diyakini menyangkut dan mengatur segala aspek kehidupan manusia, dari mulai norma individu, persoalan keluarga, sosial ekonomi sampai ketatanegaraan. Karena itu antara agama dan negara terjalin kesatuan. Islam sendiri sebenarnya sudah mempunyai konsep politik Islam, karena itu umat Islam hendaknya kembali kepada sistem ketatanegaraan yang Islami

⁴⁶ Munawwir Sadjali, *Islam dan Tata Negara...*, hlm. 1-2. Untuk penelitian konsep agama dan negara menurut Ibn Khaldun kami mendasarkan pada pandangan Munawwir Sjadjali yang mengakategorikan pemikiran Islam dalam tiga paradigma besar daripada kategori yang dipakai Syafii Anwar yang membagi dua kategori Legal-Eklusif dan Subsantif-Inklusif sebab kategori Syafii Anwar ini lebih bermuatan aksi dan lingkupnya dikhususkan dalam konteks Indonesia. Lihat dalam Syafii Anwar. "Agama, Negara dan Dinamika Civil Society di Indonesia" dalam Jurnal *Al Washatiyyah*. Vol I/3 2006, hlm. 8-10.

sebagaimana pernah diperlakukan Nabi di Madinah dan masa kepemimpinan **khulafa rasyidin**.

Kedua, pendirian yang menyatakan bahwa Islam sebenarnya tidak pernah dimaksudkan sebagai sebuah sistem politik. Menurut *paradigma sekuler* ini, keberadaan Islam lebih bersifat privat dan tidak ada hubungannya dengan kehidupan sosial-politik. Misi Nabi Muhammad tak lebih sebagai Rasul dengan misi keagamaan, bukan sebagai penguasa dan pemimpin politik yang punya misi untuk mendirikan dan mengepalai suatu negara. Jadi antara agama dan negara harus terpisahkan.

Ketiga, pendirian yang menengahi antara dua ekstrem pemikiran tersebut. Pola pemikiran yang disebut *substantif* ini selain menolak pandangan bahwa Islam adalah agama yang sudah lengkap dan menggariskan sebuah tata pemerintahan khusus sebagaimana diyakini paradigma pertama yang cenderung *fundamentalis*, juga menolak pendapat yang berasal dari pihak *liberal* yang menyatakan bahwa Islam tak lebih bagi urusan privat dan tak ada sangkut pautnya dengan urusan politik. Sebenarnya pendapat ini agak memiliki kemiripan dengan pendapat kedua, namun dengan penekanan dan sikap yang lebih moderat. Menurut kelompok ketiga ini, dalam Islam sebenarnya terdapat etika dan nilai tertentu bagi kehidupan berbangsa namun tidak menggariskan secara khusus teori tentang tetanegara sehingga tidak ada kewajiban untuk mendirikan negara Islam.

Setiap Pemikiran politik Islam meski berdasarkan pada teks agama yang sama akan menghasilkan corak pemikiran yang berbeda sesuai dengan situasi historisnya. Berangkat dari tiga tipologi pemikiran politik Islam tersebut, analisa

terhadap konsep hubungan agama dan negara menurut Ibn Khaldun didasarkan.

F. Metodologi Penelitian

Untuk memperoleh suatu hasil penelitian yang komprehensif dan valid secara ilmiah dalam sebuah penulisan karya ilmiah, diperlukan metode sebagai sarana untuk memperoleh akurasi data yang dapat dipertanggungjawabkan secara akademis serta menghasilkan karya ilmiah yang sistematis.

Sebagai suatu kajian yang bersifat literer, maka metode penelitian yang diterapkan dalam penelitian ini adalah termasuk klasifikasi penelitian *Library Research*, yaitu pengumpulan serta pengelolaan suatu data dari berbagai sumber literer yang terkait dengan obyek penelitian ini. Dalam proses pengumpulan data-data tersebut akan disajikan agar data-data tersebut berkaitan dengan fokus kajian.

Sedangkan sifat penelitian sendiri adalah termasuk *Historis Faktual* terhadap tokoh yaitu Ibn Khaldun dan pemikirannya.⁴⁷ Penelitian ini mencoba megkorelasikan pemikiran tokoh dengan semangat zaman dan lingkungan dimana ia hidup. Sehingga keberadaan pemikiran dari Ibn Khaldun, khususnya dalam hal hubungan agama dan negara akan selalu memiliki keterkaitan dengan dunia abad pertengahan di mana ia berada.

Sumber data yang digunakan dalam penelitian dibagi dua yaitu sumber data primer dan sumber data sekunder. Sumber data primer maksudnya adalah sumber

⁴⁷ Jenis penelitian di mana peneliti mengikuti cara dan arah pemikiran seorang tokoh filsuf. Metode penelitian ini memiliki dua obyek, material dan formal. Pada obyek material obyek penelitiannya ialah pikiran seorang filsuf, entah seluruh karyanya, entah hanya satu topik dalam karyanya (dengan modifikasi seperlunya dapat juga diselidiki salah satu kelompok filsuf atau mazhab. Lebih kompleks lagi kalau meneliti filsafat dalam satu periode atau zaman), sedangkan pada obyek formal, pemikiran tokoh filsuf itu diselidiki sebagai sebuah karya yang memiliki muatan filsafat. Baca Anton Baker dan Charis Zubair, *Metodologi Penelitian Filsafat*, (Yogyakarta: Kanisius, 1990), hlm. 61.

utama yang dijadikan landasan dalam penyusunan skripsi ini yaitu tulisan Ibn Khaldun dalam karya monumentalnya *Muqaddimah*.⁴⁸ Karya pendahuluan dari kitab al-'Ibar yang secara spesifik memuat gagasan dan landasan teoritis Ibn Khaldun dalam seluruh studi kemasyarakatan dan studi sejarahnya. Sedangkan sumber data berikutnya didasarkan atas buku-buku atau karya lain yang berhubungan atau membahas topik pemikiran Ibn Khaldun atau kajian pemikiran politik Islam (pustaka sekunder). Sumber data sekunder lainnya yaitu selain berupa buku-buku umum yang berbicara tentang tema agama dan negara dalam Islam, juga buku umum seperti sejarah filsafat, kamus filsafat, ensiklopedi dan buku tematis yang mendukung penelitian ini.

Teknik pengolahan data dalam penelitian ini kami lakukan melalui beberapa proses berikut:

1. Mengumpulkan data dan mengamatinya terutama dari aspek kelengkapan, validitas serta relevansinya dengan tema penelitian ini.
2. Mengklasifikasikan dan mensistematisasikan data untuk diformulasikan sesuai topik permasalahan
3. Melakukan analisis lanjutan terhadap data yang telah diklasifikasikan yang disistematisasikan dengan beberapa bukti, kaidah, teori dan konsep pendekatan yang sesuai, sehingga diperoleh kesimpulan yang valid.

⁴⁸ Dalam penelitian ini penulis mendasarkan terutama pada terjemahan *Muqaddimah* dalam bahasa Indonesia oleh Akhmadie Thoha (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1986), kemudian versi asli bahasa Arab dari kitab Muqaddimah yaitu *al-Muqaddimah Lil'alamāh Ibn Khaldūn*, (Beirut: Da'rul Fikr, t.th)

Untuk data-data referensi yang sudah diolah, selanjutnya akan di analisa dengan metode berikut:⁴⁹

1. *Deskriptif*; mencoba menguraikan secara teratur seluruh konsepsi tokoh dan pemikirannya. Uraian atau pemaparan ini dimaksudkan untuk mengidentifikasi secara rinci pemikiran Ibn Khaldun.
2. *Interpretasi*; menyelami data yang telah terkumpul untuk menangkap arti dan nuansa yang dimaksudkan tokoh.
3. *Holistik*, dalam hal ini subyek pemikiran yang menjadi obyek penelitian ini tidak dilihat secara otomatis sebagai teks yang terisolasi dari lingkungan, tapi ditinjau dari seluruh kenyataan yang melingkapinya.

Sebagai bagian dari penelitian kualitatif di sini juga digunakan Metode Analisis Isi (*content analysis*) terhadap seluruh teks dan bahasa yang terkait dengan obyek penelitian.⁵⁰ Dasar *content analysis* adalah dengan membuat inferensi-inferensi yang dapat ditiru dan sahih dengan memperhatikan konteks di mana teks *Muqaddimah* yang menjadi obyek penelitian lahir dengan gejala sosial yang mengitarinya. *Content analysis* sangat memperhatikan keajegan dari isi sebuah teks secara kualitatif dan makna yang terkandung dari teks baik yang terungkap secara langsung ataupun tidak. Untuk melihat konsep *hubungan agama dan negara*, tiap teks dalam *Muqaddimah* itu akan diklasifikasikan berdasarkan analisa isi semantik, mengklasifikasikan tanda atau teks menurut maknanya. Kemudian, upaya untuk mengklasifikasi teks ini bisa berdasarkan atas

⁴⁹ Anton Baker dan Charis Zubair, *Metodologi Penelitian Filsafat...*, hlm. 63-65.

⁵⁰ Burhan Bungin, *Penelitian Kualitatif: Komunikasi, Ekonomi, Kebijakan Publik dan Ilmu Sosial Lainya*, (Jakarta: Pustaka Grafika, 2007), hlm. 155.

designitation, seberapa sering konsep agama dan negara dirujuk dalam *Muqaddimah*; penujukkan karakter atau sifat dari negara (*atributions*); pernyataan yang meggambarkan frekuensi hubungan *agama dan negara* dikategorikan secara tematis.⁵¹

Untuk pendekatan masalah, penelitian ini mendasarkan atas tiga pendekatan utama. Untuk melihat pola dan karakter pemikiran dari Ibn Khaldun pendekatan yang digunakan dalam penelitian ini didasarkan atas tesis 'Abed al-Jabiri tentang *formasi nalar* yang membangun filsafat Arab-Islam, yaitu nalar *burhani, bayani* dan *irfani*. Sedangkan Pendekatan yang digunakan dalam melihat hubungan dan peran agama dalam sebuah negara, penelitian ini mendasarkan diri atas konsep sosiologi agama Peter L. Berger yang mendefinisikan peran agama dalam kehidupan sosial menjadi dua yaitu sebagai faktor pembangun dunia dan legitimasi tatanan sosial masyarakat. Terakhir, dalam melihat corak pemikiran politik dari Ibn Khaldun terkait konsep hubungan agama dan negara, pendekatan yang digunakan adalah paradigma pemikiran politik Islam yang dibagi menjadi tiga yaitu *formalistik, substantif* dan *sekuler*.

G. Sistematika Pembahasan

Untuk mempermudah pemahaman dan agar skripsi ini lebih terfokus pada pokok studi, maka peabahasan skripsi ini penulis sistematisasikan sebagai berikut:

Bab Pertama, berisi latar belakang masalah yang mengarahkan pembaca mengapa penelitian ini layak untuk dilakukan. Dalam bab pertama ini juga disebutkan tentang rumusan masalah, tujuan dan kegunaan penelitian, telaah

⁵¹ Klauss Klipendorf , *Analisis Isi, Pengantar dan Metodologi*, (Jakarta: Rajawali Press, 1991), hlm. 35-36.

pustaka, kerangka teoritik dan metode penelitian yang digunakan dalam penulisan skripsi ini serta sistematika pembahasan.

Bab Kedua, memfokuskan pembicaraan pada biografi Ibn khaldun yang meliputi masa kelahiran dan pendidikan sebagai latar serta aktivitas politik yang dilakukan di masa mudanya. Pembahasan tentang pola pemikiran menjadi pembahasan terakhir bab ini setelah pembahasan terhadap karya-karya yang pernah dihasilkan Ibn khaldun selama hidupnya.

Bab Ketiga, berisi pembahasan sketsa pemikiran Ibn Khaldun dalam *Muqaddimah*. Secara berurutan pembahasan dalam bab ini meliputi pembahasan tentang konsep peradaban secara umum, peradaban Badui dan solidaritas sosial, negara dan pemerintahan, kebudayaan kota, sistem ekonomi dan pembagian kerja diakhiri dengan pembahasan tentang konsep ilmu pengetahuan dan metode pengajarannya. Pada dasarnya seluruh bab ini merupakan pembahasan umum yang berisi review atas pemikiran Ibn Khaldun dalam kitabnya *Muqaddimah*.

Bab Keempat berisi uraian tentang pemikiran dan konsep Ibn Khaldun tentang agama dan negara. Penjelasan dalam bab ini meliputi uraian tentang konsep keagamaan dan peranya dalam kehidupan baik sebagai pandangan hidup atau legitimasi tatanan sosial masyarakat. Sementara uraian tentang konsep kenegaraan meliputi pembahasan tentang konsep kekuasaan negara menurut Ibn Khaldun, peran '*ashabiyah* dalam pendirian negara, tahap perkembangan negara dan diakhiri dengan penjelasan tentang kejatuhan negara dan sebab-sebabnya.

Bab Kelima merupakan inti dari skripsi ini yang berisi berisi pembahasan tentang hubungan Islam dan negara menurut Ibn Khaldun. Pembahasan dalam bab

ini dimulai dari analisa pemikiran politik Ibn Khaldun yang mencakup bentuk negara dan pemerintahan, eksistensi *khilafah* dan *imamah* serta esensi hubungan agama dan negara. Pembahasan selanjutnya merupakan analisa terhadap paradigma politik yang dipakai Ibn Khaldun dalam menjelaskan hubungan agama dan negara dalam Islam dan terkahir adalah catatan kritis terhadap konsep Ibn Khaldun seputar hubungan agama dan negara.

Bab Keenam berisikan tentang kesimpulan dari hasil analisis penelitian sebagai jawaban terhadap pokok permasalahan yang diangkat. Selanjutnya saran-saran juga tertuang dalam bab ini.

BAB II

BIOGRAFI IBN KHALDUN

A. Kelahiran dan Masa Pendidikan

Ibn Khaldun sebenarnya telah menulis riwayat hidupnya sendiri pada bagian akhir kitab al-'Ibar. Kitab autobiografi yang biasanya berdiri sebagai kitab mandiri disebut dengan kitab *al-Ta'rif bi Ibn Khaldun wa Rihlatu Syarqan wa Garban* atau biasa disebut *al-Ta'rif* saja. Kitab autobiografi yang ditulis Ibn Khaldun tersebut selain menggambarkan riwayat yang mencakup masa kelahiran beserta silsilah keluarganya dan masa pendidikannya, juga berbicara tentang aktivitas politik yang pernah dijalannya sewaktu muda. Dari kitab inilah, tidak jarang penelusuran akan silsilah dan biografi Ibn Khaldun didasarkan.

Menurut Abdul Wahid Wafi secara garis besar masa hidup Ibn Khaldun bisa dibagi menjadi empat periode. *Pertama*, adalah masa kelahiran dan masa studinya di Tunis dimulai dari tahun 732-751 H (1332-1351 M) atau kurang lebih selama dua puluh tahun. *Kedua*, adalah waktu Ibn Khaldun bertugas di pemerintahan dan terjun kedunia politik, selama kurang lebih dua puluh lima tahun, dari tahun 751 H hingga tahun 776 H atau antara tahun 1351-1382 M. Tahap *ketiga* adalah masa mengarang kitab al-'Ibar yang dimulai sewaktu Ibn Khaldun pindah ke Mesir 1382 M atau 776 H selama delapan tahun. Empat tahun pertama dijalannya di Benteng Ibn Salamah antara tahun 1382-1386 M dan empat tahun sisanya yaitu antara tahun 1386-1390 M di Tunisia. Sementara tahap *keempat* adalah saat memberi kuliah dan memimpin pengadilan tinggi Mazhab Maliki di Mesir mulai

tahun 784-808 H (1390-1404 M). Masa ini berlangsung kira-kira dua puluh empat tahun sampai meninggalnya Ibn Khaldun di Mesir tahun 810 H (1406 M).¹

Dari kitab Ta’rif diketahui nama lengkap Ibn Khaldun adalah Abdurrahman Abu Zaid Waliuddin bin Khaldun. Dia lahir di Tunisia, Afrika Utara pada tanggal 1 Ramadhan 732 H, bertepatan dengan tanggal 27 Mei 1332 M. Keluarganya termasuk pendatang dari Andalusia, Spanyol Selatan yang pindah ke Tunisia pada pertengahan abad ke-7 H.² Nama kecilnya adalah Abdurrahman, nama panggilannya Abu Zaid, gelarnya Waliuddin dan nama populernya adalah Ibn Khaldun. Nama Abu Zaid diambil dari dari nama putra sulungnya, sebagaimana kebiasaan orang Arab memanggil nama seseorang dengan nama putra sulungnya. Waliuddin adalah gelar yang diberikan pada Ibn Khaldun sewaktu menjabat sebagai hakim Madzhab Maliki (*qadli*) di Mesir. Nama Ibn Khaldun dihubungkan dengan garis keturunan kakeknya yang kesembilan yaitu Khalid bin Utsman; Abd al-Rahman bin Muhammad bin Muhammad bin Hasan bin Jabir bin Muhammad bin Ibrahim bin Abd al-Rahman bin Khaldun.

Asal-usul Ibn Khaldun menurut Ibn Hazm,³ ulama Andalusia yang wafat tahun 456 H/1063 M dalam kitabnya *Jumhurat al-Ansabi al-'Arab*, disebutkan

¹ Ali Abdul Wahid Wafi, *Ibn Khaldun, Riwayat dan Karyanya...*, hlm. 1-2.

² Munawwir Sjadjali, *Islam dan Tatanevara...*, hlm. 90.

³ Abu Muhammad ‘Ali ibn Hazm (384-456/994-1063M) lahir di Cordoba yang terkenal sebagai ideolog Dinasti Umayyah II dan pendukung setia Abd al-Rahman IV. Ibn Hazm terkenal sebagai ahli fiqh mazhab Zāhiri atau esoteris yang didirikan oleh Daud al-Isfahani. Mazhab Fiqih yang lebih menekankan kebenaran makna luar dari sebuah teks dalam pengambilan hukum syari‘at. Ibn Hazm mengambil doktrin Zāhiri ini untuk mengecam model penalaran hukum dengan analogi (*qiyas*) yang berkembang pada Islam bagian Timur di bawah kekuasaan Dinasti Abbasiyah. Ibn Hazm mendasarkan pandangan hukumnya pada prinsip *demonstratif* yang ketat. Karya terpenting dari Ibn Hazm adalah kitab *al-Fiqh fi-al-Milal wa al-Ahwa>an-Nihāl* yang membahas tentang Islam dan perkembangan mazhab pemikiran.

bahwa keluarga Ibn Khaldun berasal dari Hadramaut di Yaman, dan kalau ditelusuri silsilahnya sampai kepada sahabat Rasulullah yang terkenal meriwayatkan kurang lebih 70 Hadits, yaitu Wail bin Hujr. Nenek moyang Ibn Khaldun adalah Khalidbin Usman, masuk Andalusia (Spanyol) bersama-sama para penakluk berkebangsaan Arab sekitar abad ke VII M atau sekitar abad ke-3 H, karena tertarik oleh kemenangan-kemenangan yang dicapai oleh tentara Islam.⁴ Ia menetap di Carmona, suatu kota kecil yang terletak di tengah-tengah antara tiga kota yaitu Cordova, Granada dan Seville, yang di kemudian hari kota ini menjadi pusat kebudayaan Islam di Andalusia.

Pada abad ke VII M, anak cucu Khaldun lahir dan tumbuh di kota Qarmunah di Andalusia sebelum mereka bertransmigrasi ke Isybillia atau Sevillla sekarang. Perpindahan ke Sevilla terjadi pada masa pemerintahan Amir Abdullah Ibn Muhammad bin Abdirrahman al-Umawi (274-300 H), yang waktu itu Andalusia dalam suasana perpecahan dan yang paling parah adalah di Sevilla. Dalam suasana seperti itu anak cucu Khaldun yang bernama Kuraib mengadakan pemberontakan bersama Umayyah Ibn Abdul Gofir. Setelah berhasil merebut kekuasaan, dia mendirikan pemerintahan (sebagai amir) di Sevilla. Akan tetapi karena kekejaman dan kekerasannya dia tidak disenangi rakyat dan akhirnya Kuraib yang menjadi amir di Sevilla meninggal terbunuh pada tahun 899 H.⁵ Pada masa berikutnya, Banu Khaldun tetap tinggal di Sevilla dengan tidak mengambil

⁴ Ali Abdul Wahid Wafi, Ibn Khaldun, Riwayat dan Karya..., hlm 3-5.

⁵ Lihat dalam H. A. Mukti Ali, Ibn Khaldun dan Asal-usul Sosiologi, Jilid-1, (Yogyakarta: Yayasan Nida, 1990), hlm. 13-14.

peranan yang berarti sampai datangnya pemerintahan raja-raja kecil (al-Thawāif) di mana Sevilla waktu itu berada dalam kekuasaan Banu Abbad.

Setelah raja-raja Thawāif mengalami kemunduran, maka muncullah raja-raja Murabith pada 1031 M di bawah pimpinan Yusuf Ibn Tasyfin. Beberapa waktu kemudian, Dinasti Muwahhidun di bawah pimpinan Muhammad Ibn Tumart yang dikenal sebagai Mahdi membangun kekuasaan di Maghribi dan merampas Andalusia dari raja-raja Murabith pada tahun 1147 M. Untuk tujuan stabilisasi kekuasaan mereka mengangkat Abu Hāfs, pemimpin kabilah Hintatah sebagai wali dan gubernur di Sevilla, Andalusia barat. Abu Hāfs memerintah Sevilla di bawah pengawasan raja-raja Muwahhidun. Pada pemerintahan Muwahhidun inilah Banu Khaldun menjalin hubungan dengan keluarga pemerintah, sehingga mereka kembali mempunyai kedudukan yang terhormat. Setelah kerajaan Muwahhidun mengalami kemunduran dan Andalusia menjadi kacau balau akibat serangan Raja Castilla. Banu Khaldun akhirnya meyelamatkan diri dan pindah ke Tunisia bersama pemerintahan Banu Hāfs pada tahun 620 H/1223 M.

Nenek moyang Ibn Khaldun yang pertama mendarat ke Tunisia adalah al-Hāsan Ibn Muhammad (kakek keempat Ibn Khaldun), kemudian disusul oleh saudara-saudaranya yang lain seperti Abu Bakar Muhammad bin Abu Bakar Muhammad dan lain-lain. Kakek-kakek Ibn Khaldun itu rata-rata menduduki jabatan penting di dalam pemerintahan Banu Hāfs. Sedangkan anaknya Abu Abdillah Muhammad (ayah Ibn Khaldun) tidak tertarik kepada jabatan pemerintahan, akan tetapi ia lebih tertarik bidang ilmu dan pendidikan, sehingga ia dikenal sebagai ahli dalam bidang Ilmu Fiqih. Ayah Ibn Khaldun meninggal

tahun 749 H/1349 M pada waktu Ibn Khaldun baru berusia 18 tahun. Abu Abdillah Muhammad meninggalkan beberapa orang anak di antaranya: Abu Yazid Waliuddin (Ibn Khaldun), Umar, Musa, Yahya dan Muhammad. Selain Abdurrahman Ibn Khaldun, hanya Yahya ibn Khaldun yang meniti karier di bidang politik.⁶

Pada masa kecil, pendidikan yang diperoleh Ibn Khaldun di antaranya adalah pelajaran agama, bahasa, logika dan filsafat. Gurunya yang pertama adalah ayahnya sendiri, di samping menghafal al-Qur'an, mempelajari Fisika dan Matematika dari ulama-ulama besar pada masanya. Di antara guru-guru Ibn Khaldun adalah Muhammad bin Saad Burral al-Ansari, Muhammad bin Abdissalam. Dari catatanya dua di antara guru-guru yang besar pengaruhnya terhadap pembentukan dan pendalaman Ilmu syari'at, Ilmu Bahasa dan Filsafat adalah Muhammad bin Abdir Muhammin al-Hadrami dan Abu Abdillah Muhammad bin Ibrahim al-Abilli yang disebut Ibn Khaldun sebagai syekh Ilmu-ilmu Rasional. Selain itu, Ibn Khaldun dalam kitabnya *al-Ta'rif* juga menyebutkan beberapa buku yang pernah dipelajariya waktu kecil. Di antara buku-buku tersebut adalah '*al-Lamiya fi al-Qir'a't* dan *al-Ra'iya fi Rasmi al-Mushaf* karangan al-Syatibi, kemudian *al-Tas'l Fi 'Ilmi li al-Nahwi* karangan Abu Faraj al-Asfahani, *al-Muallaqat*, *Kitabul Hammash Li al-A'lam* sebuah ontologi puisi karangan Abu Tamam dan al-Mutanabi. Selain itu, Ibn Khaldun juga mempelajari sebagian besar kitab hadits terutama *Sahih Muslim* dan *Muwattha'* karya Imam Maliki, *at-Taqaz li Ahaditsi al-Muattha'* karangan Ibn Abdi al-Barr, *Ulumul al-Hadits*

⁶ Ibid., hlm. 15-16.

karangan Ibni al-Sâlah, *Kitâbu al-Tâhzîb* karangan al-Burda'ie, juga *Muhktasâru al-Mudawwanah* karangan Suhnun yang membahas fiqh mazhab Maliki, *Mukhtasâru al-Nil al-Hâjib* tentang Fiqih dan Ushûl Fiqh; serta *as-Siâru* karangan Ibn Ishâk. Dari guru-guru dan kitab-kitab tersebut Ibn Khaldun mendapatkan berbagai macam ilmu pengetahuan yang sangat nampak keliatan jelas sewaktu mengarang kitab al-'Ibar.⁷

Pada tahun 749 H, kedua orang tua Ibn Khaldun beserta banyak gurunya meninggal dunia akibat wabah penyakit Pes yang melanda sebagian besar belahan dunia di Timur dan Barat, yang meliputi negara Islam dari Samarkand hingga Maghribi. Di Barat penyakit itu meyerang Itali, sebagian besar Eropa dan Andalusia. Kebanyakan guru dan sastrawan menyelamatkan diri lari ke Tunisia, Magribi Jauh bersama sultan Abul Hasan, yang waktu itu memimpin Daulah Bani Marin tahun 750 H. Ibn Khaldun memutuskan untuk pindah ke Maroko mengikuti mereka, namun dicegah oleh kakaknya, Muhammad. Situasi yang berubah secara drastis di Tunisia akibat penyakit Pes menjadi sebab Ibn Khaldun tidak dapat melanjutkan studinya dan bertekad untuk mengikuti jejak kedua kakeknya yang pertama dan kedua, serta keluarganya yang lain untuk terjun kedunia politik.⁸

B. Kehidupan Politik.

Semenjak abad ke-7 H, Dinasti Muwahhidun telah mengalami kemunduran dan mendekati masa kehancurannya. Dari dinasti ini muncul negara kecil dengan wilayah kekuasaan yang sangat banyak jumlahnya. Tiga di antara negara pecahan Muwahiddun yang terkenal adalah; *Pertama*, Daulah Banu Hafs di Afrika

⁷ Ali Abdul Wahid Wafi, *Ibn Khaldun Riwayat dan Karyanya...*, hlm. 12.

⁸ Ibid., hlm. 20.

(Maghribi-dekat, Tunisia). *Kedua*, Dinasti Bani Abdilwad di Maghribi Tengah dengan ibu kota Tilimsan. *Ketiga*, Dinasti Bani Marin di Maghribi Jauh dengan ibu kota Fez.⁹

Di antara ketiga dinasti tersebut, Dinasti Banu Marin adalah yang terkuat, khususnya di masa pemerintahan Sultan Abul Hasan 1330 H. Ia menduduki Tilimsan dan seluruh Maghribi Tengah dibawah kekuasaan bani Abdilwad tahun 737 H. Sebelas tahun kemudian, 748H sultan mengusai Tunisia dari tangan kekuasaan Bani Hafs. Begitu sultan Abu al-Hāsan meninggalkan Tunisia pada tahun 750 H, Abu al-Fadl bin Sultan bin Abi Yahya Al Hafs menyerang kekuasaan Banu Marin dan membangkitkan kembali kebesaran keluarganya Bani Hafs di Tunisia. Al-Fadl mengangkat dirinya sebagai pemimpin tertinggi dan mengangkat Abu Muhammad Ibn Tafrakin sebagai perdana menterinya. Pada masa pemerintahan Abu al-Fadl dan perdana menteri Ibn Tafrakin inilah untuk pertama kalinya Ibn Khaldun masuk ke dunia pemerintahan dan menduduki jabatan sebagai *kitabah al-alamah*, yaitu penulis kata-kata *al-hādītūl-lillah* dan *as-sūkru Lillah* di antara *bismillah* yang menduhului surat-surat atau instruksi sultan.¹⁰

Pada permulaan tahun 753 H, Amir Qusanthihah Abu Zaid, cucu sultan Abu Yahya al-Hafs menyerang ke Tunisia untuk merampas kembali sisa peninggalan ayahnya dari tangan kekuasaan Ibn Tafrakin. Ibn Khaldun waktu itu masuk dalam barisan Ibn Tafrakin menerima kekalahan dari Abu Zaid. Setelah kekalahan ini,

⁹ Ibid., hlm. 21.

¹⁰ Ibid., hlm. 22.

Ibn Khaldun akhirnya berdiam di Baskarah, Maghribi Tengah sampai Abu 'Anan menggantikan ayahnya sultan Abul Hasan sebagai pemimpin Banu Marin.

Sejak awal memerintah, Abu 'Anan sudah memperhitungkan langkah politis yang ditempuhya untuk mengembalikan daerah kekuasan ayahnya yang lepas. Untuk merealisasikan tujuanya ini, pertama-pertama dia menyerang pemerintahan Bani Abdilwad di Magribi tengah dengan Ibu Kota Tilimsan tahun 753 H. Berikutnya Abu 'Anan menyerang pemerintahan Banu Hāfs di Bijayah yang terletak di Maghribi Dekat atau Tunisia dan menurunkan rajanya Abu Abdillah Muhammad al-Hāfs dengan menjadikanya sebagai tawanan perang dan mengirimkanya ke Fez. Pada masa ini Ibn Khaldun yang sedang berada ditempat persembunyian di Baskarah berusaha bertemu dengan sultan yang sedang berada di Tilimsan. Ibn Khaldun terus berusaha mendekatkan diri pada sultan Abu 'Anan sampai akhirnya ia diangkat sebagai Majlis Ilmu Pengetahuan dan menjadi pengawal sultan waktu menuju tempat shalat di Fez tahun 755 H. Karena kepercayaan sultan, tahun berikutnya Ibn Khaldun diangkat menjadi sekretaris dan *muwaqqi* atau penulis instruksi sultan.

Meskipun begitu, jabatan *muwaqqi* yang dipegang Ibn Khaldun tidak berlangsung lama. Pada tahun 1357 M, Ibn Khaldun terlibat dalam persekongkolan untuk menggulingkan sultan Abu 'Anan bersama Amir Abu Abdullah Muhammad al-Hāfs, bekas Gubernur Tunisia yang dipecat dan diasingkan di Fez. Akhirnya Ibn Khaldun ditangkap dan dipenjarakan pada tahun 1357 M/758 H. Tak lama kemudian Amir Abu Abdullah dilepas sedangkan Ibn Khaldun tetap dipenjarakan. Sepeninggal Abu 'Anan tumpuk kepemimpinan

diberikan pada putra mahkota yaitu Abu Zayyan. Namun Wazir al-Hāsan bin Umar merebut tumpuk kekuasaan Bani Marin dan mendudukan salah seorang putra Abu 'Anan yang lain yaitu al-Said bin Abi 'Anan untuk dijadikan sebagai pemerintahan boneka al-Hāsan. Setelah menggapai kuasa *Wazir* al-Hāsan akhirnya melepas Ibn Khaldun dan mengembalikan kedudukanya seperti semula.¹¹ Kemudian pada tahun itu juga setelah kekuasaan berada di tangan wazir al-Hāsan Ibn Umar yang tidak begitu lama, salah seorang putra Ya'qub bin Abdil Hāq, pendiri dinasti Banu Marin yaitu al-Mansur di Maghribi Jauh, menggulingkan dan merebut kedudukan sultan dari tangan *wazir* itu. Ibn Khaldun pun menggabungkan diri dengan al-Mansur dan dia diangkat menjadi sekretarisnya.¹²

Setelah sekian lama dengan al-Mansur, kemudian Ibn Khaldun meninggalkanya dan menjalin kerjasama dengan Abu Salim, putra Wazir al Hasan yang berniat membala dendam dan menggulingkan al-Mansur. Pada waktu Abu Salim telah menduduki singgasana, Ibn Khaldun diangkat menjadi sekretarisnya dan dua tahun kemudian diangkat menjadi Mahkamah Agung. Disinilah Ibn Khaldun menunjukkan prestasinya yang luar biasa. Tetapi itupun tidak berlangsung lama, karena pada tahun 762 H/1361 M para pembesar dan pemikir masa itu memberontak kepada Abu Salim di bawah pimpinan *wazir* Umar Ibn Abdullah yang aslinya juga sebagai ipar sultan.¹³

¹¹ Ibid., hlm. 27.

¹² Ibid., hlm. 28.

¹³ Ibid., hlm. 30.

Pemberontakan itu berakhir dengan dipecatnya sultan Abu Salim dan digantikan dengan saudaranya, Tasyfin sebagai pemerintahan boneka Umar ibn Abdullah. Sedangkan Wazir Umar bin Abdullah mengangkat dirinya menjadi diktator. Seperti perjalanya sebelumnya, Ibn Khaldun mencoba mendekatkan diri pada *Wazir* Umar ibn Abdullah. Namun ketika Ibn Khaldun menginginkan kedudukan yang lebih tinggi dari rekannya yang lain, Wazir tidak mengabulkanya. Merasa sakit hati maka akhirnya Ibn Khaldun meninggalkan jabatan yang disandangnya dan melangkahkan kakinya meninggalkan Maghrib menuju Granada di Andalusia pada permulaan tahun 764 H/1362 M.

Di Granada Ibn Khaldun hidup dengan Sultan Muhammad Abu Yusuf bin Ismail bin al Ahmar al-Nasfi (raja ketiga Dinasti Ahmar) dan *wazir* Lisannudin Ibn al-Khatib, teman akrab Ibn Khaldun. Pada masa inilah Ibn Khaldun menjalani tugas sebagai duta untuk negara Castilla dalam hubungan diplomatik dengan Pedro Si Bengis atau dalam bahasa Ibn Khaldun disebut sebagai *Bitruh al-Hunsyah bin Uzqunas*.¹⁴ Ibn Khaldun tidak lama tinggal di Granada, karena terjadi keretakan hubungan dengan *wazir* yang juga temanya sendiri Lisanuddin al-Khatib. Akhirnya Ibn Khaldun meninggalkan Andalusia dan kembali ke Maghribi menuju Bijayah.

Apa yang mendorong Ibn Khaldun menuju Bijayah ini tidak lain karena telah ada perjanjian kontrak antara Ibn Khaldun dengan Amir Abu Abdillah; Jika Abu 'Anan berhasil digulingkan, Amir Abdullah akan menjadi raja Bijayah sedangkan Ibn Khaldun menjadi *hijabahnya* (perdana menteri). Ketika Ibn

¹⁴ Ibid., hlm. 33.

Khaldun meninggalkan Andalusia, Abu Abdillah Muhammad al-Hafs, Amir Bijayah yang dipecat dan ditahan di Fez oleh sultan Abu 'Anan tempo waktu telah berhasil merebut kursi kepemimpinan Bijayah kembali tahun 765 H/1363 M dan mengangkat saudara Ibn Khaldun, Yahya Ibn Khaldun sebagai *wazirnya*. Ibn Khaldun datang dari Granada di Bijayah tahun 766 H dan langsung menduduki jabatan *hijabah* yang merupakan jabatan paling tinggi di negeri itu. Tak lama kemudian pemberontakan besar terjadi di Bijayah. Pertentangan terjadi antara Amir Bijayah Abu Abdillah dengan putra pamanya, Sultan Abul Abbas Ahmad, Gubernur Qusanthiha. Akhirnya pada tahun 767 H pemberontakan itu dimenangkan oleh Abul Abbas yang memang sejak awal telah berniat menguasai Bijayah. Abu Abdillah, sahabat Ibn Khaldun akhirnya terbunuh. Ibn Khaldun yang saat itu menjabat sebagai pemegang kekuasaan tertinggi Bijayah tidak dapat berbuat apa-apa. Sampai pada akhirnya Ibn Khaldun bersedia tunduk dan mengakui kepemimpinan Abul Abbas atas Bijayah. Di bawah pemerintahan Abul Abbas Ibn Khaldun menjadi *hijabah*. Namun tidak lama menduduki jabatan *hijabah* Abul Abbas, karena kebencian dan intrik yang terjadi antara Ibn Khaldun dan sultan akhirnya dia berniat meninggalkan Bijayah untuk pergi Baskarah.¹⁵

Di Baskarah Ibn Khaldun menjalin persekutuan dengan Abu Hammu, sultan Tilimsan dari dinasti Abdulwaad dan saudara ipar Amir Bijayah, Abu Abdillah yang telah wafat. Sejak awal kedatangannya di Baskarah, Ibn Khaldun sudah ditawari Abu Hammu menjadi *wazirnya* sebagai ganti atas bantuan diberikan dalam usaha menggulingkan Abul Abbas, namun ia enggan menerima tawaran itu

¹⁵ Ibid., hlm. 36-38.

dan mengirimkan adiknya, Yahya. Ibn Khaldun saat itu merasa sudah enggan berkecimpung dalam dunia politik dan ingin mencerahkan hidupnya untuk ilmu terbukti dengan penolakanya terhadap jabatan *hajib* Abu Hammu. Biarpun demikian ia masih bersedia menjadi pendukung Abu Hammu untuk mengkonsolidasikan bantuan dari para kabilah. Abu Hammu sangat berambisi menaklukkan Bijayah, namun sebelum penyerangan di Bijayah dilakukan, dalam perjalanan, tentaranya sudah dikalahkan oleh tentara Abul Abbas. Ketika kekalahan Abu Hammu untuk kedua kalinya sudah di depan mata akibat kepungan dari sultan Abul Faris Abdul Aziz putra Abul Abbas tahun 772 H/1368 M, untuk keselamatan jiwanya akhirnya Ibn Khaldun meminta izin kepada Abu Hammu untuk pergi ke Andaluisa. Niatnya untuk ke Andalusia ini nampaknya berakhir dengan sia-sia, sebab ketika Ibn Khaldun masih sampai di pelabuhan Hunain ia tertangkap oleh pasukan Abu Faris. Semalam dia dipenjarakan dan baru dilepaskan setelah memberikan keterangan tentang Bijayah kepada Abu Faris yang sulit ditaklukkanya itu.¹⁶

Ibn Khaldun tidak lama tinggal dengan sultan Abu Faris. Setelah sultan menguasai Tilimsan dari Abu Hammu, Ibn Khaldun minta untuk mengundurkan diri dan hidup bersama Wali Abu Madyan di Baskarah. Sultan mengizinkan dengan ganti rugi bahwa Ibn Khaldun akan menyebarluaskan seruan sultan di antara para kabilah untuk memusuhi Abu Hammu dan mendukungnya. Beberapa saat di Baskarah bersama Wali Abu Madyan, Ibn Khaldun kembali ke Tilimsan ketika Amir Baskarah Ahmad bin Yusuf bin Mazni berniat mengadakan

¹⁶ Ibid., hlm. 39-40.

pemberontakan pada sultan. Belum sampai di Tilimsan, Ibn Khaldun mendengar berita bahwa sultan Abu Abdul Aziz telah digantikan oleh putranya al-Said dibawah asuhan Wazir Ibn Gazi. Maka sejak tahun itu juga 774 H, pemerintahan berpindah dari Tilimsan ke Fez. Tilimsan sendiri sudah dikuasai kembali oleh tentara Abu Hammu. Melihat kejadian itu Ibn Khaldun langsung mengubah tujuan dari Tilimsan menuju Fez.¹⁷

Pada tahun 776 H/1372 M di Maghribi jauh terjadi suatu pergolakan yang berakhir dengan dipecatnya sultan al-Said dan disingkirnya *Wazir ibn Ghazi* oleh sultan Abul Abbas Ahmad, putra sultan Abu Salim. Ibn Khaldun yang dikhawatirkan akan ikut serta melakukan persekongkolan akhirnya ditangkap, meski tidak lama kemudian dilepas karena terbukti tidak bersalah. Kejadian ini membuat Ibn Khaldun berkesimpulan bahwa seluruh pintu Istana Maghrib tertutup baginya dan semua *amir* telah mencurigainya sebagai oportunitisme politik. Sejak itulah Ibn Khaldun bertekad untuk meninggalkan Maghrib menuju Andalusia untuk yang kedua kalinya pada tahun 776 H.¹⁸

Tidak lama setelah Ibn Khaldun sampai di Andalusia ia berniat kembali ke Mahgrib tepatnya ke Tilimsan yang waktu itu dikuasai Abu Hammu dan disana terdapat adiknya Yahya Ibn Khaldun sebagai *hajibnya*. Tapi akibat permusuhan dengan Abu Hammu, maka terlebih dahulu Ibn Khaldun harus meminta maaf kepada sultan dan berjanji untuk tidak terjun ke dunia politik lagi. Ibn Khaldun berhasil masuk Tilimsan pada tahun 1372 M dan berjanji bahwa sisa umurnya akan dipergunakan untuk membaca, menulis dan mengarang. Inilah masa transisi

¹⁷ Ibid., hlm. 41.

¹⁸ Ibid., hlm. 42-44.

kehidupan Ibn Khaldun dari kehidupan politik menuju kehidupan yang berkecimpung didunia ilmu, masa kepengarangan.¹⁹

Dengan demikian masa kehidupan politik Ibn Khaldun dapat digambarkan sebagai berikut; Delapan tahun sebelum keberangkatanya ke Andalusia yang pertama, dua tahun dihabiskan di penjara Fez dan enam tahun berikutnya bekerja di pemerintahan Fez dengan tiga *amir* dan dua *wazir* diktator yang masing-masing adalah; Sultan Abu 'Anan (755-758 H/1354-1357 M); bekerja pada *Wazir* al-Hasan bin Umar (760 H/1359 M); bekerja pada Sultan Mansur bin Sulaiman (760 H/1359 M); berkerjasama dengan Sultan Abu Salim di Fez (760-762 H/1359-1361 M) dan terakhir adalah berkeja pada *Wazir* Umar bin Abdullah (763-764 H/1362-1363 M).

Setelah itu, pada paruh pertama hidupnya Ibn Khadun menghabiskan waktu dua tahun setengah di Andalusia bekerjasama dengan sultan Muhammad bin Yusuf bin Ismail al-Ahmar al-Nashri dan *wazirnya* Lisannudin bin al-Khatib antara tahun 764-776 H/1363-1365 M. Sekembalinya dari perjalanan ke Andalusia Ibn Khaldun menghabiskan umurnya di Maghrib kurang lebih selama sepuluh tahun yaitu antara tahun 766 H sampai tahun 776 H (1365-1375 M). Satu tahun pertama dia habiskan di Bijayah yang diperintah oleh sultan Abu Abdillah Muhammad al-Hafs dan pada pemerintahan Abul Abbas. Kemudian tujuh tahun berikutnya dari tahun 776-774 H (1365-1373 M) oleh Ibn Khaldun dihabiskan di Baskarah bekerja sama dengan sultan Tilimsan, Abu Hammu menghadapi Abul Abbas. Setelah itu dia bersekongkol dengan putra Abul Abbas, Abul Fariz Abdul

¹⁹ Ibid., hlm. 45.

Aziz, Sultan Fez dalam rangka menghadapi Abu Hammu. Tujuh tahun ini dihabiskan Ibn Khaldun dengan penindasan dan pertualangan yang tanpa sekalipun menduduki jabatan resmi pemerintahan. Dua tahun terakhir sebelum kepergiannya ke Andalusia yang kedua yaitu tahun 774-776 H/ 1373-1375 M dihabiskanya di Fez bersama *Wazir* Ibn Gazi dan Sultan Abul Abbas Ahmad.

Pertama kali sampai di Tilimsan reputasi politik Ibn Khaldun mengantarkanya untuk diberi kepercayaan oleh Abu Hammu guna mengkonsolidasikan seluruh kabilah yang tesebar agar tunduk di bawah pemerintahnya. Karena Ibn Khadun sejak awal sudah berniat tidak berkecimpung dalam dunia politik, tugas itu ia manfaatkan untuk mencari tempat yang paling cocok untuk membaca dan mengarang. Pada akhirnya dia bertolak ke daerah Banu Arif bersama keluarganya, dan di tempat inilah Ibn Khaldun dan keluarganya baru merasa hidup tenang dan tenram jauh dari politik.²⁰ Dalam ketenangannya di Qal'at Ibn Salamahdi Toljin inilah Ibn Khaldun merenung ingin menumpahkan semua pengalaman dan liku-liku kehidupannya.²¹ Dari sinilah ia mengalihkan perjalanan hidupnya dari petualang politik pada dunia ilmu pengetahuan dan mulailah ia menyusun karya besarnya yang kemudian dikenal dengan kitab al-'Ibar, pembahasan tentang sejarah alam semesta.

Pendahuluan kitab yang membahas tentang kerangka teoritik yang dia pakai dalam menjelaskan sejarahnya dan tentang peradaban pada umumnya itu biasa disebut dengan kitab “*Muqaddimah*”. *Muqaddimah* ini selesai ditulis oleh Ibn

²⁰ Ibid., hlm. 46

²¹ Qal'at Ibn Salamah atau Qal'at bani Salamah ini disebut juga Qal'at Taoughzout terletak di Oran, Aljazair. Nama Salamah sendiri diambil dari nama pemimpin Dinasti Bodlatin di Toljin yang tinggal di Taoughzout dan mendirikan Qal'at disana.

Khaldun dalam waktu lima bulan dan berakhir pada pertengahan 779 H/ November 1377 M.²²

Selama empat tahun tinggal di daerah Banu Arif, selain menyusun kitab Muqaddimah Ibn Khaldun juga menyusun kitab sejarah alam semesta yang disebut dengan *Kitāb Al-I'bār, wa Diwān al-Mubtada wa al-Khabar, fi 'Ayyāmi al-'Arab wa al-Barbar, wa Man Āṣārahum min Zāwī al-Sulthān al-Akbar* (Kitab pelajaran dan arsip sejarah zaman permulaan sampai zaman akhir, mencakup peristiwa-peristiwa politik mengenai orang-orang Arab, non-Arab, bangsa Barbar, serta raja-raja besar yang semasa denganya).²³ Ibn Khadun menulis kitab al-'Ibar mulai tahun 776 H hingga tahun 780 H. Dengan demikian Ibn Khaldun telah menulis kitab Muqaddimah setelah selesai menuliskan bab-bab pembahasan sejarah dari kitab al-'Ibar, atau setahun setengah sebelum dia menyelesaikan seluruh karangan itu.

Dalam menuliskan kitab al-'Ibar di Banu Arif ini Ibn Khaldun hanya mendasarkan pada hafalan dan beberapa sumber kecil yang diperolehnya disana. Karena itulah untuk menyempurnakan kitabnya tersebut Ibn Khaldun berniat kembali ke Tanah airnya, Tunisia. Tapi niatnya itu tidak begitu mudah terlaksana, sebab sultan yang berkuasa disana adalah Abul Abbas pernah bermusuhan denganya ketika Ibn Khaldun bekerja sama dengan Abu Hammū. Karena itulah sebelum sampai di Tunisia tahun 780 H/1378 M, sebagaimana kedatangannya di Tilimsan tempo waktu, Ibn Khaldun harus meminta maaf terlebih dahulu kepada

²² Ibn Khaldun, *Muqaddimah Ibn Khaldun...*, hlm. 38.

²³ Ali Abdul Wahid Wafi, *Ibn Khaldun, Riwayat dan Karyanya...*, hlm. 49.

sultan. Sampai akhirnya sultan mengizinkanya untuk tinggal di Tunisia bersama keluarganya.²⁴

Di Tunisia, Ibn Khaldun merampungkan keseluruhan karya tersebut berikut revisinya. Naskah asli kitab tersebut diserahkannya pada sultan Abul Abbas awal tahun 784 H/1382 M. Naskah yang dikenal dengan *naskah Tunisia* ini terdiri dari Muqaddimah, sejarah Maghribi, negara Arab sebelum dan sesudah kedatangan Islam serta sejarah negara Islam umumnya. Rupanya ketenangan Ibn Khaldun terganggu lagi ketika sultan mengajaknya untuk mendampingi menumpas Ibn Yamlul (Yahya bin Muhamamd bin Hamid bin Yamlul) yang menguasai kota Towzeur sebelah selatan Tunisia. Karena Ibn Khaldun sendiri sudah jenuh dengan kehidupan politik, maka kemudian dengan alasan pergi haji ia pindah ke Mesir tahun 784 H yang saat itu di bawah pemerintahan Mamluk.²⁵

Bagi masyarakat mesir nama Ibn Khaldun sudah tidak asing lagi, karena karya-karyanya sudah tersebar di sana. Sebagai orang baru, Ibn Khaldun oleh sultan al-Dzahir Burquq langsung diberi dua jabatan penting yaitu sebagai Hakim Tinggi secara silih berganti selama empat kali dan sebagai guru besar di perguruan al-Azhar. Pada masa inilah Ibn Khaldun memperbaiki dan merevisi *Muqaddimahnya* untuk terakhir kali sepanjang hidupnya.

Di Mesir ia menyempurnakan naskah kitab dengan bab-bab baru mengenai sejarah yang terdapat di negara Timur dan Andalusia, sejarah negara Nasrani, bangsa 'Ajam (non Arab) serta sejarah Maghribi dan menambahkan pasal-pasal

²⁴ Ibid., hlm. 49-50.

²⁵ Ibid., hlm. 51-52.

baru pada Muqaddimah.²⁶ Ibn Khaldun juga merevisi kita biografinya, al-Ta’rif yang semula dijadikan catatan kaki dari kitab sejarahnya al-’Ibar dengan nama *at-Ta’rif Ibn Khaldun*, *Muallifu Hazāl al-kitāb* diganti dengan nama *al-Ta’rif bi Ibn Khaldūn*, *Muallifat Hazāl al-Kitāb wa Rikhlatu Garban wa Syarqan* dan dijadikan sebagai sebuah kitab mandiri.²⁷ Di Mesir ini pula, Ibn Khaldun memperoleh kesempatan untuk bertemu dengan Tamerlane (Timurlenk) setelah Syria diserbu dan perjanjian perdamaian dengan Raja Mesir dilakukan.

Setelah sekian lama berkhidmat untuk ilmu dan mengabdi kepada Afrika Utara dan Andalusia, ilmuwan besar dan terkemuka itu meninggal dunia pada hari Rabu tanggal 26 Ramadhan 808 H, bertepatan dengan tanggal 16 Maret 1406 M. dalam usianya yang ke-76, dan dimakamkan di pekuburan orang-orang sufi Babul Nashr di Kairo.²⁸

C. Karya-karya.

Ibn Khaldun terkenal sebagai ilmuwan besar karena karyanya “*Muqaddimah*”. Rasanya memang aneh ia terkenal justru karena Muqaddimahnya bukan karena karyanya yang pokok namun pengantar al-’Ibarlah yang telah membuat namanya diagung-agungkan dalam sejarah intelektualisme. Karya monumentalnya itu telah membuat para sarjana baik di Barat maupun di Timur begitu mengaguminya.

Sebenarnya Ibn Khaldun sudah memulai kariernya dalam bidang tulis menulis semenjak masa mudanya, tatkala ia masih menuntut ilmu pengetahuan,

²⁶ Ibid., hlm. 53.

²⁷ Ibid., hlm. 71-73.

²⁸ Ibid., hlm. 77.

dan kemudian dilanjutkan ketika ia aktif dalam dunia politik dan pemerintahan. Di antara karanganya waktu muda adalah *Lubāb al-Muḥfīṣal Fi-Uṣūl al-Dīn* (Sebuah kitab tentang permasalahan filsafat dan pendapat-pendapat teologi), yang merupakan ringkasan dari kitab *Muḥāssal Afkār al-Mutaqaddimīn wa al-Muta al-Akhīrīn* karya Imam Fakhruddin al-Razi.²⁹ Selain itu Ibn Khaldun juga mengarang risalah *Tasawwuf*, sehingga terdapat kesimpulan pemikiran Ibn Khaldun khususnya dalam sikap keagamaan sangat dipengaruhi al-Gazālī dan Teologi Asy'ariyah.³⁰ Buku *Tasawwuf* tersebut berjudul *Syifa' As-Sāil li Tahzīb al-Masā'il*.³¹ Adapun karya Ibn Khaldun di masa kematangan pemikiranya yang terkenal adalah:

²⁹ Abu Bakar Muhammad bin Zakaria al-Razi (850-925 M) lahir Iran, terkenal sebagai tokoh filsafat dan ahli medis Islam yang terkenal bukan hanya di Timur tapi juga di barat sehingga ia sering dijuluki The Arabic Galen. *Al-Tib al-Ruhāni* merupakan karya terbesarnya dalam bidang filsafah, karya ini berkisar tentang cara pengobatan jiwa dan penyakit fisik lainnya. Selain itu al-Razi juga mengarang *Kitāb al-Hikmi* (Liber Contines) sebuah ensiklopedi amalan tentang pengobatan terapeutik. Sedangkan kitab yang lain yang membicarakan tentang persoalan filsafat dan teologi adalah *al-Sirah al-Falsafiyah*, *Kitāb al-Ilm al-Illāhi*, *Maqaalah fi al-Mabāid al-Tahbāiyah*, *al-Syukuk 'ala Proclus Serta Muḥassal al-Afkār al-Mutaqaddimīn wa al-Muta'al-khīriah*.

³⁰ Abu Ḥāmmid Ibn Muhammad al-Tusi al-Gazālī (1158-1111 M) lahir di Tus Persia. Meski ia banyak menulis tentang filsafah namun ia lebih terkenal sebagai teolog dan seorang sufi. Hal demikian didasarkan atas karya al-Gazālī yaitu *Tahāfut al-Falāsifah* yang banyak mengkritik tentang aliran filsafat spekulatif sebelumnya. Karangannya dalam hal teologi di antaranya adalah *al-Munqiz min al-Dālal*, *al-Iqtishād fi al-Itiqād*, *al-Risalah al-Qudsiyah*, *Kitāb al-Arba'in fi Ushūl ad-Dīn*, *Mizān al-'Amal*, *al-Durrah al-Fakhīrah fi Kasyf Ulūm al-Akhīrah*. Dalam bidang tasawwuf di antaranya adalah; *Ihya' Ulūmuddin* (Kebangkitan Ilmu-Ilmu Agama), *Kimiya-al-Saadah* (Kimia Kebahagiaan) Misyakah al-'Anwār. Bidang filsafat; *Maqasid al-Falāsifah* dan *Tahāfut al-Falāsifah*. Dalam bidang fiqh; *Al-Muṣṭasfa>min 'Ilm al-Uṣūl*. Dalam bidang logika *Miyār al-Ilm*, *al-Qiṣṭas al-Mustaqqi*, *Mihāk al-Nazār fi al-Mantiq*.

³¹ Kitab ini secara mendasar membahas tentang pertanyaan substansial Ulama Sufi tentang mungkin-tidaknya mencapai pengetahuan mistik tanpa bantuan seorang syekh sufi. Ibn Khaldun merinci tentang tiga tahap perjalanan spiritual untuk *mujahadat*. Ketiga jalan itu adalah *al-Taqwā*, *al-Istiqāmah* dan *al-Kayf*. Untuk tahapan pertama dan kedua tidak membutuhkan syekh, sedangkan tahap ketiga membutuhkan bimbingan seorang guru sufi. Abderrahmane Laksasi, "Ibn Khaldun" dalam *Ensiklopedi Tematis Filsafat Islam*, Sayyed Hussein Nasr dan Oliver Leaman (ed.), Buku Pertama, terj. Tim Penerjemah Mizan, (Bandung: Mizan, 2003), hlm. 449.

1. Kitab *Muqaddimah Ibn Khaldun*, yang merupakan buku pertama dari kitab al-'Ibar, yang terdiri dari bagian Muqaddimah (pengantar). Buku pengantar yang panjang inilah yang merupakan inti dan rumusan pemikiran Ibn Khaldun secara umum. Dari buku Muqaddimah pula, nama Ibn Khaldun menjadi begitu harum dalam sejarah.

Adapun tema Muqaddimah ini adalah rumusan sosiologis tentang gejala-gejala sosial dan sejarahnya. Kitab ini dimulai dengan pembahasan tentang faedah ilmu sejarah dan mazhab-mazhab pemikiran sejarah yang berkembang dalam dunia Islam. Dilanjutkan dengan pembahasan tentang corak peradaban secara umum yang terdiri dari enam pasal yang sebenarnya merupakan pendahuluan dari kitab al-'Ibar. Pasal pertama dimulai dari ciri dan hakikat peradaban secara umum, tata letak bumi, pengaruh alam terhadap warna kulit, pengaruh alam terhadap corak dan karakter kepribadian sampai dengan ilmu kenabian. Bab kedua berbicara tentang masyarakat Badui dan kebudayaanya. Bab ketiga tentang karakter kerajaan dan macam-macamnya. Bab empat membahas tentang kehidupan kota atau peradaban *hadlarah* (kota) sebagai akhir dari perkembangan masyarakat primitif padang pasir. Bab kelima membahas tentang usaha penghidupan manusia atau macam-macam pekerjaan beserta pola pembagiannya dalam kehidupan. Bab keenam sebagai bab terakhir membahas tentang metode pengajaran dan macam-macam ilmu yang berkembang dalam peradaban manusia.

2. *Kitāb Al-I'bār, wa Diwān al-Mubtada wa al-Khabar, fi 'Ayyāmi al-'Arab wa al-Barbar, wa Man Āṣfrahūm min Zāwī al-Sulthān al-Akbar* (Kitab pelajaran dan arsip sejarah zaman permulaan dan zaman akhir yang mencakup

peristiwa politik mengenai orang-orang Arab, non-Arab, dan Barbar, serta raja-raja besar yang semasa dengan mereka), yang kemudian terkenal dengan kitab ‘Ibar

Kitab al-‘Ibar terdiri dari tiga buku: *Buku pertama*, adalah sebagai kitab Muqaddimah Ibn Khaldun, atau jilid pertama yang berisi tentang: Masyarakat dan ciri-cirinya yang hakiki, yaitu pemerintahan, kekuasaan, pencaharian, penghidupan, keahlian-keahlian dan ilmu pengetahuan dengan segala sebab dan alasan-alasannya. *Buku kedua* kitab-al-l’bar, terdiri dari empat jilid. Karya sejarahnya yang sebenarnya mulai dari jilid kedua, yang membicarakan orang-orang Yahudi, Yunani, Romawi, dan Persia pada masa pra-Islam. Kedatangan Islam, kehidupan Nabi dan sejarah *khalifah ar-rasyidin* ditulis pada suplemen khusus jilid kedua. Buku ketiga membahas secara mendetail kekhilafahan Umayyah dan Abbasiyah. Yang keempat berisi sejarah Dinasti Fatimiyyah di Mesir dan orang-orang Moor di Spanyol sampai pada masa kekuasaan Saljuk, perang sabil, dan sejarah Dinasti Mamluk di Mesir sampai pada akhir abad ke-8 H. *Bagian ketiga* Kitab al-‘Ibar terdiri dari dua jilid, yakni yang keenam dan ketujuh, membicarakan sejarah bangsa Barbar dan suku-suku tetangganya, serta berisi pula autobiografi pengarang yang dinamakan Al-Ta’rif.

3. Kitab *al-Ta’rif bi Ibn Khaldun wa Rihlatuhu Syarqan wa Garban* atau disebut al-Ta’rif, dan oleh orang-orang Barat disebut dengan autobiografi, merupakan bagian terakhir dari kitab al-‘Ibar yang berisi tentang beberapa bab mengenai kehidupan Ibn Khaldun. Dia menulis autobiografinya secara sistematis

dengan menggunakan metode ilmiah, karena terpisah dalam bab-bab, tapi saling berhubungan antara satu dengan yang lain.

D. Pola Pemikiran

Untuk melihat pola pemikiran Ibn Khaldun secara menyeluruh dan analitik, metode pendekatan yang digunakan dalam penelitian ini adalah analisa kontemporer atas Filsafat Islam sebagaimana dirumuskan Muhammed 'Abed al **Jabiri**.³² Menurut al **Jabiri** dalam bukunya *Arab-Islamic Philosophy: a Contemporary Critique* metode pembacaan obyektif atas sebuah wacana filsafat harus berdasarkan pada dua prinsip pendekatan utama:³³

Pertama, adalah dengan *pendekatan strukturalis*, yaitu melihat sistem kognitif dan visi problematika yang menjadi kecenderungan pemikiran tokoh. Tujuan dari pendekatan ini adalah untuk mengkaji sistem pemikiran yang diintroduksir pengarang sebagai sebuah totalitas dan kesatuan konstan antar beberapa variabel pembentuk pemikiran. Tujuan dari pembacaan strukturalis ini

³² Al **Jabiri** merupakan salah satu pemikir Islam kontemporer asal Maroko yang mefokuskan studinya pada “Kritik Nalar Arab”. Tetrilogi yang tergabung dalam proyek peradabannya yang membahas nalar arab itu adalah : (i) *Takwin al-'Aql al-Araby* (Formasi Nalar Arab). Seri Kritik Nalar Arab I (Beirut : Markaz Dirasah al-Wihdah al-Arabiyyah, 1991), cet.V, (ii) *Bunyah al-'Aql al-'Araby* (Struktur Nalar Arab). Seri Kritik Nalar Arab II (Beirut : Markaz Dirasah al-wihdah al-Arabiyyah, 1996), cet. V, (iii) *al-'Aql as-Siyasi al-Araby* (Nalar Politik Arab). Seri Kritik Nalar Arab III (Beirut : Markaz Dirasah al-wihdah al-Arabiyyah, 1995, cet. III, dan (iv) *'Aql al-Akhlaq al-Araby* (Nalar Etika Arab). Seri Kritik Nalar Arab IV (Beirut : Markaz Dirasah al-wihdah al-Arabiyyah, 2001). Dalam tetrilogi itu, proyek metodologis pemikiran Al-Jabiri yang terkenal dengan istilah “Kritik Nalar Arab”, terbagi atas dua model. *Pertama, kritik nalar epistemologis*. Nalar ini sifatnya spekulatif, yang mengkaji arkeologi dan perkembangan ilmu pengetahuan yang berlaku di kalangan umat Islam. *Kedua, nalar politik*. Yaitu nalar praktis yang melakukan kritik pemikiran dalam bagaimana cara umat Islam berkuasa, menguasai, dan mempertahankan kekuasaan. Persoalan etika masuk dalam nalar kedua karena terkait dengan perilaku umat Islam dalam kehidupan sehari-hari. Seri Kritik Nalar Arab I dan II adalah model nalar epistemologis, sedangkan dua yang terakhir adalah model nalar praktis. Lihat Ahmad Baso, “Neo-Modernisme Islam Versus Post-Tradisionalisme Islam”, dalam *Jurnal Tashwirul Afkars*, No. 10, Tahun 2001, hlm. 33.

³³ 'Abed al **Jabiri**, *Kritik Kontemporer atas Filsafat Arab-Islam...*, hlm. 43-44

adalah untuk menemukan problematika utama yang digeluti oleh pemikir dalam suatu periode tertentu.³⁴ Problematis di sini dimaksudkan sebagai sebuah jaring hubungan yang membentuk pemikiran secara sistemik, sehingga pada level teoritis pemikiran itu harus dianggap sebagai sebuah totalitas. Sebab setiap pemikiran pada kurun waktu tertentu pasti dibangkitkan oleh suatu problematika yang menjadi asumsi dan pra-andaian ketika sebuah teori sedang dalam tahap penciptaanya. Demikianlah, al Jabiri mencatat bahwa aktifitas kreatif pemikir muslim dalam berbagai variasinya tetap berkutat pada satu problematika umum yang sama, yaitu suatu usaha "*rekonsiliasi antara nalar dan wahyu*".³⁵

Kedua, pendekatan atas historisitas pemikiran. Pembacaan atas basis kognitif dan muatan ideologis dari suatu pemikiran. Maksud dari pendekatan ini adalah untuk meneliti sejauh mana keterkaitan antara sebuah pemikiran dalam hubungannya dengan berbagai realitas politik, ideologi dan kekuatan sosial yang melatarbelakanginya. Historisitas pemikiran tidak hanya didasarkan atas periodisasi tertentu, tapi sangat terkait dengan waktu dan relevansi suatu problematika dalam suatu babakan sejarah. Tujuan dari pendekatan ini adalah selain untuk menguji validitas dari pendekatan strukturalis atau kemungkinan historis dari sebuah problematika, juga terkait dengan dengan pemahaman historis terhadap pemikiran yang sedang dikaji. Dalam bidang kognitif, latar sosial baik berupa, bangsa, agama atau metode ilmiah yang dipakai pada akhirnya akan memberikan batasan tersendiri dari gerak sebuah gagasan.

³⁴ 'Abed al Jabiri, *Post-Tradisionalisme Islam*, terj. Ahmad Baso, (Yogyakarta: LKIS, 2000), hlm. 39.

³⁵ *Ibid.*, hlm. 51.

Gerak dari muatan ideologis tersebut dalam pemikiran tidak terbatas pada fungsi pemikiran sebagai jargon aliran politik tertentu, namun juga dalam pengertian pasif, ideologi ini mampu mensubordinasikan materi kognitifnya agar sesuai dengan kepentingan politiknya. Melihat muatan idelogis suatu pemikiran adalah salah satu cara untuk mengaitkan pemikiran tersebut pada dunianya sendiri.³⁶ Dengan pendekatan historis ini akhirnya dapat dilihat makna yang dikatakan teks dan mana makna yang tidak terungkap dari suatu teks. Meskipun begitu, aspek pemikiran masih tetap memiliki independensi relatif dari realitas sosial. Karena itu untuk melihat historisitas pemikiran, pembacaan dapat dilakukan pada level inheren dari suatu teks. Karena konflik ideologi tidak mesti berangkat dari konflik pada level kognitif, tapi lebih sebagai hasil dari perkembangan masyarakat.

Berangkat dari pendekatan tersebut, Abed al Jabiri menyimpulkan bahwa capaian dari pemikiran filsafat Islam dalam memecahkan problematika antar wahyu dan nalar tidak didasarkan atas capaian kognitifnya, tapi lebih pada fungsi dan peranya sebagai ideologi. Pada level kognitif, para filosof muslim seakan mengalami stagnasi karena tidak pernah memperbarui dan menyempurnakan karya para pendahulu mereka. Setiap pemikir Islam selalu memulainya dari titik nol dengan menjadikan filsafat Yunani sebagai obyek telaahnya yang utama. Karena itu, tidak aneh jika filsafat Islam menurut tema yang diangkat akan nampak sebagai wacana yang di ulang-ulang dengan tingkat ketelitian menghadirkan fokus kajian yang berbeda. Lepas dari level kognitif yang nampak

³⁶ Ibid., hlm. 49.

steril, dinamika filsafat Islam sebenarnya ditentukan pada muatan ideologinya.

Materi kognitif yang sama dari filsafat Islam masing-masing memiliki tujuan dan fungsi idelogis yang berbeda.³⁷

Selanjutnya 'Abed al-Jabiri memetakan tiga epistemologi atau sistem pengetahuan dengan ideologi yang menjadi basis strukturnya yang mendominasi tradisi pemikiran filsafat Islam bagian Timur maupun Maghribi.³⁸ Tiga pola pemikiran tersebut adalah *bayani*, *irfani* dan *burhani*.³⁹ Pola pemikiran Islam yang berkembang Islam Timur lebih banyak diwarnai pertentangan antara epistemologi *bayani* (tektualis) yang lekat dengan Teologi Sunni dengan *irfani* yang bersandar

³⁷ Ibid., hlm. 52-56.

³⁸ Istilah Islam Timur dan Barat pertama kali muncul pada periode Abbasiyah masa pemerintahan Harun al-Rasyid guna memudahkan sistem administrasi. Karena luasnya kekuasaan Islam waktu itu sehingga Islam dibagi menjadi dua wilayah geografis tersebut.

³⁹ Akar dari *Tradisi Bayani* adalah pola tata bahasa arab masyarakat Badui yang diintroducir menjadi bahasa resmi Islam. Epistemologinya dibangun atas dasar penampakan-menampakkan dan aktifitas memahami-memahamkan yang juga biasa dipraktikkan dalam ilmu retorika. Dalam epistemologi *bayani* terdapat tiga pola dasar yaitu kata, cabang dan substansi, yang pertama dan kedua merupakan titik tolak pemikiran dan metodologi, sementara yang ketiga membangun perspektif berpikir dan mempengaruhinya. Dari sistem bahasa inilah terbentuk pola pemikiran yang mengarahkan tindakan pelakunya. Basis epitemologi *bayani* adalah al-Quran-hadits, akal dan *ijma'*. Peran akal di sini adalah sebagai perangkat untuk melakukan qiyas atau analogi (mengembalikan satu cabang kehukum asal). Sebab tidak ada hubungan kausalitas antara setiap kata dan maknanya dalam kenyataan. Prinsip utama dari epistemologi *Bayani* adalah ajaran tentang atomisme, pengingkaran hukum kausalitas, dan hukum *al-Tajwiz* (keserabahan dalam hubungan sebab-akibat. Epistemologi bayani tidak hanya melahirkan sistem berpikir namun juga telah menjadi ideologi yang mengarahkan pandangan dunia muslim. Ideologi Bayani ini semakin berarti dan dikukuhkan ketika terdapat ideologi pesaingnya yang berasal dari tradisi luar Islam (*Ulum al-Wail*, ilmu kuno). Ilm al-Naql dilawankan dengan *Ulm al-Wail*, epistemologi Irfani. Tradisi epistemologi *Irfani* tersusun dari pasangan epistemologi kata dan makna tapi dengan proses terbalik, mendahului makna terlebih dulu daripada kata sehingga lebih bersifat *esoteris*. yang disebut sebagai bagian dari *Ulm al-Wail* muncul dan berakar pada tradisi Persia kuno, Hermetisme dan Neo-platoisme yang dijadikan sumber pengetahuan dari pemikiran Syi'ah dan kalangan Sufisme. Sementara itu epistemologi Burhani berarti sebagai sistem penalaran rasional dimana Aristoteles merupakan sumber rujukan utamanya. Epistemologi *burhani* mendasarkan atas inferensi rasional dan premis-premis yang menghasilkan konklusi logis. Metode ini kemudian menghasilkan metode ilmu pengetahuan yang lebih mengedepankan deduksi-induksi, konsep universalisme, pengakuan adanya hukum kausalitas dan historisitas, di samping tetap berpegang pada Maqasid syari'at. Sulaiman Mapiasse dan M. Aunul Abied Shah, "Kritik Akal Arab: Pendekatan Epistemologis Terhadap Trilogi Kritik Al-Jabiri", dalam M. Aunul Abied Shah, et al, Islam Garda Depan, Mosaik Pemikiran Islam Timur Tengah, (Bandung: Mizan, 2001), hlm. 316-321.

pada teologi Syi`ah (Tradisi iluminasi dan Gnostik).⁴⁰ Konflik kognitif ini sebenarnya memiliki akarnya pada pertentangan antara kekuasaan Abbasiyah yang berpusat di Baghdad yang menjadikan Mu'tazilah sebagai doktrin utama dengan Dinasti Fatimiyyah di Mesir yang beraliran Syi`ah.⁴¹

Jika kecenderungan Filsafat Arab banyak dipengaruhi oleh epistemologi Bayani dan Irfani, maka dinamika pemikiran yang berkembang di Islam Andalusia dan Maghribi memiliki nuansa yang berbeda dengan Islam bagian Arab-timur, dengan corak pemikiran yang lebih rasional (*burhani*). Iklim keagamaan yang berkembang di Maghribi adalah Islam yang masih murni, dengan model pemahaman kaum Salafi dengan model fiqh hadits dan fatwa-fatwa sahabat dan paham Ahl Sunnah. Perkembangan ini kemudian mendapat sokongan dari Mazhab Maliki⁴² yang berwatak *tekualis* sebagai mazhab resmi negara

⁴⁰ Aliran Syi`ah dilekatkan pada pendukung Ali bin Abu Thalib, menantu Nabi. Mereka berkeyakinan bahwa Ali dan keturunannya yang sebenarnya berhak menjadi pemimpin umat, Imam. Bahkan menurut golongan Syi`ah ekstrem, Ali yang berhak sebagai Nabi bukan Muhammad. Syi`ah sendiri terpecah menjadi berpuluhan-puluhan golongan yang terjadi akibat perbedaan pendapat tentang siapa yang berhak menjadi pemimpin umat sepeninggal Husein ibn Ali, imam ketiga, sesudah Ali Zainal Abidin, imam keempat dan sesudah Ja'far Shadiq, imam keenam. Di antara kelompok Syi`ah yang paling terkenal adalah Syi`ah Zaidyyah, Syi`ah Ismailiyah dan Syi`ah Istna `Asyariyah. Sebagai sebuah aliran pemikiran, mereka cenderung idealis dan lebih mengedepankan Gnosis atau epistemologi intuitif. Sebagai sebuah gerakan politik mereka mempercayakan kekuasaan politiknya pada Imam-Mullah sebagai bagian dari konsep *Wilayah al-Faqih* (kekuasaan ilmuwan agama).

⁴¹ Konflik antara dua tradisi yang mengambil bentuk antara pemikiran *tekualis* berhadapan dengan kaum ahli *ma'rifat-mistis* ini bermula pada periode awal pemerintahan Abbasiyah dalam mencari legitimasi politiknya dari khazanah Islam dengan pendekatan filsafat Yunani melawan kebudayaan Persia yang dibawa para aristokrat yang gagal melakukan perlawanan melalui medan real sosial-politik. Menyadari kekuatan lawan yang menggunakan khazanah keilmuan Salaf dipadu dengan logika Aristoteles sebagai kerangka pikirnya serta ajaran *neo-platonisme* dalam faham ke-Tuhananya yang kemudian mewujud pada teologi Mu'tazilah. Maka kaum *gnostik* dengan berpegang pada logika dan semangat tradisi Persia kuno memperisai diri di balik pemikiran Syi`ah dengan inspirasinya pada tradisi Islam sendiri. 'Abd al Jabiri, *Kritik Kontemporer atas Filsafat Arab-Islam ...*, hlm. 71-72.

⁴² Mazhab Maliki dilekatkan pada pendirinya Malik Ibn Anas. Nama lengkapnya adalah Malik bin Anas Abi Amir al Asbahani, dengan julukan Abu Abdillah. Ia lahir pada tahun (93-179

menggantikan Mazhab Awza'i,⁴³ sebagai tandingan dari Mazhab Hanafi⁴⁴ sebagai mazhab resmi Abbasiyah. Watak ortodoksi sikap jumud kalangan ulama Maliki yang melarang filsafat ke-Tuhanan dan metafisika Aristoteles justru malah membawa perkembangan lingkungan ilmiah dan rasional di Andalusia atau yang kemudian dalam ranah pemikiran Islam disebut dengan *epistemologi burhani*.⁴⁵

Untuk melacak pengaruh filosof sebelumnya terhadap pemikiran Ibn Khaldun bukanlah perkara mudah. Sejak awal, Ibn Khaldun bersikap kritis terhadap filsafat terutama karena daya rusak terhadap keimanan seseorang. Lebih jauh Ibn Khaldun menyatakan bahwa kesimpulan para filosof lebih bersifat

H). Kitab utamanya adalah *Al Muwattah*⁴⁶. Mazhab Maliki mendasarkan fiqhnya pada 12 pokok: a) al-Qur'an: *z̄āhirnya*, dalil-nya, *mafhūm-nya* dan *illat-nya*; b) *al-Sunnah*: *al-mutawatirah* dan *al-ma'syurah*. Bila *z̄āhirnya* sunnah bertentangan dengan al-Qur'an, didahului al-sunnah; c) *Ijma'* penduduk Madinah, *ijma'* secara *naql*. *Ijma'* sebelum terbunuhnya Utsman, *ijma'* *mutaakhir*: masing-masing dengan kekuatan hukum yang berbeda; d) Fatwa sahabat; e) *Khabar ahad* dan *qiyyas*; f) *Istihsan*; g) *Mashālih Mursalah*; h) *Sadd al-z̄āra'i*; i) *Mura'at khilaf al-Mujtahidin*; j) *Istishhab*; k) *Syar'man qablana*.

⁴³ Mazhab al-Awza'i pendirinya Abd al-Rahman bin Amr al-Awza'iy adalah imam penduduk Syam. Ia sangat dekat dengan Bani Umayyah dan juga Bani Abbas. Mazhabnya hidup sampai tahun 302 H.

⁴⁴ Mazhab Hanafi adalah aliran fiqh yang dinisbahkan dari nama imamnya, Abu Hanifah dengan nama asli Nu'man bin Shabit bin Zautha (80-150 H/ 699 -769 M). Ia dikenal sebagai imam *Ahlurra'i* serta faqih dari Irak yang banyak dikunjungi oleh berbagai ulama di zamannya. Yang menjadi pedoman dalam menetapkan hukum Islam (fiqh) di kalangan Mazhab Hanafi adalah *Al-Qur'an*, *Sunnah Nabi*, *fatwa sahabat*, *qiyyas*, *istihsan*, *ijma'i*. Sumber asli dan utama yang digunakan adalah Al-Qur'an dan sunnah Nabi, sedangkan yang lainnya merupakan dalil dan metode dalam meng-istinbat-kan hukum Islam dari kedua sumber tersebut. Mazhab Hanafi dikenal banyak menggunakan *ra'y*, *qiyyas*, dan *istihsan*. Dalam memperoleh suatu hukum yang tidak ada dalam nash, kadang-kadang ulama mazhab ini meninggalkan *qa'idah qiyyas* dan menggunakan *qa'idah istihsan*. Alasannya, *qa'idah umum* (*qiyyas*) tidak bisa diterapkan dalam menghadapi kasus tertentu. Mereka dapat mendahului *qiyyas* apabila suatu hadits mereka nilai sebagai *hadits ahad*.

⁴⁵ Pada masa awal perkembangannya, otoritas kegamaan yang dipegang oleh mazhab Maliki ini sangat membatasi gerak perkembangan filsafat, terutama filsafat yang telah terkontaminasi dengan aliran *batiniyah-sufisme* yang berkembang di Arab. Proses ini mendapatkan momentumnya ketika Abdurrahaman al-Nashir pada 316 H mendaulat dirinya sebagai khalifah serta membuka kembali studi filsafat sebagai bagian dari strategi kebudayaan untuk meneguhkan independensinya dari kekhilifahan Timur, namun masyarakat sudah menguasai fondasi ilmu rasional-alam terlebih dulu. Di bawah pengaruh Ibn Hāzim dan Ibn Rusyd fondasi filsafat rasional di Andalusia kemudian dimantapkan langkahnya. 'Abed al-Jabiri, *Kritik Kontemporer atas Filsafat Arab-Islam...*, hlm. 106-117.

konseptual dan universal, sedangkan obyek alamiah itu bersifat konkret dan partikular.⁴⁶ Selain itu Ibn Khaldun juga mengatakan bahwa ilmu kemasyarakatan yang dibangunnya adalah murni dan orisinal tanpa memiliki pendahulu. Lebih dari itu semua, menurut pengakuannya sendiri dalam penutup Muqaddimah, Ilmu Al-‘Umran ini tercipta karena Ilham Allah semata.⁴⁷

Terlepas dari pembelaan Ibn Khaldun diatas, pemikirannya mengalami percampuran yang unik yaitu antara dua tokoh yang saling bertolak belakang, al-Gazali dan Ibn Rusyd. Ibn Rusyd adalah pengikut Aristoteles yang setia, sedangkan al-Gazali adalah penentang filsafat Aristoteles yang gigih. Kesamaan antara Ibn Khaldun dan al-Gazali tersebut antara lain nampak dalam hal peran dan batas akal dalam kemampuanya untuk menganalisa kenyataan, kepercayaan pada logika sebagai alat berpikir yang valid, penolakan adanya hukum kausalitas sekunder karena bertentangan dengan dalil agama dan membuang jauh-jauh penalaran *neo-platonik* dan teori *emanasi*. Disamping itu juga patut dikemukakan bahwa Ibn Khaldun sangat dipengaruhi oleh gagasan Ibn Sina,⁴⁸ melalui gagasan Fakhr al-Dīn al-Rāzī dalam hal kritik dan reaksi yang diberikan terhadap gagasan emanasi dan ketidakmampuan Tuhan untuk mengetahui hal-hal yang partikular

⁴⁶ Kritik sebenarnya dari Ibn Khaldun itu ditujukan pada spekulasi filosof dan klaim kebenaran yang mereka demonstrasikan tidak selalu terjamin kebenaranya. Bahkan kesimpulan-kesimpulan yang dihasilkan oleh para filosof terbukti gagal pada kenyataan obyektif. Madjid Fakhry, *Sejarah Filsafat Islam, Sebuah Peta Kronologis*, cet. II, terj. Zainul Am, (Bandung: Mizan, 2002), hlm. 124.

⁴⁷ Ibn Khaldun, *Muqaddimah Ibn Khaldun...*, hlm. 838.

⁴⁸ Ibn Sina (980-1037 M). Ibn Sina bernama lengkap Abū ‘Alī al-Husayn bin ‘Abdullāh bin Sīnā atau *Abu Ali Sina*. Dikenal juga sebagai *Avicenna* di Dunia Barat adalah seorang filsuf, ilmuwan, dan juga dokter kelahiran Persia (sekarang sudah menjadi bagian Uzbekistan). Di antara karyanya adalah *Qānūn fi-Tib* (Canon of Medicine atau Aturan Pengobatan), *Asy-Syifa* (terdiri dari 18 jilid berisi tentang berbagai macam ilmu pengetahuan) dan *An-Najāt*.

serta pandangan *platonik* mengenai pengetahuan sebagai pengingatan kembali.⁴⁹ Ibn Khaldun adalah pengikut al-Gazali dalam hal sikap keagamaan dan sikap kritisnya terhadap filsafat dan pengikut Ibn Rusyd dalam studinya tentang masyarakat dan sejarah. Kesamaan antara al-Gazali dengan Ibn Khaldun dalam pemikiran filsafatnya nampak terlihat jelas dalam bab keenam dari kitab Muqaddimah ketika membahas tentang Ilmu Teologi dan perbedaanya dengan filsafat serta kritiknya terhadap bahaya filsafat terhadap agama. Tapi jika analisa didasarkan dengan maksud dan tujuan Ibn Khaldun mengarang Muqadimah secara keseluruhan yaitu studi tentang peradaban manusia secara umum daripada sekedar pembahasan ilmu pengetahuan, pengaruh Ibn Rusyd nampak menjiwai keseluruhan karyanya.

Sebagai pemikir daerah Maghrib, tentu Ibn Khaldun sangat terkait dengan corak *epistemologi burhani* yang berpegang pada logika deduksi-induksi, konsep universalisme, pengakuan adanya hukum kausalitas dan historisitas, universalitas-universalitas induktif dan kesatuan agama dan rasio dalam *Maqasid Syari'ah* yang telah dimantapkan oleh Ibn Rusyd sebelumnya. ‘Al Jabiri mengatakan bahwa sebagai seorang pemikir daerah Maghrib rasionalitas sejarah yang ditulis Ibn Khaldun dalam kitabnya sangat dipengaruhi oleh logika Aristotelian yang telah dipadu dengan agama oleh Ibn Rusyd. Ilmu yang dibangunnya merupakan contoh dari rasionalitas pada sejarah.⁵⁰

⁴⁹ Lihat dalam Abderrahmane Laksasi, “Ibn Khaldun” dalam *Ensiklopedi Tematis Filsafat Islam...*, hlm. 454-455.

⁵⁰ Menurut Bertrand Russel, poin terpenting dari logika Aristoteles adalah ajarannya tentang silogisme. Silogisme sendiri adalah sebuah argumen yang terdiri dari tiga bagian, *premis mayor*, *premis minor* dan *kesimpulan* atau *konklusi*. Dalam kritiknya terhadap logika Aristoteles tersebut,

Titik berangkat dari rasionalisme Ibn Rusyd sendiri adalah penekannya pada pengetahuan aksiomatik. Pengetahuan yang melihat obyek dalam kerangka totalitas tempat ia merujuk dan berafiliasi. Prinsip ini terutama didasarkan atas filsafat Aristoteles tentang hukum kausalitas dalam Ilmu Alam dan Metafisika ketika berbicara masalah universalitas dan partikularitas kenyataan. Setiap kenyataan menurut Aristoteles selalu tersusun atas substansi, sesuatu yang khas pada dirinya sendiri, sementara itu substansi tersebut tidak dapat eksis tanpa tergantung universalitas atau penyusun umumnya.⁵¹

Berangkat dari prinsisp itu Ibn Rusyd mengatakan bahwa benda-benda langit beserta gerakannya dijadikan oleh Tuhan dari tiada dan bukan dalam zaman. Sebab, zaman tidak mungkin mendahului wujud perkara yang bergerak, selama zaman itu kita anggap sebagai ukuran gerakannya. Jadi gerakan menghendaki adanya penggerak pertama atau sesuatu sebab yang mengeluarkan

Russel menyatakan bahwa pada dasarnya terdapat tiga kelemahan pokok yang terdapat dalam logika tersebut untuk sebuah proses pemikiran yang benar. *Pertama*, terdapat cacat formal atau kotradiksi ontologis dari sistem itu tertama pada tiap susunan premisnya. *Kedua*, penilaian yang berlebihan terhadap silogisme di banding bentuk argumen deduktif lainnya. *Ketiga*, penilaian yang berlebihan terhadap panalaran deduksi sebagai bentuk argumen. Bertrand Russel, *Sejarah Filsafat Barat, Kaitanya dengan Kondisi Sosial-Politik Zaman Kuno Hingga Sekarang*, Terj. Imam Muttaqin, (Yogyakarta, Pustaka Pelajar, 2004), hlm. 266-267. Silogisme kemudian dikembangkan menjadi dua yaitu silogisme sempurna dan siologisme tidak sempurna. Silogisme disebut sempurna ketika proposisi pertamanya terdiri dari dari dua premis dan satu konklusi. Sementara silogisme tidak sempurna ketika proposisinya kurang atau lebih dari tiga. Dalam logika paling tidak ada dua cara yang digunakan untuk menarik kesimpulan (konklusi) dari satu atau lebih proposisi disebut dengan *inferensi*. Sedangkan metode atau cara yang ditempuh untuk sampai pada konklusi itu bisa ditempuh melalui penalaran deduktif dan induktif. Jika yang pertama, metode deduktif lebih memusatkan pada penarikan kesimpulan dari proposisi yang universal menuju konklusi partikular. Sebaliknya metode induktif menarik kesimpulan dari hal yang partikular menuju konklusi yang universal. Pembahasan didasarkan pada buku R. G. Soekardjo. *Logika Dasar*, (Jakarta: Gramedia.1991), hlm. 25-59.

⁵¹ Universalitas menunjukkan sifat umum sebuah benda atau ciri yang dapat dipredikatkan pada banyak subyek sejenis, namun tidak pernah menujuk pada partikularitas atau substansinya. Dari prinsip inilah kemudian ditarik suatu garis lurus untuk sampai pada universalitas akhir atau *prima causa* penyebab kenyataan, Tuhan. Lihat dalam Bertrand Russel, *Sejarah Filsafat Barat...*, hlm. 220.

dari tiada menjadi wujud. Ibn Rusyd juga menilai bahwa substansi yang lebih dahulu itulah yang memberikan wujud kepada substansi yang kemudian tanpa memerlukan kepada pemberi *form* (Tuhan) yang ada di luarnya.⁵²

Ibn Rusyd juga mengkritik paradigma *bayani* yang berkembang dalam Filsafat Arab yang berpegang pada prinsip keserabolehan (*contingen*) dan dalil keserba-mungkinan (*ipso facto*) kenyataan yang menurutnya sama artinya dengan pengingkaran terhadap Tuhan sebagai penyebab pertama. Menurutnya pengetahuan terhadap Tuhan harus didasarkan atas hukum kausalitas alam. Fungsi akal adalah untuk mencari kesaling hubungan antara sebab-akibat tersebut. Tanpa pengetahuan akan keteraturan alam sampai pada kesimpulan atas sebab niscaya sebagai penyusun kenyataan, maka akhirnya tidak mungkin ada pengetahuan tentang Tuhan. Dengan demikian tugas akal adalah mengetahui tentang hukum kausalitas pada alam untuk sampai pada pengetahuan tentang Tuhan. Keteraturan akal menurutnya sama dengan keteraturan pada alam. Tanpa prinsip kausalitas eksistensi Tuhan tidak dapat diketahui⁵³

⁵² Abbas Mahmud al-Aqqad, *Ibn Rusyd, Sang Filsuf, Mistikus, Fakih dan Dokter*, Terj. Kholifurrahman Fath (Yogyakarta: Qalam, 2003), hlm. 58-65.

⁵³ Berkaitan dengan penciptaan alam, Ibn Rusyd yang menganut teori Kausalitas (hukum sebab-akibat), berpendapat bahwa memahami alam harus dengan dalil-dalil tertentu agar dapat sampai kepada hakikat dan eksistensi alam. *Pertama*, *dalil inayah* yakni dalil yang mengemukakan bahwa alam dan seluruh kejadian yang ada di dalamnya, seperti siang dan malam, matahari dan bulan, semuanya menunjukkan adanya penciptaan yang teratur dan rapi yang didasarkan atas ilmu dan kebijaksanaan Tuhan. Dalil ini mendorong orang untuk melakukan penyelidikan dan penggalian yang terus menerus sesuai dengan pandangan akal fikirannya. Dalil ini pula yang akan membawa kepada pengetahuan yang benar sesuai dengan ketentuan Al-Qur'an. *Kedua*, *dalil ikhtira'* yaitu asumsi yang menunjukkan bahwa penciptaan alam dan makhluk di dalamnya nampak jelas dalam gejala-gejala yang dimiliki makhluk hidup. Semakin tinggi tingkatan makhluk hidup itu, kata Rusyd, semakin tinggi pula berbagai macam kegiatan dan pekerjaannya. Hal ini tidak terjadi secara kebetulan. Sebab, bila terjadi secara kebetulan, tentu saja tingkatan hidup tidak berbeda-beda. Ini menunjukkan adanya pencipta yang mengatur kehidupan. Dalil ini sesuai dengan syar'i'at Islam, di mana banyak ayat yang menunjukkan perintah untuk memikirkan seluruh kejadian alam ini. *Ketiga*, *dalil gerak* disebut juga dalil kausalitas atau prinsip penggerak pertama

Jika rasionalitas filsafat Ibn Rusyd terbangun atas dasar hukum Kausalitas, dalam bidang agama rasionalitas itu dicari fondasinya pada *Maqasid Syari'ah*. Secara induktif, menurutnya, untuk menunjukkan keberadaan Tuhan dan teks-teks agama menggunakan dua penalaran yaitu argumen *pemeliharaan* (*dalil inayah*) dan argumen *penciptaan* (*dalil ikhtira*). Jadi dapat ditarik kesimpulan bahwa fondasi dasar dari agama adalah untuk kesejahteraan manusia.⁵⁴ Secara deduktif Ibn Rusyd menjelaskan bahwa untuk mengetahui eksistensi Tuhan seseorang wajib mengenal akan esensi sesuatu dengan hukum keteraturanya. Dari sini kemudian dia akan mengetahui dengan jelas maksud sebenarnya dari proses penciptaan. Demikian pula sebaliknya, untuk mengetahui maksud penciptaan itu harus diteliti argumen dan bukti-bukti pemeliharaan secara lebih sungguh-sungguh. Ini artinya rasionalitas agama atau *maqashid al-syari'ah* hanya bisa diketahui jika seseorang menggunakan akalnya untuk mengetahui setiap kenyataan berdasarkan hukum kausalitas yang menyusunnya. Akhirnya antar agama-filsafat saling bertemu dalam tujuannya yaitu mengetahui akan eksistensi Tuhan dengan prinsip rasionalitas alam berdasarkan hukum kausalitas, sedangkan agama berdasarkan prinsip *maqashid al-syari'ah*.

Pengaruh Ibn Rusyd tersebut nampak jelas dalam kata pengantar kitabnya Muqaddimah Ibn Khaldun, bahwa ia berkeinginan untuk menjadikan sejarah sebagai sebuah ilmu yang rasional-ilmiah, berdasarkan atas *prinsip kausalitas*

yang diambil dari Aristoteles. Dalil tersebut mengungkapkan bahwa alam semesta bergerak dengan suatu gerakan yang abadi, dan gerakan ini mengandung adanya penggerak pertama yang tidak bergerak dan berbenda, yaitu Tuhan. Lihat dalam Madjid Fakry, *Sejarah Filsafat Islam...*, hlm. 115-116.

⁵⁴ Abed al Jabiri, Post-Tradisionalisme Islam..., hlm. 165.

kenyataan. Menurutnya, studi sejarah dan peradaban yang ilmiah, harus didasari analisis tentang kenyataan faktual tentang keadaan masyarakat, sebab-sebab serta latar belakang terjadinya sesuatu.⁵⁵ Ilmu Sejarah memerlukan ilmu bantu baik berupa Ilmu Ekonomi, Ilmu Politik dan Ilmu Sosial lainnya atau yang disebut dengan Ilmu al-'Umran.⁵⁶ Sehingga sejarah tidak sekedar berisi kumpulan catatan dan cerita jatuh bangunya kerajaan atau kisah kepahlawanan yang berasal dari masa lalu yang tidak masuk akal, tapi sebuah catatan fakta sejarah yang ilmiah.⁵⁷

Ibn Khaldun dengan tegas menolak penerapan prinsip *qiyyas* atau analogi dalam penelitiannya sebagaimana nampak dalam epistemologi *bayani*. Menurutnya, hukum berpikir analogis ini mudah membawa kesalahan jika diterapkan pada penelitian sejarah. Ibn Khaldun menyatakan mungkin seseorang banyak mendengar tentang masa lampau tapi sering pula melupakan perubahan besar serta konteks sosial dimana sejarah itu berada dengan langsung membuat perbandingan sejarah dengan apa yang dilihatnya sekarang.⁵⁸

Ilmu al-'Umran harus mendasarkan diri pada studi tentang sebab dan prinsip kausalitas terjadinya suatu peristiwa. Setiap peradaban selalu mengandung dinamika internal pada dirinya sendiri yang bersifat pratikular, karena itu tujuan

⁵⁵ Ibn Khaldun, *Muqaddimah Ibn Khaldun...*, hlm. 3.

⁵⁶ Ilmu bantu yang dimaksud Ibn Khaldun secara spesifik disebut Ilmu al-'Umran atau ilmu yang membahas tentang tabiat peradaban atau segenap fenomena sosial budaya yang tunduk pada hukum sebab-akibat yang dapat digunakan sebagai bahan dan pisau analisa penjelasan sejarah secara kritis. Interpretasi sejarah dengan menggunakan Ilmu Sosial dan Ilmu Kultur ini dalam sejarah kontemporer disebut dengan Sejarah Sosial atau Sejarah Struktural. Karena itulah oleh banyak sarjana, Ibn Khaldun disebut sebagai perintis interpretasi sejarah sosial yang mendahului Mazhab Annales Prancis. Lihat dalam, Toto Suharto, "Sejarah Sosial Perspektif Ibn Khaldun" dalam *Jurnal Thaqafiyat*. Vol. 3, no. 2, Juli-Desember 2002, hlm. 63-66.

⁵⁷ Ibn Khaldun, *Muqaddimah Ibn Khaldun...*, hlm. 6.

⁵⁸ Ibid., hlm. 48.

dari ilmu al-'Umran adalah mencari sebab yang bersifat universal.⁵⁹ Sebab-sebab universal ini dapat ditemukan pada "*Taba'i al-Umran*" (Dinamika internal dan umum yang biasa terjadi pada setiap kelompok sosial).

Ukuran validitas dari berita sejarah adalah sejauh mana ia memiliki kesesuaian dengan kenyataan faktual dan dinamika internal yang biasa terjadi pada setiap kelompok sosial dan didasarkan atas prinsip sebab-akibat (kebiasaan sosial).⁶⁰ Ini artinya, setiap kejadian sejarah memang mempunyai segi partikularitasnya tergantung kapan dan di mana terjadinya peristiwa itu, namun sebab-sebab ataupun akibat yang dihasilkan dari perubahan sejarah itu relatif memiliki pola konstan atau keajegan universalitas menurut hukum alami peradaban.

Hukum kausalitas yang terkandung dalam *Taba'i al-Umran* inilah yang harus dicari dalam penelitian sejarah peradaban. Dengan latar belakang dan sebab seperti itulah peristiwa tersebut masuk dalam kategori *mustaqar al-'addah*, yakni peristiwa yang telah menjadi suatu kebiasaan yang tetap belaku umum dan dalam tempo panjang. Bahkan dikatakan oleh Ibn Khaldun sendiri bahwa dari sebab-sebab itulah peristiwa-peristiwa terebut memperoleh wujud dan kesinambungannya.⁶¹

Hukum kausalitas yang dimaksud Ibn Khaldun tersebut adalah sebab yang didukung oleh fakta alamiah dan lahiriah serta didukung oleh rasionalitas. Dengan meneliti tabiat-tabiat peradaban serta mencari kepastiannya pada fakta yang

⁵⁹ Ibid., hlm. 64.

⁶⁰ Abed al Jabiri, Post-Tradisionalisme Islam..., hlm. 173.

⁶¹Ibid., hlm. 175.

partikular dengan ukuran rasional inilah tingkat keilmiahannya dari *Ilm al-'Umran* dapat dibangun. Sementara untuk sebab-sebab yang bersifat metafisik atau sebab yang berasal dari dorongan batin yang bersifat psikologis bagi Ibn Khaldun tidak dapat dimasukkan dalam prinsip *Ilm al-'Umran*.

Untuk fenomena sosial yang telah dirasuki oleh unsur agama, maka fakta tersebut harus ditafsirkan menurut prinsip *Taba'i al-Umra*n atau kebiasaan yang terjadi pada sejarah. Begitu juga terbentuknya peradaban atau organisasi sosial manusia sebenarnya tidak hanya didasarkan dasar untuk menunjang kepentingan manusia, tapi juga mempunyai maksud dan tujuan yang telah digariskan Tuhan yaitu untuk kemakmurkan dan kesejahteraan manusia, terbukti dengan menuju manusia sebagai khalifah-Nya.

Selain itu pengaruh jelas dari Ibn Ruyd juga nampak juga dalam metode Ibn Khaldun dalam menjelaskan kesesuaian antara pengetahuan yang diperoleh berdasarkan pencerapan hukum kausalitas alam dengan pengetahuan agama atau syar`iat. Menurut Ibn Khaldun, bagaimanapun juga hukum agama disini harus ditafsirkan berdasarkan kepentingan peradaban atau kepentingan manusia yang masuk bagian tujuan dari syari'ah atau *maqasid syari`ah*.⁶² Jadi untuk sebab yang

⁶² Allah menurunkan syar`at (aturan hukum) tiada lain selain untuk mengambil kemaslahatan dan menghindari kemadaran (jalbul mashalih wa dar'ul mafasid). Dengan bahasa yang lebih mudah, aturan-aturan hukum yang Allah tentukan hanyalah untuk kemaslahatan manusia itu sendiri. Syathibi kemudian membagi maslahat ini kepada tiga bagian penting yaitu *dharuriyyat* (primer), *hajjiyyat* (skunder) dan *tahsinat* (tersier). Imam as-Syatibi, yang sering disebut sebagai bapak maqasid syari'ah mencoba menggabungkan teori-teori (*nadhariyyat*) Ushul Fiqh dengan konsep *maqashid al-syari`ah* sehingga produk hukum syar`at yang dihasilkan dapat lebih hidup dan lebih kontekstual sesuai dengan semangat zaman. Selain memasukkan kepentingan sekunder dan tersier dalam *maqashid al-syari`ah*, dalam pandangan al-Syatibi pendasar hukum harus memuat beberapa hal di antaranya; *Pertama*, *Qashdu al-Syari' fi Wadhl'I al-Syari'ah lil Ifham* asas komunikasi dimana keberadaaan Hukum itu harus bisa dipahami maksudnya. *Kedua*, *Qashdu al-Syari' fi>Wadhl'I al-Syari'ah li al-Taklif bi Muqtadhabha>* hukum memuat beberapa peraturan yang wajib sesuai kadar kemampuan manusia untuk melaksanaknya.

berdasarkan agama, ukuran utamanya adalah sejauh mana hal tersebut berkesuaian dengan kemaslahatan dan kepentingan manusia berikut tabiat dasarnya. Hal demikian nampak jelas pada penafsiran Ibn Khaldun tentang prasyarat Bani Quraisy sebagai imamah. Penunjukan keturunan suku Qauraisy ini menurutnya lebih karena saat itu suku Qoraisylah yang memiliki '*asyabiyah*' yang kuat sehingga segala perintah dan kekuasanya dapat berjalan efektif.⁶³

Menurut Madjid Fakhry, dari studi kemasyarakatan dan filsafat sejarah Ibn Khaldun diketahui adannya dua garis pararel determinisme yang menjadi acuan dalam studi kemasyarakatanya. Pertama, determinisme yang ber-emanasi dari takdir Tuhan. Kedua, determinisme yang berangkat dari sebab alimiah peradaban, baik berupa kekuatan geografis, ekologis ataupun sosial-politik.⁶⁴ Namun demikian keduanya hendaknya tidak ditafsirkan secara terpisah dan kontradiktif. Menurut Ibn Khaldun, antara kekuasaan Tuhan dan kekuasaan manusia dalam bentuk kedaulatan politik bertujuan untuk menjaga kebaikan dan kemaslahatan manusia sebagaimana tujuan syari`at sendiri.⁶⁵

Demikianlah nampak terlihat bahwa problematika pemikiran Islam pada Ibn Khaldun tetap berkisar pada "rekonsiliasi antara akal dan wahyu", namun dengan

Ketiga, Qashdu al-Syari' fi-Dukhul al-Mukallaf Tahta Ahkam al-Syari'ah serta keberadaan hukum yang juga harus mengakui status kaum minoritas (mukallaf). Dalam 'Abed al-Jabiri, *Kritik Kontemporer atas Filsafat Arab-Islam...*, hlm. 152. Pada dasarnya *Maqasid Syar'iah* itu didasarkan atas kepentingan dasariah manusia (kebutuhan primer) yang meliputi kepentingan agama, penjagaan diri, kesehatan mental dan kehidupan, kepentingan keturunan, harta benda. Lihat dalam Abdul Wahab Khalaf, '*Ilm Ushul al Fiqh*', Cet. ke-18, (Quwait: Darul Qalam, 1978), hlm, 200-201.

⁶³ Ibn Khaldun, *Muqaddimah Ibn Khaldun...*, hlm. 241-243.

⁶⁴ Madjid Fakhry, *Sejarah Filsafat Islam ...*, hlm. 128.

⁶⁵ Ibn Khaldun, *Muqaddimah Ibn Khaldun...*, hlm. 172.

objek kajian yang berbeda yaitu tentang fakta-fakta sejarah. Terlihat jelas bahwa corak pemikiran yang dibangun Ibn Khaldun dalam studi peradabanya didasarkan atas epistemologi *burhani* atau rasionalitas sejarah dengan berpegang pada konsep partikularitas-universalitas dan prinsip kausalitas dalam analisinya terhadap fakta sejarah. Lebih dari untuk mempertemukan antara kecenderungan sejarah dengan doktrin agama, Ibn Khaldun berpegang pada tujuan dan maksud syari`at (*maqasid al-syari`ah*).

Sebagaimana dikatakan didepan bahwa selain memiliki landasan kognitif, setiap pemikiran selalu terkait erat dengan muatan ideologis. Problematika dan basis kognitif dari beberapa filosof bisa sama, namun seringkali mempunyai historitas dan muatan ideologi yang bertentangan. Ibn Khaldun hidup pada saat Dinasti Muwahhidun telah mengalami kemunduran dan muncul negara kecil yang banyak jumlahnya, dan tiga yang terbesar adalah; Daulah Banu Hafs di Tunisia, Dinasti Bani Abdilwad di Tilimsan dan Dinasti Bani Marin di Fez. Meski kehidupan Ibn Khaldun sangat terkait erat dengan tiga dinasti tersebut, namun muatan ideologi pemikiranya tidak pernah dihubungkan dengan ketiga dinasti tersebut. Hal ini didasari kenyataan bahwa ketiga dinasti tersebut tidak pernah mengeluarkan strategi kebudayaan yang jelas, karena disibukkan oleh konflik dan perebutan kekuasaan di antara mereka sendiri.

Biarpun demikian dengan mendasarkan diri pada studi sejarahnya, banyak sarjana melihat pola ideologis yang ada dalam pemikiran Ibn Khaldun. Abdullah Enan dan Thaha Husein misalnya dengan mendasarkan kategori kunci penjelasan Ibn Khaldun dalam menjelaskan analisis kemasyarakatan yaitu '*ashabiyah*,

mengatakan bahwa Ibn Khaldun sangat dipengaruhi sentimen budaya Barbar dan membenci orang-orang Arab kota yang telah menaklukkan sukunya. Menolak pendapat tersebut Sathi' al-Husri menyatakan bahwa antara Arab dan Nomad dianggap sebagai kata sinonim, sehingga yang dimaksud Ibn Khaldun bangsa Arab adalah orang nomad atau masyarakat suku secara umum, bukan masyarakat Arab *hadlarah* (kota) secara khusus. Sehingga oleh Sathi' Husri kritik, Abdullah Enan dan Thaha Husein dianggap tidak berdasar.⁶⁶ Tapi pada dasarnya pertentangan pendapat ini sama-sama tidak memiliki dasar yang jelas setelah dilakukan analisis secara teliti terhadap karya-karya Ibn Khaldun baik pada kitab al-Ta'rif maupun Muqaddimahnya. Pada argumen pertama, sebagaimana dikatakan Ibn Khaldun sendiri dalam al Ta'rif, ia adalah seorang Arab dan tentu ia sangat simpatik terhadap kebudayaan Arab bukan malah memusuhiinya. Sementara Sathi' Husri terlihat kurang jeli dalam melihat graduasi penjelasan Ibn Khaldun tentang perkembangangn masyarakat dari model masyarakat suku kepada masyarakat kota.

Berbeda dengan pendapat diatas tersebut, Gaston Bouthoul menjelaskan bahwa karakter utama dari Muqaddimah Ibn Khaldun adalah obyektivitasnya. Yang ditonjolkan dalam seluruh karyanya adalah fakta-fakta sejarah serta berusaha menarik hukum universalitasnya tanpa berpretensi untuk menyuguhkan idealisasinya tentang masyarakat. Di balik itu semua, akan nampak bahwa pandangan politik Ibn Khaldun sangat terkait dengan kondisi masyarakatnya yang waktu itu sedang mengalami kehancuran. Apa yang didambakan dan menjadi

⁶⁶ Lihat dalam Fuad Baali dan Ali Wardi, Ibn Khaldun dan Pola Pemikiran Islam..., hlm. 169-170.

bagian idealitas Ibn Khaldun tidak lain adalah sebuah tatanan negara yang kuat serta memiliki moralitas dan kebijakan yang tinggi sebagaimana ditampilkan kepemimpinan khulafa>rasyidun, terlepas dinasti mana yang berkuasa atau suku mana apakah Arab atau 'Ajam.⁶⁷

Dengan mengikuti Fuad Baali dan Ali Wardi, disini dapat dikatakan bahwa pada dasarnya Ibn Khaldun adalah "*manusia marginal*" yang telah tergiring dalam batas pertentangan antara kebudayaan kota dan kehidupan suku dan antara berbagai kekuasaan Ideologi yang ada. Analisa terhadap kehidupan Ibn Khaldun membuktikan bahwa sebelum menulis kitabnya Muqaddimah, dua dekade kehidupanya yang pertama dia habiskan untuk menuntut ilmu, kemudian masa berikutnya dia habiskan untuk kehidupan politik. Setelah mengalami pertentangan kesadaran Ibn Khaldun berusaha menyusun sebuah sintesis dan mengambil jalan *asketis* dan mencurahkan waktunya untuk ilmu. Hal demikian juga nampak jelas dari pemikiran Ibn Khaldun, ia tidak berniat untuk mencari jalan keluar berbagai pemecahan masalah masyarakatnya yang sedang dilanda konflik berdasar asumsi ideologi tertentu, dia lebih tertarik hanya untuk menggambarkanya secara obyektif sesuai variabel sosial penyusunnya.⁶⁸ Kecenderungan dari *manusia marginal* adalah memecahkan persoalan dengan menyetujui salah satu kebudayaan yang sedang berkonflik (antara nomadisme dengan hidup kota) atau dengan memikirkan cara baru antara keduanya. Sebagai manusia kreatif Ibn Khaldun

⁶⁷ Gaston Bouthoul, Teori-teori Filsafat Sosial Ibn Khaldun..., hlm. 110-111.

⁶⁸ Fuad Baali dan Ali Wardi *Ibn Khaldun dan Pola Pemikiran Islam...*, hlm. 178.

lebih memilih jalan tengah. Sehingga pandangan nampak obyektif dan realistik tidak membela salah satu kekuasaan yang berkonflik.⁶⁹

Dalam membela posisinya sebagai seorang intelektual yang bebas, Ibn Khaldun menulis dalam bab enam pasal ke-34, "Ulama di antara manusia yang lain, adalah mereka yang paling jauh dari politik dengan seluruh cabang-cabangnya" (*Fi>anna al-'ulama>min bain al-basyar ab'adu 'an al-siyasah wa madhahibihā*). Menurutnya, ulama cenderung menjauhi politik karena watak mereka yang lebih cenderung tenggelam atau menenggelamkan diri dalam dunia ide, dan refleksi intelektual. Minat mereka bukan pada fakta-fakta empirik yang bersifat sporadis dan carut marut, tetapi mencari pola-pola umum, "*kulliyyah 'ammah*". Sebab, yang penting bagi dia adalah sebuah pola atau hukum yang bersifat umum.⁷⁰ Sementara seorang politikus harus melakukan analisa secara jeli terhadap berbagai kejadian sosial. Karena uniknya kejadian politik mencegahnya untuk berpegang pada prinsip universal. Penarikan kesimpulan secara umum dengan analogi atau deduksi dalam melihat fakta sebagaimana dilakukan pada intelektual tidak bisa dijadikan referensi tindakan politik. Orang-orang awam yang

⁶⁹ Situasi sosial yang menjadi latar belakang penyusunan *al-Muqaddimah* kurang lebih memiliki persamaan dengan situasi yang dialami al Farabi waktu menyusun karyanya *al-Madīnah al-Fādilah* di mana situasi Islam sedang mengalami perpecahan. Tapi kemudian kesamaan situasi ini mempunyai implikasi teoritis dan kesimpulan yang bertolak belakang. Al-Farabi hidup disaat awal kemunduran dinasti Abbasiyah oleh kudeta Fatimiyyah dan menyusun karyanya sebagai obat penawar kekisruhan masyarakat muslim waktu itu, sementara Ibn Khaldun menyusun karyanya pada saat umat Islam mengalami kemunduran di tengah gempuran peradaban Barat. Jika al-Farabi menawarkan idealitas masyarakat dengan merujuk pada sistem kekhilafahan, Ibn Khaldun malah berpikir bagaimana doktrin syari'at bisa ditegakkan kebenarannya dalam suasana yang kacau tanpa berpikir mengulang sistem kekhilafahan yang telah hancur. Jika *al-Muqaddimah* Ibn Khaldun lebih sarat pesimisme dan cenderung realis, *al-Madīnah al-Fādilah* sarat dengan optimisme dan cenderung idealis yang mendambakan kejayaan Islam. Mengenai latar sosial-politis dari intelektualisme al-Farabi. Mohammed 'Abed Al Jabiri, *Kritik Kontemporer atas Filsafat Arab-Islam...*, hlm. 83-84.

⁷⁰ Ibn Khaldun, *Muqaddimah Ibn Khaldun...*, hlm. 756.

tak terbiasa dengan "*qiyas*", memiliki kemungkinan besar untuk sukses dalam politik justru karena mereka bisa memberi perhatian yang cukup obyektif pada setiap gejala yang akan mengarahkannya untuk bersikap secara tepat dalam mengambil keputusan.⁷¹

⁷¹ Ibid., hlm. 766.

BAB III

SKETSA PEMIKIRAN IBN KHALDUN DALAM MUQADDIMAH

Ibn Khaldun termasuk tokoh yang paling banyak disebut dalam sejarah Intelektual Islam. Reputasinya ini sangat dikagumi oleh kalangan intelektual baik di Timur maupun di Barat, kalangan muslim maupun non-muslim. Agak sulit menempatkan posisi intelektual Ibn Khaldun dalam klasifikasi aliran pemikiran Islam, karena keluasan penguasaanya terhadap berbagai disiplin ilmu. Ibn Khaldun lebih dikenal lagi karena buku Muqaddimah-nya atau yang di Barat dikenal dengan '*Prolegomena*'. Tidak diragukan lagi bahwa Muqaddimah Ibn Khaldun secara luas dikenal sebagai peletak batu pertama, pelopor dan sekaligus bapak ilmu sosiologi atau ilmu peradaban (*Ilm al-'Umran*).

Muqaddimah Ibn Khaldun pertama kali diterjemahkan kedalam bahasa Indonesia pada tahun 1986 oleh Ahmadie Thoha walaupun sebelum itu ada beberapa referensi mengenai Ibn Khaldun. Muqaddimah karya Ibn Khaldun ini membahas tema-tema yang berkaitan dengan beberapa bidang keilmuan seperti sejarah, politik, sosiologi, historiografi, autobiografi, sastra, sejarah, pendidikan dalam ilmu pengetahuan lainnya.

Kitab yang dikenal sekarang dengan nama Muqaddimah Ibn Khaldun merupakan jilid pertama dari ketujuh jilid kitab sejarah alam semesta, *Kitāb Al-I'bār, wa Diwān al-Mubtada Wa al-Khabar, fi>Ayyāmil al-'Arab wa al-Barbar, wa Man Āṣfārahūm min Dzawī al-Sulthān al-Akbar*.¹ Ibn Khaldun lebih dikenal karena Muqqadimah-nya, bukan karena kitab al-'Ibarnya. Karena seluruh

¹ Ali Abdul Wahid Wafi, *Ibn Khaldun, Riwayat dan Karyanya...*, hlm. 81.

bangunan teorinya tentang ilmu sosial, kebudayaan dan sejarah termuat dalam Muqaddimah. Sedangkan kitab al-'Ibar adalah bukti empiris-historis dari teori yang telah dikembangkan dalam Muqaddimah.² Secara garis besar isi Muqaddimah Ibn Khaldun ini terdiri dari tiga bagian yaitu:

Pertama, Ibn Khaldun mengawalinya dengan menyebut pujiannya kepada Allah SWT, serta Shalawat dan salam kepada Nabi Muhammad SAW. Kemudian ia mengkritisi pembahasan para sejarawan seperti al-Mas'udi, Abu Hayyan dan Ibn Rifqi. Latar belakang inilah yang menjadi alasan ia mengarang Muqaddimah dan kitab al-'Ibar, sambil menerangkan metode dan pembagiannya.

Kedua, bab pendahuluan tentang manfaat besar historiografi atau keutamaan sejarah, pengertian segala variasi historiografi. Serta ulasan sepintas kesalahan yang dilakukan para sejarawan.³

Ketiga, bagian ini berjudul kitab pertama yang membahas tentang peradaban manusia pada umumnya. Peradaban masyarakat pengembara (Badui), suku yang berpindah-pindah dan golongan manusia liar. Negara secara umum, raja, khalifah dan tingkatan-tingkatan kesultanan. Kota-kota dan seluruh peradabannya. Penghidupan dengan segala seginya, ilmu pengetahuan dengan segala macam metode pengajarannya.⁴ Kitab Muqaddimah bagian tiga ini merupakan bagian pokok dan paling penting di bandingkan bagian lainnya. Bagian ini terdiri dari

² A. Syafii Maarif, *Ibn Khaldun dalam Pandangan Penulis Barat dan Timur...*, hlm. 24-25.

³ Ibn Khaldun, *Muqaddimah Ibn Khaldun...*, hlm. 12.

⁴ *Ibid.*, hlm. 57.

kata pengantar dan enam pembahasan pokok. Di antara keenam pokok pembahasan utama yang dibicarakan dalam bagian ini terdiri dari:⁵

1. Tentang peradaban umat manusia secara umum, corak dan pembagian peradaban menurut ilmu bumi, pengaruh alam geografis terhadap am pembentukan watak manusia serta persepsi suprnatural yang ada manusia beserta bahasan ilmu para Nabi.
2. Tentang peradaban padang pasir (masyarakat pengembara), kabilah dan bangsa pengembara. Pokok pembahasan ini terdiri dari 29 pembahasan, di mana 12 bab membahas tentang peradaban orang Badui, sedangkan sisanya menyinggung mengenai solidaritas sosial dari orang Badui ('ashabiyah)
3. Tentang negara-negara, khilafah, kekuasaan raja, dan pembicaraan tentang tingkatan pemerintahan. Pokok pembahasan ini terdiri dari 54 pembahasan.
4. Tentang peradaban orang-orang penetap, kota-kota, dan provinsi-provinsi. Pokok pembahasan ini terdiri dari 22 pembahasan seputar ekonomi, peradaban dan pembangunan kota serta prasarananya.
5. Tentang keahlian, mata pencarian, usaha-hidup dengan segala aspeknya. Pokok pembahasan ini terdiri dari 33 pembahasan, dimana dalam pembahasan ini berbicara seputar permasalahan keterampilan yang dimiliki oleh masyarakat.

⁵ *Ibid.*, hlm. 68.

6. Tentang ilmu pengetahuan, cara memperoleh dan mempelajarinya. Pokok pembahasan ini terdiri dari 61 pembahasan, pada bagian ini dibahas seputar ilmu serta metode-metodenya.

Dalam usaha mengemukakan fakta historis dan refleksinya secara metodik, Ibn Khaldun membagi buku itu ke dalam beberapa bab di dalamnya akan dibahas bagaimana dan mengapa negara dan peradaban ('Umran) tumbuh. Buku Muqaddimah ditulis, menurut pengakuan Ibn Khaldun sendiri, berdasarkan fakta-fakta sejarah, tentang bangsa-bangsa yang memakmurkan dan memenuhi berbagai daerah dan kota-kota Maghribi, tentang negara-negara yang berumur panjang atau berumur pendek, termasuk raja-raja dan sekutu-sekutu yang telah mendahului mereka.⁶

Ibn Khaldun mengaku bahwa buku Muqaddimah dan al-'Ibar ini pertama kali ditulis dihadiahkan kepada amirul mukminin Abu Fariz Abdul Aziz (sultan Magribi Jauh (796-799 H). Naskah yang dimaksud adalah yang ditulis di Mesir, dan diserahkan pada sultan tersebut pada tahun 799 H. Sedangkan naskah yang ditulis pertama kali, dihadiahkan kepada sultan Abul Ahmad Ibn Abi Abdillah al Hafsi, sultan Tunisia. Naskah muqaddimah ini yang disebut *naskah tunis*.⁷

A. Peradaban Manusia Secara Umum

Sebelum berbicara tentang corak dan ciri umum peradaban manusia, secara khusus Ibn Khaldun berbicara tentang makna dan tujuan dari Ilmu Sejarah. Historiografi menurut Ibn Khaldun adalah salah satu disiplin ilmu yang dipelajari secara luas oleh bangsa-bangsa dan berbagai generasi. Dalam sejarah, ada unsur

⁶ *Ibid.*, hlm. 7.

⁷ Ali Abdul Wahid Wafi, *Ibn Khaldun, Riwayat dan Karyanya...*, hlm. 82.

observasi dan mencari bukti-bukti (*tahqiq*) dan sebab-sebab terjadinya peristiwa.⁸

Manfaat sejarah adalah untuk memahami bangsa-bangsa terdahulu, merefleksikan diri dalam perilaku kebangsaan mereka, mengetahui biografi Nabi, negara, dan kebijakan raja-raja.⁹

Para sejarawan Muslim telah menuliskan peristiwa-peristiwa sejarah secara luas dan mendalam. Sayangnya, di dalam penulisan sejarah itu masih ada cerita-cerita palsu tanpa dilakukan pengecekan, yang kemudian sampai ke generasi berikutnya. Sejarawan berikutnya cenderung menerima apa adanya warisan sejarah yang telah ditemukan sejarawan sebelumnya. Mereka menyajikan sejarah dalam bentuk seadanya tanpa materi substantif. Karya mereka tidak memasukkan para penulis, permulaan negara, sebab musabab dan kebesaran dan jatuhnya negara.¹⁰ Namun demikian, diantara sejarawan ada yang melakukan penyelidikan mendalam terhadap negara dan bangsa sebelum Islam, al-Mas'udi misalnya. Ada pula sejarawan yang meninggalkan generalisasi cenderung kaku serta mengambil sikap ragu-ragu terhadap peristiwa-peristiwa untuk diteliti secara mendalam seperti penulisan sejarah oleh Abu Hayyan dan Ibn al-Rafiq.¹¹ Inilah yang menjadi alasan Ibn Khaldun menulis buku sejarah *Mukaddimah*. Buku ini ditulis berdasarkan fakta-fakta sejarah tentang bangsa-bangsa dan dikoreksi secara teliti dengan menggunakan metode yang menakjubkan. Sayang Ibn Khaldun, tidak

⁸ Ibn Khaldun, *Muqaddimah Ibn Khaldun...*, hlm. 3.

⁹ *Ibid.*, hlm. 12.

¹⁰ *Ibid.*, hlm. 6.

¹¹ *Ibid.*, hlm. 3.

menyebutkan apa dan bagaimana metodenya bekerja secara spesifik.¹² Ibn Khaldun mengakui kelemahannya dalam mengatasi sulitnya menulis buku ini dengan berbagai problem yang ada. Hingga ia harus meminta kepada pembacanya untuk merespon secara kritis.¹³

Penulisan sejarah membutuhkan sumber dan pengetahuan beragam, perhitungan dan ketekunan. Banyak sejarawan melakukan kesalahan dalam mengemukakan hikayat dan peristiwa sejarah. Hal itu terjadi karena mereka hanya begitu saja menukilkan hikayat dan berita sejarah tanpa memeriksanya benar-salahnya.¹⁴ Sebagai akibatnya, historiografi menjadi tidak berarti. Oleh karena itu, para sejarawan membutuhkan pengetahuan tentang prinsip politik, watak, perbedaan bangsa-bangsa, tempat, periode, kebiasaan, sekte-sekte dan segala ihwalnya. Dia harus mengetahui perbedaan sumber dan awal timbulnya alasan dan dorongan yang membuat semua itu terbentuk. Hanya karena alasan ini, historiografi dianggap tinggi nilainya, sehingga al-Tabari, al-Bukhari, Ibn Ishaq dan para sarjana lainnya terjun ke bidang ini. Salah satu kesalahan dalam historiografi ialah mengabaikan perubahan situasi dan kondisi pada bangsa dan generasi. Perubahan-perubahan ini memang sangat tersembunyi, akibatnya perubahan itu sukar sekali dilihat karena kebiasaan setiap generasi mengikuti

¹² *Ibid.*, hlm. 7.

¹³ *Ibid.*, hlm. 9.

¹⁴ *Ibid.*, hlm. 12.

kebiasaan pemerintah. Sebagaimana peribahasa Arab, “Rakyat mengikuti agama rajanya”.¹⁵

Pada bagian pendahuluan kitab al-‘Ibar lebih jauh Ibn Khaldun berbicara tentang aliran-aliran dalam penulisan sejarah dan kesalahan yang sering menghinggapinya. Menurutnya, keterangan sejarah bisa diinfiltasi oleh manipulasi. Penyebabnya adalah: *Pertama*, keterlibatan yang terlalu dalam terhadap madzhab dan aliran politik tertentu; *Kedua*, kepercayaan yang berlebihan terhadap orang-orang yang memberitakan sejarah; *Ketiga*, tidak dapat memahami maksud yang sebenarnya dari fakta sejarah; *Keempat*, asumsi yang tidak beralasan terhadap kebenaran; *Kelima*, ketidaktahuan tentang bagaimana peristiwa sesuai dengan realitas; *Keenam*, kecenderungan terikat pada orang besar, berkedudukan tinggi untuk memuji, menyiarakan kemasyhuran, menganggap baik segala perbuatan mereka; *Ketujuh*, ketidaktahuan tentang watak berbagai peristiwa yang muncul dalam peradaban.¹⁶

Setelah itu pada pembicaraan pertama dari kitab Muqaddimah, Ibn Khaldun berbicara tentang peradaban manusia secara umum. Ibn Khaldun mengawali pembahasan tentang pengertian dari hakikat dan pentingnya organisasi kemasyarakatan. Baginya, organisasi masyarakat adalah suatu keharusan karena secara sunnatullah manusia diciptakan hanya dapat hidup dan mempertahankan diri dengan bantuan yang lainnya. Manusia memerlukan gotong-royong dengan sesamanya. Selama gotong-royong itu tidak ada, manusia akan memperoleh kesulitan. Karena itulah, organisasi menjadi suatu keharusan. Tanpa organisasi,

¹⁵ *Ibid.*, hlm. 45-47.

¹⁶ *Ibid.*, hlm. 58-59.

eksistensi manusia tidak akan sempurna. Ketika umat manusia telah membentuk organisasi dan peradaban sudah tewujud, maka manusia pun memerlukan otoritas yang akan melaksanakan kewibawaan. Para filosof menegaskan bahwa manusia butuh *nubuwwah* untuk menegakkan otoritas. Bagi filosof, otoritas seperti itu ada pada syari`at Islam. Pernyataan filosof ini nampaknya tidak logis dan ditolak Ibn Khaldun, sebab eksistensi manusia dapat berlangsung tanpa adanya *nubuwwah*, yaitu melalui peraturan-peraturan yang dibuat oleh seorang penguasa atau dengan bantuan solidaritas sosial yang memungkinkannya untuk memaksa orang lain agar mengikutinya. Ibn Khaldun menjelaskan faktanya dalam sejarah bahwa masyarakat yang memiliki kitab suci dan yang mengikuti para Nabi lebih sedikit jumlahnya dibandingkan dengan kaum Majusi (Zoroaster) yang tidak memiliki kitab suci.¹⁷

Pendahuluan yang kedua dari Muqaddimah Ibn Khaldun membahas tentang Ilmu Bumi secara umum dan berbagai informasi tentang laut dan sungai terbesar di dunia. Dengan mendasarkan diri pada Ilmu Bumi Ptolomeus dan Buku Roger (*Book of Roger*) Ibn Khaldun mengatakan bahwa mayoritas bumi tertutup oleh air dan bagian bumi seluruhnya terdiri dari tujuh bagian iklim. Ketujuh daerah itu sama lebarnya, namun memiliki panjang yang berbeda sesuai bentuk bumi yang bulat. Daerah iklim yang pertama lebih panjang dari yang kedua, daerah yang kedua lebih panjang dari daerah ketiga, begitu seterusnya. Bagian selatan bumi dengan udara yang panas sangat sedikit terdapat peradaban yang berbeda dengan

¹⁷ *Ibid.*, hlm. 71-75.

bagian bumi bagian utara.¹⁸ Karena itu, iklim pertama dan kedua yang terletak di bumi bagian selatan mempunyai lebih sedikit kehidupan di banding mereka yang mendiami daerah ketiga sampai ketujuh. Keberadaan dan kemakmuran peradaban di sana berjenjang anak tangga dari daerah iklim yang ketiga hingga ketujuh. Iklim berikutnya atau daerah selatan kosong semua karena panas cuaca yang tidak mungkin didiami manusia.¹⁹

Pada bagian ketiga pendahuluan, Ibn Khaldun berbicara tentang pengaruh geografi terhadap warna kulit dan bentuk fisik manusia. Ujung Utara dan Ujung selatan bumi yang merupakan dua kutub yang berlawanan cuacanya. Daerah yang terletak di antara dua kutub yang dingin dan panas tersebut memiliki hawa sedang dan banyak didiami manusia yaitu daerah keempat diikuti daerah ketiga dan kelima. Sementara daerah kedua dan keenam makin berkurang kadar keseimbangan panas-dinginya dan berlanjut terus pada daerah kesatu dan ketujuh. Daerah Iklim ketiga, keempat dan kelima adalah daerah yang paling banyak tumbuh peradaban dengan ciri-ciri sedang dan sederhana. Tumbuhan, hewan dan manusia yang tumbuh di daerah tersebut memiliki ciri yang sedang sesuai dengan iklimnya. Iklim selain mempengaruhi fisik juga mempengaruhi pola hidup adat, juga agama penduduk yang mendiaminya. Bahkan lebih jauh dikatakan bahwa penduduk yang hidup di daerah sedang merupakan umat manusia yang paling

¹⁸ *Ibid.*, hlm. 77-78.

¹⁹ *Ibid.*, hlm. 83.

sempurna. Sehingga bukan suatu kebetulan jika wahyu banyak turun di daerah tersebut.²⁰

Penduduk yang tinggal di daerah iklim pertama, kedua, keenam dan ketujuh sangat jauh dari sifat sederhana dan kesempurnaan. Pola hidup liar yang mendekati binatang dan jauh dari sifat kemanusiaan merupakan ciri penduduk yang tinggal di daerah iklim tersebut. Hanya sebagian kecil diantara mereka yang mengetahui tentang kenabian dan hukum agama, yaitu penduduk yang tinggal di daerah perbatasan iklim. Wahyu dan Nabi hanya diturunkan pada daerah pertengahan. Bagi penduduk yang tinggal di daerah kutub utara dan selatan, agama hampir tidak dikenal. Selain mempengaruhi watak dan model peradaban, iklim juga sangat berpengaruh terhadap warna kulit penduduknya. Orang yang hidup pada daerah pertama dan kedua dengan udara panas akan memiliki kulit yang hitam. Sementara mereka yang mendiami iklim ketujuh dengan udara yang dingin akan memiliki kulit yang putih. Perbedaan ini akan semakin nampak pada keturunan mereka selanjutnya.²¹

Pada penduhulan yang keempat dijelaskan juga bahwa iklim dan keadaan geografis juga mempunyai pengaruh besar terhadap pembentukan karakter manusia. Daerah dengan udara yang panas sebagai tempat tinggal orang Negro sangat mempengaruhi perwatakan mereka dengan ciri kepribadian yang kurang hati-hati dalam bertindak dan cenderung memiliki watak emosional. Panas udara menimbulkan ekspansi dan difusi pada ruh kebinatangan membuat jiwa orang yang hidup di daerah itu mudah sekali kehilangan keseimbangan, entah itu

²⁰ *Ibid.*, hlm. 89.

²¹ *Ibid.*, hlm. 93.

nampak pada ekspresi suka cita atau sedih. Panas inilah yang membentuk tempramen dan perwatakan mereka yang periang sekaligus emosional dan mudah dipengaruhi.²² Perwatakan demikian juga terjadi dengan penduduk yang tinggal di daerah pantai. Refleksi pancaran sinar matahari pada permukaan laut yang menghasilkan panas membuat penduduk pantai lebih bersuka ria daripada penduduk yang tinggal di daerah perbukitan yang dingin. Udara dingin menyebabkan kontraksi dan konsentrasi ruh peri-kebinatangan yang menimbulkan watak sedih serta kemantapan mental. Intinya, orang-orang yang hidup di daerah panas umumnya memiliki perasaan sembrono dan kurang hati-hati dalam bertindak serta gegabah dalam mengambil keputusan. Sedangkan penduduk yang tinggal di daerah dingin umumnya nampak selalu kesusahan dan cenderung memikirkan segala akibat yang ditimbulkan dari tindakan mereka.²³

Setelah berbicara tentang pengaruh iklim pada watak dan karakter manusia, Ibn Khaldun lebih lanjut berbicara tentang pengaruh kesuburan tanah terhadap perwatakan manusia.²⁴ Penduduk padang pasir dengan pola hidup kekurangan dan kesuburan tanah yang sangat minim membuat perawakan fisik mereka kuat dengan badan yang tegap, otak yang cerdas dan perwatakan yang lebih sederhana dibanding penduduk daerah yang subur. Hal ini terjadi karena kelebihan makanan dan pencampuran makanan yang tidak teratur sebagaimana kebiasaan penduduk yang tinggal di daerah subur akan mengakibatkan endapan dalam perut dan yang akhirnya akan mengubah bentuk badan. Uap buruk yang timbul dari makanan itu

²² *Ibid.*, hlm. 97.

²³ *Ibid.*, hlm. 98.

²⁴ *Ibid.*, hlm. 101.

kemudian naik ke otak dan menutupi proses pemikiran sehingga menyebabkan kedunguan, masa bodoh dan kurang sabar. Selain berpengaruh terhadap bentuk dan ketahanan fisik dan otak, kesuburan daerah juga berpengaruh terhadap paham keagamaan penduduknya.²⁵ Orang yang hidup kekurangan dan jauh dari kelimpahan makanan umumnya lebih baik ibadahnya di banding orang-orang yang hidup mewah dan berlebihan. Karena itu sangat jarang seorang *zuhud* datang dari kehidupan kota.

Pada pembicaraan pendahuluan keenam, Ibn Khaldun berbicara tentang manusia pilihan atau yang memiliki persepsi supranatural. Fokus dari pembahasan bagian ini lebih mengarah pada bagaimana perbedaan antara wahyu dan persepsi supranatural yang dimiliki selain Nabi, seperti mimpi dan persepsi supranatural dalam praktik pedukunan seperti ramalan bintang dan tulis pasir. Tanda dari persepsi supranatural yang dimiliki Nabi sekaligus menjadi tanda kebenarannya adalah: 1) Ketika menerima wahyu, mereka seakan-akan nampak aneh bagi orang-orang disekitarnya. 2) Mereka mempunyai akhlak yang baik dan menjauhi segala sifat tercela serta menghindarkan diri dari perkataan yang tak ada gunanya. 3) Mereka berseru untuk beragama dan beribadah. 4) mereka mempunyai prestis di kalangan kaumnya. 5) Pada diri mereka terdapat hal-hal aneh yang luar biasa yang membuktikan kebenaran mereka.²⁶

Wahyu dan kenabian tersebut sangat berbeda dengan persepsi supranatural yang dimiliki manusia biasa. Sebab golongan Nabi dalam waktu sekejap mampu merubah dari sifat kemanusiaanya menuju pada tingkat kerohanian sesuai

²⁵ *Ibid.*, hlm. 103.

²⁶ *Ibid.*, hlm. 107-111.

kodratnya sebagai Nabi. Suatu Persepsi supranatural yang tidak dimiliki manusia biasa baik persepsi itu didapat dari sebuah mimpi, ilmu perbintangan dan persepsi supranatural lain yang masih bisa diragukan kebenarannya.

B. Peradaban Badui dan Solidaritas Sosial

Menurut Ibn Khaldun tujuan manusia hidup bermasyarakat tidak lain hanyalah untuk saling membantu dalam memperoleh dan memenuhi kebutuhan hidupnya. Di antara mereka ada yang hidup bertani, menanam sayur dan buah-buahan, dan memelihara binatang.²⁷

Orang Badui hidup di padang pasir, sedangkan orang kota menetap. Orang Badui merupakan basis dan lebih tua daripada orang-orang kota dan penduduk yang menetap. Penduduk kota banyak berurusan dengan hidup enak. Mereka terbiasa hidup mewah dan banyak mengikuti hawa nafsu. Jiwa mereka telah dikotori oleh berbagai macam akhlak tercela. Sedangkan orang-orang Badui, meskipun juga berurusan dengan dunia, namun masih dalam batas kebutuhan, dan bukan dalam kemewahan, hawa nafsu dan kesenangan. Orang-orang Badui yang hidup sederhana dan yang hidup berlapar-lapar serta meninggalkan makanan yang mewah lebih baik dalam beragama dibandingkan dengan orang yang hidup mewah dan berlebih. Orang-orang yang taat beragama sedikit sekali yang tinggal di kota-kota karena kota telah dipenuhi kekerasan dan masa bodoh. Oleh karena itu, sebagian orang yang hidup di padang pasir adalah orang zuhud. Orang Badui lebih berani daripada penduduk kota. Karena penduduk kota malas dan suka yang mudah-mudah. Mereka larut dalam kenikmatan dan kemewahan.

²⁷ *Ibid.*, hlm. 141.

Mereka mempercayakan urusan keamanan diri dan harta kepada penguasa. Sedangkan orang Badui hidup memenculkan diri dari masyarakat. Mereka hidup liar di tempat-tempat jauh di luar kota dan tak pernah mendapatkan pengawasan tentara. Karena itu, mereka yang mempertahankan diri mereka sendiri dan tidak minta bantuan pada orang lain.²⁸

Hanya suku-suku yang terikat solidaritas sosial (*'ashbiyah*) yang mampu bertahan hidup di padang pasir.²⁹ Di kalangan suku-suku Badui, pengaruh wibawa ada pada pemuka suku. Kampung-kampung suku Badui dijaga dari serangan musuh yang datang dari luar dengan satu pasukan yang terdiri dari pemuda gagah berani. Penjagaan yang mereka lakukan baru akan berhasil apabila mereka terdiri dari satu ikatan solidaritas sosial itu berasal dari ikatan darah atau ikatan lain yang memiliki fungsi yang sama.³⁰ Apabila tingkat kekeluargaan antara dua orang dekat sekali, maka jelaslah bahwa ikatan darah itu membawa kepada solidaritas yang sesungguhnya. Apabila tingkat kekeluargaan itu jauh, maka ikatan darah itu lemah.

Kemurniaan keturunan hanya terdapat pada orang-orang Arab padang pasir yang liar. Padang pasir adalah tempat yang berat, sehingga orang lain tidak akan mencoba masuk ke padang pasir atau hidup sebagai pengembara. Akibatnya, keturunan bangsa pengembara tidak dikuatirkan bercampur dengan suku lain,

²⁸ *Ibid.*, hlm. 142-145.

²⁹ Dalam pemikiran Ibn Khaldun, solidaritas sosial (*'ashbiyah*) merupakan konsep kunci dalam perkembangan peradaban secara sosial dan politik. Kata '*'ashbiyah*' erat kaitannya dengan kata '*'ashab*' yang berarti hubungan dan kata '*Ishabah*' yang berarti ikatan. '*'ashbiyah*' pada mulanya berarti ikatan mental yang mampu menghubungkan beberapa orang yang mempunyai hubungan kekeluargaan baik melalui keturunan, persahabatan maupun penaklukan.

³⁰ *Ibid.*, hlm. 151-152.

melainkan bersih dan murni. Maka, murninya ras dan solidaritas kesukuan hanyalah berlaku dengan sebenarnya pada suku-suku bangsa Arab pengembara.³¹ Tetapi lama-kelamaan, percampuran antara orang-orang Arab dengan non-Arab terjadi di kota. Hal ini membawa akibat pada lemahnya solidaritas sosial. Bercampurnya keturunan disebabkan karena ada perasaan lebih baik bersatu dengan suku lain atau karena adanya perasaan satu sekutu atau karena perlindungan kepada sahabat, atau menghindarkan dari siksaan kaumnya atas perbuatan kriminal yang telah diperbuatnya.³²

Sifat kepemimpinan selalu dimiliki orang yang memiliki solidaritas sosial. Setiap suku biasanya terikat pada keturunan yang bersifat khusus atau umum. Solidaritas pada keturunan yang bersifat khusus ini lebih mendarah-daging daripada solidaritas dari keturunan yang bersifat umum. Di dalam memimpin kaum, harus ada satu solidaritas sosial yang berada di atas solidaritas sosial masing-masing individu. Sebab, apabila solidaritas masing-masing individu mengakui keunggulan solidaritas sosial sang pemimpin, maka akan siap untuk tunduk dan patuh mengikutinya. Maka solidaritas sosial yang dimiliki oleh pemimpin harus lebih kuat daripada solidaritas lain yang ada, sehingga dia memperoleh kekuasaan dan sanggup memimpin rakyatnya dengan sempurna. Solidaritas sosial menjadi syarat kekuasaan.³³

Bangsa-bangsa liar lebih mampu memiliki kekuasaan daripada bangsa lainnya. Kahidupan padang pasir merupakan sumber keberanian. Tak ayal lagi,

³¹ *Ibid.*, hlm. 153.

³² *Ibid.*, hlm. 154-155.

³³ *Ibid.*, hlm. 156-157.

suku liar lebih berani dibanding yang lainnya. Oleh karena itulah, mereka lebih mampu memiliki kekuasaan dan merampas segala sesuatu yang berada dalam genggaman bangsa lain. Kekuasaan dimiliki melalui keberanian dan kekerasan. Apabila di antara golongan ini ada yang lebih hebat terbiasa hidup di padang pasir dan lebih liar, dia akan lebih mudah memiliki kekuasaan daripada golongan lain.³⁴

Tujuan terakhir solidaritas adalah kedaulatan. Karena solidaritas sosial itulah yang mempersatukan tujuan; mempertahankan diri dan mengalahkan musuh. Begitu solidaritas sosial memperoleh kedaulatan atas golongannya, maka ia akan mencari solidaritas golongan lain yang tak ada hubungan dengannya. Jika solidaritas sosial itu setara, maka orang-orang yang berada di bawahnya akan sebanding. Jika solidaritas sosial dapat menaklukan solidaritas lain, keduanya akan bercampur yang secara bersama-sama menuntun tujuan yang lebih tinggi dari kedaulatan. Akhirnya, apabila suatu negara sudah tua umurnya dan para pembesarnya yang terdiri dari solidaritas sosial sudah tidak lagi mendukungnya, maka solidaritas sosial yang baru akan merebut kedaulatan negara. Bisa juga ketika negara sudah berumur tua, maka butuh solidaritas lain. Dalam situasi demikian, negara akan memasukkan para pengikut solidaritas sosial yang kuat ke dalam kedaulatannya dan dijadikan sebagai alat untuk mendukung negara. Inilah yang terjadi pada orang-orang Turki yang masuk ke kedaulatan Bani Abbas.³⁵

Hambatan jalan mencapai kedaulatan adalah kemewahan. Semakin besar kemewahan dan kenikmatan mereka semakin dekat mereka dari kehancuran, bukan tambah memperoleh kedaulatan. Kemewahan telah menghancurkan dan

³⁴ *Ibid.*, hlm. 165.

³⁵ *Ibid.*, hlm. 167.

melenyapkan solidaritas sosial. Jika suatu negara sudah hancur, maka ia akan digantikan oleh orang yang memiliki solidaritas yang lebih kuat. Apabila suatu bangsa itu liar, kedaulatannya akan sangat luas. Karena bangsa yang demikian lebih mampu memperoleh kekuasaan dan mengadakan kontrol secara penuh dan menaklukan golongan lain.³⁶

Orang Badui dapat memiliki kedaulatan hanya dengan mempergunakan rona religius, seperti kenabian, kewalian atau pengaruh agama yang besar. Karena sifat liar yang ada pada mereka, orang Badui menjadi bangsa yang paling sulit dipimpin orang lain. Sifat mereka kasar, bangga, ambisius dan berlomba-lomba menjadi pemimpin. Namun, apabila ada agama di sana melalui kenabian atau kewalian yang memiliki pengaruh dalam menguasai diri mereka. Dengan demikian, mudah bagi mereka untuk tunduk dan berkumpul membentuk kesatuan sosial. Agama itu melenyapkan sifat kasar dan bangga diri.³⁷

C. Negara dan Pemerintahan

Kerajaan hanya bisa ditegakkan dengan solidaritas sosial. Kedudukan sebagai raja adalah suatu kedudukan yang terhormat dan diperebutkan karena memberikan kepada orang yang memegang kedudukan itu segala kekayaan duniawi dan juga kepuasaan lahir dan batin. Kesemuanya itu tidak bisa terjadi kalau tidak dengan solidaritas sosial.³⁸

Apabila negara telah berdiri, ia dapat meninggalkan solidaritas sosial. Karena negara yang baru didirikan hanya dapat memiliki kepatuhan rakyat dengan

³⁶ *Ibid.*, hlm. 175.

³⁷ *Ibid.*, hlm. 182-183.

³⁸ *Ibid.*, hlm. 188.

bantuan banyak paksaan dan kekerasan. Akan tetapi apabila kedudukan raja telah ditegakkan dan diwarisi keturunan demi keturunan atau dinasti demi dinasti, maka orang akan lupa keadaanya yang asal. Dalam tingkat ini, orang yang memerintah tidak lagi bergantung pada kekuatan angkatan bersenjata yang besar.³⁹

Kerajaan yang luas dan memiliki kedaulatan yang kuat didasarkan pada agama. Karena kekuasaan hanya bisa diperoleh dengan kemenangan, sedangkan kemenangan terdapat pada golongan yang menunjukkan lebih kuat solidaritas sosialnya dan lebih bersatu dalam tujuannya yang diusahakan oleh agama.⁴⁰ Namun gerakan keagamaan tanpa solidaritas sosial tidak akan berhasil. Karena rakyat awalnya hanya bisa digerakkan dan bangkit bertindak berkat dorongan solidaritas sosial. Sebab, kekuasaan para raja dan dinasti besar hanya bisa ditumbangkan dengan serangan yang hebat yang didukung oleh solidaritas suku.⁴¹

Besarnya suatu negara tergantung pada besar kekuatan pendukungnya. Karena suatu kedaulatan tidak dapat didirikan tanpa solidaritas. Orang-orang yang mempunyai solidaritas sosial itulah yang menjadi pelindung dan tinggal di kerajaan-kerajaan di seluruh pelosok negara. Negara yang memiliki lebih banyak suku dan orang-orang yang mempunyai semangat dan solidaritas, maka negara itu

³⁹ *Ibid.*, hlm. 188.

⁴⁰ *Ibid.*, hlm. 192.

⁴¹ *Ibid.*, hlm. 195.

akan lebih kuat dan lebih banyak punya kerajaan dan daerah kekuasaan yang jauh lebih luas.⁴²

Jarang sekali negara ditegakkan dengan aman di tempat yang didiami oleh banyak suku dan golongan. Karena di tempat semacam itu akan terdapat perbedaan pandangan dan keinginan. Tiap pandangan dan keinginan dibantu oleh solidaritas sosial yang bisa diharapkan perlindungannya. Penyelewengan dan pemberontakan terhadap negara sering terjadi, sekalipun negara itu sendiri didasarkan atas solidaritas sosial, karena tiap suku merasa dirinya terjamin dan kuat, sebelum kekuasaan akhirnya terpusat pada satu orang.⁴³

Pada mulanya negara dibangun atas dasar solidaritas. Solidaritas itu terbentuk oleh sebab bersatunya beberapa golongan. Satu golongan lebih kuat dari yang lain, lalu menguasai dan mengatur yang lain. Akhirnya yang lebih kuat menghimpun semuanya. Solidaritas yang luas ini diusahakan oleh golongan-golongan yang termasuk keluarga yang berpengaruh yang dalam keluarga itu ada sejumlah orang terkemuka yang dapat memimpin dan menguasai selebihnya. Diantara orang-orang itu akan dipilih sebagai pemimpin untuk golongan yang lebih luas dengan adanya kelebihan yang dimiliki keluarganya atas golongan lain.⁴⁴

Apabila suatu bangsa mengalahkan dan merampas penduduk suatu negeri, maka kekayaan dan kemakmuran bangsa itu akan bertambah. Tapi bersamaan dengan itu, kebutuhan mereka juga bertambah, sehingga keperluan hidup yang

⁴² *Ibid.*, hlm. 199.

⁴³ *Ibid.*, hlm. 201.

⁴⁴ *Ibid.*, hlm. 202-203.

pokok saja tidak lagi memuaskan. Mereka membutuhkan barang-barang kesenangan dan kemewahan yang sekunder. Suatu golongan umat manusia hanya bisa mendapat kekuasaan dengan berjuang, yaitu perjuangan yang membawa kemenangan dan berdirinya suatu negara. Apabila tujuan itu telah tercapai, perjuangan akan berhenti. Mereka malah hidup bersenang-senang dan bermalas-malasan dalam kekuasaan.⁴⁵

Kehancuran negara bisa terjadi melalui beberapa sebab: *Pertama*, pemerintahan yang memusatkan kekuasaan. Apabila seseorang telah memusatkan kekuasaan, berarti ia telah mulai menekan keinginan orang lain dan merusak perasaan solidaritas. Akibatnya anggota golongan menjadi malas dan enggan berperang. Solidaritas telah dilemahkan oleh hilangnya sifat kejantanan dan negara pun mendekati kehancurannya. *Kedua*, pembentukan suatu negara membawa pada kemewahan disertai dengan bertambahnya kebutuhan dan akibat buruk karena pengeluaran lebih besar daripada penerimaan. Rakyatlah yang menderita, sedangkan orang-orang kaya bermewah-mewah. *Ketiga*, watak negara menuntut kepatuhan. Jika orang sudah membiasakan diri dengan kepatuhan dan malas akibat kemewahan yang diraih, maka mereka menjadi lemah.⁴⁶

Babak pertama dinasti adalah kehidupan padang pasir dengan solidaritas yang kuat, kemauan yang keras, dan semangat yang tumbuh bersama. Begitu kekuasaan tercapai, lalu dilanjutkan dengan periode selanjutnya adalah

⁴⁵ *Ibid.*, hlm. 204.

⁴⁶ *Ibid.*, hlm. 205-207.

kebudayaan hidup menetap dengan kemewahan yang ada.⁴⁷ Perjalanan suatu dinasti mengikuti alur peradaban yang terdiri dari lima tahap yaitu: *Pertama*, tahap sukses, penggulingan seluruh oposisi dan penguasaan kedaulatan dari dinasti sebelumnya. Pada tahap ini, orang yang memimpin negara menjadi model bagi rakyatnya. *Kedua*, tahap penguasa mulai bertindak sewenang-wenang kepada rakyatnya. Pada tahap ini, orang yang memimpin negara senang mengumpulkan dan memperbanyak pengikut. Penguasa menutup pintu bagi mereka yang ingin turut serta dalam pemerintahannya. Maka segala perhatiannya ditujukan untuk kepentingan mempertahankan dan memenangkan keluarganya. *Ketiga*, tahap sejahtera, ketika kedaulatan telah dinikmati. Segala perhatian penguasa tercurah pada usaha membangun negara. *Keempat*, tahap kepuasan hati, tenram dan damai. Pada tahap ini, penguasa merasa puas dengan segala sesuatu yang telah dibangun para pendahulunya. *Kelima*, tahap hidup boros dan berlebihan. Pada tahap ini, penguasa menjadi perusak warisan pendahulunya, pemua hawa nafsu dan kesenangan. Pada tahap ini, negara tinggal menunggu kehancurannya.⁴⁸

Ibn Khaldun juga berbicara tentang tipe negara yang ada dalam peradaban manusia. Namun sebelumnya ia membahas tentang hakekat kekuasaan negara. Menurutnya tidak ada suatu negara yang tegak dan kuat tanpa hukum. Apabila hukum dibuat oleh orang cerdik pandai, maka pemerintahan itu bersadarkan akal. Apabila hukum itu ditentukan oleh Allah dengan perantaraan rasul, maka pemerintahan itu berdasarkan agama. Pemerintahan berdasar agama inilah yang berguna baik di dunia maupun di akhirat. Sebab, manusia tidak dijadikan hanya

⁴⁷ *Ibid.*, hlm. 211.

⁴⁸ *Ibid.*, hlm. 215-216.

untuk dunia saja, melainkan juga akhirat. *Kekhalifahan* adalah memerintah rakyat sesuai dengan petunjuk agama, baik soal akhirat maupun dunia. *Khalifah* adalah pengganti Nabi Muhammad dengan tugas mempertahankan agama dan menjalankan kepemimpinan dunia. Lembaga ini disebut *khilafah*, *imamah* atau *sulthanah*.⁴⁹

Orang yang menjalankan tugas ini adalah khalifah, imam, atau sulthan. Lembaga imamah adalah wajib menurut hukum agama, yang dibuktikan dengan dibaiatnya Abu Bakar sebagai khalifah. Tetapi ada juga yang berpendapat, imamah wajib karena akal; perlunya manusia terhadap organisasi sosial. Namun hukum wajibnya adalah *fardhu kifayah*. Sedang syarat-syarat menjadi khilafah itu adalah: 1) Memiliki pengetahuan. 2) Memiliki sifat adil. 3) Adanya kemampuan. 4) Sehat panca indera dan anggota badan. 5) Keturunan Quraisy.

Menrut Ibn Khaldun khusus untuk prasyarat keturunan Quraisy didasarkan pada ijma' sahabat pada peristiwa Saqifah ketika Abu Bakar dibaiat menjadi khalifah. Namun, lambat laun kekuasaan kaum Quraisy melemah. Solidaritas mereka lenyap karena hidup mewah. Bangsa-bangsa non-Arab pun menaklukan mereka. Karena itu, ada yang menolak syarat ini. Tapi sebenarnya ada hikmah dijadikannya keturunan Quraisy sebagai syarat. Kaum Quraisy termasuk golongan suku Mudhar. Jumlah mereka banyak, solidaritas mereka telah membuat mereka berwibawa di kalangan suku Mudhar lainnya. Suku-suku Arab lainnya mengakui dan tunduk pada kaum Quraisy. Jika pemerintahan diserahkan kepada pihak lain, pastilah pertentangan dan ketidaktaatan akan merusak segalanya. Jika demikian,

⁴⁹ *Ibid.*, hlm. 233-234.

maka masyarakat Islam akan terpecah-pecah. Padahal, Nabi menginginkan persatuan, solidaritas, dan persaudaraan. Karena itulah, keturunan Quraisy dimasukkan dalam prasyarat kesanggupan, yaitu solidaritas sosial.⁵⁰

Imamah shalat secara tidak langsung menjadi prasyarat pemimpin karena pemimpin adalah pemegang tumpuk kekuasaan paling tinggi di antara rakyat. Hal ini dibuktikan ketika para sahabat menarik kesimpulan bahwa Abu Bakar telah ditunjuk sebagai pengganti Nabi menjadi imam shalat. Faktanya tidak pernah khalifah yang empat menyerahkan tugas imam shalat kepada orang lain. Kebiasaan ini berlanjut hingga daulah Bani Umayyah. Mereka mengimami shalat demi pertimbangan kehormatan dan jabatan mereka yang tertinggi.⁵¹ Selain itu di dalam Mukadimah juga dibahas tentang jabatan-jabatan pemerintahan, seperti *Mufti*, hakim, polisi, pengawas pasar, pencetakan uang. Selain itu terdapat atribut yang dibutuhkan dalam suatu negara yang meliputi; *Wizarah*, *Diwan*, *Kitabah*, terompet, bendera, tahta singgasana, khatam, tiraz, maqsūrah.

D. Peradaban Kota

Pada bab empat dari kitab Muqaddimah, Ibn Khaldun mencurahkan perhatianya pada masalah kebudayaan *hadlarah* (kebudayaan menetap) dan kehidupan kota. Menurutnya kebudayaan menetap ada setelah berdirinya negara. Sementara itu, negara baru berdiri dengan bantuan solidaritas sosial yang ditemui pada kebudayaan *badawah* atau kebudayaan primitif.⁵²

⁵⁰ *Ibid.*, hlm. 239-242.

⁵¹ *Ibid.*, hlm. 265.

⁵² *Ibid.*, hlm. 395.

Proses perkembangan masyarakat dari kebudayaan primitif menuju kebudayaan menetap ini terjadi karena perbedaan kebutuhan hidupnya. Mendirikan bangunan dan merencanakan kota merupakan ciri kemajuan serta ciri kehidupan mewah yang baru ada setelah kebutuhan pokok terpenuhi. Hadlarah merupakan puncak peradaban serta titik klimaknya. Proses ini terjadi melalui fase solidaritas sosial yang ada dalam kehidupan desa yang merupakan titik pijak bagi berdirinya negara. Kemudian negara hanya bisa melanggengkan kekuasaan dan kebudayaannya dalam kehidupan kota.⁵³

Bagi suatu negara keberadaan kota merupakan hal yang penting. Pendirian atau pemeliharaan kota wajib bagi setiap kekuasaan. Letak pentingnya kota bagi negara yaitu: *Pertama*, rakyat yang telah mencapai kedaulatan pasti akan mendambakan pola hidup tenram dengan rumah sebagai tempat tinggalnya serta usaha untuk melengkapi aspek peradaban; *Kedua*, kota merupakan pusat pertahanan dari sebuah negara.⁵⁴ Melihat pentingnya fungsi kota bagi eksistensi negara dan peradaban berbagai syarat alami dan perencanaan kota harus dipersiapkan secara maksimal mulai dari aspek keamanan sampai pada tingkat kebersihan kota yang meliputi sirkulasi udara, kebutuhan air bersih, kebutuhan akan tanah pertanian yang subur dan kebutuhan akan tersedianya padang rumput untuk makanan hewan piaraan. Syarat-syarat perencanaan kota tidak paten,

⁵³ *Ibid.*, hlm. 433.

⁵⁴ *Ibid.*, hlm. 397.

berbeda munurut kebutuhan masing-masing daerah. Namun syarat-syarat alami tersebut harus diperhatikan agar kota tidak mudah hancur.⁵⁵

Peradaban atau ‘*umran* terbentuk sebagai hasil keseluruhan dari pola hidup *badawah* sampai *hadlarah*. *Hadlarah* merupakan adopsi dari berbagai pola hidup mewah dan kebiasaan untuk memperindah diri. Untuk mencapai kemewahan ini, akses kekayaan merupakan prasyarat utama yang hanya dapat dicapai dan dilakukan oleh orang-orang yang telah berperadaban dan memiliki kekuasaan. Orang yang hidup dengan kemewahan secara alami akan mengikuti pola hidup *hadlarah* dan mengadopsi segala adat kebiasaanya. Kehidupan mewah dengan segala aspeknya hanya bisa terjadi ketika keahlian dan berbagai macam kerajinan membantu keberhasilan prosenya. Kehidupan padang pasir tidak membutuhkan kerajinan dan kemewahan ini, sebab mereka hanya memikirkan pemenuhan kebutuhan dasar atau kebutuhan primer.⁵⁶

Tradisi dan kebudayaan kota hanya ada ketika berbagai kebiasaan masyarakat terbagi dalam berbagai bentuk keahlian yang berbeda-beda. Setiap keahlian baru membutuhkan seseorang yang menangani dan trampil di dalamnya. Hal ini hanya bisa terjadi ketika tradisi dan keahlian itu telah lama dimiliki atau diwariskan oleh suatu komunitas. Ketika harta kekayaan dan rakyat meningkat, maka kebutuhan mereka akan hal-hal sekunder akan semakin bertambah dan permintaan akan barang-barang mewah semakin pesat. Dari proses inilah berbagai macam keahlian berkembang dan kerajinan baru ditemukan sebagai *suplaier* kebutuhan masyarakat yang makin bervariasi. Selain itu peredaran modal yang

⁵⁵ *Ibid.*, hlm. 401- 404.

⁵⁶ *Ibid.*, hlm. 434.

ramai di tengah pusat kekuasaan atau kota turut mendorong pertumbuhan ekonomi dan kekayaan penduduknya.⁵⁷

Ukuran besar kecilnya sebuah kota sangat terkait erat dengan kondisi kekuasaan dan kedaulatan suatu negara yang menaunginya. Jika negara itu kuat maka akan nampak berdiri disana berbagai bangunan dan monumen yang besar ukuranya. Sebab ukuran monumen dan arsitektur kota sangat terkait dengan kebutuhan negara.⁵⁸ Pendirian kota membutuhkan kerjasama dari berbagai kalangan dan membutuhkan kesatuan usaha, jika kedaulatan negara besar tenaga untuk membangun dapat dikumpulkan dari seluruh pelosok daerah kekuasaannya. Untuk pembangunan monumen yang amat besar seringkali didasarkan atas kerjasama berbagai kerajaan dan keturunanya. Tanda kebesaran kekuasaan suatu kerajaan bisa dilihat dari besar-kecilnya bangunan atau monumen peninggalannya.⁵⁹

Kebesaran kota juga menandai tingkat pertumbuhan ekonomi yang ada di dalamnya. Setiap orang pertama-tama bekerja untuk pemenuhan kebutuhan hidupnya sendiri. Minimum kerja sebenarnya sudah cukup untuk memenuhi kebutuhan dasar, kelebihan tenaga ini dikeluarkan untuk memenuhi kondisi dan kebiasaan hidup mewah dan dijual pada penduduk kota lain. Orang yang akan mendapatkan *surplus* dari hasil jual-beli ini tentu mempunyai tingkat ekonomi yang baik. Keuntungan modal adalah nilai dari suatu kerja. Semakin banyak jumlah penduduk yang ada dalam sebuah kota, kebutuhan mereka akan hasil

⁵⁷ *Ibid.*, hlm. 429.

⁵⁸ *Ibid.*, hlm. 398.

⁵⁹ *Ibid.*, hlm. 399.

kerajinan pun akan semakin meningkat dan industri atau keahlian akhirnya juga ikut meningkat. Saat kebutuhan penduduk semakin bertambah dan nilai kerja semakin bertambah, keuntungan rata-rata tiap penduduk pun bertambah. Jika pemasukan dan pengeluaran seimbang satu sama lain, maka keadaan ekonomi penduduk bisa di kategorikan membaik dan tanda perkembangan kehidupan kota.⁶⁰

Jumlah penduduk dan ukuran kota itu juga mempengaruhi harga bahan kebutuhan yang ada didalamnya. Kota yang besar dengan penduduk yang banyak membuat harga kebutuhan pokok murah sementara harga kebutuhan pelengkap akan semakin mahal. Karena semua penduduk tahu bahwa kebutuhan pokok merupakan barang primer dan semua orang pun akan memperhatikan pemenuhanya dengan seksama. Ketika semua orang merasa berkewajiban untuk melakukan kerja untuk pemenuhan kebutuhan pokok, *surplus* barang tersebut akhirnya akan melebihi kebutuhan masyarakat. Kelebihan bahan kebutuhan pokok inilah yang menyebabkan harga menjadi murah karena sedikitnya permintaan. Sebaliknya, bagi penduduk yang hidup di kota kecil bahan, kebutuhan pokok akan sangat sedikit sebab di sana suplai tenaga kerja juga kecil. Dengan melihat kecilnya kota dan sempitnya peredaran modal akhirnya setiap orang akan menyimpan dan mempertahankan bahan makanan milik mereka. Persediaan makanan sangat berharga sehingga orang yang mau membelinya harus membayar dengan harga tinggi. Berbeda dengan aktivitas ekonomi di kota besar, harga kebutuhan sekunder di kota kecil relatif masih murah karena aktivitas bisnis

⁶⁰ *Ibid.*, hlm. 417-420.

sangat minim dan permintaan terhadap barang-barang sekunder juga minim. Sementara itu jika suatu kota padat penduduknya dan tinggi tingkat pertumbuhan ekonominya maka permintaan akan kebutuhan sekunder pun akan semakin tinggi. Tiap orang akan memenuhi kebutuhan barang mewah menurut kesanggupanya. Sebagai akibatnya, permintaan akan barang-barang sekunder ini pun meningkat meski persediaan barang sedikit. Tingginya permintaan dan sedikitnya penawaran menyebabkan tingginya harga barang-barang kebutuhan sekunder. Kenaikan harga ini juga merupakan hal yang logis, sebab ketika semua mahal maka segala hal yang menyangkut proses produksi akan di kalkulasikan sebagai harga penjualan. Pengadaan bahan industri, tenaga buruh dan tenaga ahli yang semakin naik serta pajak bea cukai yang makin tinggi akan mempengaruhi harga dari sebuah barang.⁶¹

Menurut Ibn Khaldun untuk tetap menjaga kestabilan ekonomi kota, maka pemodal harus mendapatkan perlindungan dan akses kekuasaan dari pemerintah. Kekayaan yang mereka miliki sangat diinginkan dan menjadi sebab kecemburuan amir dan raja. Karena itu pemodal haruslah mendapat wibawa dan perlindungan baik dari orang yang dekat dengan raja ataupun kekuatan solidaritas sosial. Tanpa proteksi ini usaha mereka akan hancur di tangan penguasa dan berbagai keputusan hukum yang tidak memihak.⁶²

Keberadaan kota dengan segenap kebudayaannya hanya bisa terwujud ketika terdapat suatu negara dan kekuasaan dengan tradisi yang yang sudah jauh mengakar. Fakta ini dapat dilihat dari kebesaran bangsa Yahudi yang menguasai

⁶¹ *Ibid.*, hlm. 421-422.

⁶² *Ibid.*, hlm. 428.

Syiria selama seribu empat ratus tahun dan di lanjutkan oleh bangsa Romawi selama kurang lebih enam ratus tahun sehingga membuat kebudayaan mereka mengakar. Keadaan yang sama juga terjadi di Yaman di bawah kekuasaan bangsa Amaleka dan Tabni'ah selama seribu tahun yang kemudian dilanjutkan oleh Raja Mesir. Hal yang sama juga nampak di Iraq yang selama beribu-ribu tahun mereka diperintah secara terus-menerus oleh bangsa Nabatea, Persia, Kiania, Sasan dan bangsa Arab.⁶³

Keadaan yang berbeda terjadi pada daerah Maghribi dan Ifriqiyah. Di dua daerah tersebut hanya terdapat sedikit kota, sebab dalam waktu yang begitu lama sebelum datangnya Islam daerah ini dikuasi oleh orang-orang Barbar dengan pola hidup padang pasir. Bangsa Barbar memang memiliki solidaritas yang kuat, namun hanya sedikit keahlian yang mereka miliki kecuali untuk pemenuhan kebutuhan pokok. Kebanyakan penduduk daerah Ifriqiyah dan Maghribi mengikuti pola hidup padang pasir dengan berpindah-pindah, mendirikan kemah, tandu-tandu Unta atau di lereng-lereng pegunungan. Minimnya pola hidup Hadlarah di Ifriqiyah dan Maghribi terjadi karena Dinasti Arab dan Bangsa Franka tidak pernah berhasil menancapkan kekuasaan dan tradisinya dalam waktu yang begitu lama sehingga kebudayaan kota bisa tertanam kokoh.⁶⁴

Sebenarnya bangsa Arab pun tidak mempunyai dasar tradisi dan keahlian yang mendukung kehidupan kota. Kebanyakan penduduk Arab kurang memiliki perhatian terhadap kemewahan dan pengembangan ketrampilan, mereka lebih akrab dengan padang rumput untuk hewan ternak mereka daripada ladang untuk

⁶³ *Ibid.*, hlm. 430.

⁶⁴ *Ibid.*, hlm. 413.

pertanian. Keadaan ini berlanjut pada generasi Islam yang datang sesudahnya yang nampak jelas dari ketidakseimbangan antara bangunan dan monumen yang mereka miliki dengan kekuasaan yang besar. Generasi awal Islam sangat akrab dengan kehidupan *badawi* dan mereka kurang memperhatikan kerajinan dan keahlian untuk hidup menetap. Umat Islam hanya memiliki bangunan hasil peninggalan kerajaan yang telah mereka kuasai tanpa kemauan untuk mengembangkannya. Islam sendiri sedari awal melarang umatnya untuk menghaburkan uang dan membangun tanpa tujuan yang jelas. Sehingga ketidakmampuan umat Islam menguasai kerajinan merupakan hal yang wajar.

Sebelum kedatangan Islam, orang-orang Arab merupakan komunitas baru bagi kerajaan yang telah mereka kuasai. Intensitas dan kemampuan yang mereka miliki tidak memadai bagi kemunculan sebuah tradisi yang mengakar secara penuh. Keadaan ini terbukti jelas pada bangunan orang-orang Arab di kota al-Kufah, al-Basrah dan al-Qayrawan yang dalam hal perencanaanya hanya memperhatikan potensi padang rumput, kedekatanya dengan padang pasir dan rute perjalanan kafilah, suatu perspektif tata kota khas *badawiah*. Pengaruh ajaran Islam masa awal yang melarang hidup bermewah-mewah ini kemudian pudar. Kedaulatan dan kemewahan datang menghampiri Islam. Untuk menutupi kebutuhan *hadlarah* dan pembangunan kota, dinasti Muslim mempekerjakan orang-orang Persia dalam pembangunan kota. Namun pada masa itu daulat Islam sebenarnya sudah mendekati masa kehancuranya dan hanya sedikit waktu yang

tersisa untuk melakukan pembangunan dan pencapaian tradisi hadlarah yang dibawa oleh orang-orang Persia.⁶⁵

Seperti dikemukkan sebelumnya *hadlarah* merupakan puncak dari peradaban. Eksistensi peradaban kota berkembang dari kehidupan padang pasir dan mayarakat pengembara terus dilanjutkan dengan pencapaian kedaulatan yang diikuti berdirinya kota dengan segenap pola hidup menetap. *Hadlarah* selain merupakan pucak suatu peradaban juga merupakan akhir masa hidupnya. Sebagaimana eksistensi sebuah negara, Ibn Khaldun memprediksikan bahwa siklus umur *hadlarah* tidak lebih dari empat puluh tahun. Umur empat puluh tahun dikatakan sebagai puncak dari pertambahan dan pertumbuhan kekuatan kota. Pola kebudayaan *hadlarah* dengan segala kemewahannya akhirnya juga akan mengalami hancur.

Pada kebudayaan *hadlarah*, setelah proses memperindah diri akan diikuti oleh ketundukan pada hawa nafsu. Adat kebiasaan bermewah-mewah dan pemborosan untuk kehidupan sekunder yang makin mahal akan meyebabkan kafakiran dan kemiskinan penduduk kota. Ketika semua orang telah dikuasai oleh adat dan dirundung kemiskinan, hanya sedikit yang dapat mengajukan penawaran barang. Perekonomian pun akhirnya rusak.⁶⁶ Rusaknya ekonomi masyarakat sangat terkait dengan keadaan keuntungan yang diperoleh masing-masing individu sudah tidak mencukupi lagi untuk membayar kebutuhan yang makin bertambah. Jiwa mengerakkan akal agar berpikir mencari cara yang efektif dan cepat untuk memenuhi dorongan nafsu. Sebagai akibatnya korupsi pun merajalela

⁶⁵ *Ibid.*, hlm. 414-416.

⁶⁶ *Ibid.*, hlm. 434.

karena sudah tidak ada lagi jalan yang bisa ditempuh untuk memenuhi nafsu jiwa yang telah rusak tersebut.⁶⁷

Ketika pemerintahan telah terjangkiti penyakit korupsi kebutuhan rakyat dan pemenuhan kebutuhan umum pun akhirnya turut tercampakkan hingga kota menjadi hancur. Kehancuran kota dan peradaban bagaimanapun akan mempengaruhi kehancuran dan eksistensi sebuah negara. Sebab di kota lah tempat kekuasaan raja didapatkan. Hubungan antara kota dan peradaban bagaikan dua sisi mata uang yang tidak dapat dipisahkan, yang satu pasti melengkapi yang lain. Demikian pula hubungan antara negara dan peradaban bagaikan hubungan antara benda dan bentuknya. Peradaban tidak dapat mewujudkan eksistensi tanpa adanya bentuk yang mewadahi dan memberi wujudnya. Negara dengan segenap kekuasaanya itulah bentuknya. Jika benda itu hancur maka hancur pula bentuk yang menjaga eksistensi benda dan wujudnya tersebut. Pergantian seorang penguasa tidak menjadi ukuran kehancuran peradaban, sebab mereka hanyalah pengemban misi peradaban di bawah kekuatan ‘ashabiyah sebagai kekuatan yang asli tetap tinggal di dalam kelompok itu. Disintegrasi hanya bisa terjadi jika ‘ashabiyah yang menjadi pelindung kedaulatan negara telah lenyap dengan digantikan oleh solidaritas lain yang kelak akan memberi bentuk baru pada sebuah peradaban. Materi peradaban adalah solidaritas sosial dan kekuatanya, sedangkan pemberi bentuknya adalah negara dan rajanya. Eksistensi negara sangat terkait erat dengan materi dasarnya.⁶⁸

⁶⁷ *Ibid.*, hlm. 435.

⁶⁸ *Ibid.*, hlm. 440.

E. Sistem Ekonomi dan Pembagian Kerja

Bab lima dari kitab Muqaddimah, Ibn Khaldun secara khusus berbicara tentang berbagai metode dalam mencari kehidupan dan pembagian kerja. Pembahasan dalam bab ini dimulai dari penjelasan Ibn Khaldun tentang teori nilai dan pembentukan harga. Bagi Ibn Khaldun, nilai atau harga suatu barang sama dengan kerja yang dibutuhkan untuk menghasilkannya. Ini artinya nilai suatu barang dihitung berdasarkan tenaga dan modal yang dikeluarkan untuk menghasilkan suatu barang. Besar kecilnya kerja yang dibutuhkan untuk menghasilkan barang sangat mempengaruhi nilai dan harganya. Akhirnya, nilai kerja harus ditambahkan sebagai bagian dari biaya produksi.⁶⁹

Suatu barang belum bisa disebut rizki sebelum ada usaha untuk memanfaatkannya. Karena itu harta waris bagi *muwaris* (pemberi warisan) bukan merupakan rizqi sebab modal yang ada disana tidak dimanfaatkan untuk penghidupan. Baru kemudian jika ahli waris tersebut memanfaatkan dan menggunakan untuk mencukupi kehidupanya, baru harta waris itu disebut rizki. Jika nilai suatu barang ini sama persis dengan kadar kepentingan dan kebutuhan manusia, maka ia disebut dengan barang penghidupan. Sementara itu jika modal atau nilai barang itu melebihi kebutuhan hidup maka barang itu disebut dengan keuntungan atau suatu nilai yang dihasilkan dari akumulasi modal.⁷⁰ Dengan demikian, semua keuntungan dan penghasilan manusia tidak lain adalah nilai kerja manusia dan barang yang dipunyainya baru disebut rizki bila dimanfaatkan.

⁶⁹ *Ibid.*, hlm. 450.

⁷⁰ *Ibid.*, hlm. 448-449.

Menurut Ibn Khaldun pangkat dan kekuasaan sangat berguna dalam memperoleh penghidupan keuntungan. Karena orang yang mempunyai pangkat, keuntungannya tidak hanya didapat atas dasar kerjanya secara murni namun dibantu oleh hasil kerja orang lain. Orang yang membutuhkan perlindungan kekuasaan selalu berusaha menjilat dan mendekati penguasa agar memperoleh perlindungan. Orang yang mempunyai kekuasaan akan memperoleh berbagai macam tunjangan dan bantuan secara gratis sebagai imbalan atas perlindungan yang diberikan. Sementara orang yang tidak mempunyai pangkat sama sekali akan mendapat keuntungan sama persis dengan usaha yang dilakukanya sendiri. Besar kecilnya keuntungan yang diperoleh penguasa seimbang dengan pengaruh kekuasaanya. Bila pangkat yang dipunyai tinggi dan memiliki pengaruh luas maka keuntungan yang diperoleh pun akan semakin besar.⁷¹ Dengan demikian dapat disimpulkan bahwa sistem ekonomi ini sangat dipengaruhi oleh variabel diluarnya, misalnya politik. Sehingga nampak bahwa antara ekonomi dan politik merupakan aspek kehidupan yang tidak bisa dipisahkan. Karena itulah kekuasaan politik bisa disebut sebagai cara untuk memperoleh penghidupan meski tidak dalam kategori alami.

Diantara berbagai macam cara mencari penghidupan yang alami, pertanian merupakan pelopor atau dasar dari sistem kerja yang lain. Alasanya jelas bahwa bertani itu sangat dekat dengan alam dan sesuai dengan pembawaan hidup. Selain itu bertani sedikit membutuhkan pengetahuan dan pelajaran. Untuk kebutuhan lain yang tidak bisa dihasilkanya sendiri, para petani akan menukar sebagian hasil

⁷¹ *Ibid.*, hlm. 459-560.

panenanya di pasar yang sangat terkait dengan aktivitas perdagangan. Karena itulah setelah pertanian, jalan penghidupan berikutnya adalah berdagang, usaha yang memperoleh keuntungan dengan mencari selisih harga antara pembelian dan harga penjualan. Berikutnya setelah berdagang adalah pertukangan. Pertukangan adalah mode kedua produksi yang ada dalam peradaban yang didasarkan atas kerumitan dan pengetahuan yang diperlukan untuk mengerjakannya.⁷² Ketiga macam pola penghidupan ini disebut pokok karena masyarakat dan peradaban membutuhkannya setiap waktu. Ketiga macam pekerjaan ini mendatangkan banyak keuntungan dan paling digeluti manusia karena ia menarik masyarakat yang membutuhkan nilai-nilai kerja yang dihasilkan dari tiga pekerjaan tersebut.

Pertanian telah menjadi ciri dasar kebudayaan primitif dan sangat dekat alam. Orang yang melakukannya pun dicirikan dengan kehinaan. Keadaan ini terjadi selain karena pertanian memang sangat jauh dari pola hidup mewah, juga karena bertani tidak lepas dari pungutan paksa dan penindasan oleh kekuasaan yang tidak adil. Maka petani yang biasa membayar pungutan dan mendapat sanksi itu menjadi hina dan menyedihkan.⁷³

Pertukangan menduduki merupakan keahlian dalam soal praktis yang berhubungan dengan akal. Karena itu, wajar jika pertukangan hanya ada pada pola kehidupan kota yang merupakan tingkat lanjut dari pola hidup mengembara dengan sistem produksi pertanian. Pertukangan disebut keahlian karena ia sangat tergantung pada sifat dan watak yang berurat berakar serta hasil pengajaran yang berulang-ulang hingga perbuatan tersebut benar-benar tertanam kokoh pada diri.

⁷² *Ibid.*, hlm. 452.

⁷³ *Ibid.*, hlm. 467.

Orang yang telah menguasai suatu keahlian sangat jarang sekali menguasai keahlian lain karena satu keahlian tertentu telah melekat pada jiwa.⁷⁴

Ukuran dari tingkat keahlian pertukangan terkait erat dengan obyek yang ditirunya. Sehingga pertukangan yang berhubungan dengan kehidupan pokok, karena kedekatan obyek yang dikerjakanya dengan kebutuhan hidup, dipandang lebih rendah daripada yang berkaitan dengan kemewahan. Sementara itu ukuran baik-buruknya keahlian sangat bergantung pada proses pembelajaran dan guru yang mengajarkannya dalam suatu proses yang berlangsung alami.⁷⁵

Ibn Khaldun menyebutkan bahwa bangsa Arab adalah di antara golongan manusia yang paling sedikit bertukang. Fakta ini terjadi akibat pola hidup mereka yang selalu dalam pengembalaan yang hanya memikirkan kebutuhan pokok. Sementara Pertukangan hanya menjadi lebih sempurna bila suatu peradaban telah mantap dan telah berurat berakar sebagaimana bagsa Persia, Babylonia, Mesir, Israel atau Yunani yang telah terbiasa dengan pola hidup menetap dalam beberapa generasi.⁷⁶

Jika peradaban telah berkembang pesat dan segala kemewahan yang dibawanya telah mantap, maka kehalusan dan perkembangan pertukangan juga akan mengikutinya. Hanya pada peradaban yang besar permintaan akan barang-barang mewah tetap konstan. Logis jika besarnya permintaan ini turut

⁷⁴ *Ibid.*, hlm. 483.

⁷⁵ Semua pertukangan menurut Ibn Khaldun merupakan kebiasaan dan warna peradaban yang telah melalui proses pengulangan dalam tempo yang lama. *Ibid.*, hlm. 476.

⁷⁶ *Ibid.*, hlm. 482.

mempengaruhi perkembangan pertukangan.⁷⁷ Demikian juga sebaliknya, ketika peradaban mendekati masa kehancuranya pertukangan pun akan turut merosot karena minimnya permintaan barang mewah dan hanya sedikit orang yang membutuhkannya.⁷⁸

Pola penghidupan yang ada baik pada kebudayaan primitif maupun kebudayaan menetap adalah perdagangan. Meski syari'ah mensyahkan adanya perdagangan karena secara mendasar berbeda dengan perampasan, namun Ibn Khaldun nampak memandangnya agak miring di banding pola penghidupan lainnya. Masalahnya, dalam perdagangan terdapat tipu muslihat dan pengelabuan atas harga barang. Kejujuran memang sangat diutamakan dalam perdagangan, namun ternyata sifat jujur tidak mungkin dimiliki semua orang yang mendamba keuntungan besar. Dalam perdagangan kesempatan hanya digunakan untuk memperhatikan penjualan dan pembelian daripada mengedepankan kejujuran. Sehingga tidak aneh jika tingkah laku pedagang dianggap lebih rendah daripada perilaku orang-orang keturunan raja yang dituntut mempunyai sifat jujur dan bertanggung jawab terhadap rakyatnya.⁷⁹ Kebiasaan mencari untung dan tipu muslihat yang dilakukan dalam perdagangan pada akhirnya akan melemahkan kebijakan dan sifat keperwiraan raja. Raja dituntut untuk menjauhi aktivitas ini. Semua perbuatan dan kebiasaan bagaimanapun juga akan mempengaruhi jiwa.

⁷⁷ *Ibid.*, hlm. 480.

⁷⁸ *Ibid.*, hlm. 481.

⁷⁹ *Ibid.*, hlm. 469-470.

Perbuatan yang baik akan membawa bekas yang baik, sedang perbuatan rendah akan membawa efek yang jelek juga.⁸⁰

Terdapat berbagai macam keahlian dari tiga macam pekerjaan diatas yaitu pertanian, pertukangan yang meliputi arsitektur, penjahitan, pertukangan kayu dan pertenunan. Semua itu disebut keahlian pokok karena mampu mensuplai kebutuhan masyarakat dan mempertahankan peradaban. Ada pula keahlian yang meski tidak begitu diperlukan namun menduduki tempat terhormat menurut kodratnya. Keahlian tersebut yaitu kebidanan, tulis menulis, pembikinan kertas, menyanyi dan ketabiban. Pekerjaan itu disebut terhormat selain watak aslinya yang dibutuhkan, orang yang menguasai keahlian itu mempunyai kesempatan selalu ada dan dengan raja yang bisa mengangkat derajat mereka.⁸¹

Kerja yang sedikit keuntungan namun terkesan mulia yaitu pekerjaan yang mengurus persoalan keagamaan (*mufti*). *Mufti* tidak akan mendapat keuntungan besar karena masyarakat tidak mempunyai akses kebutuhan yang permanen pada hal-hal yang ditawarkan oleh lembaga keagamaan. Menjadi maklum jika orang menduduki jabatan keagamaan jarang sekali kaya, karena permintaan masyarakat yang minim. Mungkin hanya raja yang mempunyai kepentingan atas jabatan-jabatan tersebut sebagai bagian dari tugasnya dalam memperhatikan kepentingan umum. Memang jabatan keagamaan ini tergolong mulia karena berhubungan dengan kebutuhan spiritual, namun kemuliaanya itu menghalangi mereka untuk memperoleh keuntungan lebih selain dari gaji yang diberikan raja. Watak

⁸⁰ *Ibid.*, hlm. 474.

⁸¹ *Ibid.*, hlm. 484.

kemuliaan dan kebesarannya menghalangi para *mufti* untuk meluncurkan diri pada masalah dunia sekaligus menjilat penguasa untuk menambah pendapatanya.⁸²

Setelah menyebutkan pola penghidupan yang wajar, Ibn Khaldun juga menyebutkan usaha mencari penghidupan yang tidak wajar. Di antara pola penghidupan yang tidak wajar tersebut adalah menjadi pelayan. Ditilik dari segi kejantanan dan sifat terpuji, kecenderungan untuk menyandarkan diri pada orang lain menunjukkan kelemahan. Berharap memperoleh harta karun peninggalan masa silam juga termasuk usaha yang tidak wajar, sebab tidak ada usaha sistematis untuk mendapatknya sebagaimana mekanisme kerja lainnya. Maksudnya tidak ada kadar keseimbangan antara nilai kerja yang diperlukan dengan nilai harga barang yang diperolehnya.⁸³

F. Ilmu Pengetahuan dan Metode Pengajarannya

Pada bagian ini akan dibahas pandangan-pandangan Ibn Khaldun mengenai ilmu pengetahuan dan metode pengajarnya. Menurut Ibn Khaldun bahwa secara esensial manusia itu bodoh, dan menjadi berilmu melalui pencarian ilmu pengetahuan. Manusia pada dasarnya adalah bagian dari jenis binatang, dan Allah telah membedakannya dengan binatang dengan diberi akal pikiran. Kemampuan manusia untuk berfikir baru dapat dicapai setelah sifat kebinatangannya mencapai kesempurnaan, yaitu dengan melalui proses; kemampuan membedakan.⁸⁴

⁸² *Ibid.*, hlm. 465-466.

⁸³ Motif seseorang untuk memburu harta karun itu tidak lain adalah adat kebiasaan yang telah menuntut mereka untuk hidup mewah dan melampaui batas. Sehingga ketika jalan untuk mendapatkan uang tidak seimbang dengan usaha mencukupi hidup, tidak ada cara lain yang bisa dilakukan kecuali berangan-angan secara tidak wajar akan memperoleh harta dan uang yang banyak dari peninggalan masa lalu. *Ibid.*, hlm. 454-458.

⁸⁴ *Ibid.*, hlm. 532.

Sebelum pada tahap ini manusia sama sekali persis seperti binatang, manusia hanya berupa setetes sperma, segumpal darah, sekerat daging dan masih ditentukan rupa mentalnya. Kemudian Allah memberikan anugerah berupa pendengaran, penglihatan dan akal. Pada waktu itu manusia adalah materi sepenuhnya karena itu dia tidak mempunyai ilmu pengetahuan. Dia mencapai kesempurnaan bentuknya melalui ilmu pengetahuan yang dicari melalui organ tubuhnya sendiri.⁸⁵

Melalui pikiranya yang ada dibalik panca indera manusia memahami realitas. Berpikir bagi Ibn Khaldun adalah aktivitas pemahaman bayang-bayang di balik perasaan dan persepsi serta aplikasi pikiran untuk membuat analisa dan sintesa. Proses berpikir sendiri dibedakan menjadi tiga: *Pertama*, pemahaman intelektual. Pada tahap ini manusia melakukan pembedaan dan seleksi terhadap alam serta dunia luar. Bentuk pemikiran ini kebanyakan terforsir pada bagian persepsi karenanya akal yang paling berperan adalah akal pembeda (*al-'aql al-tamyizi*). *Kedua*, proses pemikiran yang memperlengkapi manusia dengan ide-ide dan pengalaman yang dibutuhkan untuk menjalani proses kehidupan. Pemikiran ini berbentuk *a-persepsi* (*tasydiqat*) yang diperoleh dengan refleksi atas pengalaman hidupnya. Akal yang bermain disini adalah *akal eksperimental* (*al-'aql al-tajribi*). *Ketiga*, Proses pemikiran abstrak dengan perantara pengetahuan atau hipotesa. Bentuk Pengetahuan mengenai sesuatu yang berada di belakang persepsi indera, tanpa akal praktis yang menyertainya. Pemikiran ini lebih bersifat abstrak sehingga yang banyak berperan adalah akal spekulatif (*al-'aql al-nazari*). Akhir

⁸⁵ *Ibid.*, hlm. 521.

dari proses pemikiran ini adalah terlengkapnya persepsi dan pemahaman manusia mengenai realitas sebagaimana adanya, hingga manusia mencapai puncak eksistensinya.⁸⁶

Setelah manusia mencapai eksistensinya, dia siap menerima apa yang dibawa para Nabi dan mengamalkannya demi akhiratnya. Untuk mendukung eksistensi kenabian ini Ibn Khaldun menjelaskan tentang hakikat dan perbedaan ilmu para Nabi dengan ilmu manusia. Ilmu para Nabi terdapat kebenaran yang tak terbantahkan yang berbeda dengan ilmu yang dimiliki manusia biasa yang kebenarannya bersifat relatif. Ilmu para Nabi memiliki tingkatan lebih tinggi daripada ilmu manusia karena kedekatanya dengan Allah dan alam spiritual. Pengetahuan para Nabi diperoleh melalui persepsi dan penglihatan secara langsung dari Allah sehingga tidak ada kesalahan dan keraguan didalamnya. Sementara Ilmu pengetahuan manusia hanya terbatas dan diperoleh dengan perantara persepsi dan olah pikiran. Esensi alam spiritual yang dimiliki dari ilmu Nabi adalah persepsi murni yang memiliki kebenaran absolut. Selain malaikat hanya Nabi yang bisa sampai pada ilmu semacam ini. Dalam tindakanya pun para Nabi menjauhkan dari aktivitas dunia, dengan kecenderungan *Robbaniah*. Karena itulah untuk keselamatan dunia dan akhirat manusia tidak cukup mendasarkan diri pada pengetahuan biasa, ia harus mengikuti petunjuk dan ilmu yang dibawa Nabi. Sebab di dalamnya terdapat kebenaran yang hakiki.⁸⁷

⁸⁶ *Ibid.*, hlm. 522.

⁸⁷ *Ibid.*, hlm. 529-532.

Lebih jauh dikatakan ilmu pengetahuan dan pendidikan bukanlah suatu aktivitas yang semata-mata bersifat pemikiran dan perenungan yang jauh dari aspek-aspek pragmatis dalam kehidupan. Antara aktivitas kerja dan pemikiran adalah dua sisi yang tidak terpisahkan. Pekerjaan manusia mengenai dunia luar terwujud melalui pemikiran menata substansi benda sehingga teratur dan berkaitan satu sama lain. Setelah proses analisa dengan hukum sebab-akibat barulah manusia mampu memulai mengerjakan sesuatu. Pemikiran manusia dimulai dengan suatu yang datang terakhir dalam rentetan hukum kausal benda. Sedang pekerjaan manusia dimulai dengan sesuatu yang menjadi permulaan rentetan kausal benda penyusunya. Sebagaimana dikatakan Ibn Khaldun “permulaan pekerjaan merupakan akhir dari pemikiran dan permulaan pikiran merupakan akhir dari pekerjaan”.⁸⁸

Untuk melihat keterkaitan antara pemikiran dan tindakan ini, Ibn Khaldun menjelaskan tentang terbentuknya *akal eksperimental*, pengetahuan yang memungkinkan manusia untuk bertindak secara teratur yang diperolehnya melalui pengalaman. Dari berbagai macam peristiwa alamiah orang akan dapat membedakan kebenaran dan kesalahan sehingga berbagai macam konsep adat kemudian dapat diciptakan. Proses terbentuknya *akal eksperimental* ini tidak harus melalui pengalaman langsung individu, tapi bisa juga dengan meniru dan melihat rentetan pengalaman orang lain. Seperti dikatakan Ibn Khaldun barangsiapa tidak terdidik oleh orang tuanya, maka akan terdidik oleh zaman. Maksudnya, barangsiapa tidak memperoleh tata krama yang dibutuhkan

⁸⁸ *Ibid.*, hlm. 524.

sehubungan pergaulan bersama melalui orang tua mereka yang mencakup guru-guru dan para sesepuh, dan tidak mempelajari hal itu dari mereka, maka ia akan mempelajarinya dengan bantuan alam, dari peristiwa-peristiwa yang terjadi sepanjang zaman. Zaman akan mengajarkannya.⁸⁹

Ilmu dan pendidikan tidak lain merupakan gejala sosial yang menjadi ciri khas jenis insan. Manusia selalu berfikir tentang semuanya. Dari pikiran ini tercipta berbagai ilmu pengetahuan dan keahlian-keahlian. Manusia berbeda dengan binatang karena kemampuannya berpikir dan mampu menciptakan alat yang ia perlukan untuk memperoleh penghidupan. Kemudian manusia ingin mencapai apa yang menjadi tuntutan wataknya; yaitu ingin mengetahui segala sesuatu, lalu dia mencari orang yang lebih dulu memiliki ilmu atau kelebihan. Setelah itu pikiran dan pandangannya dicurahkan pada hakekat kebenaran satu demi satu serta memperhatikan peristiwa-peristiwa yang dialaminya yang berguna bagi esensinya. Akhirnya dia menjadi terlatih sehingga pengajaran terhadap gejala hakekat menjadi suatu kebiasaan (*malakah*) baginya. Jiwa generasi yang sedang tumbuh pun tertarik untuk memperoleh ilmu tersebut. Merekapun meminta bantuan para ahli ilmu pengetahuan, dan dari sinilah timbul pengajaran. Inilah yang oleh Ibn Khaldun dikatakan bahwa ilmu pengetahuan merupakan hal yang alami dalam peradaban manusia. Pengajaran ilmu ini disebut juga keahlian atau profesi ketika macam-macam pengetahuan menjadi suatu ilmu spesial dengan berbagai istilah teknisnya.⁹⁰ Menurut Ibn Khaldun ilmu dan pendidikan

⁸⁹ *Ibid.*, hlm. 525-527.

⁹⁰ *Ibid.*, hlm. 533-535.

merupakan gejala konklusif yang lahir dari terbentuknya masyarakat dan perkembangannya dalam tahapan kebudayaan. Ilmu pengetahuan hanya tumbuh dalam peradaban dan kebudayaan yang telah berkembang pesat dan memiliki tradisi yang jauh mengakar. Sebagai sebuah keahlian, penguasaan akan ilmu dan metode pengajarannya sangat tergantung dari besar kecilnya suatu peradaban. Orang yang berperadaban memiliki pekerjaan dan penghasilan yang melebihi kebutuhan pokok mereka, sampai aktivitas di luar penghidupan pokok ini menjadi hak ilmu pengetahuan dan keahlian.⁹¹ Inilah yang menjadi petunjuk mengapa hanya sedikit dari keturunan Arab yang menjadi pemikir Muslim terkemuka. Karena masyarakat Arab sedikit mengenal kebudayan menetap.

Pada masa permulaan Islam, masyarakat Arab sangat kental budaya Badawiahnya sehingga tidak terhimpun keahlian maupun ilmu pengetahuan secara sistematis dalam Islam. Kekurangan ini tertutupi karena aturan syari`at langsung didasarkan atas petunjuk rasul. Pada masa kemudian, masyarakat Arab yang sempat mengenal pola hidup menetap di masa Abbasiyah hanya sedikit yang meminati ilmu pengetahuan karena menganggap rendah profesi sarjana yang disamakan dengan pekerjaan tukang. Akhirnya hanya orang-orang keturunan Persia yang dengan tekun mempelajari dan menulis secara sistematis bidang keilmuan Islam. Keturunan Persia telah lama mengenal dan memiliki tradisi menetap yang panjang.⁹²

⁹¹ *Ibid.*, hlm. 542.

⁹² *Ibid.*, hlm. 768-770.

Ibn Khaldun mengklasifikasikan ilmu pengetahuan yang banyak dipelajari manusia pada waktu itu menjadi dua macam berdasarkan tingkat perolehnya. Ilmu yang satu diperoleh secara alami dengan proses berpikir yang disebut dengan Ilmu Filsafat dan yang satunya lagi Ilmu Tradisional (*al-ulum al-naqliyyah al-wadliyyah*) yang hanya dapat dipelajari dari orang-orang yang menciptakanya. Dalam *Ilmu Naqliyah* ini standar pengetahuan harus berdasarkan autoritas syari`at yang didalamnya tidak ada tempat bagi intelek. Akal dalam *Ilmu Naqliyah* hanya berperan sebagai jalan untuk menghubungkan persolaan detail dengan prinsip dasar (*ashl*) yaitu al-Qur'an dan hadits melalui metode analogi (*qiyas*).⁹³ Di antara yang termasuk ke dalam *Ilmu-ilmu Naqliyah* itu antara lain: Ilmu Tafsir, Ilmu Qiraat, Ilmu Hadits, Ilmu Ushul Fiqh, Ilmu Fiqh, Ilmu Kalam, Ilmu Bahasa Arab, Ilmu Tasawuf, dan Ilmu Ta'bir Mimpi.⁹⁴

Adapun Ilmu-ilmu Filsafat atau Ilmu Rasional (*aqliyah*) bersifat alami bagi manusia yang diperolehnya melalui kemampuannya berpikir. Ilmu ini dimiliki semua anggota masyarakat di dunia dan sudah ada sejak mula peradaban. Menurut Ibn Khaldun Ilmu-ilmu Filsafat (*aqliyah*) ini dibagi menjadi empat macam ilmu yaitu: Ilmu Logika, Ilmu Fisika, Ilmu Metafisika dan Ilmu Matematika. Di antara tujuh pokok ilmu tersebut Logika datang pertama, lalu dilanjutkan dengan Matematika yang dimulai dengan Aritmetika dan dikuti dengan Geometri,

⁹³ Walaupun Ibn Khaldun banyak membicarakan tentang Ilmu Geografi, Sejarah Dan Sosiologi, namun ia tidak memasukkan ilmu-ilmu tersebut ke dalam klasifikasi ilmunya. Lihat, *Ibid.*, hlm. 543.

⁹⁴ *Ibid.*, hlm. 544.

Astronomi serta Musika. Kemudian setelah itu baru datang Ilmu Fisika dan Metafisika terakhir.⁹⁵

Setelah menjelaskan berbagai macam ilmu pengetahuan *naqliyah* Dan *aqliyah* tersebut, Ibn Khaldun mencoba mengkritisi keberadaan Filsafat, Astrologi dan Kimia dari sudut pandang bahayanya bagi agama dan peradaban.⁹⁶ Filsafat mendapat sorotan serius dari Ibn Khaldun karena terlalu mendahulukan kekuatan akal sebagai ukuran kebenaran daripada dalil *naql*. Padahal banyak hal berada diluar jangkauan akal seperti keberadaan Tuhan. Esensi spiritual ini sebenarnya tidaklah diketahui.⁹⁷ Kebenaran akal bisa diterima sejauh digunakan sesuai kadar dan batasnya. Wujud terlalu luas untuk bisa diterangkan dengan total hanya berdasarkan akal yang terbatas. Pembuktian kebenaran filosof mengenai kenyataan spiritual pada dasarnya juga tidak dapat dipertanggung jawabkan secara rasional sebab abstraksi pikiran hanya mungkin mendapat verifikasinya di dunia kenyataan. Selain itu, Ibn Khaldun juga menyanggah bahwa pemikiran spekulatif filosof bisa mendatangkan kebahagiaan ketika segala esensi sudah dipahami. Padahal kebahagiaan diperoleh ketika tidak ada perantara antara jiwa dengan esensi kenyataan. Sedangkan filosof menggunakan akal sebagai perantaranya. Pada intinya kepercayaan filosof terhadap ketakterbatasan akal sebenarnya tidak berdasar dan argumen mereka tentang dapat diketahuinya hal-hal di luar persepsi

⁹⁵ *Ibid.*, hlm. 649-651.

⁹⁶ *Ibid.*, hlm. 712.

⁹⁷ *Ibid.*, hlm. 716.

hanya berujung pada kekufuran, sebab semua esensi spiritual bukan untuk dipikirkan tapi di-imani.⁹⁸

Alasan utama dari sikap kritis Ibn Khaldun terhadap Astrolog karena selain merusak keimanan juga secara nalar kebenaran ramalan mereka tidak bisa diterima. Astrolog meyakini bahwa peredaran bintang memberikan pengaruh pada dunia di bawahnya, padahal dalam keyakinan Ibn Khaldun tidak ada pengatur alam kecuali Allah yang maha kuasa.⁹⁹ Untuk mendukung dalil kemasuk-akalan dari ramalan bintang, para Astrolog berpendapat bahwa keterkaitan astral dan pengaruh bintang pada nasib diperoleh dengan jalan mencocokkan antara pengalaman manusia dengan peredaran bintang. Pada kenyataanya, meskipun semua pengalaman manusia yang berulang-ulang dikumpulkan menjadi satu tidak akan diperoleh dalil logis dan pengetahuan empiris mengenainya. Revolusi *astral* berlangsung lama sekali dan kecocokannya dengan pengalaman manusia membutuhkan periode yang tidak mungkin terjangkau umur manusia.¹⁰⁰

Praktek kimia terdorong oleh keyakinan bahwa benda-benda tambang dengan bantuan reaksi kimia dapat dirubah dan ditransformasikan wujudnya pada benda lain yang lebih bagus berdasarkan susunan materi benda tambang itu sendiri, misalnya tembaga bisa dirubah menjadi perak atau perak dirubah menjadi emas.¹⁰¹ Motif utama dari orang mempraktekkan kimia adalah untuk merubah

⁹⁸ *Ibid.*, hlm. 717.

⁹⁹ *Ibid.*, hlm. 725-726.

¹⁰⁰ *Ibid.*, hlm. 722.

¹⁰¹ *Ibid.*, hlm. 731.

barang tambang yang murah menjadi emas dan perak dengan harga yang lebih tinggi. Astrologi dilakukan karena ketidakmampuan orang tersebut untuk mencari penghidupan secara alami. Ibn Khaldun sebenarnya tidak menolak adanya reaksi Kimia tersebut, namun yang coba dikritisinya adalah praktik kimia yang banyak digunakan untuk menipu dengan harapan memperoleh keuntungan. Tentu hal ini jika dibiarkan dalam waktu yang lama pasti akan merusak peradaban.¹⁰² Selain itu Allah telah menciptakan emas dan perak yang jarang keberadaanya sebagai ukuran dan standar nilai suatu barang. Jadi jika ada keahlian manusia untuk membuat emas dan perak secara kimiawi maka kebijaksanaan Tuhan itu pun pasti akan terbantahkan. Alam juga selalu mengambil jarak yang paling singkat dalam berbuat dan terciptanya sesuatu termasuk emas. Jika ahli kimia meyakini dapat membuat perubahan barang tambang di luar waktu alami yang berkisar ribuan tahun pastilah hukum alam tersebut akan terbantahkan juga.¹⁰³

Secara garis besar Ibn Khaldun membagi ilmu berdasarkan kepentingannya menjadi empat macam, yang masing-masing bagian diletakkan berdasarkan kegunaan dan prioritas mempelajarinya. Empat macam ilmu itu adalah: *Pertama*, Ilmu Agama (syari`at), yang terdiri dari Tafsir, Hadits, Fiqh dan Ilmu Kalam. *Kedua*, Ilmu ‘Aqliyah, yang terdiri dari Ilmu Alam (Fisika) dan Ilmu Ketuhanan (metafisika). *Ketiga*, Ilmu Alat yang membantu mempelajari Ilmu Agama yang terdiri dari ilmu bahasa Arab, Ilmu Hitung dan ilmu-ilmu lain yang membantu mempelajari agama. *Keempat*, Ilmu Alat yang membantu mempelajari

¹⁰² *Ibid.*, hlm. 741.

¹⁰³ *Ibid.*, hlm. 739.

Ilmu Filsafat, yaitu Logika. Kedua kelompok ilmu yang pertama itu merupakan ilmu pengetahuan yang dipelajari karena faidah dari ilmu itu sendiri. Sedangkan kedua ilmu pengetahuan yang terakhir (*Ilmu Alat*) merupakan ilmu untuk mempelajari ilmu pengetahuan golongan pertama. Untuk ilmu yang dipelajari karena faedahnya penguasaan materi haruslah secara mendalam, sementara ilmu alat hendaknya dipelajari sesuai dengan tujuan dasar ilmu itu sendiri yaitu sebagai alat untuk mempelajari ilmu pertama. Analisa dan pembahasan panjang lebar tidak perlu dilakukan pada ilmu alat itu karena malah akan mengganggu penguasaan pelajar terhadap ilmu utama itu sendiri.¹⁰⁴

Dibandingkan ilmu alat lainnya, bagi umat Islam penguasaan bahasa Arab adalah yang paling pokok. Sebab, untuk pemahaman terhadap syari`at atau *Ilmu Naqliyah* yang bersumber dari al-Qur'an dan hadits penguasaan akan bahasa Arab merupakan faktor fundamental. Bahkan dengan tegas Ibn Khaldun menyatakan bahwa orang yang bahasa aslinya bukan bahasa arab akan mendapat kesukaran dalam memperoleh dan mendalami ilmu-ilmu tersebut dibanding yang sudah memiliki bekal bahasa Arab sejak awal.¹⁰⁵ Ide-ide hanya dapat dikomunikasikan melalui bahasa. Kata dan ungkapan merupakan media terakhir penyampaian suatu ide, sehingga orang yang ingin mehami ide harus menyibak tirai kata yang melingkupinya. Ketika pengetahuan akan kata dan gramatika sangat minim maka pemahaman akan makna ide tidak akan mungkin diperoleh.¹⁰⁶ Fakta ini tidaklah

¹⁰⁴ *Ibid.*, hlm.757-758.

¹⁰⁵ *Ibid.*, hlm. 771.

¹⁰⁶ *Ibid.*, hlm. 774.

bertentangan dengan pernyataan sebelumnya yang menyatakan bahwa kebanyakan sarjana Muslim bukan keturunan Arab tapi keturunan Persia, yang telah lama mengenal pola hidup menetap. Maksud non-Arab pada bagian ini adalah dari segi bahasa bukan keturunan.¹⁰⁷

Bahasa sendiri menurut Ibn Khaldun adalah keahlian teknis. Karena bahasa berhubungan dengan keahlian untuk mengekspresikan ide dalam pikiran. Keahlian hanya bisa diperoleh dengan pengulangan perbuatan secara terus-menerus sehingga akan membekas dalam otak dan tertanam dalam jiwa.¹⁰⁸ Keahlian bahasa tidaklah identik dengan ketrampilan berbahasa. Masyarakat Arab asli lebih trampil mengekspresikan bahasa Arab sehingga memiliki rasa bahasa (*dzaūq*) daripada penduduk kota yang bahasanya telah tercampur dengan bahasa non-Arab. Masyarakat Arab asli lebih terampil dan terbiasa dalam menggunakan bahasa daripada sekedar menguasai keahlian dan gramatika bahasa Arab.¹⁰⁹

Melihat pentingnya bahasa Arab sebagai pengantar fundamental penguasaan dan pemahaman keilmuan Islam dengan al-Qur'an dan sunnah sebagai sumbernya. Ibn Khaldun secara spesifik membahas bahasa Arab dan segenap ilmu yang berkaitan dengannya secara panjang lebar. Diantara ilmu pokok yang berhubungan dengan bahasa Arab adalah *Nahwu*, *Ushul Lughah* (Leksiografi), *Bayan* (Gaya Bahasa), dan *Adab* (Kesusasteraan).¹¹⁰

¹⁰⁷ *Ibid.*, hlm. 774.

¹⁰⁸ *Ibid.*, hlm. 791.

¹⁰⁹ *Ibid.*, hlm. 801.

¹¹⁰ *Ibid.*, hlm. 775.

Meskipun masing-masing ilmu tersebut digunakan untuk menyampaikan maksud dari pembicaraan, namun tetap berbeda menurut kadar kegunaan dan manfaatnya. Nahwu menduduki poin pertama keilmuan bahasa Arab karena dari sinilah diperoleh prinsip dasar bahasa Arab yang benar. Sementara *Ilmu Lughah* mengajarkan tentang silsilah bahasa yang telah tersusun secara konvensional dan tak berubah. *Ilmu Bayan* muncul belakangan setelah *Ilmu Nahwu* dan *Ilmu Lughah*, tujuan adanya ilmu ini adalah untuk membentuk kalimat sesuai dengan tuntutan keadaan dan untuk memperindah kata. *Ilmu Bayan* sebenarnya dibagi menjadi tiga yaitu *Ilmu Balaghah*, *Ilmu Bayan* sendiri dan *Ilmu al-Badi'*. Pokok dari ilmu bahasa Arab yang terakhir adalah Ilmu Sastra yang berhubungan dengan keindahan pengungkapan dan ekspresi dalam bentuk puisi.¹¹¹ Setelah membicarakan ilmu pokok yang berhubungan dengan bahasa Arab lebih jauh Ibn Khaldun berbicara tentang prosa dan puisi Arab serta cara-cara yang dianggap tepat untuk mempelajarinya. Baik prosa ataupun puisi dirasa penting karena berkaitan dengan model perkataan dan sebagai bagian pengungkapan ide. Meski peran ide disini lebih kecil daripada kemampuan untuk merangkai kata. Kata adalah bahan dasar dalam penciptaan karya sastra.¹¹² Bahasa Arab menurut tingkat pengungkapannya terdiri dari dua cabang yaitu sya'ir dan prosa. Ciri dari sya'ir adalah model pembicaraan dengan ritma dan matra. Sementara Prosa yaitu pembicaraan tanpa matra.¹¹³ Setiap cabang dari prosa dan puisi mencakup berbagai sub cabang dan cara pengucapan masing-masing dengan

¹¹¹ *Ibid.*, hlm. 776-789.

¹¹² *Ibid.*, hlm. 822.

¹¹³ *Ibid.*, hlm. 808.

karakteristiknya. Sebagai keahlian teknis, kemampuan menulis puisi dan prosa dengan baik jarang sekali dikuasai satu orang sekaligus.¹¹⁴ Apa yang terpenting dalam penciptaan sastra adalah ketekunan dalam belajar dan membaca, sementara kualitas dari karya ini sangat tergantung dari materi yang dipelajarinya.¹¹⁵

Sastra selalu mendapat tempat yang unik dalam perkembangan Islam. Orang-orang yang berkedudukan tinggi atau para raja memiliki andil besar dalam perkembangan sastra Arab. Alasanya, selain sastra telah berurat berakar pada kebudayaan pra-Islam, pada masa kejayaan Islam pun perkembangan sastra mendapat momentumnya terutama setelah turunnya al-Qur'an yang cukup inspiratif dalam penciptaan sastra. Perkembangan ini berlanjut pada masa dinasti Umayyah atau Abbasiyah berikutnya. Secara mendasar perkembangan sastra selain didorong dalil agama yang secara khusus tidak melarang sya'ir, orang-orang juga berlomba-lomba mendekati khalifah dengan modal sya'ir.¹¹⁶

Setelah berbagai macam bidang keilmuan tercipta, agar ilmu pengetahuan tetap berkembang dalam peradaban maka ia harus dikomunikasikan pada orang lain. Komunikasi ini bisa bersifat langsung melalui bahasa lisan atau melalui bahasa tulisan. Meskipun dari tingkat alamiah komunikasi melalui tulisan menduduki tingkat kedua setelah komunikasi melalui lisan, untuk memberikan manfaat yang berarti baik bagi orang yang tidak hadir atau yang hidup di masa yang akan datang maka pikiran itu harus dikomunikasikan melalui tulisan.

¹¹⁴ *Ibid.*, hlm. 811.

¹¹⁵ *Ibid.*, hlm. 823.

¹¹⁶ *Ibid.*, hlm. 833-834.

Karangan ini bisa berupa karya asli atau karangan induk yang berisi pokok ilmu pengetahuan dan pembicaraan berbagai problemnya, *syarah* sebuah buku induk, ringkasan, kritik terhadap suatu karangan atau hanya berupa revisi dari sebuah buku. Inilah sebenarnya tujuan dasar dari karang-mengarang.¹¹⁷

Lepas dari tujuan mulia dari buku karangan itu, banyaknya buku ilmu pengetahuan malah merupakan penghambat siswa pemula untuk bisa secara mendalam menguasai satu ilmu tertentu. Dari banyaknya buku karangan, siswa akan terpecah fokus belajarnya terlebih dengan berbagai istilah dan beragam metode yang dipergunakan.¹¹⁸ Selain itu, model karangan ringkasan sebuah kitab induk yang dikerjakan sarjana mutakhir sebenarnya juga menghambat kelancaran proses belajar. Dari buku ringkasan ini pelajar pemula akan terhalang untuk memahami dan mendalami topik suatu ilmu karena dengan serta-merta dipaksa memahami ringkasan kata dan bagian inti buku induk yang belum mereka ketahui. Ketidaksiapan pelajar pemula untuk memahami dan menghadapi istilah yang ringkas, padatnya arti dan rumitnya konsep menjadi sebab kegagalan proses belajar mereka.¹¹⁹

Untuk mencari pengetahuan pelajar dapat memperolehnya baik melalui buku atau dengan belajar langsung pada guru. Untuk menutupi kekurangan dan hambatan belajar yang timbul dari adanya buku karangan, pelajar disarankan untuk mendatangai secara langsung guru dan mengadakan kontak personal dengan

¹¹⁷ *Ibid.*, hlm.742-747.

¹¹⁸ *Ibid.*, hlm. 748.

¹¹⁹ *Ibid.*, hlm. 750-751.

mereka. Keahlian dan pemahaman akan suatu ilmu yang diperoleh melalui kontak personal lebih kokoh dan berakar pada diri siswa.¹²⁰

Dalam Muqaddimah Ibn Khaldun telah mencanangkan langkah-langkah pendidikan sebagai berikut: *Pertama*, di dalam memberikan pengetahuan kepada anak didik, pendidik hendaknya memberikan problem-problem pokok yang bersifat umum dan menyeluruh, dengan memperhatikan kemampuan akal anak didik. *Kedua*, setelah pendidik memberikan problem-problem yang umum dari pengetahuan tadi, baru pendidik membahasnya secara lebih detail dan terperinci. *Ketiga*, pada langkah ketiga ini pendidik menyampaikan pengetahuan kepada anak didik secara lebih terperinci dan menyeluruh, dan berusaha membahas semua persoalan bagaimanapaun sulitnya agar anak didik memperoleh pemahaman yang sempurna.¹²¹ Selain itu, apa yang hendaknya diperhatikan dan dijauhi dalam proses pembelajaran adalah penggunaan kekerasan. Sebab, kekerasan yang dialami murid akan memberikan bekas kebiasaan buruk pada pribadi mereka. Kekerasan membuka jalan kearah kemunafikan, penipuan serta kelicikan. Ancaman kekerasan menjadikan tindak-tanduk anak berbeda apa yang ada dalam pikiran dan hatinya dengan apa yang dikatakanya. Selain itu kebiasaan yang buruk ini nantinya akan memberikan efek terhadap terbentuknya kepribadian yang buruk pula.¹²²

¹²⁰ *Ibid.*, hlm. 765.

¹²¹ *Ibid.*, hlm. 751-752.

¹²² *Ibid.*, hlm. 763.

Selain mencoba menganalisa metode pengajaran, Ibn Khaldun juga membandingkan model-model pendidikan yang berlaku pada masanya, yaitu model pengajaran pada tingkat rendah yang terjadi di negara-negara Islam bagian Barat dan Timur. Ia mengatakan bahwa sistem pendidikan dan pengajaran yang berlaku di Maghrib hanya terbatas pada pengajaran dalam al-Qur'an dari berbagai segi kandungannya. Sedangkan orang-orang Andalusia, menjadikan al-Qur'an sebagai dasar dalam pengajarannya. Karena al-Qur'an merupakan sumber Islam dan sumber semua ilmu pengetahuan. Mereka tidak membatasi pengajaran anak-anak pada mempelajari al-Qur'an saja, akan tetapi dimasukkan juga pelajaran-pelajaran lain seperti syair, karang mengarang, khat, kaidah-kaidah bahasa Arab dan hafalan-hafalan lain. Demikian pula dengan orang-orang Ifriqiya, mereka mengkombinasikan pengajaran al-Qur'an dengan Hadits dan kaidah-kaidah dasar ilmu pengetahuan tertentu. Adapun metode yang dipakai orang Timur adalah kurikulum campuran antara pengajaran al-Qur'an dan kaidah-kaidah dasar ilmu pengetahuan. Ibn Khaldun sendiri menganjurkan agar pada anak-anak seyogyanya terlebih dahulu diajarkan bahasa Arab sebelum ilmu-ilmu yang lain, karena bahasa merupakan kunci untuk menyingkap semua ilmu pengetahuan, sehingga mengajarkan al-Qur'an mendahului pengajarannya terhadap bahasa Arab akan mengakburkan pemahaman anak terhadap al-Qur'an itu sendiri, karena anak akan membaca apa yang tidak dimengertinya dan hal ini menurutnya tidak ada gunanya.¹²³

¹²³ *Ibid.*, hlm. 759-763.

BAB IV

KONSEP AGAMA DAN NEGARA MENURUT IBN KHALDUN

A. AGAMA

1. Konsep Keagamaan Ibn Khaldun

Apa yang nampaknya baru dalam pemikiran Ibn Khaldun bukanlah dalam hal keagamaan, tapi sikap dan pandangannya tentang masyarakat yang konsisten menggunakan pendekatan rasional. Namun ini tidak berarti bahwa Ibn Khaldun bukanlah seorang Pemikir Islam, terbukti dari sikap Ibn Khaldun yang memasukkan variable agama, selain ekonomi-politik dan geografi sebagai *determinisme* gerakan dalam peradaban.¹

Menurut Gaston Bathoul tidak dapat dipungkiri bahwa Muqaddimah Ibn Khaldun disusun oleh seorang muslim dengan keyakinan religius penuh. Apa yang terdapat di dalamnya adalah suatu usaha untuk selalu mendamaikan pertentangan antara dalil agama dengan dalil logis peradaban.² Biarpun begitu, Ibn Khaldun selalu menegaskan akan sikap keagamaanya yang ortodoks dan cenderung tidak tertarik untuk mendiskusikan lebih jauh tentang persoalan

¹ Dalam Filsafat Sejarah Ibn Khaldun, menurut Zainab al-Khudairi paling tidak terdapat tiga variabel utama penggerak peradaban, yaitu variabel geografis, ekonomi-politik dan terakhir adalah variabel agama sendiri. Untuk pembahasan lengkapnya lihat dalam Zainab al-Khudairi, *Filsafat Sejarah Ibn Khaldun...*, hlm. 84-108.

² ‘Abed al Jabiri menjelaskan posisi Ibn Khaldun dalam mendamaikan antara pertentangan akal dan dalil logis berpegang pada *maqasid syari’ah*, prinsip ilmiah yang sering dipakai seorang ilmuah dengan paradigma *burhani*. Untuk lebih jelaskannya dapat dilihat pada bab kedua skripsi ini khususnya sub-bab yang membahas pola pemikiran Ibn Khaldun.

Metafisika dan pernyataan teologis yang abstrak lainnya.³ Kecenderungan ini nampak terlihat jelas pada sikap kritis Ibn Khaldun terhadap ajaran filsafat dan Teologi Spekulatif lainnya yang terlalu mendewakan akal di luar batas-batas kemampuannya. Pandangan Ibn Khaldun nampak dipengaruhi secara jelas oleh kerangka kultural Islam Abad ke-14 yang dilekatkan pada aliran neo-Hambalisme dengan ciri menolak semua metode diskursus filosofis-teologis sambil mengikatkan diri sepenuhnya pada interpretasi harfiah dari teks al-Qur'an yang oleh Masjid Fakhry disebut sebagai gerakan anti-rasionalisme. Sikap menghindar dari persoalan filosofis itu menjadikan Ibn Khaldun memfokuskan diri pada wilayah keilmuan yang selama ini tidak dikenal dalam peradaban Islam yaitu *'Ilm al-'Umran*.⁴

Sathi' al-Husri menambahkan bahwa dalam masalah-masalah keagamaan jawaban yang diberikan oleh Ibn Khaldun selalu positif dan selalu dekat pada pandangan kaum salaf atau pendapat Ahl Sunnah yang berupaya mengembalikan segala sesuatu pada al-Qur'an atau sunnah. Karena itulah setiap kali mengemukakan suatu ide dan ketika mengakhiri pembahasanya ia selalu mengukuhkan ayat al-Qur'an atau hadits yang mendukung pendapatnya tersebut.⁵ Dalam masalah keimanan murni seperti pembahasan tentang akhirat, hakekat kenabian, esensi sifat-sifat Allah dan segala hal yang bersifat spekulatif di luar kemampuan akal budi, Ibn Khaldun selalu mengikuti pendapat kaum salaf.

³ Lihat Gaston Bathoul, *Teori-teori Filsafat Sosial Ibn Khaldun...*, hlm.118.

⁴ Lihat dalam Madjid Fakhry, *Sejarah Filsafat Islam...*, hlm.117.

⁵ Dikutip dari Zainab al-Khudairi, *Filsafat Sejarah Ibn Khaldun...*, hlm. 105.

Artinya dalam persoalan tersebut Ibn Khaldun lebih mendahulukan keimanan dan menerima masalah tersebut apa adanya tanpa berusaha untuk merenungkan atau memikirkannya lebih jauh yang diyakini Ibn Khaldun malah menjauhkan orang dari Tuhan.⁶ Sebab menurutnya semua masalah tersebut adalah persoalan yang masih samar dan keberadaanya di luar jangkauan pemahaman manusia. Sedangkan tujuan manusia diciptakan Tuhan adalah untuk melaksanakan hukum-hukum agama dan untuk menuju kebahagiaan di akhirat.⁷

Pada dasarnya konsep dan keyakinan keagamaan Ibn Khaldun bisa dilacak dari berbagai tema keagamaan yang diangkatnya dalam *Muqaddimah*. Pada bab pertama misalnya ia membahas dengan teliti tentang masalah kenabian dan wahyu. Pada bab ketiga dalam beberapa pasal Ibn Khaldun juga membahas tentang masalah *khilafah*, *imamah* dan segala hal yang berkenaan dengan pemerintahan Islam. Begitu juga, sikap dan konsep keagamaan Ibn Khaldun ini nampak begitu jelas sekali terlihat pada bab keenam *Muqaddimah* yang secara khusus berbicara tentang Ilmu Agama dan syari'ah (*ilmu naqliyah*).⁸

⁶ Suatu pemikiran keagamaan yang mendekatkan Ibn Khaldun kaum salaf ini yang terlihat jelas dalam sikapnya terhadap masalah filosofis dengan memakai pandangan dan dalil teologis yang memisahkan kecenderungan pola pikir *bātini* dan *zāhirī*. Karena kecenderungan inilah pemikiran Ibn Khaldun seringkali dilekatkan pada aliran pemikiran yang dirintis al-Gazali yang secara tegas membedakan antara Ilmu Kalam dan filsafat spekulatif yang diambil dari tradisi Yunani. Lihat dalam Abderrahmane Laksassi, “Ibn Khaldun” dalam *Ensiklopedi Tematis Filsafat Islam...*, hlm. 449.

⁷ Ibn Khaldun, *Muqaddimah Ibn Khaldun...*, hlm. 593.

⁸ Menurut Ibn Khaldun pada prinsipnya setiap agama memiliki *Ilmu Naqliyah* tersebut. Tapi secara khusus *Ilmu Naqliyah* dalam Islam yang bersumber dari al-Qur'an dan hadits merupakan penjelas bagi agama lain. Sebab Islam adalah penyempurna agama yang turun sebelumnya. Ibn Khaldun, *Muqaddimah Ibn Khaldun...*, hlm. 545.

Dengan tegas Zainab al-Khudari menyebutkan bahwa pemikiran keagamaan Ibn Khaldun sangat dipengaruhi aliran teologi Ahl Sunnah atau yang sering dikenal dengan aliran Asy`ariyah.⁹ Alasan dari Zainab al-Khudairi untuk memposisikan Ibn Khaldun sebagai penganut aliran Asy`ariyah adalah; *Pertama*, Ibn Khaldun percaya akan adanya mukjizat dan karamah; *Kedua*, Ibn Khaldun percaya penuh akan kebenaran hadits sebagaimana nampak dalam setiap pembahasannya di kitab Muqaddimah yang selalu merujuk pada hadits selain dalil al-Qur'an.¹⁰ Sunni sebagai aliran pemikiran tidak dibatasi oleh mazhab melainkan dengan mengikuti salah satu dari mazhab fiqh empat seperti Hanafi, Maliki, Syafi`i,¹¹ dan Hambali.¹² Dalam hal teologi pembatasan hanya pada dua imam

⁹ Menurut Harun Nasution Asy`ariyah adalah sebuah paham aqidah yang dinisbatkan kepada Abul Hasan Al-Asy`ary, lahir di Bashrah tahun 260 H bertepatan dengan tahun 935 M dan wafat di Bashrah pada tahun 324 H / 975-6 M. Term Ahl Sunnah Wal Jama`ah timbul sebagai reaksi terhadap faham-faham golongan Mu'tazilah yang tidak begitu berpegang pada sunnah atau tradisi karena meragukan keautentikan sunnah. Selain itu Mu'tazilah bukan paham yang populer dikalangan rakyat yang terbiasa dengan pemikiran yang sederhana. Karena persoalan itu muncullah term Ahl Sunnah wal Jama`ah yang berarti golongan yang berpegang teguh pada sunnah (tradisi) dan merupakan faham mayoritas ummat. Jika ditelusuri secara teoritis, definisi dari istilah Sunni akan sulit didapatkan secara pasti. Terlepas dari perbedaan tentang pengertian sunnah tadi terdapat persamaan bahwa sunnah adalah kebiasaan Nabi baik berupa praktek ibadah maupun praktek kehidupan Rasulullah sebagai makhluk sosial yang butuh berinteraksi dengan alam, manusia dan Tuhannya. Lihat dalam Harun Nasution, *Teologi Islam, Aliran Sejarah dan Analisa Perbandingan*, (Jakarta: UI Press, 2002), hlm. 62.

¹⁰ Zainab al-Khudairi, *Filsafat Sejarah Ibn Khaldun...*, hlm. 102-104. Tentang makna hadits, Ibn Khaldun senantiasa menempatkan sebuah hadits secara kontekstual, sesuai ruang dan waktu di mana hadits itu lahir. Untuk masalah hadits yang tidak berhubungan dengan persoalan ibadah atau urusan keduniaan haruslah ditempatkan dalam konteks yang temporal dan relatif, seperti misalnya dalam pendapatnya tentang suku Qoraisy sebagai prasyarat menjadi pemimpin atau hadits tentang ketidakmungkinan kedatangan mahdi pasca wafatnya Rasulullah. Lihat dalam Syafiuddin, *Negara Islam Menurut Konsep Ibn Khaldun...*, hlm. 64-66.

¹¹ Muhammad Ibn Idris al-Syafi`i (w. 204 H /820 M]. Al-Syafi`i adalah murid Anas ibn Malik mengembangkan tema aliran pikiran gurunya dengan membangun teori yang ketat untuk menguji kebenaran hadits yang diriwayatkan langsung dari Nabi. Tetapi al-Syafi`i juga menerima tema aliran pikiran Hanafi yang dipelajari dari al-Syaibani (w. 186 H /805 M), yaitu penggunaan analogi, dan mengembangkannya menjadi sebuah teori yang sistematika dan universal tentang metode memahami hukum. al-Syafi`i berjasa meletakkan dasar-dasar teoritis tentang hadits

yaitu Asy`ariyah dan Al-Maturidiyah¹³ dan dua imam dalam bidang tasawuf al-Gazali dan Junaid al-Bagdadi.¹⁴

Aliran Asy`ariyah juga sering disebut dengan aliran Ahl Sunnah Wal Jama'ah dalam arti mempunyai pengikut mayoritas yang dilawankan dengan aliran Mu'tazilah sebagai kelompok minoritas.¹⁵ Inti ajaran pokok dari Ahl Sunnah adalah penolakan terhadap ajaran teologi yang diperkenalkan oleh aliran Mu'tazilah. Menolak pendapat Mu'tazilah yang meyakini bahwa Tuhan tidak bersifat dengan tujuan menjaga ketauhidan-Nya, Asy`ariyah berkeyakinan bahwa Tuhan mempunyai sifat. Sifat tersebut bukanlah esensi yang mandiri tapi menyatu

sebagai sumber memahami hukum Islam setelah al-Qur'an, dan, analogi atau *qiyas* sebagai metode rasional memahami dan mengembangkan hukum.

¹² Ahmad ibn Hanbal (w. 234 H/855 M). Sebagai pengembangan lebih lanjut teori al-Syafi'i, aliran pikiran Hanbali mempunyai ciri kuat sangat menekankan pentingnya hadits yang dipilih secara seksama tetapi tanpa menolak metode analogi atau *qiyas*. Aliran Hanbali cenderung mengutamakan hadits daripada analogi, Mazhab Hanbali mempunyai teori tersendiri tentang analogi sebagaimana dijabarkan oleh salah seorang tokohnya yang terbesar, Ibn Taimiyah (w. 728 H /1318 M).

¹³ Abu Mansur Muhammad ibn Mahñud al-Maturidi (w. 944 M) adalah murid dari Abu Hanifah dengan sistem teologi yang termasuk dalam golongan Ahl Sunnah. Persamaanya dengan doktrin Asy`ariyah terletak pada masalah sifat Tuhan, *qadimnya al-Quran* dan posisi pendosa besar. Selain itu pendapat al-Maturidi memiliki kemiripan dengan golongan Mu'tazilah terutama dalam hal Antromorphisme dan paham *qodariyahnya*. Harun Nasution, *Teologi Islam, Aliran Sejarah dan Analisa Perbandingan...*, hlm. 76-78.

¹⁴ Junaid al-Bagdadi (w. 298 H) adalah salah satu tokoh perintis dari dari doktrin sufsme ortodoks yang diidentikkan dengan aliran Baghdad. Doktrin utama dari Sufisme ortodoks adalah menolak asketisme yang cenderung menjauhi doktrin *fana* atau *wahdatul wujud* sebagaimana dikembangkan oleh mereka dari kelompok theo-sufisme. Doktrin sufisme ortodoks kemudian mencapai tahap kematangannya pada konsep tasawwuf al-Gazali.

¹⁵ Abu al-hasan 'Ali Ibn Ismail al-Asy`ari (873-935 M) sebagai pendiri aliran sunni pada mulanya adalah pengikut al-Juba'i pembesar dari aliran Mu'tazilah sebelum mendirikan aliran teologi sendiri. Lihat dalam Harun Nasution, *Teologi Islam, Aliran Sejarah dan Analisa Perbandingan...*, hlm. 62-63.

denganya, jadi Tuhan yang mengetahui dengan pengetahuan-Nya dan jelas bukan merupakan zat-Nya.¹⁶

Dalam menyikapi perdebatan tentang keesaan Tuhan tersebut, Ibn Khaldun dengan tegas menolak adanya anthropomorphisme yang diintroduksir oleh teologi dialektis Mu'tazilah baik dalam hal zat atau sifat Tuhan. Bagi Ibn Khaldun keesaan Tuhan bersifat mutlak dan absolut. Karena menurutnya segala hal yang berkaitan dengan esensi Tuhan, hanya Tuhan sendiri yang lebih mengetahui. Akal manusia sangat terbatas terhadap hal tersebut. Menurut Ibn Khaldun sifat dan esensi Tuhan memiliki kebenaran absolut sebagaimana yang terkandung dalam teks al-Qur'an. Banyaknya firman yang menunjukkan kejelasan tentang sifat dan hakikat ketuhanan sebenarnya sudah menjadi bukti bahwa *ta'wil* yang menghasilkan kesimpulan antromorphisme adalah salah. Selain itu penolakan Ibn Khaldun terhadap antromorphisme di dasari oleh kelemahan dari pendapat kaum Mu'tazilah mengenai masalah tersebut yang kontradiktif. Disatu sisi kaum Mu'tazilah mengatakan bahwa Tuhan memiliki *jism* dengan menolak ayat-ayat *tanzih* (penyucian). Menurut logika, *jism* bagi Tuhan adalah tanda kekurangan dan itu tidak dimungkinkan untuk Allah yang Maha Mulia. Maka untuk membela posisinya kaum Mu'tazilah mengatakan bahwa *jism* Tuhan tidak sama dengan *jism* yang dimiliki makhluknya. Bagi Ibn Khaldun Pendapat ini secara mendasar sangat kontradiktif. Dengan mengatakan bahwa bahwa *jism* Tuhan tidak sama dengan *jism* makhluknya sama artinya dengan *peniadaan* sifat *jism* dan

¹⁶ *Ibid.*, hlm. 69.

penetapan adanya sifat jisim sendiri dalam satu waktu. Hal demikian dalam perspektif hukum *logika identitas* Aristotelian sangat bertentangan sebab tidak ada hal yang putih sekaligus hitam dalam satu waktu.¹⁷

Berbeda dengan persoalan esensi dan sifat Tuhan, dalam masalah hukum kausalitas atau hukum sebab-akibat terlihat jelas bagaimana sikap keagamaan Ibn Khaldun. Paham Mu'tazilah meyakini adanya kehendak bebas manusia, sebagai jalan untuk menegakkan keadilan Tuhan, sementara Asy'ariyah meyakini bahwa pengakuan akan paham kemahakuasaan Tuhan secara penuh dan peniadaan akan kehendak manusia. Manusia di hadapan Tuhan laksana wayang yang tidak mempunyai kuasa apa-apa terhadap kreasi dan tindaknya. Bagi Asy'ariyah Tuhan berkuasa mutlak dan tidak ada satupun yang wajib bagi-Nya. Dengan ini Asy'ariyah berkesimpulan bahwa hukum kausalitas tidak dimungkinkan. Hukum sebab-akibat tidak lain karena adat-kebiasaan sehingga nampak mekanik. Hukum sebab-akibat sendiri bisa rusak keteraturanya karena kemahakuasaan Tuhan.¹⁸

Berkaitan dengan penolakan hukum kausalitas oleh Asy'ariyah, Ibn Khaldun mengambil sikap yang sama, meski dalam batas-batas tertentu. Menurut Ibn Khaldun, Allah pada akhirnya adalah sebab pertama yang menjadi tempat bagi segala sebab. Namun, hukum kausalitas tetaplah ada sebagai dasar tegaknya suatu

¹⁷ Ibn Khaldun, *Muqaddimah Ibn Khaldun...*, hlm. 601.

¹⁸ Harun Nasution, *Teologi Islam, Aliran Sejarah dan Analisa Perbandingan...*, hlm. 70.

ilmu tentang peradaban meski keberlakuanya tidak mutlak.¹⁹ Manusia tidak akan mampu memahami segala sebab karena keterbatasan akalnya.²⁰ Manusia tidak akan mampu mengetahui dasar dan tujuan diciptakannya kenyataan, mereka hanya menguasai suatu ilmu tentang sebab yang merupakan watak sebuah fenomena. Pada akhirnya Allah adalah kuasa yang mempengaruhi segala ciptaan-Nya.²¹

Persoalan hubungan kuasa Tuhan dan pengaruhnya terhadap gerakan alam ini mendapat respon cukup serius dari Ibn Khaldun, sebab studinya adalah tentang hukum gerak perkembangan peradaban manusia. Dalam masalah ini Ibn Khaldun nampaknya lebih dekat pada doktrin teologis Muhammad Ibn al-Tayyib Ibn Muhammmad Abu Bakr al-Baqilani (w. 1031 M) dan Abd al-Malik al-Juwaini (1419-478 H) yang menyerupai doktrin qadariyahnya Mu'tazilah daripada doktrin al-Gazali. Kalau menurut al-Gazali dan al-Asy'ary, perbuatan manusia dan perkembangan peradaban seluruhnya diciptakan Tuhan, menurut al-Baqilani manusia tetap mempunyai sumbangsih yang efektif terhadap tindakan dan perbuatanya. Gerak secara esensial adalah ciptaan Tuhan, sedangkan bentuk dan

¹⁹ Dua karakter utama dari hukum kausalitas dan hukum perkembangan Ibn Khaldun adalah: *Pertama*, prinsip saling mempengaruhi dan kesaling hubungan baik dalam fenomena alam fenomena sosial dan fenomena langit (agama). *Kedua*, prinsip perubahan yang tidak pernah berhenti antara fenomena baru dan lama saling mempengaruhi. Pola perkembangan yang dimaksudkan Ibn Khaldun lebih bercoak spiral, bukan peningkatan perubahan yang bersifat vertikal. Zainab al-Khudairi, *Filsafat Sejarah Ibn Khaldun...* hlm. 79.

²⁰ Ibn Khaldun, *Muqaddimah Ibn Khaldun...*, hlm. 106.

²¹ *Ibid.*, hlm. 72. Perbedaan Ibn Khaldun dengan al-Gazali khususnya dalam sikap kritisnya terhadap filsafat dan teologi dialektis Mu'tazilah adalah dalam hal tujuan dasar masing-masing. Sikap permusuhan al-Gazali terhadap filsafat dimotivasi oleh pencarian kebenaran yang hakiki yang hanya diperoleh dari agama. Sedangkan Ibn Khaldun yang menjadikan negara dan peradaban sebagai titik tolaknya yang ingin melindungi fungsi agama dalam masyarakat. Keruntuhan agama, bagi Ibn Khaldun sama halnya dengan keruntuhan negara. Lihat dalam Abderrahmane Lakhassi, entri "Ibn Khaldun" dalam *Ensiklopedi Tematis Filsafat Islam...*, 454.

sifat gerak itu dihasilkan manusia. Al-Juwaini merumuskan konsep ini lebih jauh dengan mengatakan perbuatan manusia mempunyai efek tapi dalam batasan hukum sebab-akibat. Wujud perbuatan itu sendiri tergantung daya yang ada pada manusia, sedangkan wujud daya ini tergantung pada sebab lain lagi, sehingga jika dirunut akhirnya sampai pada sebab dari segala sebab yaitu Tuhan.²²

Manusia dalam pandangan Ibn Khaldun adalah aktor terpenting dalam membentuk gerakan peradaban sesuai dengan peranya sebagai Khalifah Tuhan. Bahkan gerakan keagamaan tanpa didukung oleh solidaritas yang kuat tidak akan berhasil mencapai kekuasaan. Hanya suku yang kuat dan memiliki moralitas tinggi yang berhasil menggapai kekuasaan, sesuai misi Tuhan yang dibebankan padanya untuk menertibkan peradaban.²³ Kekuasaan Tuhan di dunia tidak akan bertentangan dengan tabiat peradaban yang berjalan sesuai dengan hukum kausalitas. Perbuatanya manusia pada dasarnya adalah seperti kertas putih, yang fitrahnya dalam keadaan bersih tidak bernoda. Pengaruh yang datang kemudian dari tindakan dan kebiasaanyalah yang akan menentukan apakah karakter manusia baik ataukah jahat. Kalau yang datang terlebih dahulu adalah kebaikan maka jiwanya juga akan baik. Karakter, atau sifat asli seseorang sangat terkait erat dengan *setting* sosial-historis di mana ia tumbuh dan belajar menjadi dewasa. Dengan agama seseorang kemungkinan besar akan bertindak baik dalam kehidupanya. Meski demikian, Ibn Khaldun tetap berpendirian bahwa menurut

²² Lihat dalam Harun Nasution, *Teologi Islam, Aliran Sejarah dan Analisa Perbandingan...*, hlm. 72-73.

²³ Ibn Khaldun, *Muqaddimah Ibn Khaldun...*, hlm. 194.

fitrahnya manusia lebih dekat pada kebaikan daripada kejahanan. Apa yang dilakukan manusia dalam kehidupan sehari-hari itulah yang akan menentukan siapa dia dan bagaimana sifatnya.²⁴

Sebagaimana terlihat jelas dalam hal teologi pendapat Ibn Khaldun memang cenderung memihak pada doktrin Abu Hasan al-Asy`ary serta murid-muridnya seperti al-Baqilani, al-Juwaini atau Imam Haramain dan al-Gazali sendiri. Sedangkan dalam hal tasawwuf ia adalah pengikut al-Gazali dengan corak sufisme ortodoks yang menggabungkan antara syari`at dengan tasawwuf.²⁵ Kecenderungan dari sufisme ortodoks dari Ibn Khaldun nampak terlihat jelas dalam pembahasannya tentang Ilmu Tasawuf yang mengkritik corak Theo-sufisme dengan konsep *wahdatul wujudnya*. Dengan mengikuti kaum salaf, jalan sufi yang benar bagi Ibn Khaldun tidak lebih sebagai latihan rohani untuk mendekatkan diri

²⁴ *Ibid.*, hlm.147.

²⁵ Al-Gazali adalah orang yang berhasil melakukan rekonsiliasi antara sufisme ortodoks dengan jalan Theo-sufi dengan mengembalikan jalan sufisme sesuai dengan syari`at. Kelompok sufisme ortodoks ini diidentikkan dengan aliran Baghdad. Doktrin utama dari sufisme ortodoks adalah menolak asketisme yang berlebihan dan cenderung menjauhi doktrin *fana* atau *wahdatul wujud* sebagaimana dikembangkan oleh mereka dari kelompok theo-sufisme. Tokoh-tua perintis dari doktrin sufsme demikian adalah misalnya Ḥārīs al-Muḥāsibī dan Junaid al-Bağdādī. Kecenderungan utama aliran ini adalah penekanannya pada Syari`at sebagai prasyarat untuk memasuki dunia tasawuf dan jalan menuju hakikat Ketuhanan yang berbeda dengan jalan sufi menurut model theo-sufi dengan kecenderungan pada aspek spekulatif-eskatik dan mencoba melampaui ketentuan syari`at untuk sampai pada hakikat Tuhan. Pionir atau tokoh utama dari aliran ini adalah Abu Yazid al-Bustami terutama karena konsepnya tentang Kesatuan Fana antara esensi manusia dan Ruh Illahi dan dilanjutkan dengan konsep theo-sufi yang lebih matang dan rasional dari Ibn Arabi, bisa disebutkan pula dalam kelompok ini adalah al-Hallaj dengan konsep hululnya. theo-sufisme sendiri diidentikkan dengan sufisme aliran Khurasan. Lihat dalam Fazlur Rahman, *Islam*, terj. Ahsin Muhammad, (Bandung: Pustaka, 2003), hlm. 198-204.

dan mencapai tingkat ketakwaaan di hadapan Tuhan dengan tidak ada niat sama sekali untuk menyingkap tabir *kasyf*, kesatuan dengan Tuhan.²⁶

Dalam fiqih Ibn Khaldun adalah seorang pengikut **mazhab** Maliki yang banyak berpegang pada hadits daripada rasio dalam proses pengambilan hukum syari`at. Meski sebagai penganut fiqih Imam Malik, Ibn Khaldun dengan tegas menolak adanya taqlid buta dalam masalah fiqhiiyah yang hanya menganut pada pendapat empat imam. Ia bersikap kritis terhadap pendapat ulama yang meyerukan umat agar taqlid kepada Imam empat sehingga tidak ada lagi dinamisme pemikiran keagamaan selain usaha menukilkan pendapat empat imam tersebut yang menjadikan ijtihad tertutup.²⁷

Harus diakui bahwa agama menduduki posisi penting dalam pemikiran Ibn Khaldun dalam studi kemasyarakatanya. Namun disini hanya sedikit yang bisa diungkapkan tentang pemikiran keagamaan Ibn Khaldun kecuali ortodoksinya. Bahkan H.A.R Gibb dalam artikelnya yang membahas tentang latar belakang agama Islam dalam teori politik Ibn Khaldun mengatakan bahwa agama sebagai obyek pemikiran tidak menduduki posisi utama dalam karyanya Muqaddimah. Tujuan Muqaddimah bukanlah untuk mengkaji agama Islam secara normatif dari segi doktrin dan ajaran secara penuh, tapi mengkaji peran yang dimainkannya

²⁶ Ibn Khaldun. *Muqadimah Ibn Khaldun...*, hlm. 643.

²⁷ *Ibid.*, hlm. 573.

dalam perkembangan sejarah. Jadi Muqaddimah Ibn Khaldun sendiri tidak bisa disebut sebagai sebuah buku tentang pemikiran keagamaan.²⁸

2. Peran Agama dalam Kehidupan

Sebagaimana dikatakan oleh Fuad Baali dan Ali Wardi, di luar analisa kemasyarakatan Ibn Khaldun yang cenderung realis, ia tetaplah seorang Muslim yang Idealis dalam beragama. Studi kemasyarakatan yang dilakukan Ibn Khaldun sangat erat kaitanya dengan perspektif keagamaan yang dia pegang. Agama dalam Muqaddimah tidak hanya dimaknai secara fungsional dan pragmatis sebagai faktor pembantu kesuksesan politik, melainkan juga sebagai paradigma dan inspirasi moral yang harus ada dalam sebuah peradaban.²⁹ Apa yang perlu digaris bawahi, Ibn Khaldun secara konsisten membedakan dengan tegas antara kebenaran yang dibawa oleh agama dengan kebenaran yang terungkap pada fakta sejarah. Kebenaran normatif agama harus dipisahkan dengan kebenaran realitas.³⁰

Untuk melihat peran agama dalam pemikiran Ibn Khaldun pendekatan masalah yang digunakan dalam pembahasan ini adalah kosep keagamaan Peter L. Berger yang mempostulatkan makna agama sebagai bagian realitas sosial di luar definisi umum tentang agama yang normatif. Makna penting Agama didunia adalah sebagai usaha reflektif dan imajinatif manusia untuk membentuk suatu

²⁸ Dikutip dari Zainab al-Khudairi, *Filsafat Sejarah Ibn Khaldun...*, hlm. 102.

²⁹ Barbara Freyer Stowaser, "Agama Dan Perkembangan Politik, Perbandingan Pemikiran Politik Machiavelli dan Ibn Khaldun", bagian ke-2, terj. Saiful Mujani, dalam Jurnal *Ulumul Qur'an* Nomor 4/ Vol. V/ 1994, hlm. 78-80.

³⁰ Fuad Baali dan Ali Wardi, *Ibn Khaldun dan Pola Pemikiran Islam...*, hlm. 40.

tatan kosmos yang Illahi. Realitas *trendental* yang ada pada agama sangat terkait erat dengan usaha manusia membuat dunianya selalu bermakna dan terhindar dari kekacauan karena petunjuk Illahi yang telah terkonsepkan dalam pikiran.³¹

Secara antropologis kosmos yang trendental muncul sebagai lawan dari kekacauan yang ada di dunia. Kemudian realitas trenseden tersebut memposisikan kekacauan sebagai negasi atau sesuatu yang harus dilawan. Peran sosial agama adalah sebagai acuan pembangunan dunia kehidupan manusia agar tetap dalam aturan di satu sisi dan bermakna di sisi lainnya. Agama tidak lain adalah usaha manusia untuk melabelkan segenap obyek dan dunia dalam makna yang sakral yang denganya manusia mampu membangun dunia empiris ini. Peran khas yang dimainkan agama dalam proses pembentukan dunia ini terkait erat dengan proses pembentukan masyarakat yang pada dasarnya bersifat dialektis melalui proses *eksternalisasi-obyektifikasi-internalisasi*.³² Makna agama dalam

³¹ Peter L. Berger, *Langit Suci, Agama Sebagai Realitas Sosial...*, hlm. 32-33.

³² Tiga tahapan proses pembentukan masyarakat tersebut harus dipahami secara dialektis dan dalam gerak melingkar. Eksternalisasi memiliki pengertian sebagai usaha pencurahan dan adaptasi manusia dengan dunianya baik fisik maupun mental. Keseimbangan dari proses ini adalah perubahan dari dunia alami menjadi dunia manusiawi atau yang disebut sebagai kebudayaan. Kebudayaan hasil *eksternalisasi* manusia inilah yang disebut sebagai *obyektifikasi*, momen untuk merealisasikan apa yang ada dalam pikiran manusia menjadi kenyataan. Sistem Kebudayaan harus dipahami sebagai kenyataan obyektif yang berdiri sendiri dan memiliki sifat memaksa pada manusia sebagai kreatornya. Kebudayaan sebagai kenyataan obyektif yang dipahami individu sebagai data dalam pembentukan kesadaran subyektif disebut dengan proses Internalisasi. Dengan kata lain, Internalisasi adalah proses di mana individu mehamami dan mengalami dunia obyektif dengan dunia selaras dengan subyektifitasnya yang biasanya melalui proses sosialisasi yang ada dalam masyarakat. Ini artinya, masyarakat aslinya adalah hasil rekayasa sosial manusia, namun ia juga merupakan kenyataan obyektif yang mempunyai kekuatan memaksa terhadap pembuatnya. Proses dialektis manusia dalam pembentukan dunia dan sistem kebudayaan bertujuan untuk menertibkan dan melekatkan suatu aturan pada dunia bersama. Lihat Frans Parera. “Pegantar”

pada pembangunan kehidupan sosial ini meliputi dua tataran yang berbeda, yaitu sebagai basis pijak atau penjelasan eksistensi kenapa kehidupan harus ada dan memberikan penjelasan tentang tujuan kehidupan.

Peran agama sebenarnya tidak hanya sebagai pembangun makna dunia dan masyarakat. Agama juga menyediakan sarana legitimasi sosial atau pemeliharaan dunia. Legitimasi yang dimaksudkan semacam pengetahuan yang di obyektifikasi secara sosial dan bertindak sebagai pemberar serta penjelas tatanan realitas.³³ Sebagaimana sistem simbolik, peran sosial agama dalam masalah legitimasi tidak hanya menyangkut tataran kognitif penjelas realitas, melainkan juga bermakna normatif. Legitimasi agama tidak hanya mampu menjelaskan apa yang ada dalam kenyataan itu sendiri, namun juga mampu mengatakan apa yang harus dilakukan manusia agar hidupnya menjadi bermakna.

Aturan atau nomos dari agama bermakna secara obyektif ataupun subyektif. Dalam makna obyektifnya, agama mampu menjelaskan bahwa tatanan atau lembaga masyarakat hasil kreasi manusia juga memiliki persamaanya dengan dunia yang trensenden. Sementara dalam tataran subyektifnya, legitimasi agama ini mampu menguatkan identitas kendirian individu di hadapan masyarakat yang berbeda. Pribadi akan semakin memiliki perasaan aman dan dibenarkan baik normatif ataupun kognitif akan peranan yang ia mainkan dalam kehidupan sosial. Peran sosial agama dalam pemeliharaan dunia atau basis legitimasi kenyataan

Buku Peter L. Berger dan Thomas Luckmann. *Tafsir Sosial atas Kenyataan, Suatu Risalah Sosiologi Pengetahuan*, terj. Hasan Basari, (Jakarta: LP3ES,1991), hlm. 3-7.

³³ Peter L Berger, *Langit Suci, Agama Sebagai Realitas Sosial....*, hlm. 36.

tidak hanya berkisar dalam tataran kognitif yang mampu menjelaskan realitas, namun juga bermakna normatif sebagai aturan kehidupan.³⁴

Agama adalah jembatan antara realitas masyarakat yang empiris dengan realitas trensenden. Bahkan Peter L. Berger sendiri menjelaskan legitimasi yang dipunyai ilmu tidak seefektif yang dilakukan agama dalam melegitimasi dan mempertahankan keteraturan masyarakat. Hal ini berkaitan dengan esensi agama sendiri yang *immortal* dan mampu memberikan penjelasan ontologis melebihi ilmu. Status ke-Tuhanan yang trensenden dan yang diposisikan sebagai zat Makro kosmos yang bersifat permanen dan diyakini abadi memberi status yang lebih kuat dan lebih obyektif dibanding penemuan ilmu alam dan kemanusiaan yang selalu berubah.³⁵ Pada prinsipnya segala macam pengetahuan dan pemahaman maknawi manusia yang telah ter-obyektifkan memiliki kemampuan untuk melegitimasi diri berkat status obyektifnya. Namun, legitimasi tambahan masih tetap diperlukan sebagai bagian dari proses pewarisan tradisi dan sebagai kontrol sosial.³⁶

Menurut Ignas Kleden, struktur dasar yang mendukung keberadaan agama tidak lain adalah unsur kemasuk akalnya atas pertanyaan inti kehidupan yang menghadang setiap kelompok manusia. Kebutuhan seseorang atas agama merupakan masalah yang eksistensial. Agama mampu menjembatani dan memberi penjelasan yang rasional antara keterbatasan manusia dan kemauan mereka yang

³⁴ *Ibid.*, hlm. 39-40.

³⁵ Mechael S. Northcoot, “Pendekatan Sosiologis” dalam *Aneka Pendekatan Studi Agama...*, hlm. 285.

³⁶ Peter L Berger, *Langit Suci, Agama Sebagai Realitas Sosial....*, hlm. 41-42.

tidak terbatas. Bahkan bisa dikatakan bahwa sekulerisme sendiri mungkin merupakan tahap yang pasti dilalui oleh tiap agama. Ini terjadi terutama ketika agama tidak hanya mampu memberi motif dan penjelasan atas peristiwa sekuler atas cara yang bisa mempunyai makna religius, tapi juga pada saat agama telah memasuki berbagai ranah kehidupan sekuler guna merangsang perubahan dan perbaikan yang dibutuhkan kondisi manusia. Agama sebagai sistem simbolis manusia, sebagaimana mitos atau ideologi modern, berfungsi memperkuat ketahanan individu sekaligus inspirasi perubahan.³⁷

Setelah menguraikan konsep agama menurut Peter L. Berger fokus pembahasan pada bagian selanjutnya bertujuan menyoroti pemikiran Ibn Khaldun dalam melihat peran agama dalam kehidupan dalam dua tataran yaitu melihat peran agama sebagai pembangun dunia dan peran agama sebagai legitimasi tatanan sosial. Pada yang pertama akan terlihat bahwa agama sebagai pandangan dunia memiliki peran menjelaskan kenapa tatanan realitas sosial masyarakat harus ada dan bagaimana seharusnya bentuk suatu masyarakat yang ideal. Sementara pada tataran kedua, agama sebagai legitimasi dunia, akan terlihat bagaimana fungsi praktis agama sebagai faktor pemersatu dan sebagai kontrol sosial masyarakat.

³⁷ Ignas Kleden, *Dialog Agama, Batas dan Kemungkinan*, dalam buku *Agama Dan Tantangan Zaman*. (Jakarta: LP3ES,1985), hlm. 155-156.

a) Agama sebagai Pandangan Hidup

Sejak awal pembahasannya tentang makna penting peradaban bagi kehidupan manusia, Ibn Khaldun mengungkapkan bahwa selain karena watak dan tuntutan sejarah, pentingnya manusia bermasyarakat sangat terkait erat dengan misi Tuhan dalam penciptaan. Tanpa adanya suatu organisasi kemasyarakatan yang mampu melindungi dan memenuhi kebutuhan individu, peradaban tidak mungkin akan lestari. Visi penjelasan Ibn Khaldun tentang peradaban dan tatanan politik sangat terkait erat dengan visi agamanya dengan menjadikan Islam sebagai pandangan dunia. Agama sebagai pandangan dunia secara lebih tegas mampu menjelaskan kepada manusia akan hakikat kenyataan dan hakikat peradaban sesuai petunjuk Tuhan hingga akhirnya kehidupan menjadi bermakna. Sebagaimana ditulis Ibn Khaldun berikut:³⁸

و إذا كان التعاون حصل له القوت للغذاء و السلاح للمدافعة و تمت حكمة الله في بقائه
و حفظ نوعه فإذاً هذا الاجتماع ضروري للنوع الإنساني و إلا لم يكمل وجودهم و ما أراده
الله من اعتماد العالم بهم و استخلافه إياهم و هذا هو معنى العمران

(Karena gotong royong, manusia dapat memperoleh makanan dan senjata buat pertahanan diri. Dengan adanya kerjasama itu terpenuhilah hikmat Tuhan agar jenis manusia tetap ada dan peradaban menjadi terpelihara. Hidup bermasyarakat merupakan keharusan bagi manusia. Tanpa itu semua, kehendak Tuhan untuk memakmurkan dunia dengan menjadikan manusia sebagai khalifah di bumi pasti tidak akan pernah terealisasi. Inilah arti yang sebenarnya dari peradaban)

³⁸ Ibn Khaldun, *al-Muqaddimah Lil 'alamāh Ibn Khaldūn*, (Mesir: Dārul Fikr, t.th), hlm. 33.

Manusia sebagai Khalifah Tuhan di dunia mempunyai kewajiban untuk menjaga kelestarian alam. Penjagaan ini tidak dapat dilakukannya sendiri. sebab alam dan dunia hewan terlalu kuat untuk dapat ditaklukkan manusia sendiri. Kebutuhan manusia tidak bisa dicukupinya sendiri, ia tetap membutuhkan kerjasama dengan orang lain. Keharusan manusia untuk saling membantu dan hidup bermasyarakat ini diterangkan oleh kodrat manusia yang membutuhkan orang lain untuk bisa memenuhi kebutuhan hidupnya. Selain itu, kerjasama ini tidak akan bisa lenggeng dan sesuai dengan tujuan kelestarian alam jika tidak ada kepemimpinan di sana. Sebab masing-masing individu akan saling menyerang satu dengan lainya. Kepemimpinan harus dipilih di antara mereka yang paling memiliki kemampuan menguasai dan mempengaruhi orang agar mencegah permusuhan antara sesamanya. Namun sifat kepemimpinan ini menurut Ibn Khaldun tidak ada hubungannya dengan kenabian. Kepemimpinan ada karena tuntutan peradaban. Sebagaimana dikatakan Ibn Khaldun berikut:³⁹

كما تراه إذ الوجود و حياة البشر قد تتم من دون ذلك بما يفرضه الحاكم لنفسه أو
بالعصبية التي يقتدر بها على قهرهم و حملهم على جادته

(Sabagaimana diketahui, eksistensi peradaban dapat saja terjadi tanpa adanya *nubuwah*. Kekuasaan dapat berdiri lewat peraturan oleh orang yang berkuasa menurut kepentinganya atau dengan bantuan solidaritas sosial yang mungkin baginya untuk memaksa orang lain agar tunduk dan mengikuti kemanapun mereka bawa)

Tidak jauh berbeda dengan hakikat peradaban, keberadaan negara pun memiliki kedudukan yang sama di hadapan Tuhan. Agama menyuruh manusia

³⁹ *Ibid.*, hlm. 34.

mendirikan suatu lembaga politik sebagai wadah dan tempat manusia memenuhi kebutuhanya. Tanpa adanya institusi negara, tidak akan pernah ada namanya ketertiban. Setelah masyarakat berdiri kewajiban manusia berikutnya adalah mendirikan suatu lembaga kekuasaan yang berdiri atas semua golongan dan mampu melindungi kepentingan masing-masing anggotanya. Sungguhpun ada perbedaan antara negara dan masyarakat, namun antara keduanya tidak dapat dipisahkan. Sebagaimana bentuk suatu benda tidak dapat dipisahkan dari isi, maka demikian pulalah keadaannya dengan negara dan masyarakat. Peradaban dengan organisasi masyarakat didalamnya tidak ada dengan sendirinya, melainkan sangat terkait dengan misi ke-Tuhanan. Bagi manusia beragama kehidupan bernegara akan menjadi lebih bermakna ketika terdapat kesesuaian antara apa yang ia lakukan dengan misi penciptaan dan pemeliharaan Tuhan atas dunia.⁴⁰

Menurut Ibn Khaldun Islam sendiri tidak melarang adanya kedaulatan dan kekuasaan, selama ia digunakan untuk tujuan kebenaran dan memelihara kepentingan umum. Hukum syari`at bagimanapun juga pasti memiliki maksud dan tujuan tertentu. Apa yang dicela Rasulullah dan dilarang oleh Islam adalah kekuasaan dan kerajaan yang tergelincir dalam kesenangan dunia serta mengingkari jalan yang telah ditetapkan syari`at. Jadi apabila kekuasaan itu diabadikan untuk manusia sesuai jalan Allah, maka kekuasaan yang seperti ini

⁴⁰ Deliar Noer, *Pemikiran Politik di Negeri Barat*, (Bandung: Mizan, 1998), hlm. 70.

tidak dilarang syari`at. Islam malah menyuruh untuk mendirikan kekuasaan ini sebab tanpa adanya kekuasaan Syari`at tidak akan mungkin bisa ditegakkan.⁴¹

Tujuan adanya kekuasaan negara adalah untuk kesejahteraan manusia. Tujuan ini menjadi lebih bermakna pada masyarakat ketika agama mampu memberikan penjelasan bahwa tujuan hidup tidak hanya dunia namun juga untuk tujuan di akhirat yang seharusnya menjadi kewajiban negara untuk mengusahakanya. Rakyat tidak hanya menginginkan kesejahteraan untuk dunia saja namun juga kesejahteraan akhirat. Ketika rakyat mengetahui bahwa negara itu membawa kebahagiaan dan kesejahteraan bukan hanya di dunia namun juga di akhirat maka pemerintah pun dapat menciptakan masyarakat tertib karena terdapat kesesuaian antara aspirasi dan keinginan rakyat dengan tujuan negara. Realitas yang transenden dari agama merupakan kekuatan ampuh untuk membuat masyarakat patuh dan tunduk. Kepatuhan rakyat terhadap pemerintah atas dasar keimanan lebih kuat daripada hanya berdasarkan faktor kepentingan dunia saja. Hal ini terjadi karena doktrin agama menyatakan bahwa tujuan Tuhan menciptakan manusia bukan hanya untuk kehidupan sementara di dunia yang fana dan tanpa makna yang akan berakhir dengan kematian. Tujuan dan pemerintah dari agama yang diyakini akan mengantarkan manusia menuju kebahagiaan di dunia-akhirat. Tujuan agama disini sama dengan tujuan dari *siyasah diniyah*. Dengan mengambil penjelasan dari agama, khalifah menyatakan bahwa ia adalah perwakilan Nabi untuk memelihara agamanya dan pemerintahan dunia agar

⁴¹ Ibn Khaldun, *Muqaddimah Ibn Khaldun...*, hlm. 249.

selaras dengan agama. Dalam pemerintahan agama, soal-soal dunia harus dipandang dari segi akhirat karena di sanalah kebermaknaan hidup akan didapat.⁴²

Pemerintahan yang berdasarkan agama lebih mampu untuk mencari dukungan dari rakyat daripada pemerintah yang berdasarkan atas undang-undang biasa. Hal ini sangat dipengaruhi oleh esensi agama itu sendiri yang menuntut keyakinan bukanya keraguan pada Allah. Dengan dasar agama pemerintah akan lebih mampu mengusahakan kepatuhan masyarakat karena pemerintahan itu dianggap sebagai bayangan Tuhan di dunia. Ketundukan rakyat terhadap negara agama didasarkan atas keyakinan bahwa ketundukan tersebut pasti membawa pahala sementara mengingkari pemerintah sama halnya dengan berbuat dosa. Rakyat sepenuhnya yakin tujuan dari pendirian negara ini tidak hanya untuk kebahagiaan dunia saja tapi juga keselamatan di akhirat. Ketaatan rakyat terhadap raja tidak atas dasar perhitungan untung rugi tapi atas dasar atas kebermaknaan dan hakikat hidup. Dalam *siyâsah dîniyah* bernegara sama artinya dengan beragama. Sebagaimana penjelasan Ibn Khaldun Berikut:⁴³

تارة يكون مستندا إلى شرع منزل من عند الله يوجب افقيادهم إليه إيمانهم بالثواب و
العقاب عليه الذي جاء به مبلغه...فالأولى يحصل نفعها في الدنيا والآخرة لعلم الشارع
بالمصالح في العاقبة ولمراعاته نجاة العباد في الآخرة.

(Peraturan negara kadang-kadang didasarkan atas syari`at yang diturunkan oleh Allah. Rakyat wajib tunduk pada peraturan itu berdasarkan keyakinan pada

⁴² *Ibid.*, hlm. 233-234.

⁴³ Ibn Khaldun, *al-Muqaddimah Lil'alamâh Ibn Khaldûn...*, hlm. 240.

Allah sebagai pengatur pahala dan dosa yang akan ditimpakan kepada mereka di akhirat kelak...Tipe peraturan yang pertama ini dilaksanakan untuk kepentingan dunia dan juga akhirat, sebab Allah sebagai pemberi hukum mengetahui bahwa kepentingan puncak manusia dan hubungannya dengan keselamatan manusia di akhirat)

Peran agama sebagai pembangun tatanan dunia masyarakat sangat terkait erat dengan usaha manusia untuk melakukan nominasi dunia atas dasar kosmos yang trensendental sebagai lawan dunia yang *chaos*. Aturan agama coba diproyeksikan dan diwujudkan manusia dalam kehidupanya yang penuh kekacauan. Kebermaknaan hidup terjadi karena hanya peraturan agamalah yang mampu memberi penjelasan bahwa tatanan dunia memiliki kesesuaian dengan petunjuk Illahi. Visi dan penjelasan Ibn Khaldun tentang *negara agama* memperlihatkan dengan jelas bahwa Islam telah menjadi pandangan dan pembentuk dunia politik. Lebih jauh ia menyatakan bahwa kebermaknaan hidup hanya dapat dicapai ketika cahaya Tuhan ada pada tatanan dunia, khususnya dalam negara agama. Tulis Ibn Khaldun:⁴⁴

فما كان منه بمقتضى القدر و التغلب و إهمال القوة الغصبية في مرعاها فجور و
عدوان و مذموم عنده كما هو في مقتضى الحكم السياسية . و ما كان منه بمقتضى السياسة و
أحكامها فمذموم أيضا لأنه نظر بغير نور الله " و من لم يجعل الله له نورا فما له من نور "⁴⁵

(Indikasi dari negara yang timbul dari dari penaklukan, paksaan dan dorongan kemarahan adalah penindasan dan penyerangan. Hal ini merupakan perbuatan tercela baik sisi Allah sebagai pemberi hukum ataupun dalam perspektif etika politik. Akibat ini timbul karena negara tersebut tidak mendapat cahaya

⁴⁴ *Ibid.*, hlm. 150-151.

⁴⁵ An-Nur, (24): 40.

Allah, "Barang siapa tidak mengambil cahaya Allah, maka tidaklah ia mempunyai cahaya")

b) Agama sebagai Legitimasi Sistem Sosial-Politik.

Peran agama dalam sebagai legitimasi tataran sosial masyarakat dalam pemikiran Ibn Khaldun terlihat jelas dalam pembahasanya tentang negara. Negara sebagai konstruksi sosial manusia sebenarnya telah mampu untuk melegitimaskan keberadaan dirinya sebagai organisasi sosial-politik yang mempunyai tujuan untuk melindungi kepentingan dan tujuan bersama. Namun negara masih tetap membutuhkan legitimasi dan kontrol tambahan dalam proses sosialisasi yang diambilkan dari agama untuk lebih mendukung eksistensi dan kebenaranya di hadapan masyarakat. Legitimasi agama sangat penting sepanjang berjalannya kekuasaan, mada masa awal agama merupakan kekuatan pemersatu `ashabiyah, sementara pada tahap stabilisasi kekuasaan dan tahap akhir kekuasaan agama adalah sumber moralitas. Ketika semangat dan moralitas agama berdampingan dengan semangat `ashabiyah maka akan memberikan kontribusi besar dalam pencapaian kesuksesan kekuasaan. Demikian pula jika agama dan `ashabiyah dipertentangkan maka akan terjadi disintegrasi kekuasaan.

Peran penting agama sebagai legitimasi kekuasaan karena menurut Ibn Khaldun sendiri Islam sangat menaruh perhatian terhadap tatanan politik sesuai dengan misinya yang universal. Berbeda dengan agama lain, agama Islam tidak hanya diperuntukkan untuk kalangan sendiri namun untuk komunitas univesal. Islam menduduki posisi penting sebagai legitimasi sosial-negara. Agama memiliki

kekuatan pemersatu yang melebihi kekuatan `ashabiyah. Sebab agama mengajarkan seseorang untuk menjauhi sifat dengki dan permusuhan dan mengajak orang bersatu dalam kebenaran. Sebagaimana ditulis Ibn Khaldun berikut ini:⁴⁶

أن الدعوة الدينية تزيد الدولة في أصلها قوة على قوة العصبية التي كانت لها من عددها. السبب في ذلك كما قدمناه أن الصبغة الدينية تذهب بالتنافس والتحاد الذي في أهل العصبية و تفرد الوجهة إلى الحق . فإذا حصل لهم الاستبصار في أمرهم لم يقف لهم شيء لأن الوجهة واحدة والمطلوب متساو عندهم و هم مستميتون عليه.

(Da'wah keagamaan menambah kekuatan suatu dinasti yang telah ada pada kekuatan `ashabiyah yang diperoleh dari jumlah penduduknya. Hal ini terjadi karena semangat agama bisa meredakan pertentangan dan iri hati yang dirasakan oleh sesama anggota. Agama selalu menuntun mereka dalam kebenaran. Apabila perhatian telah terpusat pada kebenaran, tidak ada satupun yang sanggup menghalangi kekuatan mereka. Sebab tujuan dan pandangan mereka telah menyatu dalam kebenaran sehingga mereka bersedia mati berjuang)

Negara menurut Ibn Khaldun hanya dapat berdiri dengan bantuan solidaritas sosial yang kuat. Namun peran agama seringkali lebih besar daripada kekuatan `ashabiyah sendiri terutama sebagai sumber inspirasi moral. Hal ini ditunjukkan oleh Ibn Khaldun dalam pembahasannya tentang bangsa Arab yang terkenal dengan watak kasar, keras dan sulitnya mereka patuh terhadap kekuasaan sebelum agama datang pada mereka.⁴⁷ `Ashabiyah yang telah tertanam kuat pada masyarakat Arab karena watak *badawiahnya* jelas membuat mereka tetap eksis, namun kekuasaan atau sistem kerajaan tidak akan pernah dapat mereka nikmati selama rona religius belum mampu mengubah karakter mereka. Untuk

⁴⁶ *Ibid.*, hlm. 124.

⁴⁷ Ibn Khaldun, *Muqaddimah Ibn Khaldun...*, hlm. 182.

mewujudkan kekuatan `ashabiyah masyarakat Badui menjadi suatu kedaulatan, maka harus ada seorang Nabi yang menyampaikan perintah Allah hingga sifat buruk tersebut terhapus oleh syiar agama yang dibawanya. Tanpa rona religius ini, masyarakat padang pasir akan tetap jauh dari kekuasaan. Dalam pasal dua puluh delapan bab kedua kitab Muqaddimah, Ibn Khaldun menulis:⁴⁸

أن العرب لا يحصل لهم الملك إلا بصبغة دينية من نبوة أو ولادة أو أثر عظيم من الدين على الجملة السبب في ذلك أنهم لخلق التوحش الذي فيهم أصعب الأمم انقيادا ببعضهم البعض للغلوطة والأنفة وبعد الهمة والمنافسة في الرئاسة فقلما تجتمع أهواؤهم فإذا كان الدين بالنبوة أو الولادة كان الوازع لهم من أنفسهم وذهب خلق الكبر والمنافسة منهم فسهل انقيادهم واجتماعهم وذلك بما يشملهم من الدين المذهب للغلوطة والأنفة الوازع عن التحاسد والتنافس.

(Sesungguhnya orang-orang Badui tidak akan dapat mencapai kekuasaan kecuali setelah adanya rona keagamaan baik dari kewalian ataupun pengaruh ajaran agama samawi secara umum. Keadaan ini terjadi karena sifat liar yang ada pada masyarakat Badui yang membuat mereka sulit tunduk dan dipimpin orang lain. Jarang sekali mereka yang mempunyai kesamaaan pendapat. Namun ketika ada agama baik melalui kenabian ataupun kewalian yang memberi pengaruh pada diri mereka, maka sifat sompong dan permusuhan akan hilang dari mereka. Setelah itu akan menjadi mudah bagi masyarakat Badui untuk tunduk dan patuh membentuk satu kesatuan sosial. Hal ini terjadi karena agama telah menghilangkan sifat kasar dan melatih masing-masing individu untuk menahan perasaan cemburu dan dengki)

Selain itu, untuk melihat pentingnya legitimasi agama dalam tatanan sosial-politik Ibn Khaldun juga mengatakan bahwa setiap negara yang luas kekuasaannya pasti di dasari oleh agama, baik yang datang melalui Nabi atau seruan kebenaran

⁴⁸ Ibn Khaldun, *al-Muqaddimah Lil'alamāh Ibn Khaldūn...*, hlm. 120-121.

yang tidak ada kaitanya dengan *nubuwwah*. Dengan dasar agama kekuatan kelompok akan mampu lebih bersatu dalam mencapai tujuan yang sama. Kekuasaan hanya dapat dibangun dengan rasa solidaritas kuat. Kekuatan ini akan semakin bertambah dan bersatu padu ketika terdapat agama yang sama pada masyarakatnya. Bahkan dengan tegas Ibn Khaldun mengatakan ketika kebenaran telah menjadi tujuan bersama, maka tidak ada kekuatan yang sanggup menghalangi sebagaimana tercatat pada sejarah Islam awal. Semangat agama mampu meredam pertentangan dan kecemburuan sosial yang sering dirasakan oleh satu golongan terhadap golongan lain. Lebih jelasnya Ibn Khaldun menulis sebagai berikut:⁴⁹

أن الدولة العامة الاستيلاء العظيمة الملك أصلها الدين إما من نبوة أو دعوة حق . و ذلك لأن الملك إنما يحصل بالغلبة والتغلب إنما يكون بالعصبية و اتفاق الأهواء على المطالبة .
و جمع القلوب و تأليفها إنما يكون بمعونة من الله في إقامة دينه قال تعالى " : لو أنفقت ما في الأرض جميعاً ما ألفت بين قلوبهم⁵⁰ . " و سره أن القلوب إذا تداعت إلى أهواء الباطل و الميل إلى الدنيا حصل التنافس و فشا الخلاف و إذا انصرفت إلى الحق و رفضت الدنيا و الباطل و أقبلت على الله اتحدت و جهتها فذهب التنافس و قل الخلاف و حسن التعاون و التعاوض و اتسع نطاق الكلمة لذلك فعظمت الدولة .

(Sebuah kerajaan yang besar selalu didasarkan atas agama, baik melalui kenabian ataupun seruan kebenaran. Kekuasaan terjadi hanya karena adanya kemenangan, sementara kemenangan itu sendiri terdapat pada golongan yang lebih

⁴⁹ *Ibid.*, hlm. 124.

⁵⁰ Al-Anfal, (8): 6.

mempunyai solidaritas kuat dan memiliki kesatuan dalam tujuan. Dengan agama, hati manusia akan disatukan atas pertolongan Allah, terutama ketika mereka memeluk agama yang sama. Sebagaimana Firman Allah: "Walau kamu membelanjakan semua kekayaan yang ada di bumi niscaya kamu tidak akan dapat mempersatukan hati mereka". Rahasianya terletak pada hati manusia. Apabila hati manusia telah terpanggil untuk melakukan kebatilan dan lebih suka pada dunia. Maka kecemburuan akan muncul dan perbedaan akan meluas. Sebaliknya, jika hati cenderung pada kebenaran serta melepaskan kepentingan dunia serta kebatilan dengan tunduk pada hukum Allah, maka tujuan dan jalan yang dituju akan menyatu. Kecemburuan akhirnya akan lenyap dan pertentangan akan berkurang sedemikian rupa. Saling menolong dan membantu adalah lebih baik bagi mereka. Kekuasaan pun akan makin meluas, kejayaan akan semakin bertambah)

Berkaitan dengan hal tersebut nampak jelas bahwa peran legitimasi agama dalam membina tatanan sosial-politik adalah sebagai pelengkap kekuatan `ashabiyah. Kekuatan `ashabiyah saja tidak akan mencukupi untuk mendirikan suatu kekuasaan, sebab hanya mengandalkan kekuatan fisik. Tujuan terakhir `ashabiyah adalah tercapainya kedaulatan. Hanya suku atau kelompok yang memiliki ikatan solidaritas sosial paling kuatlah yang dapat mencapai penaklukan.⁵¹ Namun, kekuatan kelompok yang telah mencapai kekuasaan bisa jadi malah mengarah pada pertikaian dan konflik intern, baik itu karena ketidakadilah sistem dan perebutan tahta pemerintahan ataupun hasutan pihak luar. Karena itu diperlukan kekuatan tambahan untuk menutupi kekuasaan yang hanya disandarkan pada kekuatan `ashabiyah ini dan disinilah peran penting dari agama. `ashabiyah menjadi penting pada masa awal pendirian kekuasaan negara sedangkan kesuksesan dan stabilitas kekuasaan negara hanya terjadi ketika agama

⁵¹ Ibn Khaldun, *Muqaddimah Ibn Khaldun*, hlm. 166.

juganya memainkan peran di dalamnya.⁵² Sampai pada batas tertentu hanya kekuatan agama yang mampu menggantikan kekuatan `ashabiyah yang pasti keropos terbenam dalam kemewahan kekuasaan. Tulis Ibn Khaldun:⁵³

و شأن العصبية المراعاة في الاجتماع والافتراق في مجاري العادة لم يكن يومئذ بذلك الاعتبار لأن الدين والإسلام كان كله بخوارق العادة من تأليف القلوب عليه و استمناته الناس دونه و ذلك من أجل الأحوال التي كانوا يشاهدونها في حضور الملائكة لنصرهم و تردد خبر السماء بينهم و تجدد خطاب الله في كل حادثة تتلى عليهم . فلم يحتج إلى مراعاة العصبية لما شمل الناس من صبغة الانقياد و الإذعان و ما يستفزهم من تتبع المعجزات الخارقة و الأحوال الإلهية الواقعة و الملائكة المترددة التي وجموا منها و دهشوا من تتبعها

(Solidaritas sosial yang menentukan persatuan dan perpecahan seperti sering terjadi tidak sama kadarnya dengan yang ada pada sekarang. Islam pada masa awal benar-benar luar biasa dalam meluluhkan hati manusia sekaligus menimbulkan keberanian mati demi agama dengan cara apapun. Sahabat Nabi melihat dengan mata kepala sendiri kedatangan malaikat yang menolong mereka, disampaikannya berita kebahagiaan di surga dan dibacakan firman Allah mengenai suatu yang menggembirakan. Maka mereka tidak perlu lagi memperhatikan solidaritas sosial. Dengan Islam kebanyakan orang sudah memiliki sifat tunduk dan patuh. Sahabat sepenuhnya diguncangkan dan digelisahkan oleh rangkaian mukjizat dan peristiwa Illahiyyah seiring kedatangan malaikat)

Agama sebagai realitas trensenden memberikan inspirasi norma dan motivasi spiritual bagi landasan manusia dalam bertindak. Sementara tatanan sosial-politik yang terwujud dalam negara adalah kekuasaan yang datang atas dasar kesepakatan seluruh anggota masyarakat untuk mengatur kehidupanya.

⁵² *Ibid.*, hlm. 192-193.

⁵³ Ibn Khaldun, *al-Muqaddimah Lil'alamāh Ibn Khaldūn...*, hlm. 168.

Kekuasaan negara hanya bersifat ragawi sedangkan agama berfungsi sebagai pemberi roh dan spirit bagi pembentukan kekuasaan yang benar. Legitimasi agama ini menjadi penting karena fitrah manusia pada dasarnya berkecenderungan untuk beragama. Tujuan hidup juga tidak hanya untuk kebahagiaan dunia tapi juga kebahagiaan akhirat.

Apa yang perlu diperhatikan bahwa pembicaraan Ibn Khaldun tentang peran agama dalam sebuah negara tidak didasarkan atas ajaran syari`at, namun lebih didasarkan atas analisa fakta sejarah. Pengaruh dan kendali kukuasaan terwujud lebih tepatnya bukan karena adanya syari`at agama dari Allah melalui sebuah nubuwwah tapi lebih karena dorongan kedaulatan dan penaklukan. Sehingga peran agama disitu bukan sebagai keajaiban atau mukjizat dalam melanggengkan kekuasaan. Adanya gerakan keagamaan pun tanpa didukung `ashabiyah yang kuat pasti tidak akan berhasil. Kekuatan murni religius hanya ada pada masa Islam pertama setelah itu untuk menegakkan kekuasaan harus berdasarkan solidaritas yang kuat.⁵⁴ Karena itu, manipulasi agama untuk kepentingan dunia tentunya tidak akan mendatangkan kesuksesan kekuasaan, tapi malah yang terjadi sebaliknya. Kekuatan dan daya pemberar agama bersifat alami dan tidak akan bertentangan dengan tabiat peradaban. Ketika peradaban mengizinkan, maka kesatuan kebenaran untuk melanggengkan kekuasaan pun dapat terjadi, namun jika ada pemaksaan atau manipulasi terhadap rona religius dapat dipastikan usaha

⁵⁴ Ibn Khaldun, *Muqaddimah Ibn Khaldun...*, hlm.194.

tersebut tidak akan berhasil. Sebab hukum peradabanlah yang mengharuskan pemegang kedaulatan berasal dari suku terkuat solidaritas sosialnya.⁵⁵

Dari sini bisa diketahui bahwa Ibn Khaldun memandang agama dalam dua cara, disatu sisi ia memandang agama sebagai pandangan dunia dimana Islam merupakan sumber kebenaran, sumber hukum dan sumber moralitas yang diberikan Tuhan untuk diwujudkan dalam peradaban. Sementara disisi lain, Ibn Khaldun memandang agama dalam kerangka legitimasi yang diberikan dalam mengatur tatanan sosial-politik. Agama pada poin kedua ini lebih dimaknai pada fungsinya sebagai daya pemersatu yang melengkapi dan memantapkan kekuatan *'ashabiyah*.

B. NEGARA

1. Konsep Negara Menurut Ibn Khaldun

Dalam pembahasannya tentang negara, Ibn Khaldun tidak memulai dari tipologi ideal negara sebagaimana filosof Islam sebelumnya.⁵⁶ Negara dalam pandangan Ibn Khaldun merupakan sebuah tatanan politik yang berdiri atas dasar

⁵⁵ *Ibid.*, hlm. 197.

⁵⁶ Menurut pengakuan Ibn Khaldun sendiri dia adalah pemikir pertama yang mengemukakan teori tentang asal-asul negara, namun sebagaimana dikatakan Munawwir Sjadjali teori Ibn Khaldun tidak jauh berbeda dengan pemikiran Plato dan pemikir Islam sebelumnya. Lihat dalam Munawwir Sjadjali, *Islam dan Tatanegeara...*, hlm. 101.

`ashabiyah atau kesatuan kelompok, penyerbuan serta kehendak untuk mewujudkan kekuasaan.⁵⁷

Atas dasar itulah, Rahman Zainuddin merumuskan dua premis utama yang digunakan Ibn Khaldun dalam membangun konsep kenegaraanya. *Pertama*, timbulnya negara sangat terkait erat dengan masalah kesukuan dan solidaritas sosial yang ada di dalamnya. Orang tidak mungkin menciptakan negara tanpa dukungan rasa solidaritas dan persatuan yang kuat. *Kedua*, proses mendirikan negara haruslah melalui proses suatu perjuangan. Kekuasaan negara merupakan bangunan kokoh yang tidak dapat digulingkan hanya sekali. Selain itu kekuasaan negara adalah kedudukan yang diimpikan dan memberikan kenikmatan bagi orang yang mendudukinya dalam berbagai seginya. Sehingga jarang sekali orang yang mau memberikannya secara sukarela tanpa melalui sebuah pertarungan yang alot. Karena itu untuk menghadapi perjuangan dan perlawanannya dibutuhkan kekuatan yang timbul dari solidaritas sosial.⁵⁸

Ibn Khaldun tidak bermaksud membahas konsep negara yang dimulai dari perenungan filosofis dan mengidealkan suatu tatanan masyarakat atau *utopia politik*.⁵⁹ Menurutnya, konsep dan nasihat kebijaksaan filosof yang berupaya

⁵⁷ Zainab al-Khudairi, *Filsafat Sejarah Ibn Khaldun...*, hlm. 165.

⁵⁸ Lihat dalam A. Rahman Zainuddin, *Kekuasaan dan Negara, Pemikiran Politik Ibn Khaldun...*, hlm.161.

⁵⁹ Dalam catatan kaki dalam buku Muqaddimah Ibn Khaldun terjemahan Ahmadie Thoha, yang dimaksud dengan utopia politik atau *siyāsah madaniyah* oleh Ibn Khaldun adalah konsep Plato dalam bukunya *Republic* dan pendapat al-Farabi tentang al-Madīnah al-Fādilah (kota utama). Ibn Khaldun, *Muqaddimah Ibn Khaldun...*, hlm. 385.

mewujudkan suatu tatanan ideal tidak jarang bertentangan dengan hukum alami peradaban terutama dalam masalah kebutuhan organisasi sosial dan kepemimpinan. Ketika masyarakat sudah melakukan semua nasihat dan kebijakan sebagaimana digariskan oleh filosof, maka pemimpin ataupun organisasi sosial masyarakat itu tentu tidak akan berguna, karena semua anggota masyarakat sudah dapat menempatkan posisinya di hadapan orang lain dan konflik juga tidak akan terjadi. Sehingga Ibn Khaldun mengatakan bahwa konsep utopis tersebut tidak didasarkan fakta tapi hanya sebuah hipotesis yang sulit untuk dibuktikan dalam sejarah. Dalam pembicaraan tentang perlunya peradaban akan kepemimpinan politik Ibn Khaldun mengungkapkan:⁶⁰

و ما تسمعه من السياسة المدنية فليس من هذا الباب و إنما معناه عند الحكماء ما يجب
أن يكون عليه كل واحد من أهل ذلك المجتمع في نفسه و خلقه حتى يستغنوا عن الحكم
رأسا. و يسمون المجتمع الذي يحصل فيه ما يسمى من ذلك بالمدينة الفاضلة و القوانين
المراعاة في ذلك بالسياسة المدنية. و ليس مرادهم السياسة التي يحمل عليها أهل الاجتماع
بالمصالح العامة فإن هذه غير تلك. و هذه المدينة الفاضلة عندهم نادرة أو بعيدة الوقع و
إنما يتكلمون عليها على جهة الفرض و التقدير.

(Apa yang mereka sebut dengan *siyāsah madaniyah* tidak masuk dalam pembahasan tentang kepemimpinan yang kami maksudkan dalam bab ini. Maksud konsep *utopisme politik* menurut para filosof adalah terbentuknya kecocokan antara jiwa dan karakter pada masing-masing individu dan organisasi sosial, membuat hukum dan kepemimpinan tidak lagi dibutuhkan. Mereka menamakan organisasi sosial ini dengan *kota utama* serta menamakan norma dan peraturan yang ada sebagai *utopisme politik* atau *siyāsah madaniyah*. Mereka tidak

⁶⁰ Ibn Khaldun, *al-Muqaddimah Lil'alamāh Ibn Khaldūn...*, hlm. 240.

memasukkan organisasi politik berdasarkan atas hukum yang dapat menaungi kepentingan bersama. *Kota ideal* para filosof adalah sesuatu yang jarang terjadi dan pebicaraan tersebut hanya sebagai suatu hipotesa saja)

Negara dalam konsepsi Ibn Khaldun tidak dibangun atas perenungan filosofis atau berdasarkan atas ideal seharusnya masyarakat. Tapi lebih karena kebutuhan peradaban manusia yang selalu membutuhkan organisasi sosial dan kepemimpinan untuk melindungi eksistensi hidupnya. Organisasi sosial-politik yang terwujud dalam negara ini adalah suatu keharusan sejarah. Di dalamnya terpaut antara tabiat peradaban dengan tujuan penciptaan. Allah menciptakan manusia menurut suatu bentuk yang hanya tumbuh dan mempertahankan hidupnya dengan bantuan makanan. Tuntutan memperoleh penghidupan ini mengharuskan manusia untuk hidup bermasyarakat dan membentuk organisasi sosial. Bagaimanapun minimnya kebutuhan manusia ia tetap membutuhkan kerja orang lain. Hanya dengan bekerjasama kebutuhan masing-masing individu dapat terpenuhi. Bahkan menurut Ibn Khaldun, terbentuknya organisasi sosial ini telah digariskan Tuhan.

Tanpa adanya kerjasama antar manusia, hikmah penciptaan Tuhan untuk melestarikan dan memelihara kehidupan manusia tidak akan pernah terwujud karena ras manusia pasti telah dibinasakan oleh alam dan serangan hewan. Tapi lebih dari itu, eksistensi peradaban tidak cukup hanya dengan berdasarkan organisasi sosial. Konflik antar sesama manusia tidak berhenti hanya dengan adanya organisasi masyarakat. Konflik antar sesama lebih berbahaya bagi manusia, sebab strategi yang ia terapkan saat melakukan penyerangan dan

pertahanan yang sudah diketahui oleh masing-masing individu. Karena itulah dibutuhkan seorang pemimpin yang mempunyai kewibawaan dan mampu mengatur mereka.

Pemimpin ini haruslah salah sorang dari mereka yang paling berpengaruh, mempunyai kekuatan dan wibawa melebihi yang lain. Kekuasaan pemimpin inilah yang disebut dengan kedaulatan atau kekuasaan. Ibn Khaldun mengungkapkan bahwa keberadaan proses terbentuknya organisasi sosial yang memuncak pada kekuasaan negara ini merupakan hukum alami selain merupakan *sunnatullah*. Sebagaimana diungkapkan Ibn Khaldun berikut:⁶¹

ثم أن هذا الاجتماع إذا حصل للبشر كما قررناه و تم عمران العالم بهم فلا بد من وازع يدفع بعضهم عن بعض لما في طباعهم الحيوانية من العدوان و الظلم ... و لا يكون من غيرهم لقصور جميع الحيوانات عن مداركهم و إلهاماتهم فيكون ذلك الوازع واحداً منهم يكون له عليهم الغلبة و السلطان و اليد القاهرة حتى لا يصل أحد إلى غيره بعدوان و هذا هو معنى الملك

(Ketika manusia telah membentuk organisasi sosial dan ketika peradaban telah terwujud dalam kenyataan, umat manusia pun memerlukan seseorang yang akan melaksanakan kewibawaan dan memelihara mereka semua karena permusuhan dan kezaliman merupakan watak hewani yang pasti ada pada manusia... Kepemimpinan ini tidak mungkin datang dari luar. Maka orang yang akan melaksanakan kewibawaan itu haruslah di antara mereka sendiri yang mempunyai kemampuan untuk menguasai dan mempunyai kewibawaan melebihi yang lain. Hingga akhirnya pertengkaran dan konflik dapat dihindarkan. Inilah yang disebut dengan kekuasaan atau kedaulatan)

⁶¹ *Ibid.*, hlm. 33-34.

Kerajaan hanya bisa ditegakkan dengan solidaritas sosial. itu tidak bisa terjadi kalau tidak dengan solidaritas sosial. `ashabiyah atau solidaritas sosial adalah kekuatan penggerak dan merupakan landasan tegaknya suatu negara atau dinasti. `Ashabiyah mempunyai peran besar dalam perluasan negara setelah sebelumnya merupakan landasan tegaknya Negara. Bila `ashabiyah itu kuat, maka negara yang muncul akan luas, sebaliknya bila `ashabiyah lemah, maka luas negara yang muncul relatif terbatas.⁶² Besarnya suatu negara tergantung pada besar kekuatan pendukungnya. Orang-orang yang mempunyai solidaritas sosial itulah yang menjadi pelindung dan tinggal di kerajaan-kerajaan di seluruh pelosok negara. Negara yang memiliki lebih banyak suku dan orang-orang yang mempunyai semangat dan solidaritas, maka negara itu akan lebih kuat dan lebih banyak punya kerajaan dan daerah kekuasaan yang jauh lebih luas.⁶³

Agama sangat penting perananya dalam mencapai kekuasaan. Bahkan menurut Ibn Khaldun setiap negara yang luas pasti didasarkan oleh agama baik yang disiarkan Nabi ataupun dakwah lainnya. Peran agama mampu mempersatukan hati rakyat untuk bersatu berjuang yang tidak dapat ditandingi faktor apapun. Hanya agamalah yang mampu memberikan pemberian bahwa perjuangan tersebut sesuai dengan jalan Allah. Hanya agamalah yang mampu memberikan suntikan moral dan menghilangkan persaingan serta permusuhan yang bisanya ada dalam

⁶² Ibn Khaldun berupaya untuk mengkompromikan antara prinsip `ashabiyah dan prinsip Islam. Menurutnya, `ashabiyah yang dilarang adalah `ashabiyah yang berkembang pada zaman Jahiliyah yang timbul dari kesombongan dan keinginan untuk bergabung pada suku-suku yang terkuat dan terhormat. Sedangkan `ashabiyah yang didasarkan atas faktor-faktor keagamaan dan faktor dunia yang legal diperbolehkan. Ibn Khaldun, *Muqaddimah Ibn Khaldūn...*, hlm. 249.

⁶³ Ibn Khaldun, *al-Muqaddimah Lil'alamāh Ibn Khaldūn...*, hlm. 160.

sebuah solidaritas sosial. Namun demikian, sebenarnya antara moral agama dan kekuatan solidaritas sosial berada pada posisi sepadan dan bercorak dialektis dalam proses penggapaiannya kekuasaan. Agama tanpa solidaritas sosial tidak akan mampu mencapai kekuasaan. Demikian pula, solidaritas saja tanpa didukung oleh moralitas agama akan cepat rapuh dimakan konflik antar anggotanya ketika kekuasaan sedikit tercapai.⁶⁴

Solidaritas sosial merupakan elemen terpenting dalam membangun negara baru. Tapi apabila negara telah berdiri, ia dapat meninggalkan solidaritas sosial. Karena negara yang baru didirikan hanya dapat memiliki kepatuhan rakyat dengan bantuan banyak paksaan dan kekerasan. Jika negara pusat telah kokoh berdiri, maka pendirian negara pinggiran melalui sistem *ruling class* sudah tidak memerlukan lagi adanya solidaritas sosial. Penduduk daerah negara baru itu akan membantu sekutu tenaga berkat legitimasi kelompok penguasa yang pertama.⁶⁵

Ketika kedudukan raja telah ditegakkan dan diwarisi keturunan demi keturunan atau dinasti demi dinasti, maka orang akan lupa keadannya yang asal. Dalam tingkat ini, orang yang memerintah tidak lagi bergantung pada kekuatan angkatan bersenjata yang besar. Dalam proses perkembangan negara, kebutuhan angkatan bersejanta itu nampak urgen pada fase awal pendirian kekuasaan dan tahap akhir atau masa kehancuran suatu negara. Sebenarnya negara tidak hanya

⁶⁴ Pembahasan Ibn Khaldun tentang hubungan dialektis agama dan `ashabiyah dalam pencapaian kekuasaan ini dibahas dalam bab dua pasal 4-6 kitab *Muqaddimah*. Lihat Ibn Khaldun, *Muqaddimah Ibn Khaldun...*, hlm. 192-197.

⁶⁵ Ibn Khaldun, *al-Muqaddimah Lil'alamāh Ibn Khaldūn...*, hlm. 236.

membutuhkan angkatan bersenjata, melainkan juga sipil sebagai alat yang digunakan raja dalam mengurusi segala persoalan yang dihadapinya. Pada saat kekuasaan raja berada pada tahap awal penaklukan, angkatan bersenjata lebih diperlukan daripada sipil. Kekuatan sipil baru mendapatkan tempatnya dimasa pertengahan berdirinya negara. Pada saat negara stabil penduduk sipil lebih banyak memegang kekuasaan daripada militer, sebab pembangunan lebih banyak membutuhkan keahlian daripada kekuatan. Namun kekuasaan angkatan perang kembali mendapat tempatnya pada masa dinasti menghadapi kehancuran. Pada masa ini angkatan senjata lebih diperlukan sebagai pengawal dan alat pertahanan raja dari serangan dan dominasi pihak luar.⁶⁶

Mengenai masalah oposisi Ibn Khaldun menghubungkannya dengan elemen penting pendirian kekuasaan, yaitu kekuatan *'ashabiyah*. Solidaritas diperlukan baik untuk menyerang dan menghancurkan kekuasaan ataupun mempertahankan eksistensi negara. Biarpun gerakan agama telah mempunyai keyakinan bahwa apa yang dilakukanya benar apabila ingin sukses juga harus memperhatikan kekuatan solidaritas sosial yang menjadi mendukungnya. Karena itulah Ibn Khaldun menganjurkan agar menjauhi sikap oposisioner selama tidak ditunjang oleh semangat kelompok dan solidaritas yang kuat. Memaksa diri untuk melakukan perbuatan di luar kemampuannya dilarang oleh agama. Agama memberikan kewajiban dan tugas untuk dilaksanakan sesuai dengan kadar batas kemampuannya. Jadi faktor solidaritas merupakan faktor terpenting dalam segala

⁶⁶ *Ibid.*, hlm. 203.

gerakan politik. Ibn Khaldun melihat bahwa kesalahan fatal dalam sejarah politik seringkali terjadi karena tindakan-tindakan orang yang tidak memperhatikan faktor penting solidaritas ini.⁶⁷

Apabila suatu bangsa mengalahkan dan merampas penduduk suatu negeri, maka kekayaan dan kemakmuran bangsa itu akan bertambah. Tapi bersamaan dengan itu, kebutuhan mereka juga bertambah, sehingga keperluan hidup yang pokok saja tidak lagi memuaskan. Mereka membutuhkan barang-barang kesenangan dan kemewahan yang sekunder. Inilah dinamika perkembangan suatu negara berikut pola hidupnya yang berada diluar kemampuan manusia untuk mengendalikannya. Awalnya suatu golongan umat manusia hanya bisa mendapat kekuasaan dengan berjuang, yaitu perjuangan yang membawa kemenangan dan berdirinya suatu negara. Apabila tujuan itu telah tercapai, perjuangan akan berhenti. Mereka malah hidup bersenang-senang dan bermalas-malasan. Inilah proses menuju kehancuran negara.⁶⁸

Kekuasaan negara itu bersifat universal yang selalu ada di manapun manusia berada. Keberadaan kekuasaan ini tidak lahir karena agama. Ada agama atau tidak kekuasaan negara itu tetap ada. Kekuasaan negara adalah tingkat kekuasaan tertinggi dalam kehidupan. Tidak semua kelompok mampu untuk mencapai tingkat kekuasaan ini, hanya mereka yang memiliki solidaritas terkuat yang mampu menggapainya. Ibn Khaldun dengan tegas menolak pendapat para filosof

⁶⁷ *Ibid.*, hlm. 127.

⁶⁸ *Ibid.*, hlm. 131-132.

yang menyatakan bahwa adanya kekuasaan negara itu berkaitan dengan *nubuwwah* sebagai otoritas tertinggi untuk mengatur kehidupan manusia. Kehidupan manusia dapat saja berjalan dengan tertib tanpa adanya serangkaian petunjuk *nubuwwah*. Fakta sejarah membuktikan masyarakat yang memiliki *nubuwwah* dan kitab suci lebih sedikit jumlahnya daripada yang memiliki kitab suci.⁶⁹

Atas dasar itulah secara tegas Ibn Khaldun menolak pendapat yang mengatakan bahwa kepemimpinan sama kadarnya dengan rukun Islam yang mengharuskan adanya *nubuwwah*, karena memang tidak sesuai dengan watak peradaban. Sebagaimana dikatakan Ibn Khaldun, dalam praktek dan tujuannya pemerintahan itu dibagi menjadi tiga. Pertama adalah pemerintahan berdasarkan agama sedangkan yang kedua adalah pemerintahan berdasarkan akal sebagai dasar hukumnya. Sementara model pemerintahan ketiga yang sengaja tidak menjadi pembahasan Ibn Khaldun adalah politik sipil utopis yang hanya dibicarakan sebagai kemungkinan dan hipotesa dan sangat jauh dari kenyataan.⁷⁰

2. Peran `Ashabiyah dalam Pendirian Negara

Bisa dikatakan `ashabiyah merupakan konsep kunci yang digunakan Ibn Khaldun dalam seluruh studi kemasyarakatnya. Konsep `ashabiyah (solidaritas sosial) tidak hanya dipakai dalam menjelaskan tentang tahap berdirinya negara,

⁶⁹ *Ibid.*, hlm. 34.

⁷⁰ *Ibid.*, hlm. 240.

namun juga dalam tahap perkembangan sampai masa keruntuhanya.⁷¹ Adanya Organisasi sosial adalah suatu keharusan dalam masyarakat karena secara *sunnatullah* manusia diciptakan hanya dapat hidup dan mempertahankan hidupnya dengan bantuan yang lainnya. Maka, manusia memerlukan gotong-royong dengan sesamanya. Karena itulah, organisasi menjadi suatu keharusan. Tanpa organisasi, eksistensi manusia tidak akan sempurna. Kesatuan organis antara individu dalam kelompok inilah yang disebut dengan `*ashabiyah*.

`*Ashabiyah* sendiri sebenarnya lebih bermakna sosial psikologis daripada hubungan yang bersifat obyektif. Peran penting `*ashabiyah* terletak pada semacam solidaritas antar sesama yang bisa yang menghasilkan perasaan emosional yang membuat seseorang merasa terikat dan berani berkorban demi kelompoknya. Ibn Khaldun memang tidak memberi definisi yang jelas tentang makna `*ashabiyah* ini, namun dikatakan bahwa `*ashabiyah* yang paling dasar ada pada keluarga. Konteks `*ashabiyah* sebenarnya bukan hanya menyangkut hubungan solidaritas atas dasar kekeluargaan saja, melainkan juga hubungan yang timbul akibat

⁷¹ Dari segi bahasa dalam kamus Munjid `*ashabiyah* diartikan sebagai keterikatan seseorang atau fanatisme seseorang terhadap keluarga yang terwujud dalam tekad untuk saling menolong dan bekerjasama sesuai prinsip kelompoknya. lihat Louis Ma'luf al-Yusu'i , *Al-Munjid fi al-Lughah wa al-A'lam*, (Beirut: Dar al-Masyriq, 1986), hlm. 508. Sedangkan dalam kamus al-Munawwir `*ashabiyah* diartikan sebagai semangat golongan, yang bisa terwujud dalam sebuah Partai. Lihat, Ahmad Warson Munawwir, *al-Munawwir, Kamus Arab-Indonesia*, cet. Ke-20, (Surabaya: Pustaka Progresif, 2002), hlm. 936. Dalam penulisan skripsi ini kata `*ashabiyah* diartikan secara longgar sebagai "solidaritas sosial" sebagaimana dipakai oleh Rahman Zainuddin dan Charles Issawi dalam mengartikan kata tersebut.

persekutuan atau hubungan yang terjadi melalui penaklukan antara budak dan majikanya.⁷²

Solidaritas sosial merupakan kekuatan yang dapat mempersatukan berbagai individu dalam melakukan pertahan ataupun agresi. Hanya atas dasar `ashabiyahlah seseorang akan saling mengasihi dan berjuang untuk melindungi kelompoknya. Pertama-tama `ashabiyah dibangun atas hubungan darah. Dalam hubungan darah inilah keterikatan jiwa dan emosional seseorang akan tertanam. Penindasan terhadap kaumnya dianggap sama dengan penindasan terhadap dirinya. Sehingga ia sangat memusuhi dan membenci penindasan terhadap kelompoknya itu seolah sebagai penderitaan yang menimpa dirinya sendiri. Tidak hanya itu, suatu yang alami bagi manusia merasa terhina ketika gagal bertanggung jawab melindungi seseorang yang sudah diketahui adalah bagian keluarganya. Makna penting dari `ashabiyah jika membuatkan kerjasama dan membuatkan kekuatan bersama. Ibn Khaldun pun menjelaskan bahwa hubungan solidaritas ini

⁷² Menurut Abd Raziq al-Makki yang kami kutip dalam buku Zainab al-Khudairi, dijelaskan bahwa paling tidak terdapat lima bentuk `ashabiyah: *Pertama*, `ashabiyah berdasarkan kekeluargaan dan faktor keturunan. *Kedua*, `ashabiyah persekutuan yang terjadi karena keluarnya seseorang dari garis keturunan yang satu kepada garis keturunan yang lain biasanya karena pernikahan. *Ketiga*, `ashabiyah kesetiaan yang terjadi karena peralihan seseorang dari kekerabatan tertentu kepada garis keturunan yang lain karena kondisi sosial. `Ashabiyah jenis ini bisa juga terjadi karena suatu persahatan dan pergaulan yang membuat seseorang berpindah `ashabiyah. *Keempat*, `ashabiyah penggabungan, yaitu `ashabiyah yang terjadi karena larinya seseorang dari keluarga kaumnya dan bergabung dengan keluarga kaum yang lain. *Kelima*, `ashabiyah yang timbul karena perbudakan antar kaum budak dan kaum *mawali* (tawanan) dengan tuan-tuan mereka. Lihat Zainab al-Khudairi, *Filsafat Sejarah Ibn Khaldun...*, hlm. 145-146.

lebih nampak bersifat emosional, sebagai rasa kecintaan dan tanggung jawab seseorang terhadap kelompoknya. Tulis Ibn Khaldun:⁷³

وَمِنْ صَلْتَهَا النُّعْرَةُ عَلَى ذُوِّيِ الْقُرْبَىِ وَأَهْلِ الْأَرْحَامِ أَنْ يَنَالُهُمْ ضَيْمٌ أَوْ تَصْبِيبُهُمْ هَلْكَةً .
فَإِنَّ الْقَرِيبَ يَجِدُ فِي نَفْسِهِ غَضَاضَةً مِنْ ظُلْمٍ قَرِيبِهِ أَوْ الْعَدَاءِ عَلَيْهِ وَيُودُ لَوْ يَحُولَ بَيْنَهُ وَبَيْنَ
مَا يَصْلِهُ مِنَ الْمَعَاطِبِ وَالْمَهَالِكِ نَزْعَةً طَبَيعِيَّةً فِي الْبَشَرِ مَذْكُونًا

(Pertalian darah mempunyai kekuatan mengikat pada kebanyakan umat manusia yang membuat mereka akan ikut merasakan kesakitan yang menimpa kaumnya. Orang membenci penindasan terhadap kaumnya dan sebab yang mengarah pada kesakitan kaumnya, sesuai dengan kodrat dan kepribadian yang telah tertanam pada kedinrinya)

‘Ashabiyah tidak hanya bermakna sosial sebagai kesatuan antar seseorang dengan yang lain karena garis keturunan dan hubungan sosial yang dapat menjadikan setiap anggota komunitas memiliki komitmen bersama untuk saling melindungi. Makna yang lebih penting dari ‘ashabiyah ada pada peran politisnya. ‘ashabiyah dalam perspektif Ibn Khaldun baru memberi arti dan implikasi sosial-politik ketika kesatuan darinya mampu melahirkan kekuasaan. Di antara berbagai bentuk ‘ashabiyah akan semakin intensif ketika masing-masing kelompok terikat pada kesatuan yang bersifat khusus, tidak hanya berdasarkan logika kesukuan yang bersifat umum. Dari kesatuan yang bersifat khusus persatuan alami dan semangat agresor bisa terwujud. Sampai dominasi atas suku yang lain bisa dilakukan dan kepemimpinan pun dapat ditegakkan.

⁷³ Ibn Khaldun, *al-Muqaddimah Lil’alamāh Ibn Khaldūn...*, hlm. 101-102.

Salah satu turunan harus menjadi pemimpin di antara suku yang lain. Syaratnya solidaritas pemimpin harus lebih kuat daripada solidaritas yang dimiliki kelompok lain, tanpa kekuatan pemimpin tidak akan sanggup melaksanakan kekuasaan dengan sempurna. Hukum pembentuk kekuasaan antar `ashabiyah memiliki kemiripan dengan hukum alam. Setiap unsurnya harus memiliki perbedaan dan tersusun secara heirarkhis. Harus ada yang di atas dan menguasai yang lain. Menurut Ibn Khaldun hanya dengan hukum demikian inilah hakekat penciptaan alam dapat berlangsung terus. Tanpa adanya solidaritas sosial dan kepemimpinan kekuasaan tidak akan terjadi sebab tidak ada seorang yang mampu menyelesaikan perselisihan antar solidaritas itu. Tulis Ibn Khaldun:⁷⁴

لما كانت الرئاسة إنما تكون بالغلب وجب أن تكون عصبية ذلك النصاب أقوى من
سائر العصائب ليقع الغلب بها و تتم الرئاسة لأهلها فإذا وجب ذلك تعين أن الرئاسة عليهم لا
تزال في ذلك النصاب المخصوص بأهل الغلب... لأن الاجتماع و العصبية بمثابة المزاج في
المتكون و المزاج في المتكون لا يصلح إذا تكافأ العناصر فلا بد من غلبة أحدهما و إلا لم
يتم التكوين فهذا هو سر اشتراط الغلب في العصبية . و منه تعين استمرار الرئاسة في
النصاب المخصوص بها.

(Kepemimpinan hanya dapat dilaksanakan dengan kekuasaan. Maka solidaritas orang yang memimpin itu haruslah lebih kuat daripada solidaritas yang dimiliki kelompok lain. Jika kewajiban ini terlaksana maka sempurnalah kekuasaan itu. Kepemimpinan ini akan memperoleh kekuasaan dan akan sanggup memimpin rakyatnya. Kesatuan masyarakat dan solidaritas merupakan sifat alami. Sifat itu tidak akan berguna apabila masing-masing unsurnya sama dan tidak berbeda. Maka di antara unsur itu harus ada unsur yang berada di atas dan

⁷⁴ *Ibid.*, hlm. 104.

menguasai yang lain. Hanya dengan itulah penciptaan alam dapat berlangsung. Inilah rahasianya mengapa solidaritas sosial menjadi syarat kekuasaan. Dari itu pula kepemimpinan dapat ditentukan keberlangsungannya)

Suatu kekuasaan negara tidak dapat didirikan tanpa bantuan dari solidaritas sosial. Begitu solidaritas sosial memperoleh kedaulatan atas golongannya, maka ia akan mencari solidaritas golongan lain yang tak ada hubungan dengannya. Jika solidaritas sosial itu setara, maka orang-orang yang berada di bawahnya akan sebanding. Jika solidaritas sosial dapat menaklukkan solidaritas lain, keduanya akan bercampur yang secara bersama-sama menuntun tujuan yang lebih tinggi dari kedaulatan. Bisa juga ketika negara sudah berumur tua maka akan butuh solidaritas lain. Dalam situasi demikian, negara akan memasukkan para pengikut solidaritas sosial yang kuat ke dalam kedaulatannya dan dijadikan sebagai alat untuk mendukung negara. Orang-orang yang menjadi anggota solidaritas itulah yang mampu menjadi kekuatan di waktu kerajaan mulai berdiri dan menjadi pelindung di saat negara dalam keadaan stabil dan mengalami kemunduran.

Dalam pasal enam belas, Ibn Khaldun dengan tegas menulis bahwa hanya bangsa liar yang mampu memiliki kekuasaan di banding bangsa lainnya. Hal demikian didasarkan atas pola hidup padang pasir yang menuntut kekerasan dan keteguhan tekad dan keberanian dalam kehidupanya. Karena watak keberaninya bangsa liar atau *badawi* lebih mampu melakukan invansi kepada kekuasaan yang lain tanpa ada ketakutan sedikitpun. Kekuasaan timbul karena keutamaan dan keberanian satu kelompok di atas yang lain. Kebiasaan hidup di padang pasir yang

menguatkan fisik dan keberanian menjadikan mereka lebih menguasai bangsa lain yang hidup menetap. Sebagaimana diungkapkan Ibn Khaldun berikut:⁷⁵

اعلم أنه لما كانت البداوة سببا في الشجاعة كما قلناه في المقدمة الثالثة لا جرم كان هذا الجيل الوحشي أشد شجاعة من الجيل الآخر فهم أقدر على التغلب و انتزاع ما في أيدي سواهم من الأمم.

(Ketahuliah bahwa kehidupan padang pasir merupakan sumber keberanian sebgaimana telah dijelaskan pada penduhulan yang ketiga. Orang-orang padang pasir lebih memiliki keberanian di banding golongan lain. Karena itulah mereka lebih mampu memiliki kekuasaan dan merampas segala sesuatu yang berada dalam kekuasaan bangsa lain)

Suatu peradaban yang besar bagi Ibn Khaldun hanya bisa terjadi jika ada harapan dan manisfestasinya dalam sifat kebinatangan yang suka menaklukkan. Ketika kelompok suku telah kehilangan kontrol terhadap diri mereka sendiri serta dikuasai dan menjadi alat bangsa lain yang menjadi beban kehidupan, maka harapan dan imajinasi mereka tentang masa depan kehidupan pasti juga akan lenyap. Tapi ketika satu bangsa telah kehilangan harapan dan apatis terhadap harapan kekuasaan, maka peradaban itu akan mati sebab penduduknya sudah tidak memiliki harapan lagi. Kekalahan yang begitu besar dan sering terjadi membuat mereka tidak lagi merasakan perbedaan antara mencapai puncak kedaulatan atau menjadi budak bangsa lain. Keadaan demikian merupakan hukum alam yang tidak mungkin terelakkan.⁷⁶ Tanpa memiliki kedaulatan, solidaritas kesukuan akan menghilang. Tujuan terakhir dari solidaritas sosial adalah kedaulatan. Karena dari

⁷⁵ *Ibid.*, hlm. 110.

⁷⁶ *Ibid.*, hlm. 117-118.

`ashabiyah itulah telah terkumpul semangat untuk bersatu, sebagaimana dikatakan Ibn Khaldun:⁷⁷

أن الغاية التي تجري إليها العصبية هي الملك و ذلك لأننا قدمنا أن العصبية بها تكون
الحماية و المدافعة و المطالبة و كل أمر يجتمع عليه و قدمنا أن الآدميين بالطبيعة الإنسانية
يحتاجون في كل اجتماع إلى وازع و حاكم يزع بعضهم عن بعض

(Tujuan terakhir dari solidaritas sosial adalah kekuasaan. Hal ini terjadi, sebagaimana telah kita terangkan, bahwa solidaritas sosial itulah yang membuat orang dapat menyatukan usaha dan tujuan bersama untuk mempertahankan diri, menolak dan mengalahkan musuh. Juga telah diketahui bahwa tiap-tiap masyarakat memerlukan kekuatan yang berfungsi untuk mencegah, juga seorang pemimpin yang bisa mencegah antar manusia untuk tidak saling menyakiti satu sama lain)

Suatu peradaban yang besar bagi Ibn Khaldun hanya bisa terjadi jika ada harapan dan manisfestasinya dalam sifat kebinatangan yang suka menaklukkan. Ketika kelompok suku telah kehilangan kontrol terhadap diri mereka sendiri serta dikuasai dan menjadi alat bangsa lain yang menjadi beban kehidupan, maka harapan dan imajinasi mereka tentang masa depan kehidupan pasti juga akan lenyap. Tapi ketika satu bangsa telah kehilangan harapan dan apatis terhadap harapan kekuasaan, maka peradaban itu akan mati sebab penduduknya sudah tidak memiliki harapan lagi. Kekalahan yang begitu besar dan sering terjadi membuat mereka tidak lagi merasakan perbedaan antara mencapai puncak kedaulatan atau

⁷⁷ *Ibid.*, hlm. 166.

menjadi budak bangsa lain. Keadaan demikian merupakan hukum alam yang tidak mungkin terelakkan.⁷⁸

Sifat liar dan keberanian yang timbul dari kehidupan padang pasir memang lebih dapat mencapai kedaulatan, namun hal itu tidak akan mampu membangun suatu peradaban. Karena kebiasaan hidup keras dan liar malah membuat orang *Badui* ini lebih sulit tunduk pada aturan dan hukum.⁷⁹ Sementara itu untuk mendirikan peradaban dibutuhkan suatu hukum dan kepimpinan yang dapat melindungi masing-masing anggota masyarakat. Tujuan dari masyarakat Badui menguasai bangsa lain lebih didasari atas nafsu untuk menguasai harta orang lain dan tidak pernah memperhatikan tujuan lebih jauh untuk mendirikan suatu tananan masyarakat yang sejahtera. Lebih lanjut Ibn Khaldun menegaskan, bangsa yang berada dibawah kekuasaan Badui, nampak selalu dalam situasi anarkhi di mana antara satu sama lain saling berimusuhan dalam memperebutkan harta.

Karena itulah, bagi masyarakat padang pasir kekuasaan kerajaan hanya bisa diperoleh ketika mereka telah mendapat ajaran religius yang dapat mengubah watak kebuasaan mereka. Hanya pesona keagamaan yang mampu mentransformasikan semangat liar dan keberanian yang merusak itu menjadi suatu semangat keberanian untuk kebenaran dan untuk melindungi satu sama lain.⁸⁰ Dari perspektif itulah Ibn Khaldun menjelaskan hubungan antara kekuasaan dan

⁷⁸ *Ibid.*, hlm. 117-118.

⁷⁹ *Ibid.*, hlm. 120.

⁸⁰ *Ibid.*, hlm. 119-120.

moralitas politik. Tanda-tanda kedaulatan adalah karena sifat terpuji. Kedaulatan merupakan sesuatu yang alami bagi manusia, binatang tidak mungkin memiliki sifat seperti itu.⁸¹ Ketika kedaulatan adalah puncak `ashabiyah, maka kebijakan kedaulatan pun merupakan titik puncak dari sifat kebaikan personal. Tanpa kebijakan, misi penciptaan Tuhan atas peradaban pasti tidak akan terjadi. Kedaulatan dan kekuasaan tidak lain adalah jaminan tegaknya misi penciptaan Tuhan di bumi. Hukum Tuhan itu sendiri hanya ditujukan untuk kebaikan dan kemaslahatan manusia.

Antara moralitas agama dan kedaulatan yang dibangun atas dasar `ashabiyah itu terjadi hubungan dialektis. Kaitan agama dan `ashabiyah ini merupakan fundamen penting dalam membangun sebuah tatanan politik kekuasaan yang adil. Agamalah yang dapat menjauhkan masing-masing individu dari sifat dengki dan mengarahkan hati manusia pada kebenaran, tapi gerakan keagamaan juga tidak akan berhasil tanpa bantuan dari solidaritas sosial. Sebab rakyat tidak akan mampu diajak bersatu dan diajak untuk bergerak tanpa adanya ikatan solidaritas ini. Hukum Tuhan selalu memiliki kesesuaian dengan hukum alami peradaban.⁸²

Signifikansi peran `ashabiyah hanya pada permulaan berdirinya kekuasaan negara. Ketika negara sudah berdiri teguh ia dapat meninggalkan solidaritasnya. Pada masa awal untuk menegakkan kekuasaan dan kepatuhan rakyat, seorang

⁸¹ *Ibid.*, hlm. 113.

⁸² *Ibid.*, hlm. 124.

pemimpin harus menggunakan paksaan dan bila perlu kekerasan. Ekspansi kekuasaan melalui kekerasan ini hanya bisa dilakukan ketika `ashabiyah yang mendukung kekuasaan kuat. Akan tetapi apabila kedudukan raja telah ditegakkan, maka rakyat akan lupa keadaan asal itu dan mereka akan tunduk pada kekuasaan sebagaimana mereka tunduk terhadap agama mereka sendiri.⁸³

Pada saat kekuasaan telah tegak berdiri, Pemimpin tidak lagi mendasarkan kekuasaanya atas bantuan dan perlindungan `ashabiyah, tapi atas dasar perlindungan dari hamba sahaya atau pada pasukan asing yang khusus disewa sebagai serdadu pelindung tahta. Kekuasaan yang telah mapan sengaja tidak menggunakan koalisi dari `ashabiyah karena khawatir terhadap ancaman kekuatan dan pemberontakan yang ditimbulkan darinya. Ancaman terhadap keuasaan baru timbul ketika masing-masing anggota `ashabiyah merasa dirinya sebagai patner penguasa dan merasa berhak mendapat kekuasaan lebih dari apa yang diberikan raja. Bahaya kekuasaan berikutnya datang dari keluarga penguasa sendiri sebagai pihak yang merasa paling berjasa mengantarkanya pada puncak kekuasaan sehingga mereka juga berkehendak untuk mencapai kekuasaan yang sama. Sementara itu pembagian kekuasaan secara merata pada semua `ashabiyah adalah hal yang tidak dapat dilakukan raja. Konflik ini pada dasarnya adalah akibat dari distribusi kekuasaan yang tidak merata.⁸⁴

⁸³ *Ibid.*, hlm. 122.

⁸⁴ *Ibid.*, hlm. 123.

Menurut Yves Lacoste, ketika `ashabiyah telah mencapai kedaulatan maka peralihan dari model masyarakat tanpa kelas pada masyarakat berkelas yang sarat dengan konflik pasti terjadi. Pada permulaanya kesukuan hanya didasarkan atas persamaan dan ketika aristokrasi ini telah mencapai kekuasaan mereka pun akan semakin nampak sebagai kelas yang memiliki sarana produksi yang kepentingannya bertentangan dengan kelompok lain dan rakyat pada umumnya.⁸⁵ Sejak saat itu lah solidaritas kesukuan yang didasarkan atas persamaan telah memudar. Konflik yang berkepanjangan ini jika tidak dapat dipertahankan pada nantinya berujung pada hancurnya kekuasaan itu.

3. Tahap-tahap Perkembangan Negara

Sebagaimana dikatakan pada bagian sebelumnya bahwa tujuan terakhir dari `ashabiyah adalah terwujudnya kekuasaan. Kemenangan dapat diperoleh karena adanya kasatuan `ashabiyah, kemauan yang keras dan harapan untuk mencapai kedaulatan dan kekuasaan. Menurut Ibn Khaldun, suku mungkin dapat membentuk dan memelihara suatu negara apabila suku itu memiliki sejumlah karakteristik sosial-politik tertentu, yang disebut dengan semangat kolektif. Karakteristik yang justru berada hanya dalam kerangka kebudayaan desa. Dalam analisa Ibn Khaldun, kehidupan padang pasir di mana `ashabiyah dapat tumbuh inilah babakan pertama dari kehidupan negara yang menetap. Kesimpulan ini diperoleh dengan mendasarkan diri pada perbedaan kebutuhan hidup antara orang Badui dengan orang kota. Orang Badui hidup dengan kebutuhan primer atau atas

⁸⁵ Zainab al-Khudari, *Filsafat Sejarah Ibn Khaldun...*, hlm.156

dasar pertimbangan kebutuhan dasar, baik itu menyangkut makanan, tempat tinggal ataupun kebiasaan dan pola hidupnya. Suatu keadaan yang tidak mungkin terjadi pada penduduk kota. Jika orang Badui membatasi hidupnya pada pemenuhan kebutuhan primer dan tidak lebih dari itu, orang kota atau penduduk menetap memberikan perhatian lebih pada ikhwal kesenangan dan kemewahan hidup untuk menunjang hidupnya. Kebutuhan terbatas yang menjadi ciri kebutuhan masyarakat primitif menurut hukum alami peradaban ada lebih duhulu daripada kesenangan dan kemewahan hidup. Sebagaimana kodrat alami manusia yang berkecenderungan untuk memenuhi kebutuhannya yang mendasar, kemudian barulah ia memerlukan kebutuhan enak dan kemewahan. Hukum alami peradaban membuktikan bahwa manusia pertama kali cenderung memenuhi kebutuhan hidup dasarnya, setelah itu baru memikirkan tentang pola hidup mewah. Ibn Khaldun menulis:⁸⁶

أن البدو أقدم من الحضر و سابق عليه و أن البدوية أصل العمran و الأمسار مدد لها .
قد ذكرنا أن البدو هم المقتصرون على الضروري في أحوالهم العاجزون عما فوقه و أن
الحضر المعتنون بحاجات الترف و الكمال في أحوالهم و عوائدهم . و لا شك أن الضروري
أقدم من الحاجي و الكمالي و سابق عليه و كأن الضروري أصل و الكمالي فرع ناشئ عنه .
فالبدو أصل المدن و الحضر و سابق عليهما لأن أول مطالب الإنسان الضروري و لا ينتهي
إلى الكمال و الترف إلا إذا كان الضروري حacula

(Orang Badui lebih tua daripada orang kota. Sesungguhnya padang pasir merupakan basis dan tempat asli kehidupan peradaban. Telah kita sebutkan orang-orang Badui membatasi diri pada kebutuhan-kebutuhan dalam cara hidup dasar dan tidak mampu lebih dari itu. Sedangkan orang-orang kota memberikan perhatiannya pada kesenangan dan kemewahan dalam semua hal dan kebiasaan

⁸⁶ Ibn Khaldun, *al-Muqaddimah Lil'alamāh Ibn Khaldūn...*, hlm. 97.

mereka. Tidak diragukan bahwa kebutuhan terbatas terlebih dulu ada dibandingkan dengan kesenangan dan kemewahan hidup. Kebutuhan hidup adalah mendasar sedangkan kemewahan sifatnya sekunder, maka orang-orang Badui merupakan basis dari orang kota dan penduduk menetap)

Analisis Ibn Khaldun terhadap tahap perkembangan negara sebenarnya berasal dari analisisnya terhadap perkembangan masyarakat yang didasarkan atas kebutuhan dan pola penghidupan mereka. Dari model ekonomi dan metode penghidupan inilah yang kemudian mempengaruhi struktur dan kultur masyarakatnya. Model penghidupan sendiri sangat terkait erat dengan keadaan alam dan struktur geografisnya. Kehidupan padang pasir akan membentuk corak masyarakat pengembara dengan sifat liar yang cenderung jauh dari kehidupan beradab. Keadaan yang berbeda nampak pada penduduk yang hidup di daerah subur atau penduduk kota yang kehidupanya cenderung mengarah pada pembentukan organisasi sosial berdasarkan aturan hukum sehingga dapat menaungi kehidupan bersama. Pola hidup yang sudah terreferensi secara tidak langsung membawa pada hancurnya *'ashabiyah* dengan ciri egaliterianya.

Alam padang pasir merupakan tempat hidup masyarakat Badui. Padang pasir yang ganas membuat watak mereka menjadi tangguh, teguh jiwanya dan cenderung mempunyai sifat pemberani. Akibat keliaran inilah masyarakat Badui sangat sulit untuk diperintah dan berorganisasi sosial lintas suku karena watak mereka yang liar. Namun dibalik itu, pada umumnya pola kehidupan Badui ini lebih memperkuat solidaritas sosial antara mereka. Sebab tanpa adanya *'ashabiyah* yang kuat mereka tidak akan mampu hidup di padang pasir yang keras dan

ganas.⁸⁷ Pengaruh dan wibawa pada masyarakat ini biasanya dipegang oleh Syehk dan Ketua Suku. Sikap hormat dan kepada kepala suku menjadi satu-satunya hukum dan adat konvesional yang harus ditaati bersama. Karena adanya kepala suku dengan segenap kewibawaan dan otoritas yang dia miliki sikap permusuhan dan sikap saling menyerang yang menjadi tabiat masyarakat padang pasir bisa dicegah.⁸⁸

Hukum bersama dari masyarakat primitif akan mengalami kemajuan ketahap perkembangan masyarakat berikutnya ketika telah terjadi transformasi keluar yang dapat menghilangkan rasa fanatik antar golongan. Pada fase kedua perkembangan masyarakat, kehidupan akhirnya lebih didasarkan pada kontrak bersama di bawah satu kepemimpinan khusus. Inilah tahap peralihan dari masyarakat primitif menjadi masyarakat berdasar hukum. Maksudnya, setelah adanya kepemimpinan yang di dasari rasa *'ashabiyah* mampu mendominasi berbagai suku yang lain entah itu berdasarkan peraturan bersama ataupun pemaksaan. Kepemimpinan salah satu suku diatas suku yang lain ini dianggap sebagai hukum alamiah sejarah. Salah satu kelompok harus lebih unggul dari yang lain. Kepemimpinan ini penting sebagai penjaga dan pencegah semua orang yang ada di bawahnya agar saling tidak menyerang.⁸⁹

⁸⁷ *Ibid.*, hlm. 99.

⁸⁸ *Ibid.*, hlm. 102.

⁸⁹ *Ibid.*, hlm. 104.

Peralihan dari fase kedua pada fase ketiga terjadi setelah terpupusnya rasa fanatik golongan sehingga antara penduduk bisa saling bekerja sama dan memikirkan kepentingan bersama. Dengan ini dapat dikatakan bahwa peralihan dari fase kedua pada fase ketiga masyarakat baru terjadi setelah kedaulatan dan kerajaan ditegakkan.⁹⁰ Pada tahap inilah penduduk mulai mengenal pola hidup menetap dengan berbagai kebudayaan yang ada. Kebutuhan manusia pada tahap kedua menuju pada fase ketiga ditandai dengan perubahan dari kebutuhan dasar pada kebutuhan sekunder yang ditandai dengan kemewahan dan kesenangan. Ketika kekuasaan negara telah ditegakkan barulah kemudian sistem pembagian kerja dan pembangunan dapat dilakukan. Kehidupan *hadlarah* merupakan puncak sekaligus titik akhir peradaban. Ketika kemewahan telah menjadi tabiat dasar dari manusianya, masa kehancuran negara dan pergeseran kekuasaan antar dinasti pasti akan segera terjadi. Kehidupan kota yang mendatangkan kemewahan dan kezaliman adalah salah satu sebab runtuhnya suatu dinasti.⁹¹

Ketika hidup mewah menghinggapi suatu dinasti maka keterpurukan dan kehancuran pasti akan segera terjadi. Pada saat inilah masyarakat primitif yang lebih memiliki ikatan solidaritas bersiap menggantikan kekuasaan dinasti yang lama. Perubahan kekuasaan bukanlah tanda dari kemunduran dari perkembangan masyarakat, namun hanya siklus untuk kemajuan kebudayaan berikutnya. Masyarakat padang pasir yang berhasil menggeser kekuasaan dinasti pasti akan meniru pola kebudayaan masyarakat menetap dengan berbagai adaptasi dan sesuai

⁹⁰ *Ibid.*, hlm.110.

⁹¹ *Ibid.*, hlm. 295.

kebutuhan zaman yang berbeda.⁹² Fenomena sejarah dan peradaban memiliki kepastian arah atau determinasi gerakan perkembangan. Hukum yang mengedalikan sejarah itu adalah hukum kausalitas, hukum peniruan dan hukum perbedaan.⁹³

Perkembangan negara dari kehidupan padang pasir yang keras menuju kehidupan kota atau negara dengan segala kemewahanya ini adalah perkembangan alami dari peradaban. Kehidupan peradaban dan kemewahan yang dilakukan masyarakat menetap tidak lain karena mereka meniru pola hidup bangsa yang telah mereka gantikan kekuasaanya. Tahap-tahap perkembangan negara itu menurut Ibn Khaldun jika dilihat dari perpektif sosiologis saling pengaruh antara stuasi historis dan kondisi mental masyarakat yang dibagi menjadi lima tahap. Kedaaan orang yang hidup pada suatu masa atau tahapan kekuasaan negara pasti akan mengikuti karakter umum telah beranjak pada tahap berikutnya atau dialami orang yang hidup pada tahap lebih awal. Tulis Ibn Khaldun:⁹⁴

اعلم أن الدولة تتنقل في أطوار مختلفة و حالات متعددة و يكتسب القائمون بها في كل طور خلقا من أحوال ذلك الطور لا يكون مثله في الطور الآخر لأن الخلق تابع بالطبع لمزاج الحال الذي هو فيه

⁹² *Ibid.*, hlm. 135-136.

⁹³ Zainab al-Khudairi, *Filsafat Sejarah Ibn Khaldun*, hlm. 108.

⁹⁴ *Ibid.*, hlm. 138.

(Ketahuilah bahwa suatu dinasti berkembang melalui tahap yang berbeda dengan kondisi masing-masing yang mengitarinya. Terdapat kondisi yang khas untuk suatu tahapan tertentu. Orang-orang yang mendukung satu dinasti pasti akan mempunyai ciri pembawaan dalam tahapan itu. Suatu ciri yang tidak mungkin ia peroleh bila berada pada tahapan lainnya. Sebab ciri itu adalah hasil alami dari situasi khas yang mereka temukan)

Kelima tahapan dinasti dalam perspektif Ibn Khaldun itu adalah;⁹⁵

Pertama, tahap kesuksesan mengulingkan kekuasaan yang lama. Pada tahap awal pengulingan kekuasaan yang lama ini, pemimpin sepenuhnya bergantung pada `ashabiyah. Pemimpin atau raja tidak dapat mengabaikan kekuatan dan keinginan dari `ashabiyahnya, karena dari situlah puncak kekuasaan yang dimiliki sekarang dapat diperoleh. Pada masa ini prestis dan wibawa pemimpin meningkat dengan tajam di hadapan rakyatnya, karena faktor kepahlawannya. Pemimpin menjadi contoh ideal bagi segenap rakyatnya, baik dalam tindak tanduk, cara memperoleh kehormatan sampai bagaimana ia bisa menstabilkan kekuasaanya.

Kedua, tahap penguasaan dan stabilisasi kekuasaan. Pada kedua setelah berhasil mencapai kekuasaanya pemimpin akhirnya berusaha bagaimana caranya agar kekuasaan yang telah ia genggam tetap bisa bertahan. Salah satu caranya adalah dengan menyingkirkan setiap orang dan saingan politik dari `ashabiyah sendiri. Karena itulah pemimpin berusaha memperbanyak pengikut selain untuk mendukung kekuasaanya juga sebagai alat legitimasi bahwa kekuasaanya diinginkan oleh anggota `ashabiyahnya. Selain kecenderungan otoritarianisme,

⁹⁵ *Ibid.*, hlm. 139.

monopoli dan nepotisme kekuasaan juga dilakukan di antara anggota keluarganya yang dekat.

Ketiga, tahap kesenangan dengan kemewahan politik. Setelah stabilisasi dan pengamanan dapat dilakukan, penguasa melakukan kebijakan pembangunan dan program kesejahteraan atas daerahnya. Tujuannya jelas, selain untuk meredam berbagai oposisi dan konflik yang datang dari masyarakat, raja juga ingin mengukir dirinya dalam sejarah sebagai pahlawan sukunya. Namun program kesejahteraan yang diberikan raja kepada rakyat berserta bala tentaranya yang tidak bisa mengimbangi kecanggukan dan kesewenang-wenangnya. Tahap ini merupakan tahap terakhir dan batas dari toleransi rakyat atas kesewenang-wenangan raja. Sehingga beberapa diantaranya menyiapkan strategi untuk menggulungkannya.

Kempat, tahap kepuasan hati karena segala keinginan telah ada dalam genggaman. Tahap keempat adalah tahap ketika penerus kekuasaanya sudah merasa puas dan lupa dengan perjuangan para pendulunya. Meskipun demikian, seluruh warisan kebiasaan yang telah dibangun para pendahulunya coba dijadikan tradisi turun-temurun yang harus dijaga sebagaimana adanya. Tradisi warisan leluhur ini dianggap keramat, keluar dari ketentuan tradisi sama artinya dengan mencelakakan diri sendiri. Biarpun keutamaan tradisi telah luntur oleh kesenangan, mereka tahu bagaimana memelihara keagungan silsilah dan tradisi negara.

Kelima, tahap boros dan hidup berlebihan. Inilah saat dimana kerajaan akan mendekati masa kehancuranya. Penjagaan tradisi yang telah dilakukan pada tahap ketiga tidak akan bertahan untuk selamanya. Penerusnya yang berdiri persis pada tahapan lima yaitu masa hidup boros dan berlebihan telah meninggalkan segala nilai dan tatanan yang telah dibangun pendahulunya. Guna meraih popularitas yang mulai turun, keturunan raja melakukan cara apa saja untuk mendapatkan kembali kekuasaanya termasuk merusak orang-orang yang dekat dengan rakyat dan menyingkirkan para pendahulu yang coba ikut campur dalam kekuasaannya. Sampai pada akhirnya kemuakan dan kemarahan rakyat telah mencapai puncaknya dan tanda dinasti telah dalam keadaan tua dan menuju proses kehancuranya.

Dalam hitungan Ibn Khaldun umur masing-masing satu dinasti tidak lebih bertahan dari tiga generasi. Jika masing-masing generasi membutuhkan waktu pendewasaan sekaligus masa transisi selama kurang lebih empat puluh tahun, maka umur seluruh dinasti itu paling tidak bertahan selama seratus dua puluh tahun. Perhitungan ini didasarkan atas umur alami manusia.⁹⁶ Tiga generasi yang muncul dalam tahap perkembangan negara itu adalah: *Pertama, generasi pembangun*, yang dengan segala kesederhanaan dan solidaritas yang tulus tunduk di bawah otoritas kekuasaan yang didukungnya. *Kedua, generasi penikmat*, yakni

⁹⁶ Selain berdasarkan umur alami manusia, perhitungan Ibn Khaldun itu didasarkan atas Firman Alallah: "Sehingga apabila dia telah dewasa dan umurnya sampai empat puluh tahun (al-Ahqaf;15). Selain itu Ibn Khaldun juga mendasarkan argumenya pada cerita cerita bani Israel yang berdiam selama empat puluh tahun di padang pasir Tiin untuk menunggu pergantian generasi dan melakukan penyerangan terhadap kekuasaan bangsa Mesir yang sebelumnya tidak biasa mereka kalahkan gara-gara tiadanya keberanian dari generasi terdahulu. *Ibid.*, hlm. 134-135.

mereka yang karena diuntungkan secara ekonomi dan politik dalam sistem kekuasaan, menjadi tidak peka lagi terhadap kepentingan bangsa dan negara.

Ketiga, generasi yang tidak lagi memiliki hubungan emosional dengan negara. Mereka dapat melakukan apa saja yang mereka suka tanpa mempedulikan nasib negara. Jika suatu bangsa sudah sampai pada generasi ketiga ini, maka keruntuhan negara sebagai *sunnatullah* sudah di ambang pintu. Ibn Khaldun juga menuturkan bahwa sebuah peradaban besar dimulai dari masyarakat yang telah ditempuh dengan kehidupan keras, kemiskinan dan penuh perjuangan. Keinginan hidup dengan makmur dan terbebas dari kesusahan hidup ditambah dengan ‘ashabiyah yang kuat membuat mereka berusaha keras untuk mewujudkan cita-cita kedaulatan dengan perjuangan yang keras. Impian yang tercapai kemudian memunculkan sebuah peradaban baru. Kemunculan peradaban baru ini pula biasanya diikuti dengan kemunduran suatu peradaban lain.⁹⁷ Tahapan-tahapan diatas kemudian terulang lagi, dan begitulah seterusnya hingga teori ini dikenal dengan ”*teori siklus peradaban*”.

Umur dan kehancuran dinasti tidak seluruhnya bergantung pada faktor sosial-politis. Panjangnya umur suatu negara juga sangat erat berkaitan dengan besar-kecilnya kekuatan pendukungnya dan luas daerahnya. Pada prinsipnya, umur suatu dinasti sangat tergantung pada daya tahan kekuatannya yang mewujud

⁹⁷ *Ibid.*, hlm. 172.

dari solidaritas. Apabila solidaritas sosial dinasti kuat, maka umurnya pun akan semakin panjang.⁹⁸

Proses degradasi atau penurunan kekuasaan ini akan dimulai dari daerah pinggiran sampai akhirnya akan mencapai pusat. Jika negara itu besar dan luas daerahnya maka kekuasaannya pun bertahan lama. Sebab, kekalahan masing-masing negara pinggiran pasti membutuhkan waktu tertentu yang dapat memperlambat keruntuhan negara pusat. Kehancuran dinasti lama dan kemunculan negara baru paling tidak menempuh dua jalan berikut: *Pertama* adalah dengan hilangnya pengaruh negara atas kekuasaanya di daerah pingiran. Ketika wilayah negara semakin luas maka salah satu cara yang dapat dilakukan untuk menstabilkan kekuasaan ini adalah dengan menyerahkan daerah pingiran kepada para gubernur. Namun lama-kelamaan kekuasaan gubernur atas daerah ini akan menjadi kekuasaan pribadi dan diwariskan secara turun temurun. Kekuasaan yang kecil ini jika dibiarkan pasti mencoba menegakkan independensinya dari pusat dan membentuk negara sendiri. *Kedua*, pemberontakan yang dilakukan oleh bangsa dan suku tetangga. Ketika suku liar didukung oleh rasa `ashabiyah yang kuat, maka dengan kekuatanya itu pasti dapat mendominasi dan menggeser kekuasaanya negara yang lama.⁹⁹

⁹⁸ *Ibid.*, hlm. 128-129.

⁹⁹ *Ibid.*, hlm. 236.

4. Kejatuhan Negara dan Sebab-sebabnya

Seperti telah dikemukakan Ibn Khaldun sebelumnya, bahwa hambatan jalan mencapai kedaulatan adalah kemewahan. Karena dari kemewahan dan kesenangan itulah yang sebenarnya menumpulkan harapan. Cita-cita untuk memperoleh kedaulatan dan kekuasaan yang istimewa yang tertanam saat hidup di pandang pasir kini telah terlupakan seiring dengan berubahnya pola hidup. Semakin besar kemewahan dan kenikmatan mereka semakin dekat mereka dari kehancuran, bukan tambah memperoleh kedaulatan. Kemewahan telah menghancurkan dan melenyapkan solidaritas sosial.¹⁰⁰

Ibn Khaldun membagi sebab kehancuran Negara menjadi tiga yaitu:¹⁰¹

Pertama, pemusatannya kekuasaan. Adalah salah satu sifat kekuasaan menuntut pemerintahan kekuasaan. Pemerintahan kekuasaan ini awalnya dianggap sebagai jalan untuk memperoleh ketabihan. Namun pemerintahan kekuasaan sama artinya dengan penekanan atas keinginan orang lain dan pasti merusak perasaan solidaritas. Akibatnya anggota golongan menjadi malas dan enggan berperang. Solidaritas telah dilemahkan oleh monopoli kekuasaan itu akhirnya akan menyebabkan hilangnya sifat kejantanan dan negara pun mendekati kehancurannya. Dulu, ketika masyarakat masih dalam taraf hidup egaliter, semangat kebersamaan untuk menghalau kekuatan lain dan mengharapkan kedaulatan masih ada. Namun itu

¹⁰⁰ *Ibid.*, hlm. 111.

¹⁰¹ *Ibid.*, hlm. 132-134.

tidak dimungkinkan lagi ketika distribusi pendapatan dan pemerataan kekuasaan antara suku sudah tidak merata.

Pemerataan kekuasaan merupakan tanda pemaksaan keinginan oleh salah satu orang pada lainnya. Dengan kehinaan yang diterima anggota suku akibat penyingkir dan dibungkamnya aspirasi mereka membuatnya malas membela kekuasaan. Karena saking lamanya menerima keadaan ini mereka pun akhirnya menjadi apatis dan menghamba pada kekuasaan. Beberapa keturunan akan diajari dan dibesarkan dalam model ketundukan demikian. Pemberian raja hanya dianggap sebagai balas budi atas pembelaan mereka terhadap penguasa, bukan atas dasar cinta kasih. Demikianlah dengan hilangnya solidaritas, semangat kesatuan dan kebersamaan pasti menghilang.

Kedua, membengkaknya anggaran belanja negara. Pembengkakan anggaran ini jarang sekali bisa dikontrol dengan baik oleh mereka yang sedang dalam tumpuk kekuasaan. Maka wajar jika keadaan keterpurukan makin bertambah parah pada keturunan berikutnya, sampai mereka tidak lagi dapat menutup kekurangan pendapatan itu karena kemewahan kini telah menjadi kebiasaan. Kemewahan yang disertai dengan bertambahnya kebutuhan dan akibat buruk karena pengeluaran lebih besar daripada penerimaan membuat rakyat akhirnya jadi korban. Jalan yang ditempuh untuk menututpi kekurangan ini biasanya dengan menginstruksikan rakyat agar berhemat, namun keadaan sudah tidak memungkinkan untuk itu, pola hidup mewah telah menjangkiti seluruh negeri. Akhirnya hukuman dan penyitaan pada rakyat pun dilakukan untuk menutupi

kekurangan anggaran negara tersebut yang membawa implikasi pada melemahnya kedudukan raja di hadapan rakyatnya.

Kemungkinan lain yang ditempuh untuk mencukupi permintaan tunjangan pegawai yang bertambah adalah dengan meningkatkan pajak. Namun karena kebiasaan hidup mewah itu berkembang terus menurut keadaan, penerimaan dari pajak tidak akan membawa akibat yang berarti untuk menutupi tunjangan pegawai. Akhirnya agar keadaan keuangan tidak makin defisit, jumlah angkatan bersenjata dikurangi yang membawa implikasi dengan pengurangan kekuatan dan pertahanan negara. Ketika kekuatan negara makin turun, kehancuran negara pun hanya menunggu momentumnya.

Ketiga, Watak negara menuntut kepatuhan. Jika orang sudah membiasakan diri dengan kepatuhan dan malas akibat kemewahan yang diraih, maka mereka pun menjadi lemah. Ketika kepatuhan telah menjadi jiwa masyarakat, kebiasaan hidup mengembara dan keteguhan watak untuk menggapai kekuasaan menjadi hilang. Kini mereka tidak lagi ada bedanya dengan penduduk daerah menetap yang suka hidup bermewahan, kecuali dalam hal pangkat dan jabatan. Ketika rakyat semakin jauh dari sifat kasar hidup di padang pasir yang sebenarnya menjadi senjata ampuh untuk melindungi diri tidak dimungkinkan lagi. Mereka pun akhirnya bergantung pada tentara sewaan dari luar.

Sekali kelemahan datang ia tidak dapat dicegah lagi. Kelemahan dan kekurangan bagi Ibn Khaldun adalah watak alami peradaban. Pencegahan harus

sedari awal telah dilakukan, sebelum kelemahan datang. Kuncinya adalah tetap berpegang teguh pada adat. Adat ini laksana seperti alam kedua yang mengendalikan manusia setelah hukum alam. Meski kadang pada masa akhir kedaulatan, terdapat kekuatan baru yang mencoba menghapus kelemahan itu dengan berbagai cara. Namun sebenarnya usaha ini tidak dapat menghilangkan kerapuhan dinasti itu. Kekuatan yang lahir diakhir ini laksana obor yang mengeluarkan sinar sedetik sebelum mati.¹⁰²

Modal utama untuk mendirikan kekuasaan adalah tersedianya *'ashabiyah* yang kuat. Tanpa solidaritas sosial ini, agresi dan perlindungan kekuasaan tidak akan terjadi. Saat kemewahan menjadi pola hidup para pimpinan maka yang paling beruntung dengan keadaan ini adalah keluarga sekitar raja dan rekan dekat yang memberi andil besar tercapainya kekuasaan itu. Namun kehinaan juga menimpa keluarga yang tidak ikut menikmati kekuasaan. Kecenderungan ini akhirnya memuncak pada perilaku pembunuhan dan pengucilan raja akibat kegagalan mereka dalam memimpin. Kematian seseorang tentu membawa efek pada keluarga dekatnya secara keseluruhan hingga akhirnya solidaritas terbesar yang aslinya menjadi pendukung terkuat raja ini keropos berantakan oleh konflik intern. Posisi keluarga dekat kemudian digantikan oleh para pengikut yang berada disekeliling raja namun tidak dalam satu *'ashabiyah*. Tapi Kekuasaan yang dibangun atas dasar *'ashabiyah* baru ini tentu tidak sekuat solidaritas pertama. Sebab tidak ada yang mengikat mereka seperti hubungan darah. Ketika solidaritas

¹⁰² *Ibid.*, hlm. 232.

alami telah hancur, maka untuk menegakkan basis kekuatanya yang tersisa, raja pun membayar tentara sewaan. Inilah satu-satunya cara untuk mempertahankan kekuasaan raja yang tesisa.¹⁰³

Ketika ekspansi dan dominasi telah meluas, maka kebutuhan akan uang untuk mencukupi tunjangan tentara dan pembangunan pun meningkat. Satu-satunya cara untuk menaikkan pendapatan negara adalah dengan meningkatkan pendapatan melalui pajak. Tapi karena pola hidup mewah telah menjadi kebiasaan pemasukan itupun tidak membawa arti terhadap peningkatan kesejahteraan negara. Kesengsaraan pun semakin bertambah. Sehingga, untuk meredam konflik horisontal, negara pun berusaha menaikkan upah umum dan memperbanyak pembelanjaan untuk tentara. Bagi Ibn Khaldun sebenarnya usaha ini tidaklah menolong. Satu-satunya cara untuk melanggengkan kekuasaan ditengah hancurnya fondasi *'ashabiyah* adalah dengan melakukan usaha diplomatis dengan menggunakan uang. Agresi dengan pedang dan paksaan sudah tidak dimungkinkan lagi. Dengan melakukan cara ini sebenarnya secara tidak sadar negara sedang menggali kuburnya sendiri. Sebab dari usaha diplomatik itu kebutuhan akan uang semakin bertambah yang sama juga dengan menambah beban kesengsaraan rakyat. Untuk sementara dengan usaha diplomatik, kekuasaan negara dapat bertahan, tapi substansi kekuasaan telah sirna karena ia telah kehilangan legitimasi dan tiang dasarnya yaitu *'ashabiyah*.¹⁰⁴

¹⁰³ *Ibid.*, hlm. 234.

¹⁰⁴ *Ibid.*, hlm. 235.

Basis utama berdirinya kedaulatan adalah `ashabiyah yang nampak pada barisan angkatan bersenjata dan harta sebagai alat untuk melancarkan jalanya struktur kekuasaan. Namun dari dua faktor inilah kehancuran negara sering kali bermula. Sebagaimana dituliskan Ibn Khaldun:¹⁰⁵

اعلم أن مبني الملك على أساسين لا بد منهما. فال الأول الشوكة والعصبية و هو المعبر عنه بالجند و الثاني المال الذي هو قوام أولئك الجند و إقامة ما يحتاج إليه الملك من الأحوال.
و الخلل إذا طرق الدولة طرقها في هذين الأساسين

(Ketahuilah bahwa kedaulatan kerajaan hanya bisa didirikan atas dua fondasi dasar. Pertama, adalah kekuatan dan solidaritas sosial yang terungkap dalam tentara. Kedua, adalah uang yang merupakan faktor pendukung penghidupan tentara tersebut dan menyediakan seluruh struktur yang dibutuhkan oleh kekuasaan itu. Namun kehancuran negara juga terjadi akibat dua faktor ini)

¹⁰⁵ *Ibid.*, hlm. 233.

BAB V

ISLAM DAN NEGARA DALAM TINJAUAN

PEMIKIRAN IBN KHALDUN

A. Hubungan Islam dan Negara

Secara umum, keterkaitan antara agama dan negara, di masa lalu dan pada zaman sekarang, bukanlah hal yang baru, apalagi hanya ada pada Islam. Salah satu hal yang tidak bisa dipungkiri dari Islam ialah pertumbuhan dan perkembangan agama itu bersama dengan pertumbuhan dan perkembangan sistem politik yang diilhaminya. Genealogi keterkaitan Islam dan politik telah dimulai Nabi, terutama sejak periode Madinah.¹

Hubungan antara agama dan negara dalam Islam, telah diberikan teladannya oleh Nabi s.a.w. sendiri setelah hijrah dari Makkah ke Madinah. Dari nama yang dipilih oleh Nabi s.a.w. bagi kota hijrahnya itu menunjukkan rencana Nabi dalam rangka mengemban misi sucinya dari Tuhan, yaitu menciptakan masyarakat berbudaya tinggi, yang kemudian menghasilkan suatu entitas sosial-politik, yaitu sebuah negara. Negara Madinah pimpinan Nabi itu, adalah model bagi hubungan antara agama dan negara dalam Islam. Dalam pandangan kaum kaum Muslim kekuasaan Nabi di Madinah tidak hanya dibimbing oleh kebijaksanaan manusiawi tapi juga oleh Wahyu Tuhan. Berpegang pada prinsip tersebut umat Islam pada masa berikutnya menjadikan periode Madinah ini sebagai tipe ideal pelaksanaan

¹ Menurut Nurcholis Madjid kata “Madinah” mempunyai padanan arti sebagai peradaban yang dalam istilah Yunani kuno biasa disebut dengan Polis. Selain itu Madinah sering diterjemahkan dengan arti peradaban, kebudayaan. Namun secara etimologis kata Madinah mempunyai arti “kota” dengan pola hidup menetap yang dilawankan dengan kehidupan Badawah atau masyarakat nomad. Dalam masa modern kata Madinah merujuk pada pengertian “civil society” atau mayarakat beradab. Dikutip dari, Syafiuddin, *Negara Islam Menurut Konsep Ibn Khaldun...*, hlm. 132.

praktik politik karena di sanalah terdapat bukti konkret bagaimana ajaran Islam teraktualisasikan dalam sejarah.²

Untuk bisa memahami secara jeli konsep Ibn Khaldun terkait hubungan agama dan negara, pemikiran Ibn Khaldun terlebih dulu harus diposisikan dalam lanskap sosial-politik sejarah Islam awal dengan berbagai pengaruhnya terhadap pembentukan pemikiran politik Islam secara umum. Dalam konteks itulah, Antony Black menjelaskan bahwa fenomena terpenting dalam sejarah politik Islam adalah terbentuknya sintesis yang relatif permanen antara logika kesukuan masyarakat padang pasir dengan ajaran Islam yang dibawa Muhammad.

Pada poin pertama, Antony Black menjelaskan bahwa identitas kesukuan tetap memiliki peranan penting dalam arus utama masyarakat setelah kedatangan Islam. Faktor klan dan keturunan memainkan peranan penting dalam membentuk praktik politik Islam. Pada masa awal Islam, orang non-Arab yang menjadi Muslim haruslah masuk ke dalam suku Arab sebagai seorang *mawali* (tanggungan) bagi salah satu suku tersebut. Konsep ini sangat terkait dengan kedudukan *muallaf* yang harus mendapatkan bantuan dari saudara Muslim lain. Berbeda dengan praktik politik Kristen-Feodal, ciri khas aksi politik Islam adalah mengikat kelompok yang terpecah-pecah sambil tetap mempertahankan struktur internal mereka.³

Dengan kultur seperti ini maka ciri-ciri tertentu dari masyarakat kesukuan tetap bertahan dalam masyarakat yang berubah. Garis keturunan dan geneologi

² Lihat dalam Mahmoud M. Ayoub, “Pendahuluan” buku *The Crisis of Muslim History , Akar-akar Krisis Politik dalam Sejarah Muslim*. Terj. Munir A. Mu’in, (Bandung: Mizan, 2003), hlm. 11.

³ Antony Black, *Pemikiran Politik Islam, dari Masa Nabi Hingga Masa Kini...*, hlm. 38

darah sangat memiliki peranan dalam praktik politik Islam, sehingga seseorang akan mendapatkan kedudukan istimewa bila ia mengaku memiliki garis keturunan dengan Nabi atau berasal dari masyarakat Arab, khususnya suku Quraisy.⁴ Lebih jauh dikatakan bahwa ciri-ciri kesukuan yang dimiliki masyarakat Arab ini dimasukkan lebih dalam lagi dalam struktur umat Islam secara universal sebagai sebuah keutuhan yang disebut *Ummah*. Akhirnya Islam tidak sekedar agama, tapi merupakan identitas sosial yang mampu mengikat dan menyatukan Muslim di tengah perbedaannya dengan orang luar.⁵

Pada intinya praktik politik Islam pada masa awal sangat terkait dengan transformasi yang dibawa syari`at dengan tetap mempertahankan semangat kesukuan yang telah ada. Nilai-nilai adat kesukuan dikomodifikasi dengan tatanan moral yang dibawa al-Qur'an dengan konsep makna yang lebih universal. Nilai-nilai `ashabiyah ini terus menghidupi tatanan moral Islam dalam al-Qur'an. Namun pada saat bersamaan, ajaran Islam menyerukan bahwa ke-Islaman tidak diikat atas dasar hubungan darah sebagaimana nampak pada masa sebelumnya, tapi atas dasar keimanan dan tanggung jawab sosial di hadapan Tuhan. Setelah datangnya Islam, ukuran individu bukan lagi atas dasar genealogi keturunanya, tapi tingkat ketakwaan mereka dihadapan Tuhan.

⁴ ‘Abed al Jabiri menjelaskan bahwa paradigma dan *Nalar Politik Arab-Islam* sangat terkait dan ditentukan oleh tiga faktor utama, yaitu agama, ekonomi dan solidaritas kesukuan. Apa yang terlihat di permukaan pada aksi politik Arab-Islam adalah perjuangan untuk menegakkan agama Islam dan syari`at, namun sebenarnya faktor ekonomi dan `ashabiyahlah yang lebih memberikan pengaruh besar dalam menggerakkan *Nalar Politik Arab*. Lihat dalam Sulaiman Mapiasse dan M. Aunul Abied Shah, “Kritik Akal Arab: Pendekatan Epistemologis Terhadap Trilogi Kritik Al-Jabiri” dalam buku *Islam Garda Depan, Mosaik Pemikiran Islam Timur Tengah...*, hlm. 321-326.

⁵ Antony Black, *Pemikiran Politik Islam, dari Masa Nabi hingga Masa Kini...*, hlm. 40.

Peradaban Islam terbentuk sebagai sebuah kesatuan antara iman dan kekuatan politik atau dialektika antara agama dan negara. Berbeda dengan agama sebelumnya, sejak mendeklarasikan *Piagam Madinah*, Muhammad telah mampu menyatukan masyarakat berdasarkan syari`at yang bersifat universal mengantikan fanatisme kesukuan. Benar bahwa agama Yahudi telah mengkhotbahkan tatanan hukum yang meliputi semua etnis, begitu juga Kristen telah mendakwahkan kesatuan universal keimanan, tapi keduanya tetap menerima kehidupan di bawah pemerintahan Pagan. Apa yang dilakukan Muhammad adalah pembentukan masyarakat berdasarkan persaudaraan spiritual dengan sebuah tatanan hukum yang mampu merangkul semua golongan berdasarkan panji Islam.⁶

Dalam pembahasannya tentang perubahan pola pemerintahan berdasarkan agama pada pemerintahan rasional, Ibn Khaldun juga mengatakan tentang kebangkitan Islam awal tersebut. Menurutnya kebangkitan Islam pada masa Nabi merupakan kejadian unik sekaligus luar biasa dalam sejarah umat manusia. Sebab di dalamnya kekuatan `ashabiyah yang telah menjadi jiwa politik masyarakat, bukan saja dilengkapi oleh kekuatan dari moral Islam, tapi juga dihidupkan dan digeser oleh campur tangan Illahi dalam urusan politiknya. Sejak saat itulah masyarakat padang pasir yang sebelumnya sangat dipengaruhi oleh nafsu kekerasan dan tabiat kebinatangan kini terkendalikan oleh ajaran agama. Ibn Khaldun menambahkan bahwa kedatangan Islam mampu mengubah karakter `ashabiyah tersebut dan merebut hati masyarakat Arab yang membuat mereka rela

⁶ *Ibid.*, hlm 36-37.

mati atas dasar Islam. Hal ini bisa terjadi lantaran masyarakat Arab menyaksikan sendiri bagaimana kekuatan Illahi dan malaikat membantunya dalam laga peperangan yang menguatkan jiwa mereka.⁷

Pada masa Islam awal inilah kesatuan integral antara Islam dan negara terlihat jelas. Muhammad bukan hanya dipandang sebagai pemimpin agama namun juga sebagai pemimpin politik. Kekuasaan yang dibangun Nabi, terutama di Madinah adalah model pemerintahan *theokratis*, posisi agama baik dalam makna normatif ataupun historis terjalin kuat dan saling menyokong dalam kehidupan politik. Model pemerintahan agama ini kemudian dilanjutkan pada masa **khulafa rasyidun** terutama pada masa kepemimpinan Abu Bakar dan Umar. Awal keterputusan pemerintahan religius terjadi pada masa Utsman ibn Affan di mana faktor kesukuan lebih banyak mengendalikan politik daripada faktor agama, sebelum benar-benar berakhir pada Dinasti Umayyah.

Untuk melihat secara menyeluruh pemikiran Ibn Khaldun tentang agama dan negara, pembahasan akan lebih difokuskan secara lebih mendasar akan pemikiran Ibn Khaldun dalam hal bentuk negara dan pemerintahan, eksistensi *khilafah-imamah* dan pembahasan tentang pemikiran Ibn Khaldun tentang hubungan agama dan negara. Dari situ diharapkan nantinya dalam analisa terhadap paradigma pemikiran politik Ibn Khaldun lebih mudah dilakukan serta menghasilkan kesimpulan yang logis.

⁷ Ibn Khaldun, *Muqaddimah Ibn Khaldun...*, hlm. 149.

a. Bentuk Negara dan Pemerintahan

Pembahasan Ibn Khaldun tentang bentuk negara dan pemerintahan diawali dengan analisanya tentang hakikat kepemimpinan dalam sebuah negara. Bagi Ibn Khaldun nilai seorang pemimpin dalam memerintah semata-mata ditentukan oleh hubungannya dengan rakyat. Artinya, rakyat tidak menuntut pemimpin itu tampan atau memiliki pengetahuan yang luas serta kecerdasan yang laur biasa, tapi hanya menuntut sikap kenegaraan dari seorang pemimpin. Hakekat pemerintahan adalah adanya kontrak sosial atau kesepakatan antara yang memerintah dengan yang diperintah. Sehingga terjadi hubungan kepemilikan antara keduanya di mana rakyat memiliki kendali atas yang memerintah, pemerintah juga memiliki rakyat sebagai pembantu atas kesuksesan jalanya roda pemerintahan.⁸ Kesuksesan sebuah pemerintahan adalah akibat atau implikasi sosial yang ditimbulkan dari pemerintahan tersebut terhadap rakyatnya. Ketika kepentingan rakyat terjamin dan kekuasaan dijalankan dengan kebaikan maka kekuasaan itu dikatakan sukses. Demikian pula sebaliknya, apabila kepemimpinan itu merugikan rakyat dan penuh penindasan ini artinya tujuan pemerintahan tidaklah terpenuhi.

Ukuran ideal dari kepemimpinan adalah dimilikinya sikap santun dan lemah lebut terhadap rakyatnya. Sikap ini pada dasarnya memberikan keuntungan dan

⁸ Kontrak antara rakyat dengan pemimpin ini dalam Islam disebut dengan janji baiat. Menurut Ibn Khaldun, Baiat secara bahasa *ba'a* yaitu "menjual atau membeli". *Bai'ah* juga bisa berarti adalah jabatan tangan, menurut arti terminologi linguistik yang biasa berlaku dan yang diterima syari'at. Pengertian demikian yang dimaksud dari hadits mengenai *baiah* Nabi di malam *al-Aqabah*, dan di bawah pohon, serta di mana pun kata ini disebutkan di antaranya adalah *bai'at al-khulafa'* dan *ayman al-bay'ah*. Pada masa berikutnya para khalifah mengadakan suatu perjanjian dan mereka mengerahkan seluruh sumpah untuk itu. Pengertian demikian disebut *Ayman al-Bay'ah*. *Bai'ah* (janji setia) merupakan kontrak dan perjanjian taat. Ibn Khaldun menyebutkan bahwa janji setia yang umum berlaku pada masa sekarang ini adalah kebiasaan orang-orang Persia di dalam menyambut raja-raja dengan mencium bumi, tangan, kaki, atau ujung kelima baju (raja-raja itu). Ibn Khaldun, *al-Muqaddimah Lil'alamāh Ibn Khaldūn...*, hlm.125.

keutamaan terhadap keberhasilan pemerintahan. Ibn Khaldun meyakini bahwa tipe ideal pemimpin yang berhati murah terhadap rakyatnya ini tidak akan ditemui pada orang-orang yang memiliki kecerdasan luar bisa. Sebab pandangannya yang jauh melampaui kenyataan akibat kecerdasan yang dia miliki membuatnya sulit dipahami rakyat dan malah akan membebaninya. Kecerdasan dan penglihatan yang jauh kedepan bukanlah watak dari politikus. Apa yang dibutuhkan seorang politikus adalah ketekunan dan rasa simpatiknya terhadap masyarakat, suatu sifat yang jarang dimiliki oleh orang-orang yang cerdas. Pemimpin ideal harus berada pada posisi tengah antara kecerdasan dan kebodohan. Jika raja memerintah dengan paksaan dan penindasan maka solidaritas yang jadi penopang kekuasaan tentu akan lemah pula. Kekecewaan rakyat yang timbul akibat pemerintah bisa berbuah pada kerendahan diri dan pemberontakan terhadap pemerintahan. Tulis Ibn Khaldun:⁹

و أما توابع حسن الملكة فهي النعمة عليهم و المدافعة عنهم فالدافعة بها تتم حقيقة الملك و أما النعمة عليهم و الإحسان لهم فمن حملة الرفق بهم و النظر لهم في معاشهم و هي أصل كبير من التحبيب إلى الرعية.

(Adapun jalan untuk pemerintahan yang baik yaitu hendaknya orang yang memerintah membela rakyatnya dan bermurah hati pada mereka. Pembelaan adalah dasar eksistensi dari pemerintahan, sementara murah hati adalah bagian dari sifat santun dan lemah lembut pemimpin terhadap rakyatnya. Hal ini selain sebagai jalan untuk mensejahterakan rakyat, juga jalan untuk menambah kecintaan rakyat terhadap pemerintahan)

Ibn Khaldun sedari awal menyadari bahwa kekuasaan dan kedaulatan hanya diperoleh dengan penaklukan dan paksaaan. Jika `ashabiyah tidak memiliki sifat

⁹ *Ibid.*, hlm. 149-150.

kebinatangan dan keperkasaan maka tidak ada harapan sedikitpun untuk bisa mencapai kekuasaan. Sementara itu sifat kebinatangan jika terus bertahan dalam pemerintahan sebenarnya malah akan membahayakan bagi kekuasaan. Sifat ini hanya diperlukan pada masa penaklukan awal, sedangkan pada masa kekuasaan telah direbut sikap kebinatangan harus dibuang jauh-jauh oleh pemimpin. Sebab, jika raja suka menindas dan merampas harta milik rakyat sendiri dengan tujuan melanggengkan kekuasaan maka kekuasaan yang diperoleh pun pasti akan hancur. Bagi Ibn Khaldun jika watak liar tetap dipertahankan maka wujud pemerintahan sangat bertentangan dengan tujuan penciptaan dan tabiat peradaban yang tujuanya untuk kesejahteraan manusia. Oleh karena itulah untuk meredam kekerasan dan watak kebinatangan ini diperlukan aturan hukum yang dapat mengikat bersama. Hukum ini harus berada di atas kekuasaan raja. Tanpa aturan hukum, pihak yang memiliki kekuasaan pasti akan menindas dan bersikap semena-mena terhadap rakyatnya. Keberadaan hukum yang disusun atas dasar kontrak bersama antara raja dan rakyat merupakan keharusan bagi suatu negara. Tidak ada negara yang bisa tegak dan kuat tanpa dasar hukum yang kuat.

Dari pembahasan tentang hukum sebagai dasar pemerintahan itulah Ibn Khaldun memulai pembahasannya tentang bentuk negara dan pemerintahan. Menurut Ibn Khaldun pemerintahan harus berdasarkan hukum sebagai norma dan aturan yang sifatnya mengikat bagi semua orang. Sementara itu hukum pemerintahan ini dibagi dua yaitu yang berdasarkan *politik rasional* dan kedua *politik agama*. Watak hukum dasar ini menentukan bentuk pemerintahan kemudian, apakah itu pemerintahan religius ataukah pemerintahan rasional.

Seperti dikemukakan sebelumnya bentuk pemerintahan yang dibangun dalam pemikiran Ibn Khaldun ini tidaklah pemerintah politik sipil yang bersifat utopis (*siyāsah madaniyah*) yang menjadi pembahasan dari pemikiran politik al-Farabi.¹⁰

Bagi Ibn Khaldun pemerintahan Politik Sipil tersebut sifatnya hanya sebatas hipotesa pikiran, yang dalam kenyataan sulit terwujudkan. Apa yang menjadi bahasan Ibn Khaldun adalah jenis pemerintahan yang benar-benar ada dalam kenyataan. Jadi model pemerintahan yang ingin dijelaskan tidaklah bersifat normatif, tapi negara sebagaimana yang nampak dalam fakta sejarah. Dalam pembahasan tentang perlunya hukum bagi negara dan kemudian menjadi ciri pemerintahan ini Ibn Khaldun menulis:¹¹

وَإِذَا خَلَتِ الدُّولَةُ مِنْ مُثُلِّ هَذِهِ السُّيَاسَةِ لَمْ يَسْتَبِّ أَمْرُهَا وَلَمْ يَتَمْ اسْتِيلَاؤُهَا "سَنَةُ اللهِ فِي الْدِينِ خَلَوَامٌ" ¹². إِذَا كَانَتْ هَذِهِ الْقَوَانِينَ مَفْرُوضَةً مِنَ الْعُقَلَاءِ وَأَكَابِرِ الدُّولَةِ وَبَصَرَائِهَا كَانَتْ سِيَاسَةً عَقْلِيَّةً وَإِذَا كَانَتْ مَفْرُوضَةً مِنَ اللهِ بِشَارِعٍ يَقْرِرُهَا وَيُشَرِّعُهَا كَانَتْ سِيَاسَةً

(Tidak ada suatu negara yang bisa tegak dan kuat tanpa hukum, sebagaimana firman Allah: "Hukum Allah berlaku bagi orang-orang yang terdahulu". Apabila hukum itu dibikin oleh para pemuka negara, orang-orang bijak dan orang-orang yang pandai di negeri itu, maka hukum pemerintahan itu artinya berdasarkan akal. Tapi apabila hukum itu ditentukan oleh Allah dengan perantaraan Rasul-Nya maka pemerintahan itu disebut pemerintahan agama)

Perbedaan antara pemerintahan agama dengan pemerintahan rasional ini terletak pada masalah legitimasinya, pemerintahan rasional mendapat pbenaran

¹⁰ Menurut Munawir Sjadzali, diantara para Pemikir Islam zaman klasik dan pertengahan hanya al-Farabilah yang mengidealkan tentang tatanan politik masyarakat. Konsepnya begitu sempurna sama halnya dengan *kota ideal* Plato. Sebagaimana Plato, konsep al-Farabi hanyalah tipologi ideal yang sangat sulit sekali diwujudkan dalam kenyataan dunia yang penuh kelemahan dan konflik ini. Lihat dalam Munawir Sadjali, *Islam dan Tatanevara...,* hlm. 42.

¹¹ Ibn Khaldun, *al-Muqaddimah Lil'alamāh Ibn Khaldūn...*, hlm. 150.

¹² Al-Ahzab, (33): 38.

berdasarkan akal sedangkan pemerintah agama mendapatkan pemberian eksistensinya berdasarkan hukum Tuhan. Perbedaan pada masalah legitimasi kemudian terlihat implikasinya pada model kepatuhan yang diberikan rakyat terhadap pemerintah. Model kepatuhan masyarakat pada pemerintahan agama semata-mata didasarkan atas keimanan seseorang. Ketundukan mereka atas pemerintahan semata-mata didasarkan atas pertimbangan pahala dan dosa. Sementara dalam politik rasional ketiautan rakyat terhadap pemerintah atas dasar pemenuhan kebutuhan dan atas pertimbangan politis untung rugi. Jika pemerintahan rasional ini dirasa menguntungkan dan mensejahterakan kehidupan rakyat maka ketundukan pun pasti akan diperoleh, demikian pula sebaliknya. Dengan ini dapat dikatakan bahwa ketundukan rakyat terhadap pemerintah agama tidak lain karena kepatuhan mereka terhadap hukum agama serta pembalasan Tuhan di akhirat kelak. Sedangkan pemerintahan berdasarkan rasio hukum dan tujuannya bergantung sejauh mana ia membawa kebaikan dan keuntungan materi bagi rakyat. Ketundukan pada pemerintah rasional seringkali tidak berdasarkan kesadaran sebagaimana pemerintahan agama, namun berdasarkan paksaan dan intervensi. Ibn Khaldun menuliskan sebagai berikut:¹³

تارة يكون مستندا إلى شرع منزل من عند الله يوجب انقيادهم إليه إيمانهم بالثواب و
العقاب عليه الذي جاء به مبلغه. و تارة إلى سياسة عقلية يوجب انقيادهم إليها ما يتوقعونه من
ثواب ذلك الحاكم بعد معرفته بمصالحهم. فالأولى يحصل نفعها في الدنيا والآخرة لعلم
الشارع بالمصالح في العاقبة و لم راعتاته نجاة العباد في الأجرة. و الثانية إنما يحصل نفعها
في الدنيا فقط

¹³ Ibn Khaldun, *al-Muqaddimah Lil'alamāh Ibn Khaldūn...*, hlm. 240.

(Kadang-kadang hukum didasarkan atas syari`at. Mereka diwajibkan mematuhi hukum itu berdasarkan atas keyakinan pada Allah akan pahala dan dosa yang diberikan-Nya di akhirat kelak. Kadang pula peraturan negara itu berdasarkan atas pertimbangan akal di mana kewajiban rakyat untuk taat terhadap hukum itu digantungkan sepenuhnya atas kepercayaan pada pemimpin bahwa pemerintahan itu akan membawa kebaikan bagi mereka. Model peraturan yang pertama didasarkan atas pertimbangan dunia dan akhirat, sebab Tuhan tahu bahwa kepentingan pucak manusia berhubungan dengan keselamatan akhirat. Sedangkan hukum kedua didasarkan atas pertimbangan dunia saja)

Adanya pemerintahan berdasarkan akal merupakan akibat logis dari perkembangan tuntutan kehidupan manusia dan berbagai kepentinganya yang makin bervariasi. Keberadaan pemerintahan berdasarkan akal bagaimanapun juga tetap dibutuhkan sebagai pandu konstitusi dan untuk menampung kepentingan masyarakat. Namun dalam sejarah, model pemerintahan rasional ini sendiri dibagi menjadi dua yaitu yang menjalankan kekuasaanya berdasarkan atas kepentingan umum dan pemerintahan yang menjalankan kekuasaanya atas dasar kepentingan raja dan segenap jajaran pengawalnya dengan mengabaikan kepentingan masyarakat. Model pemerintahan rasional ini menurut Ibn Khaldun terdapat pada kerajaan Persia yang didasarkan atas filsafat dan ajaran kebijaksanaan. Kebaikan dari tipe politik rasional bagi Islam yang telah mempunyai syari`at tidak begitu diperlukan terutama pada masa pemerintahan Nabi dan khulafa>rasyidun telah terdapat aturan ideal dalam Islam tentang bagaimana mendudukan secara proporsional antara *kepentingan umum dan kepentingan pribadi pemimpin*.

Meski Ibn Khaldun juga mengakui bahwa model penyalahgunaan tidak hanya terjadi pada sistem pemerintahan rasional tapi juga pemerintahan Muslim. Namun Ibn Khaldun mencoba melakukan pembelaan terhadap model kepemimpinan agama karena menurutnya paling tidak pemerintahan itu telah

berdasarkan atas tuntunan syari`at. Apa yang harus menjadi contoh tauladan dan aturan pertama kali adalah syari`at baru kemudian ajaran filosof dan terakhir adalah silsilah dan sejarah para raja.¹⁴

Ibn Khaldun berkeyakinan bahwa pemerintahan ideal harus berdasarkan atas agama sebab menurut kodratnya manusia diciptakan untuk kehidupan dunia dan akhirat. Model pemerintahan yang hanya didirikan atas dasar penaklukan, paksaan dan dominasi ini tentu akan sangat bertentangan dengan tujuan kehidupan yang telah digariskan oleh Allah, karena itulah konstitusi yang didasarkan atas agama menjadi suatu keharusan. Tulis Ibn Khaldun:

فما كان منه بمقتضى القدر و التغلب و إهمال القوة الغصبية في مرعاهها فجور و
عدوان و مذموم عنده كما هو في مقتضى الحكمة السياسية . و ما كان منه بمقتضى السياسة و
أحكامها فمذموم أيضا لأنه نظر بغير نور الله " و من لم يجعل الله له نورا فما له من نو"¹⁵

(Aspek negara yang timbul dari penaklukan, paksaan dan pemuasan nafsu kemarahan adalah termasuk penindasan dan penyerangan. Hal tersebut merupakan perbuatan tercela baik dalam pandangan Tuhan ataupun kebijaksanaan politik. Berbagai aspek yang timbul dari kebutuhan kenegaraan menjadi tercela tanpa cahaya Allah, sebagaimana firman Allah: ” Barang siapa yang tidak mengambil Allah sebagai cahayanya, maka tidaklah ia mempunyai cahaya”)

Keharusan adanya pemerintahan agama bagi Ibn Khaldun didasari oleh asumsi bahwa hukum Allah itu lebih utama daripada hukum yang dibuat manusia. Selain itu jika hukum itu didasarkan atas agama, maka kesejahteraan manusia pasti akan terjamin. Sebab, Tuhan sebagai pencipta undang-undang mengetahui

¹⁴ *Ibid.*, hlm. 240.

¹⁵ an-Nur, (24): 40.

kepentingan manusia baik yang berkaitan dengan kehidupan di dunia maupun akhirat yang tentu berada di luar penalaran manusia. Tulis Ibn Khaldun:¹⁶

أن الخلق ليس المقصود بهم دنياهم فقط فإنها كلها عبث و باطل إذ غايتها الموت و
الفناء و الله يقول : "أفحسبتم أنما خلقنكم عبثا" ¹⁷. فالمقصود بهم إنما هو دينهم المفضي بهم
إلى السعادة في آخرتهم صراط الله الذي له ما في السموات و ما في الأرض فجاءت الشرائع
بحملهم على ذلك في جميع أحوالهم من عبادة و معاملة حتى في الملك الذي هو طبيعي
للاجتماع الإنساني فأجرته على منهج الدين ليكون الكل محوطا بنظر الشارع

(Manusia dijadikan untuk agama mereka yang membawa kebahagiaan dalam hidup di akhirat kelak sebagaimana firman Allah: Inilah jalan Allah, Tuhan yang mempunyai langit dan bumi". Maksud dari hukum-hukum Allah bertujuan mengatur perbuatan manusia dalam segala seginya, ibadah manusia, segala aspek kehidupan, juga berkaitan dengan tatanegara yang sudah menjadi kemestian bagi masyarakat manusia. Oleh karena itu saharusnyalah negara berdasarkan agama supaya segala sesuatu yang berhubungan dengan negara itu berada dibawah naungan dan pengawasan Tuhan pemberi hukum)

Dari uraian di atas bisa dipahami bahwa meski bentuk negara dan pemerintahan secara mendasar dibagi dua yaitu berdasarkan akal dan berdasarkan agama, namun nampak bahwa Ibn Khaldun tidak hanya menyetujui namun juga menginginkan suatu tipe pemerintahan yang berdasarkan agama. Lebih jauh Ibn Khaldun juga mengatakan bahwa jika hukum itu hanya berdasarkan akal maka hukum itu hanya akan mengatur kebutuhan materi manusia saja. Sementara Tuhan sendiri menciptakan manusia untuk kehidupan dan keselamatan manusia di akhirat juga. Karena itulah bagi Ibn Khaldun, untuk tujuan manusia sendiri, hendaknya negara itu berdasarkan hukum-hukum agama dalam segala soal.

¹⁶ Ibn Khaldun, *al-Muqaddimah Lil'alamāh Ibn Khaldūn...*, hlm. 150-151.

¹⁷ as-Syuara, (42): 53.

b. Eksistensi Khilafah dan Imamah

Sebagaimana disebutkan di depan, dasar eksistensi sebuah negara adalah hukum. Jika hukum itu dibikin oleh para bijak dan orang-orang cerdik pandai bangsa itu, maka pemerintahan itu dikatakan berdasarkan akal; tetapi apabila hukum-hukum itu ditentukan oleh Allah dengan perantara seorang rasul, maka pemerintahan itu disebut berdasarkan agama. Karena sifat hukum-hukum agama itu sendiri yaitu supaya manusia menyesuaikan diri dengan hukum-hukum agama dalam segala hal baik yang berhubungan dengan dunia ini, maupun dengan hidup kemudian maka pemerintahan yang baik berdasarkan agama. Jika pada masa Nabi pemerintahan agama ini didasarkan atas kepemimpinan Nabi sendiri, maka pasca-wafatnya Nabi, khalifah adalah perwakilan Nabi dalam pembuatan undang-undang agar pemerintahan dunia ini sesuai dengan agama.¹⁸ Kekuasaan pemerintahan agama secara prinsipil adalah kepunyaan Pembuat Undang-Undang yaitu Tuhan yang diwakilkan pada para Nabi dan orang-orang yang menggantikan mereka, yaitu khalifah-khalifah, dan inilah arti khalifah dalam Islam.¹⁹ Tentang kedudukan khalifah tersebut Ibn Khaldun Menulis:²⁰

¹⁸ Dalam pandangan A. Syafii Maarif, istilah *khalifah* dalam Islam sebenarnya merujuk pada periode kepemimpinan setelah Nabi, begitu juga dengan istilah *imamah* (pimpinan politik) yang tidak lebih sebagai sebagai konsep politik yang dikembangkan oleh para pemikir abad pertengahan dengan merujuk pada posisi Rasulullah yang selain memainkan peran sebagai pemimpin agama juga sebagai pimpinan politik. Lihat dalam Ahmad Syafii Maarif, *Islam dan Masalah Kenegaraan, Studi Tentang Percaturan dalam Konstituante*, cet. 1, (Jakarta: LP3ES, 1985), hlm. 20-21.

¹⁹ Khalifah juga diartikan sebagai wakil, pengganti, penguasa atau gelar tertinggi dalam komunitas Muslim. Di antara ayat-ayat al-Quran yang merujuk istilah khalifah dengan berbagai turunannya dan berbagai penekanan makna yang berbeda adalah; al-Baqarah: 30, "Nabi Adam dan keturunannya adalah sebagai pemimpin makhluk lain di muka bumi dalam rangka memakmurkannya", Surat al-'Araf:142, "Tatkala Musa berkata pada suadaranya Harun, gantikanlah aku dalam memimpin kaum", Surat Shad:26, "Ya Daud, sesungguhnya kami menjadikan engkau sebagai pemimpin di muka bumi", Suat al-Hadid:7, "Dan nafkahkanlah

وَالخِلْفَةُ هِيَ حَمْلُ الْكُافَّةِ عَلَى مَقْضِي النَّظَرِ الشَّرِعيِّ فِي مَصَالِحِهِمُ الْأُخْرَوِيَّةِ وَ
الدُّنْيَا الرَّاجِعَةِ إِلَيْهَا إِذْ أَحْوَالُ الدُّنْيَا تَرْجِعُ كُلُّهَا عَنِ الشَّارِعِ إِلَى اعْتِبَارِهِ بِمَصَالِحِ الْآخِرَةِ
فَهِيَ فِي الْحَقِيقَةِ نِيَابَةٌ عَنِ صَاحِبِ الْشَّرِيعَةِ فِي حِرَاسَةِ الدُّنْيَا بِهِ

(Kekhalifahan adalah pola pemerintah rakyat sesuai dengan tuntunan agama, baik untuk soal-soal kehidupan dunia maupun akhirat, yang bersmuber dari soal-soal keakhiran. Sebab dalam padangan pembuat hukum semua soal keduniaan harus dihukumi sesuai dengan kepentingan akhirat. Karena itu, maka kekhalifahan adalah pengganti pembuat undang-undang [Tuhan dan Nabi-Nya] sebagai penegak agama dan sebagai pengatur soal-soal keduniaan dari perspektif agama)

Jabatan khalifah merupakan jabatan pengganti Nabi Muhammad, dengan tugas yang sama, mempertahankan agama dan menjalankan kepemimpinan di dunia. Sebutan khalifah masih dipersengketakan antara “*khalifah Allah*” dengan “*khalifah Rasulullah*”. Khalifah Allah masih dipertentangkan karena manusia bukan pengganti Rasulullah, seperti apa yang telah dilakukan Abu Bakar dimana ia menolak disebut khalifah Allah, tetapi menerima disebut khalifah Rasulullah. Lalu, ketika baiat diberikan kepada Umar atas pilihan Abu Bakar, dan mereka pun memanggilnya “wakil dari wakil” (*khalifah khalifati*).²¹ Sementara Umar sendiri memilih gelar bagi dirinya sebagai dengan gelar “*amirul mukminin*.” Kemudian

sebagian dari harta yang telah Allah menjadikan kamu sebagai pengurusnya”, Surat Fathir:39, ”Dialah yang menjadikan kamu pemimpin di muka bumi”, Surat an-Nur:26 dan lain-lain.

²⁰ Ibn Khaldun, *al-Muqaddimah Lil’alamāh Ibn Khaldūn...*, hlm. 151.

²¹ Menurut M. Ayoub beberapa faktor yang menjadi pertimbangan dalam masalah pemilihan *khilafah-imamah* itu tidak ada hubungannya sama sekali dengan faktor dan pertimbangan yang murni religius dan pertimbangan integritas moral. Faktor-faktor yang menjadi pertimbangan pemilihan untuk menjadi khalifah adalah: *Pertama*, kedekatanya dengan ikatan darah dan kesukuan Muhammad. *Kedua*, senioritas dalam menerima ajaran Islam. *Ketiga*, status sosial. Namun argumen-argumen yang dikemukakan oleh para sahabat dalam pemilihan Abu Bakar yang berdasarkan pertimbangan suku Quraisy sebagai prasyarat utama khalifah menjadi penentu irama syarat kepemimpinan Islam masa berikutnya. Lihat dalam Mahmoud M. Ayoub, *The Crisis Of Muslim History, Akar-akar Krisis Politik dalam Sejarah Muslim...*, hlm. 41.

Ustman yang menggantikan Umar lebih suka memakai gelar khalifah Allah.²² Golongan Syi'ah membuat nama khusus kekhalifahan Ali, yaitu *Imam*. Kata *imamah* berarti juga *khilafah* yang dalam arti tertentu berfungsi sebagai suatu propaganda mazhabnya yang mengatakan bahwa Ali lebih berhak menduduki imamah shalat daripada Abu Bakar.²³

Lembaga imamah adalah wajib menurut hukum agama, yang dibuktikan dengan dibai'atnya Abu Bakar sebagai khalifah. Tetapi ada juga yang berpendapat, imamah wajib karena akal perlunya manusia terhadap organisasi sosial. Namun bagi Ibn Khaldun hukum adanya lembaga khilafah adalah *fardū kifayah* (suatu kewajiban yang jika telah dilakukan oleh suatu kelompok tertentu, maka menjadi gugurlah kewajiban itu bagi Muslim secara keseluruhan). Selain itu adanya lembaga khilafah tergantung dari *ijma'* ulama.²⁴

Seorang raja itu akan lemah dan memikul beban yang berat, apabila ia tidak dibantu oleh para pengikutnya, untuk itu sebuah kekerajaan kekhalifahan akan membutuhkan beberapa jabatan struktural untuk membantu kepemimpinan politiknya. Di antara jabatan struktural itu adalah *Wizarah* (wazir), Departemen Keuangan dan Perpajakan, Departemen Surat Menyurat (sekretariatan negara),

²² M. Ayoub menjelaskan bahwa pemakaian gelar “khalifah Allah” oleh Ustman ini merupakan tanda dari keterputusnya dari tradisi Abu bakar dan Umar yang tidak mau memakai gelar tersebut karena dianggap menyamai Rasulullah. Gelar khalifah Allah menjadi tanda bahwa Ustman menganggap bahwa kekuasaanya sebagai kewenangan pemberian Tuhan, yang lebih menyerupai pemangku Hak Tuhan ketimbang sebagai pengganti Rasulullah yang membawa implikasi serius pada percaturan politik Islam berikutnya. *Ibid.*, hlm.93.

²³ Ibn Khaldun, *al-Muqaddimah Lil'alamāh Ibn Khaldūn...*, hlm. 173.

²⁴ *Ibid.*, hlm. 152. Konsepsi para pemikir abad Pertengahan tentang *ijma'* sebagai dasar pemilihan kepala negara didasarkan atas fakta sejarah pemilihan Abu bakar di Balai Banu Sa'ida yang kemudian dikuatkan oleh *ijma'* kaum Muslimin waktu itu. *Ijma'* sendiri bukan suatu konsepsi yang diambil secara khusus dari al-Qur'an. Lihat dalam A. Syafii Maarif, *Islam dan Masalah Kenegaraan...*, hlm. 21.

Polisi, Departeman Angkatan Laut. Disamping itu juga dibutuhkan jabatan kegamaan khalifah karena pada hakikatnya menjadi khalifah berarti bertindak sebagai pengganti pembawa syari`at (Muhammad), dengan tugas mengurus agama dan kepemimpinan duniawi. Pembawa syari`at bertindak menjalankan kedua tugas tersebut. Jabatan keagamaan khalifah secara garis besar adalah kewajiban sebagai *imamah shalat, mufti, hakim, jihad* (perang suci), dan pengawasan-pasar (*hisbah*).²⁵

Ibn Khaldun menetapkan lima syarat bagi khalifah, Imam, ataupun Sulthan, yaitu: *Pertama*, Memiliki pengetahuan. *Kedua*, memiliki sifat adil. *Ketiga*, mempunyai kemampuan. *Keempat*, sehat panca indera dan badannya. *Kelima*, keturunan Quraisy.²⁶

Mengenai prasyarat suku Quraisy Ibn Khaldun memberikan catatan tersendiri. Berdasarkan teori `ashabiyah, Ibn Khaldun mengemukakan bahwa orang-orang Quraisy adalah pemimpin-pemimpin terkemuka, original dan tampil dari Bani Mudhar. Dengan jumlahnya yang banyak dan solidaritas kelompoknya yang kuat, dan dengan keanggunannya suku Quraisy memiliki wibawa yang tinggi. Maka tidak heran jika kepemimpinan Islam dipercayakan kepada mereka, sebab seluruh bangsa Arab mengakui kenyataan akan kewibawaannya, serta mereka hormat pada keunggulan suku Quraisy. Jika kepemimpinan dipegang oleh suku lain, maka yang terjadi adalah pembangkangan serta berujung pada kehancuran. Padahal Nabi menginginkan persatuan, solidaritas, dan persaudaraan. Namun jangan diartikan bahwa kepemimpinan itu dimonopoli oleh suku Quraisy,

²⁵ Ibn Khaldun, *al-Muqaddimah Lil'alamāh Ibn Khaldūn...*, hlm. 173-179.

²⁶ *Ibid.*, hlm. 152-153.

atau syarat keturunan Quraisy didahului daripada *kemampuan*. Ini hanya didasarkan pada kewibawaan dan solidaritas yang tinggi pada suku Quraisy pada saat itu, hingga ketika suku Quraisy telah dalam keadaan tidak berwibawa, atau ada suku lain yang mempunyai `ashabiyah lebih kuat dan kewibawaan yang tinggi, dan kepemimpinan dari suku Quraisy tidak dapat lagi diharapkan, maka kepemimpinan dapat berpindah ke suku atau kelompok lain yang mempunyai kewibawaan, solidaritas, dan kemampuan yang lebih.²⁷

Menurut Ibn Khaldun eksistensi pemerintahan berdasarkan agama dengan sistem kekhalifahan sebagai bentuknya sebenarnya tidaklah menjadi semacam kewajiban. Pemerintah rasional bagi Ibn Khaldun memang tidak diperlukan pada masa khalifah. Sebab disana masih terjadi integralisme antara agama dan negara. Namun, pemerintahan rasional memiliki peranya setelah masa Nabi dan khalifah empat, sesuai dengan tabiat peradaban di mana yang paling diperlukan untuk membangun kekuasaan bukan lagi rona agama tapi solidaritas sosial.²⁸ Dalam pasal dua puluh delapan Ibn Khaldun menjelaskan bahwa menurut hukum alami peradaban kekuasaan agama telah berubah menjadi kekuasaan dunia sejak Dinasti

²⁷ *Ibid.*, hlm. 154.

²⁸ Berbeda dengan filosof Islam sebelumnya yang hidup pada masa kekuasaan dinasti Abbasiyah mewajibkan adanya sistem kekhalifahan. Ibn Khaldun sebagaimana Ibn Taimiyah yang hidup pasca keruntuhan Abbasiyah lebih mementingkan tegaknya kembali syari`at dalam kehidupan daripada hanya sekedar mengulang kembali gagasan sistem kekhalifahan yang telah usang. Dalam konsepsi Ibn Taimiyah hukum mendirikan *imamah-khilafah* Tidak wajib dalam agama Islam. Baginya Iman kepada Allah dan Rasul-Nya lebih penting dari masalah imamah. Menafikan prinsip dasar ini membuat orang menjadi kafir, sedangkan Muslim tidak menjadi kafir jika hanya menafikan wajibnya imamah. Bagi keduanya, dalam sistem politik yang terpenting adalah agar umat Islam menjalin kesatuan sebagai manifestasi dari persaudaraan Iman seluruh Muslim daripada harus mendirikan kekhalifahan yang sudah tidak dimungkinkan lagi. Lihat dalam A. Syafii Maarif, *Islam dan Masalah Kenegaraan...*, hlm. 39.

Ummayah berdiri. Setelah kepemimpinan khulafa^r rasyidun kekuasaan sepenuhnya didasarkan pertimbangan `ashabiyah dan rasio.²⁹

Kesatuan integral antara agama dan politik yang kemudian digantikan oleh pemerintah rasional dan didasarkan atas `ashabiyah, cikal bakalnya telah ada pada masa Khalifah Utsman ketika moralitas Islam sedikit demi sedikit dikalahkan oleh kesenangan duniawi akibat luasnya daerah penaklukan Islam waktu itu. Menurut M. Ayoub dalam batas-batas tertentu Khalifah Utsman telah melakukan pemutusan yang menyeluruh terhadap tradisi kepemimpinan yang telah dirintis oleh Abu Bakar dan Umar dengan memperkenalkan suatu era baru model pemerintahan berdasarkan keturunan dan dinasti dalam sejarah Muslim. Utsman telah mengubah kekhalifahan dari kekuasaan yang berdasarkan atas agama dan solidaritas kesukuan menjadi pemerintahan berdasarkan *autokratis*.³⁰

Penolakan Ibn Khaldun terhadap adanya sistem kekhalifahan nampak terlihat jelas dalam sikapnya ketika menyikapi pertentangan antara Ali dan Muawwiyah.³¹ Bagi Ibn Khaldun antara Ali dan Muawwiyah keduanya sama-sama berada dalam kebenaran. Masing-masing menentang pendapat sahabatnya dengan ijтиhad tentang makna kebenaran itu sendiri. Meski sebenarnya Ali yang benar menurut hukum agama, namun tujuan Muawwiyah untuk menggeser kekuasaannya tidaklah salah. Berdasarkan teori `ashabiyah yang diyakini sebagai

²⁹ Ibn Khaldun, *al-Muqaddimah Lil’alamāh Ibn Khaldūn...*, hlm. 162.

³⁰ Mahmoud M. Ayoub, *The Crisis Of Muslim History, Akar-akar Krisis Politik dalam Sejarah Muslim...*, hlm. 93.

³¹ Motif konflik antara Ali dan Muawwiyah selain terletak pada perebutan otoritas kekhalifahan yang sah pada masyarakat Muslim dimana Muawwiyah telah menerima baiat dari masyarakat Suriah, juga terletak pada tuntutan Muawwiyah atas pertanggungjawaban Ali atas terbunuhnya Ustman. *Ibid.*, hlm. 142.

penggerak sejarah peradaban, dalam pertentangan itu Ibn Khaldun lebih condong pada Muawwiyah karena ia lebih didukung solidaritas sosial berbagai suku dalam masyarakat Arab.³²

Muawwiyah tidak bisa menolak kebutuhan alami dari kedaulatan untuk diri dan rakyatnya ketika ia telah berhasil mengalahkan pihak Ali. Dalam penilaian Ibn Khaldun, tidak ada pilihan lain bagi Muawwiyah selain menerima kedaulatan tersebut, sebab jika Muawwiyah berusaha membawa mereka keluar dari kedaulatan itu maka pasti akan ditentang oleh *'ashabiyah* yang menjadi pendukungnya. Kejatuhan Umayyah dan kemudian digantikan oleh kekuasaan Dinasti Abbasiyah tidak lain karena lemahnya solidaritas mereka akibat kekuasaan dan kekayaan yang telah mereka peroleh sebelumnya. Demikian pula keruntuhan Abbasiyah tidak lain karena kezaliman telah menguasai dinasti tersebut maka solidaritas Arab yang menjadi tiang fondasinya sedikit-sedikit pasti akan hancur berantakan, sehingga wajar kekuasaan mereka kemudian digantikan oleh orang-orang Saljuk yang lebih kuat solidaritasnya.³³

Sejak masa Dinasti Umayyah yang dilanjutkan pada dinasti Abbasiyah inilah hubungan integral antara agama dan negara telah berakhir. Pada dua dinasti tersebut kekuasaan semata-mata didasarkan atas *'ashabiyah* antara keturunan keluarga Abdullah Ibn Abbas dengan keturunan Muawiyah Ibn Abi Sofyan.

³² Konflik antara Muawwiyah dengan Ali ini sebenarnya telah dimulai pada masa kepemimpinan Ustman yang menjadi bagian dari keluarga Umayyah. Masa Ustman telah menciptakan polarisasi umat Islam dalam kubu Muawwiyah dengan Ali, antara Hasyimiyyah dan Umayyah, antara bangsa Qoraisy dan suku Arab lain. Beberapa konsekuensi penting dari pemerintahan Ustman pada sejarah Islam berikutnya adalah diperkenalkannya kompromi keadilan demi kekuasaan dan ketentraman serta menciptakan sekte-sekte dan mazhab pemikiran yang berkembang pada masa kemudian dan peperangan saudara yang parah. *Ibid.*, hlm. 110.

³³ Ibn Khaldun, *al-Muqaddimah Lil'alamāh Ibn Khaldūn...*, hlm.163.

Secara nyata pada masa kekuasaan Abbasiyah kendali ganda atas kekuasaan agama dan kekuasaan politik berakhir. Ciri-ciri dan watak khas kekhalifahan memang tetap ada yakni preferensi pada hukum Islam dan mazhabnya serta tetap mengikuti jalan kebenaran pada masa berdirinya dinasti. Perubahan dari model pemerintahan khalifah menjadi dinasti nampak jelas pada perbedaan pengaruh legitimasinya. Jika dulu pada masa khalifah kendali kekuasaan adalah tuntunan syari`at Islam, masa sesudahnya semata-mata berdasarkan atas solidaritas sosial dan pedang. Bagi Ibn Khaldun perubahan dari sistem perintahan agama menjadi pemerintahan berdasarkan rasio ini merupakan hukum alami sejarah. Sebagaimana ditulis Ibn Khaldun berikut:³⁴

فَقَدْ تَبَيَّنَ لَكُمْ كِيفَ انْقَلَبَتِ الْخِلَافَةُ إِلَى الْمُلْكِ وَأَنَّ الْأَمْرَ كَانَ فِي أُولَئِكَهُ خِلَافَةً وَوَازَعَ كُلَّ
أَحَدٍ فِيهَا مِنْ نَفْسِهِ وَهُوَ الدِّينُ. وَكَانُوا يُؤْثِرُونَهُ عَلَى أَمْرِ دُنْيَا هُمْ وَإِنْ أَفْضَلُتِ إِلَى هَلَكَهُمْ
وَهُدُّهُمْ دُونَ الْكَافِةِ ... أَنَّ الْخِلَافَةَ قَدْ وَجَدَتْ بِدُونِ الْمُلْكِ أَوْ لَا ثُمَّ التَّبَسَّتْ مَعَانِيهِمَا وَأَخْتَلَطَتْ
ثُمَّ انْفَرَدَ الْمُلْكُ حِيثُ افْتَرَقَتْ عَصَبَيْتِهِ مِنْ عَصَبَيْهِ الْخِلَافَةِ

(Sudah jelas bagaimana khalifah berubah menjadi pemerintahan berdasarkan kedaulatan. Pada mulanya bentuk pemerintah adalah khalifah. Masing-masing khalifah menjadi pengendali dalam dirinya sendiri atas dasar agama. Pada masa itu, Umat Islam lebih memperhatikan agama daripada mengurusi dunia, padahal mengesampingkan urusan dunia dapat menyebabkan kehancuran mereka sendiri...khalifah pertama-tama terwujud tanpa solidaritas sosial. Lalu ciri khalifah menjadi simpang siur dan bercampur baur karena konflik antara Muslim terutama kubu Muawiyah dan Ali. Akhirnya ketika solidaritas sosial sudah berpisah dari solidaritas Khilafah, kedaulatan menjadi tegak mandiri)

Menurut Ibn Khaldun lembaga khilafah dan imamah pasca khulafa rasyidun bukanlah kewajiban agama. Keberadaannya pada masa Islam awal tidak lebih sebagai bagian dari hukum peradaban yang mengharuskan adanya pemerintahan

³⁴ *Ibid.*, hlm. 192.

agama sebagai fondasi bagi tegaknya syari`at yang baru turun. Setelah itu tidak ada kewajiban untuk mendirikan pemerintahan berdasarkan agama atau mendirikan negara berdasarkan atas syari`at karena zaman menuntut untuk berpegang pada solidaritas sosial yang kuat jika hendak mendirikan negara.

Berdirinya kekuasaan merupakan tuntutan peradaban dan sebagai bagian dari hukum sejarah, terlepas dari apakah mereka menganut agama tertentu atau tidak. Tanpa negara dan kepemimpinan kehidupan akan berada dalam kekacauan dan anarkhi. Kekuasaan politik adalah gejala universal sebagai kebutuhan manusia untuk mempertahankan diri dan mencari penghidupan. Tidak ada kewajiban untuk mendirikan pemerintahan berdasarkan agama, yang lebih penting adalah terdapatnya kekuasaan yang mampu mengupayakan kesejahteraan bagi rakyatnya. Ibn Khaldun menuliskan hal tersebut sebagai berikut:³⁵

و شبهة الإمامية في ذلك إنما هي كون الإمامة من أركان الدين كما يزعمون و ليس كذلك و إنما هي من المصالح العامة المفوضة إلى نظر الخلق . و لو كانت من أركان الدين لكان شأنها شأن الصلاة و لكان يستخلف فيها كما استخلف أبو Bakr في الصلاة و لكان يشتهر كما اشتهر أمر الصلاة . و احتجاج الصحابة على خلافة أبي Bakr بقياسها على الصلاة في قولهم ارتضاه رسول الله صلى الله عليه و سلم لدينا أولاً نرضاه لدينا دليلاً على أن الوصية لم تقع

(Adalah suatu kesalahan berasumsi mengatakan bahwa imamah merupakan satu rukun agama. Imamah tak lebih dari satu di antara kepentingan umum yang luas yang diserahi tugas untuk mengurusi rakyat. Apabila imamah termasuk bagian dari rukun agama, tentu ia tidak berbeda dengan kewajiban shalat dan Nabi Muhammad tentu menunjuk seorang wakil penerus kepemimpinan, sebagaimana yang dilakukan Nabi untuk menunjuk Abu Bakar untuk mewakilinya dalam

³⁵ Ibn Khaldun, *al-Muqaddimah Lil'alamāh Ibn Khaldūn...*, hlm. 168.

shalat. Para sahabat menyatakan bahwa khalifah bukan merupakan suatu yang dapat disamakan dengan shalat, dengan berdasarkan hadits; "Rasullullah merelakan Abu Bakar mengurusi urusan agama, kenapa kami tidak menyetujui beliau mengurusi soal dunia kami?" Hal ini merupakan bukti bahwa pewarisan kepemimpinan Rasul tidak pernah ada)

Dari uraian tersebut nampak jelas bahwa pendirian negara agama itu semata-mata didasarkan atas watak peradaban yang menaunginya. Ketika `ashabiyah Arab Quraisy memegang kendali kekuasaan yang berpadu dengan ajaran Islam, kesatuan integral antara agama dan negara adalah wajar adanya. Demikian pula pada masa khulafa[>] rasyidun, untuk kaum Muslim model kekuasaan berdasarkan hukum rasional pasti tidak akan berguna sebab hukum agama telah menjadi aturan yang lebih unggul karena dekatnya mereka dengan masa Nabi. Apakah agama harus dipisahkan dengan negara atau disatukan, sangat terkait erat dengan masalah otoritas kepemimpinan, semacam kekuasaan yang ada pribadi penguasa untuk memberlakukan dan mengkategorikan makna kebenaran dan jangkaun kesalahan. Sementara otoritas sendiri dalam padangan Ibn Khaldun sangat terkait erat dengan `ashabiyah. Ketika kekuatan solidaritas sosial yang berpadu dengan agama telah berakhir, maka otoritas itupun bisa berganti pada pemerintahan akali atau kadaulatan murni tanpa agama. Sebagaimana Ibn Khaldun mengungkapkannya sebagai berikut:³⁶

فالعصور تختلف باختلاف ما يحدث فيها من الأمور و القبائل و العصبيات و تختلف
باختلاف المصالح و لكل واحد منها حكم يخصه

(Perselisihan antara apa yang telah dikatakan sebelumnya [persoalan khalifah dan kadaulatan harus dimengerti sebagai bagian dari masalah suksesi kepemimpinan]. Zaman berbeda menurut masalah, suku dan solidaritas yang

³⁶ Ibid.

dikandungnya. Perbedaan itu terjadi akibat kepentingan umum dan perbedaan kepentingan khusus atas masing-masing hukum)

c. Hubungan Agama dan Negara

Menurut Ibn Khaldun, agama tetap berperan penting dalam proses perkembangan politik dan negara. Khusus bangsa Arab hanya persamaan ke-Tuhananlah yang membuat mereka berhasil mendirikan dinasti. Sebab menurutnya, bangsa Arab adalah bangsa yang paling tidak mau tunduk satu sama lain, kasar, angkuh, ambisius dan masing-masing ingin menjadi pemimpin. `ashabiyah yang ada hanya didasarkan atas kesukuan atau kabilah yang tidak memungkinkan mendirikan sebuah dinasti karena sifat mereka yang kasar. Hanya karena agama yang dibawa oleh Nabi mereka akhirnya bisa dipersatukan dan dikendalikan wataknya.³⁷

Bahkan Ibn Khaldun mengatakan bahwa bangsa yang besar dan kuat kedaulatanya hanya didasarkan atas agama. `Ashabiyah saja tidak cukup untuk membangun kekuatan dan kesatuan tujuan sehingga kedaulatan besar bisa berdiri. Hanya agama yang mampu mendorong kesatuan tujuan untuk kebenaran dan mengindarkan kedengkian antara mereka. Agama adalah motivator moral dan faktor pemersatu semangat `ashabiyah. Pada masa awal pembangunan negara, faktor agama ini mampu menambah kekuatan yang telah ada pada `ashabiyah.³⁸ Tetapi, motivasi Agama saja tidak cukup untuk membangun kedaulatan sehingga tetap dibutuhkan solidaritas kelompok. Agama dapat memperkokoh solidaritas

³⁷ *Ibid.*, hlm.119.

³⁸ *Ibid.*, hlm. 124.

kelompok tersebut dan menambah keampuhannya, tetapi tetap saja ia membutuhkan motivasi-motivasi lain yang bertumpu pada hal-hal di luar agama.³⁹

Antara hukum Illahi dan hukum alami peradaban harus berjalan seiring dalam proses dialektis. Antara agama dan solidaritas harus terjalin kesatuan. Peran penting agama dalam negara dapat disistematisasikan sebagai berikut: *Pertama*, agama merupakan pedoman dan petunjuk agar negara senantiasa berada dalam bimbingan moral dan etik. *Kedua*, agama sebagai faktor pemersatu dan pendorong keberhasilan proses kekuasaan. *Keempat*, agama sebagai legitimasi dari sistem politik. Antara agama dan `ashabiyah harus terjadi kesatuan, jika dipertentangkan maka bukan keberhasilan yang di dapat tapi dis-integrasi kekuasaan.

Ibn Khaldun mengakui peran penting agama dalam sebuah negara, namun ia juga mengatakan bahwa keberadaan agama tidak bersifat kodrati dan tidak mutlak diperlukan bagi suatu organisasi masyarakat dan negara. Kekuassan politik tetap ada walupun tanpa adanya agama atau *Nubuwah*. Lebih jauh dijelaskan bahwa kekuasaan hanya bisa terwujud ketika kedaulatan telah tercipta melalui dominasi dan ekspansi meski disana tidak ada syari`at. Adanya kekuasaan merupakan watak alami peradaban, tanpa adanya organisasi masyarakat dan kedaulatan eksistensi manusia sebagai makhluk sosial tidak akan pernah ada. Banyak bangsa dapat berdiri tegak tanpa dasar syari`at atau belum sampainya dakwah agama pada mereka. Tulis Ibn Khaldun:⁴⁰

³⁹ *Ibid.*, hlm. 125.

⁴⁰ *Ibid.*, hlm. 34

فأهل الكتاب و المتبعون للأنبياء قليلون بالنسبة إلى المجوس الذين ليس لهم كتاب فإنهم أكثر أهل العالم و مع ذلك فقد كانت لهم الدول و الآثار فضلا عن الحياة و كذلك هي لهم لهذا العهد في الأقاليم المنحرفة في الشمال و الجنوب بخلاف حياة البشر فوضى دون وازع لهم البتة فإنه يمتنع

(Rakyat yang memiliki kitab suci dan megikuti Nabi-nabi jumlahnya lebih sedikit daripada kaum Majusi yan tidak memiliki kitab suci. Yang disebut belakangan ini adalah bagian terbesar dari penduduk dunia. Malah mereka juga mempunyai kerajaan dan monumen. Hingga sekarang mereka masih memiliki segalanya baik di daerah utara atau selatan. Keadaan ini tentu tidak akan mungkin terjadi jika alam tetap dalam keadaan anarkhi di mana tak seorang pun yang akan melaksanakan kewibawaan dan kekuasaan sama sekali. Hal seperti itu tidaklah mungkin)

Pernyataan tersebut merupakan pengakuan Ibn Khaldun terhadap fakta sejarah bahwa tidak hanya pemerintahan berdasarkan agama yang ada, di sana juga tumbuh dan berkembang pemerintahan yang berdasarkan akal, malah dengan jumlah yang lebih besar. Ungkapan Ibn Khaldun tersebut didasari oleh analisa terhadap realitas politik yang juga sebagai sanggahan terhadap pendapat para filosof yang mengatakan bahwa tanpa wahyu atau nubuwwah kehidupan bernegara tidak mungkin dapat didirikan. Para filosof mengatakan yang bahwa membuat jabatan pemimpin itu penting menurut akal dan agama adalah akibat logis dari kehidupan. Selanjutnya, adanya organisasi pasti memerlukan pemimpin. Sebab tanpa pemimpin, tak seorang pun yang mampu mengendalikan perbedaan dan permusuhan antar kelompok tersebut, padahal salah satu tujuan dari syari`at adalah terpeliharanya manusia sebagai khalifah Tuhan di bumi. Dari sinilah para

filosof menarik kesimpulan tentang wajibnya *nubuwah* sebagai pemuka dan pengendali masyarakat.⁴¹

Membantah pernyataan tersebut, Ibn Khaldun mengatakan bahwa kedaulatan dan kekuasaan hanya ada karena penaklukan dan dominasi dengan kekuatan `ashabiyah yang ada di belakangnya meski tidak ada syari`at disana. Untuk menyelesaikan perselisihan antara manusia tidak harus atas dasar syari`at. Pertimbangan rasional dan fakta peradaban sudah cukup menjadi dasar bahwa kezaliman itu bisa dicegah dengan mengandalkan dominasi dan penaklukan karena dapat menyebabkan kehancuran peradaban. Jadi pertentangan dapat dilenyapkan hanya ketika ada salah seorang atau satu kelompok yang mampu mengendalikan yang lain, tidak harus seorang Nabi dengan syari`at. Tulis Ibn Khaldun:⁴²

اعلم أن الملك غاية طبيعية للعصبية ليس وقوعه عنها باختيار إنما هو بضرورة الوجود و ترتيبه كما قلناه من قبل . و أن الشرائع و الديانات و كل أمر يحمل عليه الجمهور فلا بد فيه من العصبية إذ المطالبة لا تتم إلا بها كما قدمناه فالعصبية ضرورية للملة و بوجودها يتم أمر الله منها .

(Ketahuliah bahwa kekuasaan raja adalah perkembangan yang alami dari solidaritas sosial. Kejadian ini bukanlah soal pilihan, melainkan akibat yang tak terelakkan dari peraturan dan susunan segala yang alami, seperti telah kita terangkan. Tidak ada hukum, agama atau suatu lembaga kekuasaan yang bisa berjalan dengan tiadanya golongan yang bersatu dan mampu mendominasi sehingga mampu menetapkan semua itu untuk dilaksanakan. Dengan tidak adanya solidaritas sosial segalanya tidak dapat ditegakkan. Kerena itu solidaritas sosial harus ada kalau suatu bagsa ingin memainkan peran yang telah ditunjuk Allah kepadanya)

⁴¹ *Ibid.*, hlm. 151.

⁴² *Ibid.*, hlm. 159.

Bagi Ibn Khaldun tuntutan peradaban untuk memisahkan watak integral agama dan negara atau sistem khalifah ini sebenarnya tidak bertentangan dengan agama. Jika dipahami dengan benar hukum sejarah memiliki kesesuaian dengan tujuan dan hikmah diturunkannya syari`at. Jadi apabila Muhammad mencela `ashabiyah bangsa Arab semata-mata ditujukan bagi `ashabiyah yang digunakan untuk maksud buruk sebagaimana kebiasaan masyarakat Jahiliyah yang selalu menyandarkan dirinya pada solidaritas kesukuannya. Demikian pula apabila Nabi melarang kekuasaan raja tidak berarti ia mencela kekuasaan, tapi hanya mencela kekuasaan yang tidak membawa pada kebenaran dan memelihara kepentingan umum. Bukti yang menunjukkan bahwa syari`at sesuai dengan hukum sejarah terlihat jelas dari ketidaksetujuan Ibn Khaldun terhadap prasyarat Imamah yang menyebutkan bahwa ia harus berasal dari suku Quraisy sebagai kewajiban agama. Baginya pemilihan suku Quraisy itu tak lebih karena pada masa itu suku Quraisy adalah suku terkuat pada Jazirah Arab. Dengan kekuatan inilah kekuasaan dapat ditegakkan. Disaat itu pula, mereka akan sanggup melenyapkan perpecahan dan menyisihkan siapa saja dari sisinya. Tujuan umum dipilihnya suku Quraisy tidak lain untuk persatuan dan tegaknya agama Islam masa itu. Tulis Ibn Khaldun berikut:⁴³

ثُمَّ أَنَّ الْوِجُودَ شَاهِدٌ بِذَلِكَ فَإِنَّهُ لَا يَقُومُ بِأَمْرٍ أَمْمَةً أَوْ جَيْلٍ إِلَّا مِنْ غَلْبٍ عَلَيْهِمْ وَقُلْ أَنَّ
يَكُونُ الْأَمْرُ الشَّرِعيُّ مُخَالِفًا لِلْأَمْرِ الْوِجُودِيِّ وَاللَّهُ تَعَالَى أَعْلَمُ

(Selanjutnya, eksistensi alam semesta menunjukkan pentingnya solidaritas sosial bagi seorang khalifah. Sebab tak seorang pun dapat memerintah suatu bangsa atau generasi, kecuali orang tersebut yang dapat menguasai mereka.

⁴³ *Ibid.*, hlm. 160.

Jarang sekali terjadi hukum syari`at bertentangan dengan hukum alam. Dan Allah ta’ala lebih mengetahui)

Lebih jauh Ibn Khaldun mengatakan bahwa suatu kesalahan mengecam adanya kedaulatan hanya karena tidak ada lembaga imamah atau tidak didasarkan atas agama. Sebab baginya lembaga imamah pun tidak akan dapat berdiri jika tidak ditopang oleh solidaritas yang kuat. Tanpa lembaga imamah kedaulatan akan tetap berdiri. Islam tidak mengecam dan melarang kedaulatan itu asalkan tujuannya benar. Syari`at tidak melarang kedaulatan tanpa agama apalagi menjauhinya, tapi sejauh kedaulatan itu digunakan dengan benar untuk tujuan keadilan dan kesejahteraan umat. Secara tegas Ibn Khaldun menolak pendapat dari golongan Mu’tazilah atau golongan Khawarij yang apatis terhadap berdirinya kedaulatan baik itu berdasarkan akal atau syari`at yang lebih mementingkan pelaksanaan syari`at tanpa negara Islam yang menaunginya. Sebab adanya negara, terlepas dari pemerintahan agama atau rasio, tetaplah diperlukan bagi eksistensi peradaban manusia. Tulis ibn kahldun:⁴⁴

إِنْ هَذَا الْفَرَارُ عَنِ الْمُلْكِ بَعْدِ وِجُوبِ هَذَا الْمَنْصَبِ لَا يَغْنِيكُمْ شَيْئاً فَإِنَّكُمْ مُوَافِقُونَ عَلَى
وِجُوبِ إِقَامَةِ أَحْكَامِ الشَّرِيعَةِ وَذَلِكَ لَا يَحْصُلُ إِلَّا بِالْعَصْبَيْةِ وَالشُّوَكَةِ وَالْعَصْبَيْةِ مُقْتَضِيَةٍ
بِطْبَعِهَا لِلْمُلْكِ فَيَحْصُلُ الْمُلْكُ وَإِنْ لَمْ يَنْصُبْ إِمَامٌ وَهُوَ عَيْنُ مَا فَرَرْتُمْ عَنْهُ

(Berusaha lari dari kedaulatan dengan berasumsi bahwa lembaga Imamah tidak penting sama sekali dan tidak berguna dengan berharap dapat ditegakkan syari`at tanpa itu adalah salah. Sesungguhnya kekuasaan tidak akan diperoleh kecuali melalui kekuatan dan solidaritas sosial. Setiap `ashabiyah pasti tujuan akhirnya adalah kedaulatan. Jadi di sana pasti ada kedaulatan meskipun tidak berdasarkan atas agama dan diangkatnya seorang imam)

⁴⁴ *Ibid.*, hlm. 155.

Ikatan bernegara dan berperadaban pada umumnya sebagai sesuatu yang tumbuh dan tenggelam lepas dari soal apakah agama dalam pengertian nubuwwah datang atau tidak. Bagi Ibn Khaldun, adanya masyarakat, negara dan peradaban tidak bergantung pada adanya agama.⁴⁵ Dengan demikian bisa dipahami bahwa hubungan agama dan negara bagi Ibn Khaldun tidak lebih dari tuntutan peradaban. Dalam Islam sendiri kesatuan agama dan negara hanya bisa terwujud pada masa awal Islam. Nabi sendiri tidak mewariskan kepada umat suatu sistem politik yang pasti dalam Islam.⁴⁶ Sebagaimana dikatakan Munawwir Sjadzali, jika Nabi berkeinginan untuk menetapkan sistem politik yang baku berdasarkan Islam setidaknya beliau mempunyai tiga momentum, tapi Nabi tidak melakukannya. *Pertama*, ketika pengiriman sahabat ke negara-negara yang telah Muslim, mereka hanya mengajarkan agama dan tidak mengajukan penarapaan sistem politik tertentu. *Kedua*, ketika *fathul makkah*, pemerintah sebelumnya yang dibangun atas dasar aristokrasi tidak diubah Nabi tapi malah disinergikan dengan semangat moral Islam. *Ketiga*, ketika menjelang wafat, Nabi tidak mewasiatkan siapa yang akan mengantikanya sebagai pemimpin. *Keempat*, kesempatan yang paling

⁴⁵ Dalam mengomentari sikap Ibn Khaldun tersebut, Deliar Noer mengatakan sebagai seorang Muslim padangan keagamaanya tidak memberikan pengaruh dalam mengambil kesimpulan tentang negara dan sistem politik secara umum. Dalam pengertian inilah ia telah menuliskan namanya dalam deretan ilmuwan yang sampai masa modern tetap memperoleh pengakuan. Deliar Noer, *Pemikiran Politik di Negeri Barat...*, hlm. 53.

⁴⁶ Apa yang dimaksud dengan sistem politik di sini adalah konsep politik yang berisi tentang ketentuan-ketentuan tentang sumber kekuasaan negara; siapa pelaksana kekuasaan tersebut; atas dasar apa dan bagaimana cara untuk menentukan kewenangan melaksanakan kekuasaan itu diberikan; kepada siapa pelaksanaan kekuasaan itu bertanggung jawab dan bagaimana bentuk tanggung jawabnya. Munawwir Sjadzali, *Islam dan Tatanegeara...*, hlm. 2.

menentukan dalam membentuk sistem politik Islami datang ketika beliau menjadi kepala negara dan kepala agama di Madinah.⁴⁷

Demikian pula, sepeninggal Nabi dan ketika kepemimpinan diteruskan khulafa>rasyidun, tidak ada pola baku mengenai suksesi kekhilafahan atau kepala negara.⁴⁸ Abu Bakar diangkat menjadi khalifah melalui musyawarah terbuka terutama oleh unsur kesukuan Arab masa itu yaitu Muhajirin dan Anshar baik yang berasal dari suku Khazraj ataupun suku Aus. Sementara Umar bin Khatab diangkat berdasarkan penunjukan oleh Abu Bakar. Pemilihan Ustman sendiri melalui dewan formatur yang terdiri dari lima orang antara enam orang yang ditunjuk Umar. Pemilihan ini tidak berdasarkan atas unsur kesukuan tapi semata-mata atas dasar kualitas pribadi sahabat tersebut yang dikatakan Nabi sebagai calon-calon penghuni surga. Semuanya adalah bagian dari kaum Muhadjirin. Sementara itu pemilihan Ali sebagai khalifah terakhir dipilih atas dasar pemilihan terbuka tapi dalam suasana kacau sehingga keabsahannya kemudian ditolak oleh sebagian masyarakat dan yang paling utama adalah Muawwiyah. Sejak masa Ali

⁴⁷ Dikutip dari Syafiuddin, *Negara Islam Menurut Konsep Ibn Khaldun...*, hlm.135-136.

⁴⁸ Mahmoud M. Ayoub menegaskan bahwa tiadanya penunjukan penerus kepemimpinan setelah Nabi itu berhubungan dengan misi Muhammad sebagai Rasulullah dalam yang dianggap sebagai periode *eskatologis*, sebuah pembuka bagi akhir sejarah dunia. Nabi Muhammad menegaskan bahwa antara risalah kenabianya dengan datangnya hari kiamat hanya berjarak dua jarinya. Padangan dunia eskatologis inilah yang mendominasi masa hidup Nabi periode Makkah dan Madinah yang pada akhirnya menegasikan kebutuhan langsung akan sistem pemerintahan politik dan administratif yang independen serta tersusun rapi. Nabi melihat bahwa dirinya sebagai otoritas terakhir hukum Tuhan di bumi sehingga tidak memungkinkannya untuk melakukan pewarisan atau penunjukan pengganti atas dirinya. Mahmoud M. Ayoub, *The Crisis of Muslim History, Akar-akar Krisis Politik dalam Sejarah Muslim...*, hlm. 201.

inilah kedaulatan agama telah berubah menjadi kedaulatan dunia. Sehingga tidak ada kewajiban untuk mendasarkan hukum negara atas dasar syari`at.⁴⁹

Demikianlah sebagaimana dikatakan Rahman Zainuddin, Ibn Khaldun tidak mengharuskan adanya pemerintahan berdasarkan syari`at agama. Eksistensi manusia dengan peradabannya dapat terus ada tanpa agama. Kekuasaan dapat ditegakkan bukan hanya lantaran adanya *Nubuwah* di sana, tapi lebih karena faktor `ashabiyah dan kharisma kepemimpinan yang berhasil menegakkan kuasa.⁵⁰ Lepas dari pemikiran Ibn Khaldun yang mengatakan bahwa peradaban dan negara tidak tergantung sepenuhnya akan adanya agama tapi yang perlu digarisbawahi bahwa pemikiran Ibn Khadun sangat kental dipengaruhi oleh visi Islam tentang masyarakat dan negara.

B. Paradigma Pemikiran Politik Ibn Khaldun

Menurut Nurcholis Madjid, cita-cita politik Islam merujuk kepada khasanah klasik Islam atau sering disebut masa *al-Salaf al-Salih* atau sering disebut juga dengan masa *al-Sadar al-'Awwa*. Masa ini selain menunjuk masa Rasulullah sendiri, juga menunjukkan masa para sahabat Nabi dan tabi'in (para pengikut Nabi).⁵¹ Hal ini terjadi karena realitas politik umat Islam pada masa *al-Salaf al-Salih* merupakan realitas politik yang menerapkan secara sungguh-sungguh prinsip normatif Islam.⁵²

⁴⁹ Munawwir Sjadjzali, *Islam dan Tatanegeara...*, hlm. 30.

⁵⁰ A. Rahman Zainuddin, *Kekuasaan dan Negara, Pemikiran Politik Ibn Khaldun...*, hlm. 79-80.

⁵¹ Lihat dalam Nurcholis Madjid. *Cita-Cita Politik Islam di era Reformasi...*, hlm. xxviii.

⁵² *Ibid.*, hlm. xix.

Sejarah Islam politik pada masa Nabi lebih terpusat pada fase kedua, yaitu masa Madinah dibandingkan dengan fase pertama yaitu ketika Nabi di Makkah. Karena saat di Madinah, Islam telah menemukan kedinarnya, dan telah hidup dalam era kebebasan dan independensi. Kaum Muslim juga telah meraih kedaulatannya secara penuh. Sehingga prinsip-prinsip Islam sudah dapat diletakkan dalam langkah-langkah praksis. Ciri terbesar yang menandai fase kedua itu adalah sifatnya sebagai fase pembentukan dan permulaan. Fase ini memiliki urgensi yang besar dalam menentukan arah kejadian-kejadian historis selanjutnya dan sebagai peletak rambu-rambu yang diikuti oleh generasi-generasi berikutnya sepanjang sejarah. Sistem yang dibangun oleh Rasulullah dan kaum Mukminin yang hidup bersama beliau di Madinah jika dilihat dari segi praksis tidak disangsikan lagi bahwa sistem itu adalah sistem pemerintahan Theokratis dilihat dari tujuan-tujuannya, motivasinya, dan fundamental maknawi tempat sistem itu berpijak.⁵³

Eksperimen Madinah telah menyajikan kepada umat manusia contoh tatanan sosial-politik yang mengenal pendeklegasian wewenang yang tidak memusat pada tangan satu orang seperti pada sistem diktatorial, melainkan kepada orang banyak melalui musyawarah dan contoh kehidupan berkonstitusi yang tertuliskan pada suatu dokumen dengan prinsip-prinsipnya disepakati bersama. Wujud historis terpenting dari sistem sosial-politik eksperimen Madinah itu ialah dokumen yang termasyhur, yaitu *Mitsaq Al-Madinah* (Piagam Madinah), yang di kalangan para sarjana modern juga menjadi amat terkenal sebagai "Konstitusi Madinah". Ide

⁵³ Lihat dalam John L. Esposito. *Islam dan Politik...*, hlm. 5-8.

pokok eksperimen Madinah oleh Nabi ialah adanya suatu tatanan sosial-politik yang diperintah tidak oleh kemauan pribadi, melainkan secara bersama-sama; tidak oleh prinsip-prinsip *ad hoc* yang dapat berubah-ubah sejalan dengan kehendak pemimpin, melainkan oleh prinsip-prnisip yang dilembagakan dalam dokumen kesepakatan dasar semua anggota masyarakat, yaitu sebuah konstitusi.⁵⁴

Refleksi tentang pemikiran politik Islam dimulai pada era pertama dalam sejarah Islam tersebut. Dalam aksi politik, oleh mayoritas kaum Muslim era Nabi ini merupakan tipe ideal pemerintahan Islam terwujudkan dengan amat sempurna. Sedangkan dari segi pemikiran politik, pengaruhnya adalah sebagai ruh umum yang terus memberikan ilham serta memberikan contoh ideal tentang sistem pemerintahan. Diantara faktor-faktor yang terpenting dalam membentuk pemikiran politik Islam masa berikutnya dengan merujuk pada tipe ideal yang telah digariskan Nabi setidaknya ada tiga hal: *Pertama*, sifat sistem sosial yang didirikan oleh Rasulullah Saw. *Kedua*, pengakuan akan prinsip kebebasan berpikir untuk segenap individu. *Ketiga*, penyerahan wewenang kepada umat untuk menjalankan kekuasaan dengan merinci detail sistem ini, seperti tentang metode manajerialnya, dan penentuan beberapa segi formatnya.⁵⁵

Pemikiran politik di kalangan umat Islam, khususnya dalam sistem pergantian kepala negara (*khalifah*) mencuat pada saat Nabi wafat. Munculnya pemikiran di bidang ini paling awal jika dibandingkan dengan pemikiran dalam bidang teologi dan hukum. Sebab, kebutuhan akan adanya seorang pemimpin

⁵⁴ Munawwir Sjadzali, *Islam dan Tatanegara* ..., hlm. 9-16.

⁵⁵ Muhammad Dhiauddin Rais, *Teori Politik Islam*, terj. Abdul Hayyie al-Khattani, (Jakarta: Gema Insani Press, 2001), hlm. 3-4.

untuk meneruskan misi yang dibangun Nabi sangat mendesak dan tidak bisa ditunda. Sehingga tidak mengherankan kalau masyarakat Madinah sibuk memikirkan penggantinya, dan penguburan Nabi menjadi soal kedua bagi mereka.⁵⁶ Terdapat beberapa penafsiran dan kontroversi pemahaman di kalangan pemikir Islam dalam mengaitkan hubungan Islam dan politik. Salah satu sebabnya karena al-Qur'an dan sunnah tidak pernah menggariskan secara tegas istilah sistem pemerintahan Islam. Disamping itu Nabi sendiri tidak pernah memberikan contoh kongkret tentang keberadaaan sebuah negara mandiri yang harus ditegakkan oleh umat Islam.

Embrio pemikiran politik Islam secara sistematis muncul pada periode Dinasti 'Abbasiyah. Karya-karya intelektual Muslim (Sunni) yang sebelumnya lebih terfokus pada persoalan fiqh, kalam, dan hadis. Pengunaan periode Nabi dan khulafa>**rasyidun** sebagai tipe ideal dalam membangun paradigma pemikiran politik ini nampak jelas dalam pemikiran politik klasik. Menurut Munawwir Sjadzali ada dua ciri umum yang terdapat pada teori politik dari pemikir abad pertengahan. *Pertama*, teori mereka tampak jelas adanya pengaruh alam pikiran Yunani, utamanya pada pandangan Plato, walaupun kualitas pengaruh itu tidak

⁵⁶ Wafatnya Nabi Muhammad pada 632 M merupakan guncangan yang membawa pengaruh besar terhadap sejarah Islam. Di samping berakibat pada krisis politik, wafatnya Nabi segera menimbulkan krisis keagamaan dan meninggalkan kekosongan kekuasaan. Tiadanya acuan dalam Al-Qur'an ataupun hadits tentang sukses kepemimpinan yang sah dan aturan tentang sistem politik model Islam pada akhirnya menyebabkan dua krisis besar dalam umat Islam yang dampaknya bisa dilihat sampai sekarang. Krisis pertama dalam sejarah Islam adalah krisis institusional yang berkisar pada masalah transisi dari kekuasaan *theokratis* yang didasarkan atas wahyu pada kekuasaan dunia yang nampak pada perdebatan di *Saqifah* dan kegagalan dewan *Sūra* yang dibentuk Umar untuk memilih pemimpin yang sah dan *legitimate* di hadapan Muslim. Sedangkan krisis kedua dalam sejarah Islam menyangkut masalah perebutan kekuasaan yang sah antara orang-orang kaya dan berkedudukan serta orang-orang yang tidak mempunyai kedudukan istimewa di hadapan Nabi. Mahmoud M. Ayoub *The Crisis of Muslim History, Akar-akar Krisis Politik dalam Sejarah Muslim...*, hlm.79.

sama antara pemikir yang satu dengan pemikir yang lain. *Kedua*, kecuali Farabi, mereka mendasarkan teorinya pada penerimaan sistem kekuasaan yang ada pada zaman mereka, sistem kekhilafahan.⁵⁷ Selain ciri tersebut pemikiran politik Islam masa klasik juga ditandai oleh pandangan mereka tentang hubungan yang integral antara agama dan negara, *khalifah sentris* atau kewajiban taat kepada kepala negara, pengutamaan suku Quraisy sebagai khalifah, penolakan terhadap oposisi dan akomodatif terhadap kekuasaan.⁵⁸

Bagi para pemikir Klasik atau abad pertengahan kesatuan agama dan negara adalah mutlak.⁵⁹ Rata-rata mereka berpendapat bahwa tanpa adanya negara, aplikasi dan penegakan syari`at di muka bumi tidak akan pernah terwujud yang

⁵⁷ Munawwir Sjadjzali, *Islam dan Tatatanegara...*, hlm. 48.

⁵⁸ Ada dua faktor dominan yang memberikan latar belakang sosiologis bagi pembentukan teori pemerintahan Islam sarjana abad pertengahan yang cenderung apologetik dan pro status quo tentang sistem *khilafah* dan *imamah* dan bisa dikatakan jauh dari semangat al-Qu'an dengan prinsip *Syura*. Pertama, kemunduruan sistem politik imperium Abbasiyah sehingga menjadikan para filosof semakin spekulatif dalam merumuskan sistem politiknya di mana Islam al-Qur'an bukan rujukan tertinggi dalam teori politik tapi hanya sebagai legitimasi sistem Islam Imperium yang hampir runtuh. Kedua, Serangan yang efektif baik dalam bidang politik, agama atau intelektual dari Syi'ah, Khawarij dan Mu'tazilah terhadap kekuasaan Abbasiyah membuat para filosof terlena dalam menghadapi tekanan tersebut sambil mengabaikan prinsip al-Qur'an. Hal ini terlihat dari perumusan yang tidak kritis atas masalah suku Quraisy sebagai syarat *imamah*. Lihat dalam A. Syafii Maarif, *Islam dan Masalah Kenegaraan...*, hlm. 22-23.

⁵⁹ Dalam pandangan David Apter pemikiran *theokratis* abad pertengahan merupakan perpaduan tiga sumber utama yaitu rasionalitas Yunani, hukum Romawi dan doktrin Hukum Tuhan dari agama *samawi*. Pemikiran Yunani sebagaimana diwakili Plato dan Aristoteles berhasil mentransformasikan gagasan mistis Yunani klasik menuju pemikiran yang lebih rasional tentang alam dan masyarakat. Ide-ide hukum alam yang diperkenalkan orang Yunani itu kemudian diadopsi oleh bangsa Romawi dan diangkat menjadi hukum sosial masyarakat. Sehingga terdapat konsep bahwa manusia harus merujuk keteraturan alam sebagai panduan hukumnya. Dalam dunia Romawi, hakim menjadi penguasa yang menggantikan folosuf dan raja. Agama samawi yang turun kemudian memadukan hukum alam ini dengan Hukum Tuhan sebagai pengatur kehidupan manusia. Akhirnya *dualisme* dasar hukum yaitu alam dan Hukum Tuhan ini terciptalah hukum sosial-politik yang absolut. Kekuasaan hakim atau ahli agama kurang lebih setara atau bisa dikatakan menggantikan posisi yang sebelumnya dipegang oleh filosof, sebab legitimasinya kini tidak hanya hukum alam dan rasionalitas kebijaksanaan, namun juga Restu Tuhan yang teridealikan dalam konsep *kota tuhan-nya* Agustinus atau *negara utama-nya* al-Farabi sebagai tujuan akhir dari sistem sosial masyarakat dengan kekuasaan raja yang bersifat mutlak. Lihat dalam David E. Apter, *Pengantar Analisa Politik*, terj. Setiawan Abadi, cet. 4, (Jakarta: LP3ES, 1996), hlm. 70-71.

nampak jelas sekali dalam pemikiran Ibn Sina. Penguasa atau khalifah dikatakan sebagai khalifah Allah atau bayangan Tuhan di bumi dengan wewenang yang tidak dapat diganggu gugat sebagaimana nampak jelas sekali pada pemikiran Ibn Taimiyah. Dalam batas tertentu Ibn Taimiyah memang lebih menginginkan penegakan syari`at daripada penegakan khilafah, namun pemikiranya dibangun atas asumsi bahwa tanpa adanya negara-khalifah, syari`at tidak dapat ditegakkan. Mungkin hanya al-Mawardi yang menegaskan bahwa pemilihan kepala negara itu harus didasarkan atas baiat atau kontrak sosial bukan melalui pewarisan. Karena itu bagi Mawardi, penurunan kepala negara adalah mungkin selama syarat-syarat memimpin itu gugur.⁶⁰

Menurut Dale F. Eickelman dan James Piscatori sebenarnya hubungan integral antara agama dan politik telah terpisahkan setelah wafatnya Nabi dan berdirinya pemerintahan dinasti pada masa Umayyah. Sebab pada masa dinasti ini telah terjadi pemisahan kekuasaan antara wilayah agama dan wilayah dalam menentukan hukum. Terdapat dewan pengadilan syari`at dan *Diwan al-Muzallim* (dewan pengampun keluhan) yang lebih bersifat sekuler. Selain itu pemisahan agama dan negara ini begitu jelas dalam sejarah Islam ketika pemerintahan Saljuk menguasai Abbasiyah pada abad ke-11 M atau sejak invansi Dinasti Buwaihi atas Baghdad pada 945 M yang mengakhiri peran ganda khalifah sebagai pemimpin spiritual dengan pemimpin negara Islam.⁶¹ Pada masa modern dilikuidasinya kekhalifahan Utsmani oleh keputusan Majlis Nasional Turki juga adalah puncak

⁶⁰ Munawwir Sjadzali, *Islam dan Tatanegeara...*, hlm. 107-110.

⁶¹ Dale F. Eickelman dan James Piscatori, *Ekspresi Politik Muslim*, terj. Rofik suhud (Bandung: Mizan,1998), hlm. 60-61.

proses ‘*fermentasi*’ di kalangan kaum Muslimin sejak abad ke-18 dalam bidang pemikiran politik Islam. Krisis seputar kekhilafahan itu akhirnya mempunyai satu akibat subsider yang bersifat doktriner.

Munawwir Sjadzali mengatakan, berbeda dengan para pemikir politik Islam masa klasik dan pertengahan yang semuanya cenderung menerima keabsahan sistem pemerintahan monarki yang mereka temui. Para pemikir politik Islam modern dan kontemporer mengalami perkembangan dan keanekaragaman yang mendasar dalam paradigma berpikirnya.⁶² Untuk mengetahui kejelasan dari paradigma pemikiran politik Ibn Khaldun dalam konsep hubungan agama dan negara, pendekatan masalah yang digunakan dalam fokus bahasan ini adalah paradigma pemikiran politik Islam kontemporer. Untuk itu harus dijelaskan terlebih dulu tentang paradigma yang berkembang dalam pemikiran politik Islam tersebut. Tipologi paradigma yang berkembang dalam pemikiran politik adalah:⁶³

Pertama, paradigma organik-formalisitik. Tipologi ini sebenarnya mengambil inspirasinya dari pemikiran Islam klasik yang melihat bahwa Islam adalah agama sekaligus negara (*din wa daulah*). Islam dikatakan sebagai agama yang sempurna, antara Islam dengan negara merupakan dua entitas yang menyatu.

⁶² Munawwir Sjadzali, *Islam dan Tatanegeara...*, hlm. 1-2.

⁶³ Pradigma/Paradigm (Inggris berasal dari bahasa Yunani *para deigma*). Istilah ini menjadi semakin penting karena konsep revolusi paradigma yang selalu ada dalam setiap ilmu ketika mengalami *anomali*, revolusi paradigma yang dikembangkan oleh Thomas Khun terutama berlaku pada Ilmu Alam. Menurut Khun (*The Structure of Science Refolotion*, 1962) seorang ilmuwan selalu bekerja dengan paradigma tertentu. Paradigma memungkinkan sang ilmuwan untuk memecahkan kesulitan yang muncul dalam rangka ilmunya sampai muncul begitu banyak anomali yang tak dapat dimasukkan dalam kerangka paradigma ilmu yang disepakati, dan menurut revolusi paradigmatis terhadap ilmu tersebut. Lihat Loren Bagus, *Kamus Filsafat*, (Jakarta: Gramedia, 1996), hlm. 779. Paradigma hanya akan mungkin terjadi jika ada kesatuan waktu, tempat dan komunitas. Paradigma juga bisa berarti pedoman, dipakai untuk menunjukkan gugusan sistem pemikiran. Lihat Pius A. Partanto dan M. Dahlan al-Barry, *Kamus Ilmiah Populer*, (Surabaya: Arkola, 1994), hlm. 566.

Hubungan Islam dan negara betul-betul organik di mana negara berdasarkan syari`at Islam dengan ulama sebagai penasehat resmi eksekutif atau bahkan pemegang kekuasaan tertinggi dikatakan sebagai sistem negara Islam. Sebagai agama sempurna, bagi pemikir politik Islam tipologi ini, Islam bukanlah sekedar agama dalam pengertian Barat yang sekuler, tetapi merupakan suatu pola hidup yang lengkap dengan pengaturan untuk segala aspek kehidupan, termasuk politik. Aliran ini menolak prinsip kedaulatan rakyat dalam pengertian konsep politik Barat, karena manusia hanyalah pelaksana kedaulatan dan hukum Tuhan. Karena itu tidak dibenarkan membuat kebijakan yang bertentangan dengan ajaran dan hukum Tuhan.⁶⁴

Kedua, paradigma sekuler. Kebalikan dari tipologi pertama menurut tipologi ini Islam adalah agama yang tidak berbeda dengan agama lainnya dalam hal tidak mengajarkan cara-cara pengaturan tentang kehidupan bermasyarakat dan bernegara. Islam adalah agama murni bukan negara. Model pemikiran ini menolak sistem khilafah karena sebagai sebuah sistem pemerintahan yang tidak mempunyai landasan yang kokoh dari al-Qur'an, hadits dan *ijma'*. Demikian pula argumentasi wajibnya kekhalifahan untuk tujuan terlaksananya tugas-tugas

⁶⁴ Oliver Roy menjelaskan bahwa pemikiran '*islam politik*' (berbeda dengan istilah '*politik Islam*') yang lebih memiliki pengertian umum tentang sistem politik Islam, '*Islam politik*' lebih merujuk pada faham politik kaum fundamentalis masa kontemporer yang mengambil inspirasinya dari pemikir abad pertengahan pada umumnya berkembang atas dasar imaji politik Islam untuk mewujudkan kembali kepemimpinan Rasulullah periode Madinah dan khulafa>rasyidun sebagai penerusnya. Sebuah persepsi tentang sebuah masyarakat asli dengan sistem egaliter di bawah kepemimpinan seorang yang tidak membuat undang-undang namun menerima wahyu. Prinsip kesatuan agama dan negara didasarkan atas dimensi ke-Tauhidan dalam Islam. Dalam aspek praktisnya peran agama dan negara nampak saling berkait berkelindan dalam mewujudkan kesejahteraan manusia tidak hanya di dunia namun juga di akhirat. Kegagalan paham Islam politik untuk mewujudkan diri dalam negara modern kurang lebih ditengarai oleh pembacaan yang salah atas kondisi sosial masa Nabi di mana pemerintah Islam masih berwujud negara-kota yang tentu berbeda dengan sistem *negara nasional* dengan teritorial yang jelas seperti sekarang. Lihat dalam Oliver Roy, *Gagalnya Islam Politik*, terj. Harimurti dan Qomaruddin. S. F., (Jakarta: Serambi, 2002), hlm. 15-16.

keagamaan dan kepemerintahan tidaklah juga tepat. Ketidaktepatan itu karena dalam kenyataan kekhalifahan selamanya merupakan bencana bagi Islam dan umatnya. Misi Nabi adalah misi agama *an sich* yang tidak ada kaitannya dengan politik keduniawian. Nabi adalah utusan Allah yang ditugaskan untuk mendakwahkan Islam tanpa bermaksud mendirikan negara. Nabi tidaklah mempunyai kekuasaan sekuler, negara atau pemerintahan. Berdasarkan hal itu semua kekhalifahan lepas dari Islam dan tidak ada kaitan dengannya. Persoalan kenegaraan semuanya diserahkan pada akal-pengalaman kemanusiaan belaka. Negara berada pada wilayah publik, sementara agama hanya berada dalam wilayah spiritual yang sifatnya pribadi. Jika agama diperkenankan hadir dalam wilayah publik, ia akan menjadi alat politik belaka bagi yang berkepentingan dan akan melahirkan rasa terdiskriminasi bagi pemeluk selain agama Islam tersebut.

Ketiga, paradigma substantif-moderat. Tipologi ini selain menolak klaim ekstrim bahwa Islam adalah agama yang lengkap yang mengatur semua urusan termasuk politik, juga menolak klaim ekstrim kedua yang melihat bahwa Islam tidak ada kaitannya dengan politik. Menurut tipologi ini, kendati Islam tidak menunjukkan preferensinya pada sistem politik tertentu, tetapi dalam Islam terdapat prinsip-prinsip moral atau etika bagi kehidupan bermasyarakat dan bernegara, yang untuk pelaksanaannya umat Islam bebas memilih sistem mana pun yang terbaik. Dalam al-Qur'an dan sunnah tidak terdapat prinsip-prinsip dasar kehidupan yang langsung berhubungan dengan ketatanegaraan. Ayat tentang musyawarah misalnya tidaklah diturunkan dalam kaitan sistem pemerintahan. Al Qur'an juga tidak secara tegas dan langsung menyebutkan sistem pemerintahan tertentu.

Karenanya, tidak aneh bila empat khalifah periode Islam awal (*khulafa rasyidun*) memang di *bai'at* masyarakat di masjid, tetapi mereka diangkat tidak selalu melalui pemilihan. Nabi sendiri bahkan membiarkan sistem pemerintahan Arab asalkan menerima baik agama yang dibawanya. Dalam perkembangan selanjutnya juga pengaruh luar (Bizantium dan Persia) terhadap pemerintahan Islam makin mendalam dan tampak. Paling tidak ada tiga prinsip dasar peradaban manusia yang tidak berbeda dengan prinsip politik Islam. *Pertama*, prinsip *monotheisme* murni. *Kedua*, prinsip hukum Allah yang tidak pernah berubah. *Ketiga*, persamaan antar manusia sebagai konsekuensi prinsip pertama dan kedua. Realisasi prinsip-prinsip itu diwarnai oleh semangat persaudaraan, cinta kasih, rasa keadilan, dan takwa.

Sebagaimana nampak pada uraian sebelumnya, pemikiran Ibn Khaldun tidak mengharuskan adanya kesatuan integral antara agama dan negara atau keharusan menjadikan negara bedasarkan politik Islam.⁶⁵ Sebab kekuasaan dan kedaulatan ada karena hukum alami peradaban. Tapi saat bersamaan ia juga mengungkapkan bahwa pemerintah sebaiknya menggunakan hukum Tuhan sebagai dasar konstitusinya daripada berdasarkan akal. Keutamaan pemerintahan agama ini karena kodrat manusia yang *multidimensional*. Kehidupan dan kebutuhan manusia

⁶⁵ Menurut keputusan konfrensi Ulama Syi'ah dan Sunni pada yang diselenggarakan pada tanggal 21-24 januari 1951 di Karachi, Pakistan, Prinsip dasar pemerintahan Islam sehingga bisa dibedakan dengan prinsip negara yang bukan itus ialah: 1) Kekuasaan tertinggi atas alam semesta dan hukum terletak hanya pada Allah. 2) Hukum di muka bumi haruslah berdasarkan al-Qur'an dan al-Sunnah. 3) Negara harus berdasarkan prinsip dan cita-cita ideologi Islami, bukan pada konsep geografis, ras, bahasa atau konsep materialistik lainnya. 4) Negara berkewajiban untuk menegakkan kebenaran dan mencegah kemungkar (*amar ma'ruf nahi mungkar*) sesuai prinsip dan tradisi Islam. 5) Negara berkewajiban untuk menjaga dan memperkuat persatuan *millat al-Islamiah* (ajaran Islam). 6) Negara wajib untuk mensejahaterakan rakyat tanpa membedakan ras dan agama. Lihat dalam, Salim Azzam, (ed.), *Beberapa Pandangan Tentang Pemerintahan Islam*, terj. Malikul Awwal dan Abu Jail, cet. II, (Bandung: Mizan, 1990), hlm. 157-160.

tidak hanya untuk memenuhi kepentingan dunia saja namun juga untuk kehidupan akhirat. Tugas negara adalah mengusahakan pemenuhan kepentingan manusia baik sebagai makhluk material maupun spiritual.

Berdasarkan tipologi pemikiran di atas nampak pemikiran Ibn Khaldun disatu sisi bisa dikategorikan dalam aliran pemikiran *sekuler*, sedangkan disisi lain terutama dengan sikapnya yang positif terhadap pemerintahan agama pemikiran Ibn Khaldun masuk dalam kategori paradigma *organik-formalisitik* yang mengharuskan pendirian negara Islam. Namun sebenarnya jika di analisa secara lebih teliti sebagaimana akan diuraikan pada pembahasan berikutnya, pemikiran Ibn Khaldun mewakili pemikiran kelompok ketiga yaitu pendekatan *substantif-moderat* yang cenderung menekankan pentingnya isi dan moral Islam untuk kehidupan negara. Kelompok ini tidak mempersoalkan bagaimana bentuk dan format sebuah negara, tetapi lebih memusatkan perhatian pada bagaimana mengisi etika politik kekuasaan dengan etika dan moralitas agama.

Ibn Khaldun sendiri menjelaskan bahwa adanya kekuasaan itu merupakan fakta sejarah, terlepas dari adanya agama atau tidak di dalamnya. Sehingga terdapat dua bentuk pemerintahan, yang satu berdasarkan atas hukum agama sedangkan satunya lagi berdasarkan hukum akal. Kekuasaan dibangun tidak atas dasar agama tapi atas dasar kukuatan dan dominasi yang terpantul dari semangat solidaritas kesukuan. Ketika komunitas masyarakat telah mempunyai semangat

kelompok dan kekuatan yang memungkinkannya untuk mendominasi yang lain, maka kekuasaan juga pasti akan terwujud.⁶⁶

Uraian Ibn Khaldun pada bab dua pasal empat kitab Muqaddimah Ibn Khaldun yang menyatakan bahwa kerajaan yang luas dan memiliki kedaulatan yang luas hanya atas dasar agama baik itu atas dasar kenabian atau seruan kebenaran. Sedangkan dalam pasal enam ia juga mengatakan bahwa gerakan keagamaan saja tanpa dukungan solidaritas yang kuat ternyata akan mengalami kegagalan dalam perebutan kekuasaan. Dengan demikian gerakan keagamaan dan solidaritas sosial memiliki kedudukan yang seimbang. Solidaritas sosial lebih diperlukan pada masa awal pendirian negara, sementara peran agama dalam politik adalah inspirasi moral yang dapat menambah kesatuan `ashabiyah serta dapat menstabilkan kekuasaan pada masa pertengahan. Jika `ashabiyah merupakan amunisi menuju kesuksesan negara, maka agama akan mempertahankan kesuksesan kedaulatan tersebut. Peran agama dalam sebuah negara ini paling tidak bisa dikonsepkan menjadi empat yaitu: *Pertama*, agama sebagai faktor pemersatu. *Kedua*, agama sebagai pendorong keberhasilan proses politik dan kekuasaan. *Ketiga*, agama sebagai legitimasi sistem politik. *Keempat*, agama sebagai sumber moralitas.⁶⁷

⁶⁶ Karena kecenderungan inilah banyak pemikir kontemporer menganggap adanya kesamaan visi politik Ibn Khaldun dengan Machiavelli yang memisahkan politik dan moralitas. Keduanya memahami bahwa Ilmu Politik hanya digunakan untuk tujuan praktis kekuasaan bukan untuk menegakkan moralitas agama yang menjadi ciri pemikiran klasik dan abad pertengahan. Untuk suatu penjelasan mengenai persamaan visi analogis antara Ibn Khaldun dan Machiavelli lihat dalam Abdel Wahab El-Affendi, *Masyarakat tak Bernegara, Kritik Teori Politik Islam*, terj. Amiruddin ar-Rani (Yogyakarta: LkiS, 2001), hlm. 7-8.

⁶⁷ Ibn Khaldun, *al-Muqaddimah Lil'alamāh Ibn Khaldūn...*, hlm. 124-127.

Ketika berbicara tentang hakekat kedaulatan Ibn Khaldun menyatakan bahwa suatu kedaulatan tidak dapat berdiri tanpa didasari oleh hukum. Sementara hukum itu dibagi menjadi dua, yaitu hukum yang didasarkan atas rasio dan hukum yang didasarkan atas agama. Perbedaan kedua pemerintah tersebut tidak saja pada jenis dan legitimasinya, namun juga dalam hal motivasi, bentuk kepatuhan, sanksi namun juga manfaat yang diperoleh warga negaranya.⁶⁸ Ibn Khaldun mengatakan bahwa hukum yang berdasarkan atas pertimbangan rasio tidak diperlukan pada masa Nabi dan **khulafa>rasyidun** sebab sudah ada hukum agama. Kesatuan integral antara agama dan negara bagi Ibn Khaldun hanya ada pada masa Nabi. Tetapi masa setelah itu kekuasaan semata-mata didasarkan atas solidaritas kesukuan yang kuat sebagaimana di kemukakanya pada pasal dua puluh delapan tentang perubahan dari kekuasaan keagamaan pada kekuasaan dunia. Hubungan agama dan negara apakah itu integral atau terpisah, merupakan suatu fenomena masyarakat yang sangat terkait dengan sistuasi dan kondisi historisnya masing-masing.⁶⁹

Islam pada Nabi atau Islam pada masa awal adalah agama yang terlibat langsung dalam politik, Nabi tidak hanya sebagai pemimpin keagamaan namun juga pemimpin politik. Melihat peran dan posisi Nabi tersebut, wajar jika watak integral agama dan negara menjadi ciri khas Islam periode awal. Berbagai kebijakan politik pada masa awal Islam tidak hanya disandarkan atas agama namun juga langsung mendapat pemberian dari ajaran agama. Model kesatuan agama dan negara ini masih bertahan pada masa **khulafa>rasyidun** sebab menurut

⁶⁸ *Ibid.*, hlm. 149-150.

⁶⁹ *Ibid.*, hlm. 159.

Ibn Khaldun, keempat khalifah tersebut memiliki internalisasi nilai ke-Islaman yang kuat terutama karena keterlibatan langsung mereka dengan Nabi. Kejayaan Islam pada masa awal ini karena rata-rata mereka memiliki idealitas keagamaan yang tinggi.⁷⁰

Pad tahap berikutnya, nilai-nilai kebjaksanaan generasi *salafi* di mana agama menjadi sumbu sekaligus penengah konflik digantikan oleh pedang. Akhirnya hubungan formal antara agama dan negara sebagaimana nampak pada sistem kekhalifahan akhirnya kehilangan relevansinya dalam aksi politik Muslim. setelah itu sistem pemerintah didasarkan secara penuh atas *monarkhi* pada dinasti Muawwiyah dan Abbasiyah. Pada masa ini meski masih menggunakan gelar khalifah, sebenarnya tidak berbeda dengan sistem kerajaan biasa yang dominatif dan hegemonik yang telah melakukan tindakan sakralisasi terhadap yang duniawi seperti terlihat pada terminologi *bai'ah* dan wakil Allah di muka bumi.⁷¹

Ibn Khaldun menolak dengan tegas tentang legitimasi agama terhadap kekuasan sebagaimana nampak pada gelar khalifah yang digunakan pada dua dinasti tersebut. Setelah *khulafa>rasyidun* bagi Ibn Khaldun kedudukan kepala negara cukup diberi gelar kepala negara saja atau sultan tanpa terpaut dengan gelar agama dibelakangnya dan imamah, yang menurut sebagai pemikir Islam adalah wajib sebagai pihak pengganti khalifah. Jika Imamah ini dianggap urgen berdasarkan kepentingan masyarakat dan *ahl h̄alli wa al-'aqad*, maka keberadaanya harus didasarkan atas *ijma'* ulama dan hukumnya adalah *fardū kifayah* tergantung kondisi zamanya. Namun yang paling mendasar Imamah

⁷⁰ *Ibid.*, hlm. 160-161.

⁷¹ *Ibid.*, hlm. 162.

bukanlah pilar atau rukun agama, tapi sebuah jabatan yang semata-mata dibentuk demi kemaslahatan umum. Kekuasaan imamah tidak atas dasar kehendak Illahi yang ororitasnya bersifat mutlak, tapi dibawah pengawasan rakyat. Institusi imamah menjadi suatu keharusan pada zaman berlangsungnya sistem ini.⁷²

Ibn Khaldun menganggap pembentukan negara semata-mata sebagai hamparan fakta sejarah. Sehingga konsepnya tentang negara berbeda dengan para filosof yang selalu mengidealkan tatanan politik dan berasumsi bahwa pendirian negara merupakan kewajiban agama dan syari`at tanpa adanya negara tidak dapat ditegakkan. Ibn Khaldun menjelaskan bahwa atas dasar syari`at saja negara tidak dapat berdiri, diperlukan kekuatan dan solidaritas sosial. Peran agama memang penting dalam sebuah negara, namun negara dan peradaban tidak sepenuhnya bergantung pada faktor agama, tapi juga faktor ekonomi dan geografis. Kehancuran dan runtuhnya negara tidak semata-semata karena agama sudah tidak memiliki relevansinya lagi, tapi lebih karena penempatan yang salah terhadap peran agama dengan tidak melihat konteks dan keadaan sosial masyarakat di mana nilai agama coba diterapkan. Faktor sosial dan kultur masyarakat (*Tâba'i al-'Umraa*) sangat berperan dalam menemukan relevansi nilai-nilai agama dalam kehidupan bernegara. Keterkaitan agama dan negara harus ditempatkan pada proporsisinya yang benar. Pada masyarakat yang *multikultural* pemaksaan penerapan satu agama sebagai hukum resmi bertentangan dengan hukum alami peradaban yang mengharuskan toleransi.

⁷² *Ibid.*, hlm. 153-154.

Dalam arti itu dapat dikatakan bahwa sebenarnya yang diinginkan Ibn Khaldun adalah sistem pemerintahan yang berjalan alami sesuai dengan *Tâbaṣî al-'Umraṇ*. Sistem pemerintahan bersandarkan pada formasi dan kebudayaan masyarakatnya. Tidak ada keharusan mendirikan pemerintah agama, yang lebih penting adalah internalisasi nilai-nilai agama pada kehidupan politik tanpa harus menjadikannya sebagai konstitusi. Ibn Khaldun mencoba menempatkan agama pada proporsi yang sebenarnya. Ia tidak ingin mempertentangkan antara unsur agama dengan fakta sejarah. Walaupun secara implisit ia menginginkan pemerintah berdasarkan agama, namun model pemerintahan ini tidak akan menjadi keharusan selama fakta sejarah tidak mendukung. Ketika Agama tidak mampu menjadi konstitusi bukan berarti ia mengalami kemunduran, sebab kenyataan sejarah pada dasarnya memiliki kesesuaian dengan hakikat dan tujuan syari`at (*maqasid syari`ah*) yaitu untuk kebahagiaan dan kesejahteraan umat manusia.

Ibn Khaldun sebenarnya tidak memiliki konsepsi kekuasaan yang mengarah pada kecenderungan untuk mengidealikan suatu bentuk negara baik itu atas dasar hukum akal atau hukum agama. Keberadaan negara merupakan fakta, sehingga Ibn Khaldun menolak kriteria khusus tentang keabsahan sebuah negara. Tanpa agama negara akan hancur dan dapat dibangun kembali sesuai watak alami peradaban. Hal demikian merupakan hukum alami sejarah. Naiknya suatu dinasti kepanggung kekuasaan tidak lebih sebagai akibat dari kemerosotan dinasti

sebelumnya beserta solidaritas sosial pendukungnya. Jadi semua ini merupakan persoalan momen historis dan kesempatan.⁷³

Berdasarkan rangkaian pembahasan tersebut dapat disimpulkan bahwa paradigma pemikiran politik yang dipakai Ibn Khaldun dalam menjelaskan hubungan agama dan negara lebih bercorak *substantif*. Maksudnya, keterkaitan agama dan negara tidak harus dalam bentuk formalnya, tapi sejauh nilai dan norma Islam menjadi pedoman dalam tindakan politik. Kesatuan agama dan negara telah berakhir pada masa Nabi dan khulafa>rasyidun setelahnya. Syari`at secara mendasar tidak pernah menunjukkan adanya sistem politik tertentu dalam Islam. Islam hanya berbicara tentang prinsip-prinsip moral atau etika bagi kehidupan bermasyarakat dan bernegara.

Poin utama pemikiran politik Ibn Khaldun dalam kajian agama dan negara hanya sebatas pada peran yang dimainkan agama dalam perkembangan sejarah bukan pada keharuan pembentukan negara Islam. Visi keagamaan Ibn Khaldun adalah menjadikan dimensi ke-Tauhidan sebagai inti doktrin Islam sebagai ruh peradaban. Tauhid dalam peradaban Islam secara fungsional adalah unsur dan struktur pemberi identitas Muslim. Tauhid dimaknai sebagai afirmasi atau pengakuan bahwa Allah Maha Esa berada di atas segalanya. Tauhid sebagai prinsip *ontologi politik* dalam arti mengakui bahwa tiada Tuhan selain Allah dan mengeliminir segenap kepercayaan akan adanya kekuasaan tertinggi selain kepada-Nya. Tauhid menjadi prinsip dasar *etika politik* dengan artian bahwa Tuhan menciptakan manusia dalam bentuk yang terbaik agar beribadah kepada-

⁷³ Gaston Bauthoul, *Teori-teori Filsafat Sosial Ibn Khaldun...*, hlm. 115.

Nya, sehingga politik sama dengan ibadah.⁷⁴ Doktrin ke-Tauhidan ingin mengaplikasikan makna Kesatuan Illahi dalam berbagai bidang kehidupan dan zaman yang berbeda. Islam tidak dipahami sebagai spiritualitas yang abstrak dan jauh dari realitas, namun sebuah norma yang menjadi rumusan keimanan dan dogma dengan mempertimbangkan realitas sosial dan kultur masyarakat sesuai dengan misi utama Islam sebagai *rahmat alil akalimia*.

Sikap positif Ibn Khaldun terhadap pemerintahan berdasarkan agama sekilas menunjukkan bahwa paradigma pemikiran politiknya bercorak formalistik-organik yang mengharuskan pendirian negara Islam agar syari`at dapat ditegakkan. Hendaknya dipahami sikap demikian tidak lepas dari kepribadinya sebagai seorang Muslim yang hidup pada abad pertengahan. Anggapan Ibn Khaldun terhadap keunggulan pemerintahan agama tersebut semata-mata berdasarkan tujuan dan manfaatnya yaitu untuk kebahagiaan hidup di dunia dan akhirat. Keunggulan pemerintahan agama daripada pemerintahan sekuler hanya semata-mata karena telah terdapat aturan ideal dalam Islam tentang bagaimana mendudukan secara proporsional antara *kepentingan umum dan kepentingan pribadi pemimpin* yang merupakan *modus vevendi* dari adanya sistem pemerintahan. Sebagai seorang Muslim Ibn Khaldun berkeyakinan bahwa yang

⁷⁴ Menurut Ismail Razi al-Faruqi sebagai esensi peradaban Tauhid mesti menjadi paradigma manusia atau tentang realitas pada umumnya. Sebagai paradigma Tauhid berlaku prinsip; Pertama, *dualitas* antara Pencipta dan makhluk ciptaan-Nya yang merupakan dua entitas yang berbeda. Kedua, *ideasional*. Maksudnya, Tuhan yang dalam perspektif Tauhid merupakan struktur dasar esensi peradaban mesti menjadi referensi dan transformasi dalam realitas peradaban Islam. Ketiga, *teleologi*, setiap kehidupan diciptakan bukan tanpa maksud Tuhan. Dunia tidak tercipta dengan sia-sia, melainkan sebagai realisasi kehendak Tuhan. Namun demikian, manusia sebagai khalifah di bumi memiliki posisi yang berbeda dengan alam yang gerakannya ditentukan oleh hukum kausalitas. Manusia harus mampu menggunakan potensi akalnya untuk melakukan transformasi kenyataan sesuai kehendak Tuhan. Lihat dalam Ismail R. al-Faruqi dan Louis Lamiya al-Faruqi, *Atlas Budaya Islam, Menjelajah Khazanah Peradaban Gemilang*, terj. Ilyas Hasan, cet. 4, (Bandung: Mizan, 2003), hlm. 109-110.

harus menjadi rujukan utama dalam bernegara adalah syari`at baru kemudianajaran filosof dan terakhir adalah silsilah dan sejarah para raja. Namun ini tidak berarti bahwa Ibn Khaldun serta-merta menginginkan pemerintahan agama. Eksistensi negara tidak harus dengan Islam, sebab Islam tidak menyediakan tentang sistem politik tertentu, melainkan hanya etika kekuasaan antara rakyat-pemerintah.⁷⁵

Pemerintahan berdasarkan agamapun belum tentu secara otomatis membawa kebaikan, tergantung pada penguasa dan sistem politiknya juga. Apa yang lebih diinginkan Ibn Khaldun adalah bagaimana nilai dan moralitas agama mampu menjadi inspirator moral bagi sebuah negara. Terealisasinya tujuan syari`at lebih penting daripada sekedar keberadaan atribut atau ideologi Islam dalam sebuah negara. Sehingga apabila pemerintahan sekuler lebih mampu mengupayakan kebahagiaan dan kesejahteraan manusia, maka kebaikan dan keunggulan negara berasaskan Islam itu pun gugur.

Penolakan Ibn Khaldun terhadap negara Islam ini sebenarnya tidak bertentangan dengan dalil agama. Sebab Menurutnya, selama dipahami dengan benar hukum alami peradaban pasti sesuai dengan tujuan dan maksud dari syari`at. Syari`ah bagi Ibn Khaldun selain dipahami secara *usūly* harus dipahami secara *maksūddy* sehingga dapat ditemukan suatu fiqh yang lebih kontekstual sesuai dengan semangat zaman di mana ia berada, perspektif *fiqh ḥāyyi* (Fiqh yang berpihak pada kehidupan). Dalam masalah kenegaraan yang penting bagaimana makna syari`at dapat ditangkap secara substantif sebagai tempat

⁷⁵ Ibn Khaldun, *Muqaddimah Ibn Khaldun.*, hlm. 240.

pijakan moral dan kesejahteraan manusia, bukan sebagai landasan konstitusional yang harus ada dalam sebuah negara. Pentingnya syari`at pertama-tama tidak terletak pada fiqh dan kodifikasi hukumnya, melainkan lebih pada konstruksi Tauhid dan akhlak Islam dalam kehidupan bernegara.

C. Catatan atas Pemikiran Ibn Khaldun Seputar Hubungan Agama dan Negara

Kajian tentang pemikiran Ibn Khaldun sejatinya amat banyak di kalangan sarjana Timur Tengah dan lebih-lebih di tangan para orientalis Barat. Rata-rata kajian itu diwarnai apresiasi yang berlebihan bahkan memitoskan sosok Ibn Khaldun. Pembacaan kritis atas pemikiran Ibn Khaldun tergolong masih minim. Kajian terhadap Ibn Khaldun seringkali lebih bercorak *apologetic* dan sarat dengan pertarungan ideologi Islam-Barat. Pernyataan umum yang sering muncul dari kalangan Muslim bahwa Ibn Khaldun merupakan pionir dan pencerah Sosiologi atau Filsafat Sejarah sebelum para pemikir Eropa mencurahkan perhatiannya tentang ilmu tersebut. Menolak pernyataan tersebut, beberapa pihak mengatakan bahwa apa yang dirumuskan Ibn Khaldun sarat dengan muatan teologi, karena itu tingkat keilmiahannya dari studinya patut diragukan. Pemikiran Ibn Khaldun dalam *Muqaddimah* lebih sering dijadikan sebagai bahan debat kusir pertarungan para sarjana dalam membela autentisitas dan kebanggaan tradisi keilmuan masing-masing, daripada melihatnya secara kritis dan obyektif.

Harus diakui pemikiran politik Ibn Khaldun sebagaimana tertuang dalam karyanya *Muqaddimah* merupakan perpaduan unik dari tradisi pemikiran Islam sebelumnya. Menurut Antony Black, pengalaman politik dan penguasaan Ibn

Khaldun terhadap berbagai khasanah keilmuan Islam membuat pemikiran politiknya mampu mengkombinasikan genre *nasihat-para-raja* yang diambil dari tradisi Iran-Syi'ah sebagaimana nampak dalam pemikiran al-Farabi, genre *fiqh siyasi* seperti pada pemikiran al-Mawardi (w. 450 H/1058 M) dalam karyanya *al-Aḥkam al-Sultāniyyah* serta tradisi rasional Aristotelian seperti dalam pemikiran Ibn Rusyd.⁷⁶

Pemikiran politik-kemasyarakatan Ibn Khaldun dimulai dari penjelasanya tentang kecenderungan manusia untuk hidup secara sosial (*al-insan tħbi`i madany*). Pemenuhan kebutuhan dan kesejahteraan kehidupan manusia tidak akan pernah terpenuhi selama ia tidak bermasyarakat, sebab minimal kebutuhannya pasti membutuhkan orang lain. Dari sinilah kemudian terbesit inisiatif dan kecenderungan untuk membentuk organisasi kemasyarakatan. Namun organisasi masyarakat saja tidaklah cukup dalam membangun peradaban, harus ada seseorang di antara mereka yang mampu mendominasi dan menciptakan ketertiban atas yang lain karena manusia cenderung egois dan menghalalkan segala cara untuk memenuhi kepentinganya. Untuk itu kemudian dibutuhkan seorang penengah atau pemimpin (*wazi*).⁷⁷ Kebutuhan masyarakat akan adanya pemimpin yang mampu menertibkan pada akhirnya mengarahkan masyarakat untuk membentuk hukum yang dapat menaungi kepentingan bersama. Hukum ini bisa berdasarkan agama ataupun pemikiran rasional. Peran yang dimainkan agama bagi Ibn Khaldun dipandang kurang daripada peran yang dimainkan

⁷⁶ Antony Black, *Pemikiran Politik Islam, dari Masa Nabi Hingga Kontemporer...*, hlm 308.

⁷⁷ Ibn Khaldun, *al-Muqaddimah Lil’alamāh Ibn Khaldūn...*, hlm. 33-34.

solidaritas sosial dalam menentukan arah kekuasaan. Solidaritas sosial saja sebenarnya sudah cukup untuk membangun kekuasaan minimal. *'Ashabiyah* sebagai kenyataan obyektif dan alami membutuhkan legitimasi tambahan. Legitimasi yang paling ampuh hanya ada pada agama. Sehingga diperoleh kesimpulan bahwa hanya agama yang mampu mempersatukan '*ashabiyah* dan mendorong keberhasilan kekuasaan, kekuasaan yang besar hanya berdasarkan agama, masyarakat Arab tidak akan memperoleh kekuasaan sebelum ajaran agama mampu mengubah karakter mereka.⁷⁸ Dari poin inilah asumsi awal persoalan hubungan agama dan negara dalam Muqaddimah dibangun. Namun dari persoalan hubungan agama-negara ini juga dilema dan kontradiksi dari pemikiran politik Ibn Khaldun nampak terlihat jelas.

Secara garis besar dalam membangun kerangka keilmuanya Ibn Khaldun memang berangkat dari realitas obyektif masyarakat. Namun kebanyakan hukum-hukum politik-negara yang dibangunnya hanya cocok untuk bangsa yang menjadi obyek observasinya yaitu bangsa Arab, Barbar dan masyarakat nomad lainnya. Karena itu bisa dikatakan bahwa ilmu peradaban yang dibangun Ibn Khaldun tidak berlaku universal sebagaimana diklaimnya sendiri. Tapi hanya cocok untuk masyarakat di mana Ibn Khaldun hidup.⁷⁹ Kesalahan fatal ini terjadi karena keangkuhan intelektual Ibn Khaldun yang tidak begitu memperdulikan gejala-gejala sosial di luar masyarakat yang ia temui untuk membangun suatu hukum umum peradaban. Ibn Khaldun hanya membahas gejala-gejala yang ada dan dimiliki oleh bangsa tertentu kemudian ditarik secara induktif untuk merumuskan

⁷⁸ *Ibid.*, hlm. 240.

⁷⁹ Ali Abdul Wahid Wafi, *Ibn Khaldun dan Karya-Karyanya...*, hlm. 131-132.

hukum masyarakat yang berlaku universal. Hal ini terlihat jelas dari pendapatnya tentang peran solidaritas dalam pembangunan negara, hubungan agama dalam membangun kekuasaan, peran agama dalam menentukan luasnya daerah kekuasaan di mana ia berkeyakinan bahwa negara yang luas pasti didasarkan atas agama, tentang perkembangan negara dari tahap-tahap masyarakat primitif-negara-kota-kehancuran dan tentang umur sebuah negara yang hanya berkisar 120 tahun.

Fakta sosial yang coba dirumuskan Ibn Khaldun memang cocok menjadi hukum peradaban dan berlaku mutlak bagi sebagian negara Arab serta masyarakat padang pasir di mana solidaritas-agama memegang peranan penting. Tapi kenyataanya, banyak negara yang berdiri dan hancur sebelum masa Ibn Khaldun seperti Romawi dan Persia tanpa berkaitan dengan solidaritas sosial-agama. Demikian pula umur suatu negara tidak pasti persis sama sebagaimana digariskan oleh Ibn Khaldun, dan tidak selalu sesuai dengan tahap-tahap perkembangan yang dijelaskanya. Sehingga observasi politik kenegaraan Ibn Khaldun lebih pas dikatakan hanya berlaku pada masyarakat di mana ia hidup dan bukan sebagai hukum umum peradaban.

Kultur Arabisme yang telah dipadu dengan Islam ortodoks sebagai latar belakang intelektual Ibn Khaldun juga nampak memberikan pengaruh jelas terhadap rumusan teori kenegaraanya yang nampak bias. Persoalan ini menjadi tidak begitu dilematis seandainya sejak awal Ibn Khaldun tidak mengklain status obyektivitas dari penelitiannya, melainkan merumuskan pengetahuan yang sarat nilai. Dalam memandang sistem pemerintahan terlihat jelas bagaimana

konservatisme Ibn Khaldun, khususnya dalam persoalan relasi agama dan negara. Biarpun fakta sejarah yang diobservasi Ibn Khaldun tidak mendukung keyakinannya tentang keutamaan sistem politik Islam, namun ia masih berkeyakinan bahwa pemerintahan berdasarkan agama lebih unggul daripada pemerintahan rasional. Dalam *Muqadimah*, Ibn Khaldun membagi sistem pemerintahan menjadi tiga. *Pertama, monarkhi*, kerajaan yang membawa rakyatnya sesuai dengan hawa nafsu, arogan, despotis, dan yang menimbulkan keserakahan individu. *Kedua, republik (siyasah aqliyah)*, pemerintahan yang membawa rakyatnya sesuai dengan rasio dalam mencapai kemakmuran duniawi dan mencegah mudarat. *Ketiga, pemerintahan agama, (siyasah diniyah)* pemerintahan yang mampu membawa rakyat sesuai jalan agama dalam memenuhi segala kepentingan dan kemaslahatan mereka, baik bersifat duniawi maupun *ukhrawi*.⁸⁰ Tanpa dasar yang obyektif Ibn Khaldun menilai bahwa *al-mulk al-siyasi* atau *siyasah aqliyah* memang mampu membawa stabilitas sosial dan kejayaan dalam tataran materialis dan keduniaan, tetapi kering dari nilai-nilai spiritualitas dan religiusitas. Ini artinya pemerintahan rasio memang bagus tapi karena hanya mengandalkan rasio yang tidak mampu membawa semua kebenaran yang komprehensif kebijakan-kebijakan penguasanya pun seringkali melenceng. Sehingga, menurut Ibn Khaldun, sistem yang baik dan tak tercela hanyalah *siyasah diniyah* yang teokratis. Disinilah letak konservatisme Ibn Khaldun dan kelemahan observasinya. Dalam hal ini nampak bahwa Ibn Khaldun secara parsial

⁸⁰ Lihat dalam Ibn Khaldun, *Muqaddimah Ibn Khaldun*,..., hlm. 233

hanya mengamati sistem pemerintahan yang ada di dunia Islam, tanpa menengok demokrasi Yunani.

Terlepas dari ide genial Ibn Khaldun tentang studi perkembangan dan perubahan masyarakat-negara, pemikiranya ternyata belum sepenuhnya mampu melampaui tradisi pemikiran politik Islam yang berkembang sebelumnya. Sebagai seorang pemikir Sunni, memang Ibn Khaldun tidak lagi mengidealkan berdirinya lembaga kekhalifahan sebagai lembaga pemerintahan yang paling absah. Selain itu Ibn Khaldun juga telah mampu melepaskan prasangka suku Quraisy sebagai syarat kepemimpinan. Tapi di luar itu semua, pemikiran politiknya masih nampak akomodatif atau malah cenderung *pro status quo* sebagaimana pemikir Sunni lainnya dalam menolak masalah oposisi. Hal ini terlihat jelas syarat yang dikemukakan Ibn Khaldun untuk usaha melakukan perlawanan terhadap pemerintahan. Menurut Ibn Khaldun, bukan kebenaran politik yang menjadi dasar utama syahnya sikap oposisioner, tapi sejauh mana dukungan dari kekuatan '*ashabiyah* mampu digerakkan untuk melawan dan menggulingkan pemegang kekuasaan. Padahal dalam realitas masyarakat suku, tidak ada solidaritas kesukuan yang lebih kuat daripada yang dimiliki pemimpin. Sikap *pro status quo* dari Ibn Khaldun ini akan semakin jelas lagi jika merujuk pada konsep kenegaraannya yang berwatak integralis-organik yang mengharuskan adanya kesatuan utuh antara masyarakat-negara-pemimpin.

Perspektif Ibn Khaldun tersebut memang nampak lebih obyektif daripada pendapat yang dikemukakan oleh pemikir Islam sebelumnya yang melarang dengan keras adanya masalah oposisi. Para pemikir Islam sebelumnya, misalnya

al-Gazali atau al-Mawardi yang menunjuk periode Nabi dan khulafa>rasyidun yang malah menggiring mereka pada kutub kontradiksi dan ambiguitas pemikiran, terutama ketika relitas sosial-politik Islam yang sudah berubah. Idealitas terhadap pemerintahan Nabi dan khulafa>rasyidun menjebak para pemikir abad pertengahan untuk menghilangkan sisi kebenaran dan sisi revolucioner dari politik Islam sekaligus mengizinkan praktik despotisme dan otoritarianisme kekuasaan asal masih ada syari`at di sana. Larangan oposisi dalam pemikiran politik Sunni klasik ini lebih didasarkan pada akibat buruk yang mungkin terjadi dalam masyarakat. Bagi pemikir Sunni, kepala negara adalah bayang-bayang Allah di muka bumi.⁸¹

Ibn Khaldun memang cukup mampu melampui rumusan mereka dan menampilkan teori yang lebih berpijak pada realitas sekaligus memberi penjelasan yang rasional atas bangunan masyarakat-negara di luar perspektif ideal. Namun determinisme dan kepercayaan yang terlalu besar Ibn Khaldun terhadap kekuatan `ashabiyah ini membuatnya masuk pada kesulitan lain. Ibn Khaldun meyakini bahwa peranan agama sebagai faktor pemersatu, pendorong keberhasilan dan legitimasi penting bagi sebuah negara. Namun di sini agama saja tidak cukup untuk membangun kekuasaan, harus ada `ashabiyah sebagai dasar utamanya. Bagi Ibn Khaldun solidaritas sosial merupakan syarat mutlak berdirinya kekuasaan, sedangkan agama hanya pembantu dan pendorong kekuasaan. Bahkan Ibn Khaldun meyakini bahwa kekuasaan adalah hukum alami peradaban dan tidak ada kaitanya dengan agama.

⁸¹ Abdel Wahab El-Affedi, *Masyarakat Tak Bernegara, Kritik Teori Politik Islam...*, hlm. 35-36.

Dalam perspektif kekuasaan Ibn Khaldun tersebut, agama bukan kekuatan utama peradaban, tapi *'ashabiyah*. Bahkan dengan tegas Ibn Khaldun mengatakan bahwa seorang Nabi tidak akan berhasil dalam misi dakwahnya tanpa didukung solidaritas sosial. Dalam pengertian ini bisa dipahami bahwa agama hanya sebagai penguat *'ashabiyah* bukan kekuatan nyata dalam sejarah. Sikap Ibn Khaldun ini secara tidak langsung menimbulkan paradoks. Di satu sisi Ibn Khaldun mengakui bahwa pemerintahan yang baik berdasarkan agama, tapi pada saat bersamaan menurutnya agama memiliki peran kecil dengan kekuasaan dan politik merupakan dorongan yang muncul dari sifat dasar manusia. Terdapat suatu loncatan nilai pada fakta dalam bangunan pemikiran Ibn Khaldun. Secara ontologis apa yang berlaku pada nilai dan fakta memiliki esensi yang berbeda. Fakta universal bahwa kekuasaan merupakan hal yang alami berbeda dengan penilaian Ibn Khaldun yang sarat dengan nilai Islam yang menyatakan bahwa kekuasaan yang baik berdasarkan agama. Apa yang dilakukan Ibn Khaldun adalah suatu pencampuradukkan penilaian pribadi dengan fakta sejarah peradaban sehingga mengurangi tingkat obyektivitas keilmuanya.

Tesis yang dikembangkan Ibn Khaldun tentang pendirian kekuasaan dan perubahan sosial pada dasarnya mensejajarkan agama berada pada posisi super struktur dari infrastruktur material di mana bagunan atas pasti mengikuti bangunan bawah. Selain itu dengan meyakini bahwa agama hanya sebagai faktor pelengkap kekuasaan, berarti Ibn Kahldun secara tidak langsung menafikan realitas sosial politik Islam pada masa awal. Determinisme Ibn Khaldun terhadap kekuatan alami *'ashabiyah* sebagai penggerak perubahan kekuasaan bertentangan

dengan fakta historis sejarah Islam masa Nabi yang ternyata agama lebih mampu melakukan transformasi masyarakat daripada `ashabiyah. Ikatan yang paling dominan dalam mengikat generasi Muslim pertama tak lain adalah unsur akidah: keimanan pada Allah, Nabi dan wahyu. Sementara peran kabilah belum terlihat pada mereka, dan justru sangat menonjol pada masyarakat Quraisy. Makanya, pertarungan politik pada masa ini dapat dikatakan sebagai pertarungan antara kategori aqidah melawan kabilah. Namun sepeninggal Nabi, khususnya dalam masalah pengangkatan Abu Bakar sebagai pengganti Nabi dalam urusan kepemimpinan faktor kabilah merupakan faktor determinan dalam prosesi tersebut. Perdebatan sengit antara kalangan Anshar dan Muajirin dalam penentuan siapa yang paling berhak memangku kepemimpinan politik setelah Nabi, menunjukkan determinasi faktor kabilah (soal dari kabilah apa, unsur kedekatan dengan Nabi, senioritas masuk Islam, dan perimbangan kekuatan) menentukan siapa yang paling berhak menjadi pemimpin.

Perubahan sosial tidak hanya bergantung pada basis stuktur (ekonomi, geografi dan `ashabiyah), namun juga bisa dari supra-stuktur (agama, ideologi dan adat). Dalam catatan sejarah abad pertengahan, Islam bukan hanya variabel pinggiran dari segenap jatuh-bangunya dinasti namun Islam adalah faktor utama misalnya dalam perang salib. Eksistensi kekuatan `ashabiyah hanya terlihat jelas pada masa keruntuhan dinasti Abbasiyah yang kemudian digantikan kekuatan Mongol di bawah Jengis Khan di mana kekuatan yang dibangunya lebih didasarkan atas persekutuan dari berbagai suku daripada persatuan iman. Dalam zaman modern pun sebagaimana ditunjukkan oleh Max Weber (1864-1920)

bahwa agama (Protestan) ternyata yang berjasa melahirkan perubahan sosial yang paling spektakuler dalam sejarah peradaban manusia yaitu kapitalisme.

‘Ashabiyah merupakan elemen kunci penjelasan Ibn Khaldun tentang sejarah dan perubahan peradaban. Hubungan antara ‘ashabiyah dan negara bersifat dialektis, kekuasaan negara tidak dapat ditegaskan tanpa adanya solidaritas, tapi pada saat bersamaan eksistensi dan legitimasi negara hanya bisa diperoleh dari ‘ashabiyah yang menjadi penopangnya. Sebenarnya negaralah yang merupakan kajian utama Ibn Khaldun dalam Muqaddimah karena negara adalah bentuk sempurna dari ‘ashabiyah. Hanya kekuasaan yang termanifestasikan dalam sebuah negara inilah yang mampu menopang eksistensi peradaban manusia.⁸² Namun demikian titik pijak penjelasan Ibn Khaldun tentang awal kekuasaan berdirinya negara dan pergantian kekuasaan yang harus berdasarkan ‘ashabiyah sebenarnya menjebak Ibn Khaldun sendiri untuk merumuskan kosep politik-negara yang anti kemajuan. Sikap pesimis dan putus asa dari Ibn Khaldun terhadap stabilitas kekuasaan progresif bukan hanya karena kebetulan ia hidup pada abad pertengahan dengan semangat zaman yang berlawanan dengan optimisme pencerahan. Suatu sikap yang oleh Gaston Bathoul disebut, mental yang menganggap kemajuan sebagai gejala kemerosotan.⁸³

Pesimisme Ibn Khaldun terjadi karena logika dan asumsi awal yang ia ciptakan sendiri tentang kekuasaan dan ‘ashabiyah. ‘Ashabiyah memang penting, tapi ‘ashabiyah yang didasarkan atas hubungan kekerabatan akan berakibat

⁸² Antony Black, *Pemikiran Politik Islam, dari masa Nabi Hingga Kontemporer...*, hlm. 334-335.

⁸³ Gaston bathoul, *Tepori-teori Filsafat Sosial Ibn Khaldun...*, hlm. 123.

munculnya nepotisme dan korupsi yang kemudian menyebabkan kehancuran pemerintahan itu sendiri. Kehancuran negara tidak hanya terjadi lantaran penyerangan oleh suku lain atau kemewahan alami yang menghinggapi negara, tapi lebih karena tiadanya manajemen politik yang rasional berdasarkan profesionalisme politik. Penyelewengan kekuasaan tidak terjadi lantaran kekayaan dan kekuasaan yang secara alami membawa kehancuran, tapi lebih karena '*ashabiyah*' atau kultur kekerabatan sendiri yang rentan dan tidak mungkin dijadikan sandaran politik yang mantap.

Konsepsi Ibn Khaldun tentang awal terbentuknya kekuasaan dan negara sebenarnya tidak jauh berbeda dengan konsepsi pemikir Islam sebelumnya. Karena manusia pada dasarnya adalah makhluk sosial dan makhluk politik maka keberadaan negara adalah kebutuhan yang vital. Tanpa negara misi Tuhan untuk memakmurkan bumi dengan menunjuk manusia sebagai khalifah-Nya tidak mungkin terwujud. Ketika kedaulatan adalah puncak '*ashabiyah*', maka kebijakan kedaulatan pun merupakan titik puncak dari sifat '*ashabiyah*' yang merupakan kumpulan kebaikan personal. Kedaulatan dan kekuasaan tidak lain adalah jaminan tegaknya misi penciptaan Tuhan di bumi. Hukum Tuhan itu sendiri hanya ditujukan untuk kebaikan dan kemaslahatan manusia.⁸⁴ Namun dari konsepsi tentang negara sebagai pengembang misi peradaban dan puncak moralitas tersebut pemikiran politik Ibn Khaldun cenderung kearah negara totalitariter yang menafikan eksistensi dan hak individu. Bukan individu yang menjadi titik pijak

⁸⁴ Ibn Khaldun, *Muqaddimah Ibn Khaldun...*, hlm. 171.

teori negara Ibn Khaldun, tapi ‘ashabiyah sebagai kesatuan dari berbagai individu, manusia massa.⁸⁵

Konsepsi Ibn Khaldun memiliki kemiripan dengan konsep negara G.W.F Hegel di mana negara di anggap tahap sintesis dari proses pendewasan-puncak moralitas individu karena di sanalah misi Tuhan (*roh absolut* dalam bahasa Hegel) bisa termanifestasikan dalam sejarah.⁸⁶ Ini artinya, dalam negara setiap individu haruslah bisa bersatu dengan moralitas dan tujuan dari negara. Apa yang menjadi cita-cita negara harus diakui sebagai cita-cita individu. Individu dikatakan terasing jika ia tidak mampu menjadi satu dengan tujuan negara. Karena bukan dalam hak individu substansi etis dan perwujudan misi Tuhan (*roh absolut*) memberikan amanat atau yang dalam istilah Hegel hanya melalui negara *roh absolut* dapat mencapai kesadaran dirinya.

Negara bagi Ibn Khaldun laksana sebuah organisme di mana bentuk negara keseluruhan tidak akan pernah terwujud tanpa keseluruhan penyusunya menyatu dalam negara. Paham negara Ibn Khaldun adalah model negara Integralis. Paham integralisme negara ini lebih menekankan harmoni dan kesatuan sekaligus menolak konflik antar masyarakat dan negara. Dalam pengertian organistik anggota masyarakat, yaitu individu dipandang sebagai bagian negara dan tidak memiliki eksistensi yang mandiri.⁸⁷ Meskipun masing-masing individu mempunyai keunikan dan kegiatannya sendiri, namun mereka hanya mencapai

⁸⁵ *Ibid.*, hlm. 113.

⁸⁶ F. Budi Hardiman, *Filsafat Modern*, (Jakarta: Gramedia. 2004), hlm. 190-192.

⁸⁷ Franz Magnis Suseno, *Filsafat Sebagai Ilmu Kritis*, cet. Keempat, (Yogyakarta: Kanisius, 1995) hlm. 94-95.

eksistensi dan kesejahteraaan dalam kesatuanya dengan negara. Tidak mungkin masing-masing bagian dari suatu organisme akan mencapai kepentinganya tanpa menyatu dalam kehidupan negara. Manusia sebagai *person* larut dalam negara, bukan negara yang harus melayani masyarakat. Kelurusan pemimpin dalam negara integralistik dijamin lewat ikatan batin antara pemimpin dan rakyatnya. Sehingga pembatasan wewenang bagi penguasa terhadap masyarakat dianggap tidak perlu karena *individu-masyarakat-negara* sudah menyatu.

Kepercayayan Ibn khaldun yang terlalu berlebihan terhadap negara sebagai pembawa misi ke-Tuhanan untuk peradaban karena didalamnya kekuasaan adalah kebenaran membawa kontradiksi pada rumusanya sendiri tentang hakikat dan tujuan dasar didirikanya negara yaitu untuk kesejahteraan manusia. Negara yang diyakini Ibn Khaldun sebagai puncak kebenaran dan moralitas pada akhirnya tidak mengizinkan lahirnya kekuasaan tandingan. Sehingga secara tidak langsung Ibn Khaldun membenarkan adanya status quo dan sikap milarikan diri dalam menghadapi dekadensi serta ketidakadilan penguasa.⁸⁸ Selain itu Ibn Khaldun secara tidak langsung lebih menyarankan kompromi tanpa batas serta tidak menawarkan jawaban apapun untuk melawan kekuasaan yang ada membuat pandanganya nampak anti perubahan yang bertentangan dengan asumsi awal studinya untuk mempelajari dinamika perubahan masyarakat. Perubahan disini tidak cukup dipahami dalam pengertian Khaldunian yang hanya ditandai dengan jatuh-bangunya kekuasaan, namun harus dimaknai sebagai peningkatan dan kemajuan moral dan peradaban manusia.

⁸⁸ Abdel Wahab El-Affedi, *Masyarakat Tak Bernegara, Kritik Teori Politik Islam...*, hlm. 35-36.

Pandangan fatalis Ibn Khaldun terhadap kebaikan negara-pemimpin ini sebenarnya menafikan realitas negara yang tidak lain adalah ajang perebutan kekuasaan dan alat kepentingan bagi kelas yang berkuasa. Negara bukan institusi yang netral. Negara sebagai realitas obyektif tidak dengan sendirinya mampu mengupayakan kesejahteraan masyarakat. Negara dalam kenyataan bukanlah lembaga di atas masyarakat yang mampu mengatur dan mengendalikan perselisihan antar warganya agar kesejahteraan dapat terjamin, namun hanya sebagai alat untuk mengamankan kepentingan (ekonomi) kelompok yang berkuasa.⁸⁹ Padahal asumsi awal Ibn Khaldun sendiri tentang peradaban sangat *materialis*, bahwa perbedaan manusia dalam politik-agama ditentukan oleh geografi dan cara memperoleh penghidupanya (kepentingan ekonomi).⁹⁰

Model negara organis tersebut membawa implikasi pada pandangan elitis Ibn Khaldun tentang perubahan sosial yang hanya mungkin terjadi dari inisiatif seorang pemimpin sebagaimana keyakinanya bahwa *manusia selalu mengikuti agama raja*.⁹¹ Bagi Ibn Khaldun apa yang menyebabkan masyarakat berubah adalah karena perbedaan tata pemerintahan keluarga pemimpin. Setiap negara baru awalnya pasti mengikuti adat dan tradisi negara yang ditaklukkan. Namun karena kebutuhan zaman yang berbeda dirubahlah sedikit demi sedikit warisan dari para pendahulu mereka sehingga perubahan ini akan benar-benar mencolok pada keturunan berikutnya. Apa yang terjadi pada masyarakat selalu mengikuti

⁸⁹ Pendapat ini diambil dari tesis Karl Marx tentang negara kelas guna membantah negara organis Hegel. Franz M. Suseno, *Pemikiran Karl Marx, dari Sosialisme Utopis ke Perselisihan Revisionisme*, cet. Kelima, (Jakarta: Gramedia, 2001), hlm. 120.

⁹⁰ Ibn Khaldun, *Muqaddimah Ibn Khaldun...*, hlm. 141.

⁹¹ Ali Abdul Wahid Wafi, *Ibn Khaldun dan Karya-Karyanya...*, hlm, 134.

kebiasaan para pemimpin dan raja mereka. Kepercayaan yang terlalu besar pada keberadaaan negara dan pemimpin sebagai penggerak perubahan ini menafikan perubahan sosial yang berasal dari masyarakat bawah apalagi inisiatif individu.

Selain itu, pendapat Ibn Khaldun tentang keutamaan negara tersebut pada dasarnya sangat reduksionis dengan mengabaikan fakta historis terbentuknya organisasi masyarakat. Titik awal dari masyarakat dan negara tidak lain adalah manusia sebagai individu yang merupakan penyususnya. Karena itu setiap sejarah harus menempatkan manusia sendiri sebagai struktur identitas dasariah peradaban. Dalam perspektif eksistensialisme hubungan antara individu dan masyarakat bersifat dialektis, tanpa dunia luar tidak ada pengalaman batin individu dan tanpa manusia tidak ada pula konsep tentang makna dunia.⁹² Karena hanya manusia yang mampu memberi nama dan menafsirkan dunia. Dunia peradaban tidak lain adalah dunia dalam keakrabannya dengan manusia sebagai individu dan kesejarahan manusia secara umum. Keunikan kehidupan manusia ini harus menjadi perhatian utama dalam studi kemasyarakatan dan sejarah.⁹³

Secara sosiologis bisa juga dijelaskan bahwa antara individu-masyarakat-negara selalu berjalan dialektis di mana masing-masing mempunyai karakter sendiri. Manusia dengan dunia kehidupanya selalu dalam proses dialektis, antara *the self* (individu) dan dunia sosio kultural saling berinterkasi sehingga membentuk dinamika sosio-kultural masyarakat. Proses dialektis itu mencakup

⁹² Adelbert Snijders, *Antropologi Filsafat Manusia, Pradoks Dan Seruan*, (Yogyakarta, Kanisius, 2004), hlm. 56-57.

⁹³ Alois A. Nugroho, “Mansia dan perubahan sejarah, berfilsafat bersama Jose Ortega Y Gasset” dalam buku *Manusia Multidimensi*, M. Sastrapradeda (ed.), (Jakarta: Gramedia, 1982), hlm. 105-107.

tiga momen yang berjalan secara simultan, yaitu *eksternalisasi* (penyesuaian diri dengan dunia sosio-kultural sebagai produk manusia), *objektivasi* (interaksi dalam dunia intersubjektif yang dilembagakan atau mengalami institusionalisasi dalam bentu negara dan tatana adat masyarakat), dan *internalisasi* (individu mengidentifikasi dengan lembaga-lembaga sosial atau organisasi sosial tempat individu menjadi anggotanya). Ketiga momen dialektis itu mengandung fenomena-fenomena sosial yang saling bersintesa dan memunculkan suatu konstruksi kenyataan sosial. Perubahan sosial akan terjadi bila eksternalisasi ternyata membongkar tatanan yang sudah terbentuk. Dalam masyarakat stabil eksternalisasi akan mengidentifikasi individu ke dalam peranan-peranan yang sudah mapan.⁹⁴

Dalam arti itulah bisa dikatakan bahwa pemikiran Ibn Khaldun secara keseluruhan bisa disebut anti-kemanusiaan (individu). Ibn Khaldun tidak pernah menghargai manusia sebagai individu yang berkesadaran. Watak dan perilaku individu ini dalam perspektif Ibn Khaldun tidak ditentukannya sendiri tapi melalui determinisme geografi, takdir Tuhan dan determinisme ekonomi-politik yang mewujud dalam ‘*ashabiyah-daulah*. Dalam arti ini pula diperbolehkanya merebut kekuasaan politik dan melakukan perubahan tidak lain menjadi bagian dari takdir Tuhan.⁹⁵ Ibn Khaldun telah mengindahkan perhatianya dari manusia sebagai person-pribadi kepada manusia massa dan hukum Tuhan sebagai penggerak peradaban. Ilmu kemanusiaan bagi Ibn Khaldun tidak lain adalah usaha bagaimana nalar digunakan hanya sebagai kontrol atas kekuasaan dan stabilitas

⁹⁴ Peter L. Berger dan Thomas Luckmann , *Tafsir Sosial atas Kenyataan....*, hlm. 87-89.

⁹⁵ Lihat dalam Madjid Fakhry, *Sejarah Fislafat Islam....*, hlm. 128.

masyarakat berdasarkan rasionalisasi hukum-hukum alam yang coba diterapkan pada masyarakat sosial dan kemudian dicarikan legitimasi serta pemberanakan dari hukum agama.

Nalar yang menggerakkan pemikiran politik dan perimbangan kekuasaan Ibn Khaldun sangat menyerupai psikologi mekanistik, yang dirumuskan sarjana Eropa abad pencerahan. Diandaikan bahwa dalam kekuasaan selalu terjadi proses timbal balik antara aksi dan reaksi penguasa dengan rakyat yang dipimpinya. Dalam negara mekanik ini dirumuskan dengan jelas bahwa jika hak-hak individu dipelihara oleh negara, maka rakyat akan memberikan dukungannya kepada penguasa. Kekuasaan dan legitimasi yang didapat penguasa ini akan berbalik menghasilkan suatu kondisi ketertiban dan keamanan dalam melindungi hak rakyat juga.⁹⁶ Meskipun demikian Ibn Khaldun belum sepenuhnya mampu merumuskan tata-pemerintahan yang rasional dan masih terjebak pada paradigma teokratis karena ia tidak pernah merumuskan konsepsi yang lebih fundamental tentang peranan konstitusi dan pengawas raja.⁹⁷ Sehingga tetap terbuka kemungkinan bahwa yang mengawasi dan penguasa tertinggi itu adalah agama bukan rakyat.

⁹⁶ Corak paradigmatis dalam tradisi politik yang menghubungkan akhir abad *pertengahan* dengan masuknya periode *pencerahan* setidaknya terdapat dua prinsip. Jika sebelumnya pada masa pertengahan, penguasa dianggap sebagai wakil Tuhan di dunia, di akhir abad pertengahan muncul kesadaran baru bahwa penguasa dan raja merupakan wakil rakyat dengan lingkup kebebasan memerintah yang dibatasi oleh konstitusi. Kedua adalah dibentuknya sebuah dewan sebagai wadah penyalur aspirasi rakyat, melalui dewan perwakilan rakyat. Mulai saat itulah sebenarnya konsepsi tentang hak individu dan pembatasan konstitusional terhadap kekuasaan politis raja muncul kepermukaan. Lihat dalam David E. Apter, *Pengantar Analisa politik...*, hlm. 74-75.

⁹⁷ Menurut A. Syafii Maarif dalam Islam sebenarnya sudah ada prinsip dan prosedur pengorganisasian kekuasaan secara efektif dan wajar, al-Qur'an menawarkan prinsip *syura* (musyawarah). Sayangnya prinsip *syura* ini hanya berkembang pada setengah abad pertama kekuasaan Islam karena setelah Islam larut dalam persaingan dinasti dan permusuhan di antara para penguasa. Lihat dalam A. Syafii Maarif, *Islam dan Masalah Kenegaraan...*, hlm. 17.

Lepas dari pandangan politik Ibn Khaldun yang teokratis, ia memang telah mampu melangkah dan meninggalkan filosof Islam sebelumnya, namun ternyata ia masih terjebak pada wacana pemikiran politik klasik yang dogmatis terhadap kekuasaan-negara. Ibn Khaldun hanya menggariskan tujuan kekuasaan, namun ia tidak pernah bicara bagaimana memperkecil penyalahgunaan dan akibat yang ditimbulkan dari penyalahgunaan kekuasaan tersebut bagi masyarakat. Filsafat politiknya, masih berorientasi tujuan, tapi tidak memikirkan cara bagaimana tujuan tersebut dapat terealisasi. Dari sudut padang ini Ibn Khaldun memang telah mampu menghindari spekulasi utopis al-Farabi, namun ia masih terjebak pada masyarakat dogmatis yang terlalu percaya pada negara. Masyarakat yang dipersepsikan Ibn Khaldun pada dasarnya adalah masyarakat tertutup, di mana kritik dan inisiatif harus dicegah karena dapat merusak stabilitas negara. Menurut Karl Popper negara utopia dalam praktiknya sama saja dengan negara dogmatis (pra-kritikal) di mana untuk mencapai tujuan masyarakat-negara itu, negara tidak segan-segan menggadaikan kesejahteraan masyarakat dan cenderung kearah otoritarianisme dan anti perubahan jika cita-cita itu telah terwujud.⁹⁸

Terlepas dari kekurangan dan kontradiksi dari pemikiran Ibn Khaldun tersebut, namun prestasinya sebagai seorang pioner pendekatan sejarah di antara berbagai sarjana Islam patut untuk tetap dihargai. Lebih dari itu, sebagaimana dikatakan Antony Black bahwa pandangan Ibn Khaldun tentang hubungan antara agama dan negara dalam bentuk pemerintahan merupakan masalah yang pelik. Pandangan Ibn Khaldun tentang hubungan agama dan negara tersebut meneliski

⁹⁸ Martin Suhartono, “Karl R. Popper, Belajar dari Kesalahan” dalam *Manusia Multidimensi..., hlm. 95-99.*

masuk pada dialektika yang melibatkan ilmu budaya dan wahyu, antara kekuatan alami yang muncul dari `ashabiyah dan kekuatan sebagai wujud keadilan Tuhan.⁹⁹ Sehingga tidak aneh jika dalam masalah ini timbul berbagai penafsiran bahkan banyak kesalahpahaman terhadap maksud Ibn Khaldun sendiri. Disatu ada pendapat yang mengatakan bahwa pemikiran Ibn Khaldun tidak berbeda dengan pemikiran politik Islam sebelumnya dengan menghendaki kesatuan agama-negara atau kembalinya sistem kekhalifahan. Tapi pada saat bersamaan, terdapat pendapat yang mengatakan bahwa gagasan Ibn Khaldun sangat sekuler, terutama dalam hal kekuasaan sehingga antara agama dan negara harus dipisahkan dengan tegas. Terlepas dari silang pendapat tersebut, yang terpenting adalah bagaimana mendukukkan pemikiran Ibn Khaldun secara wajar dan obyektif sebagai bukan malah bertujuan untuk memitoskanya. *wallahu a`lam.*

⁹⁹ Antony Black, *Pemikiran Politik Islam, dari masa Nabi Hingga Kontemporer...*, hlm. 324.

BAB VI

PENUTUP

Setelah dikemukakan berbagai uraian dan pokok permasalahan pada bab terdahulu, dengan metode pedekatan masalah dan analisa yang dianggap sesuai dengan tema pembahasan, pada bagian akhir penulisan skripsi ini dapat ditarik beberapa kesimpulan dan beberapa saran sebagai berikut:

A. Kesimpulan

1. Sebagai seorang intelektual yang hidup pada masa kemunduran Islam abad Ke-14 (732-808 H/1331-1406 M) di wilayah Islam bagian barat, Ibn Khaldun berusaha melakukan studi dan analisa terhadap fenomena peradaban manusia dengan pendekatan rasional (*burhani*) yang nampak pada karyanya *Muqaddimah*. Eksistensi kekuasaan dalam peradaban merupakan hal yang alami sesuai dengan kodrat manusia sebagai makhluk sosial dan makhluk politik. Tanpa adanya agama kedaulatan tetap berdiri, agama hanya faktor pendukung. Hubungan agama dan negara dalam pemikiran Ibn Khaldun ditempatkan secara dialektis, bukan kodrati yang harus ada dalam sebuah negara. Secara garis besar peran agama dalam kehidupan bernegara itu adalah sebagai paradigma dunia, legitimasi kekuasaan, sebagai faktor pemersatu, sebagai sumber moralitas dan sebagai pemicu keberhasilan kekuasaan. Negara menurut Ibn Khaldun dibagi dua yaitu negara kedaulatan murni dengan rasio dan humanisme sebagai dasar penyusun konstitusinya (*siyasah aqliyah*) dan negara agama (*siyasah diniyah*) yang didasarkan atas syari`at. Menurut Ibn Khaldun, kesatuan integral antara agama

dan politik sebagaimana nampak dalam *siyasah diniyah* hanya ada pada masa Nabi dan *khulafa>rasyidun* dan telah berakhir sejak berdirinya pemerintahan dinasti yang mendasarkan pada kekuatan ‘*ashabiyah*. Karena itulah eksistensi khilafah dan imamah hanya cocok untuk masa Islam awal. Setelah itu, sesuai dengan hukum alami peradaban pemerintahan semata-mata berdasarkan atas pertimbangan rasio dan kekuatan ‘*ashabiyah*. Eksistensi khalifah dan imamah, bagi Ibn Khaldun, merupakan akibat logis hukum alami peradaban bukan keharusan dalam Islam. Sistem kekhalifahan saat ini tidak berbeda dengan sistem kerajaan yang dominatif dan hegemonik yang telah melakukan tindakan sakralisasi terhadap yang duniawi.

2. Dengan mendasarkan pada tiga tipologi pemikiran Politik Islam pemikiran Ibn Khaldun dapat dikelompokkan pada tipologi pemikiran *peradigma substantif-moderat*. Menurut paradigma ini, Islam sebenarnya tidak menyediakan konsep teoritis apapun tentang sistem politik, ia tidak lebih dari sebuah agama yang menjadi referensi moral bagi perilaku kehidupan. Apa yang diinginkan Ibn Khaldun bukanlah pemerintahan agama, tapi bagaimana moralitas agama dan substansi syari`at itu bisa menjadi inspirasi moral bagi sebuah negara sehingga tujuan dari kehidupan manusia untuk dunia dan akhirat dapat terwadahi, bukan simbol Islam dan ideologi syari`at yang ada pada sebuah negara. Tujuan dan Maksud syari`at sama dengan maksud adanya kekuasaan yaitu untuk mensejahterakan kehidupan manusia dan model kekuasaan negara ini tidak harus dengan prasyarat negara Islam.

B. Saran-saran

1. Melihat luasnya pemikiran Ibn Khaldun diluar bahasanya tentang hubungan agama dan negara, pengkajian secara lebih mendalam dengan sudut pandang yang berbeda serta menggunakan metode pendekatan interdisipliner merupakan kebutuhan ilmiah yang urgent di masa mendatang.
2. Untuk dapat bersikap obyektif terhadap pemikiran Ibn Khaldun telaah terhadap Biografi dan latar belakang sosial-politik yang melingkupi kehidupanya merupakan keharusan. Pengkajian dan analisa terhadap pemikiran Ibn Khaldun hendaknya tidak cukup hanya didasarkan atas karya ulasan dari pemikir lain, tapi dengan membaca karya asli Ibn Khaldun sehingga diharapkan pemahaman yang lebih holistik dapat dicapai.
3. Dirasa perlu mengkaji dan membandingkan pemikiran politik Ibn Khaldun selain dengan pemikiran sebelumnya atau yang sezaman denganya, juga dengan pemikiran Politik Islam kontemporer sehingga diharapkan dapat ditemukan suatu perspektif yang lebih relevan dalam menyikapi fenomena Politik Islam kontemporer.

DAFTAR PUSTAKA

- Abdullah, Amin, *Falsafah Kalam di Era Posmodern*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997.
- Al-Aqqad, Abbas Mahmud, *Ibn Rusyd, Sang Filsuf, Mistikus, Fakih dan Dokter*, terj. Khalifurrahman Fath, Yogyakarta: Qalam, 2003.
- Al-Faruqi, Ismail R. dan Louis Lamiya al-Faruqi, *Atlas Budaya Islam, Menjelajah Khazanah Peradaban Gemilang*, terj. Ilyas Hasan, cet. 4, Bandung: Mizan, 2003.
- Ali, A. Mukti, *Ibn Khaldun dan Asal-usul Sosiologi*, Jilid-1, Yokyakarta: Yayasan Nida, 1990.
- Al-Jabiri, Mohamamed 'Abed, *Post-Tradisionalisme Islam*, terj. Ahmad Baso, Yogyakarta: LKiS, 2000.
- Al-Jabiri, Mohamamed 'Abed, *Kritik Kontemporer Atas Filsafat Arab-Islam*, terj. Moch Nur Ichwan, Yogyakarta: Islamika, 2003.
- Al-Khudhairi, Zainab, *Filsafat Sejarah Ibn Khaldun*, terj. Ahmad Rofi 'Usmani, Bandung: Pustaka, 1987
- Al-Yusu'i , Louis Ma'luf, *Al-Munjid fi al-Lughah wal A'lam*, Beirut: Dar al-Masyriq, 1986.
- Amstrong, Karen, *Islam, Sejarah Singkat*, terj. Fungky Kusnaedi Timur, Yogyakarta: Jendela, 2005.
- Apter, David E. , *Pengantar Analisa Politik*, terj. Setiawan Abadi, cet. 4, Jakarta: LP3ES, 1996.

- Arkoun, Mohammed, *Rethinking Islam*, terj. Yudian W. Asmin, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996.
- Ayoub, Mahmoud M., *The Crisis of Muslim History, Akar-akar Krisis Politik dalam Sejarah Muslim*, terj. Munir A. Mu'in, Bandung: Mizan, 2003.
- Azzam, Salim (ed.), *Beberapa Pandangan tentang Pemerintahan Islam*, terj. Malikul Awwal dan Abu Jail, cet. II, Bandung: Mizan, 1990.
- Baali, Fuad dan Ali Wardi, *Ibn Khaldun dan Pola Pemikiran Islam*, terj. Mansuruddin dan Ahmadie Toha, Jakarta: Pustaka Firdaus, 1989.
- Bagus, Lorens, *Kamus Filsafat*, Jakarta: Gramedia, 1996.
- Baker, Anton dan Charis Zubair, *Metodologi Penelitian Filsafat*, Yogyakarta: Kanisius, 1990.
- Berger, Peter L. (ed.), *Kebangkitan Agama Menantang Politik Dunia*, terj. Hasibul Khoir, Yogyakarta: Arruz Media, 2003.
- Berger, Peter L. dan Thomas Luckmann, *Tafsir Sosial atas Kenyataan, Risalah Tentang Sosiologi Pengetahuan*, terj. Hasan Basri, Jakarta: LP3ES, 1993.
- Berger, Peter L., *Langit Suci, Agama Sebagai Realitas Social*, terj. Hartono, Jakarta: LP3ES, 1991.
- Bertens, K., *Filsafat Barat Kontemporer, Inggris-Jerman*, cet. Ke-4, Jakarta: Gramedia, 2002.
- Black, Antony, *Pemikiran Politik Islam, dari Masa Nabi Hingga Sekarang*, terj. Abdullah Ali dan Mariana Ariestyawati, Jakarta: Serambi, 2007.
- Bouthoul, Gaston, *Teori-teori Filsafat Sosial Ibn Khaldun*, terj. Yudian W. Asmin, Yogyakarta: Titian Illahi Press, 1998.

- Budiarjo, Miriam, *Dasar-dasar Ilmu Politik*, cet. Ke-xx, Jakarta : Gramedia, 1999.
- Budiman, Arif, *Teori Negara, Politik, Kekuasan dan Ideologi*, Jakarta: Gramedia, 2002.
- Bungin, Burhan, *Penelitian Kualitatif: Komunikasi, Ekonomi, Kebijakan Publik dan Ilmu Sosial Lainnya*, Jakarta: Pustaka Grafika, 2007.
- Connoly, Peter (ed.), *Aneka Pendekatan Studi Agama*, terj. Imam Khoiri, Yogyakarta: LKiS. 2002.
- Dakhidae, Daniel, *Cendekiawan dan Kekuasaan di dalam Orde Baru*, Gramedia: Jakarta, 2003.
- Eickelman, Dale F. dan James Piscatori, *Ekspresi Politik Muslim*, terj. Rofik Suhud. Bandung: Mizan, 1998.
- El-Affendi, Abdel Wahab, *Masyarakat Tak Bernegara, Kritik Teori Politik Islam*, terj. Amiruddin ar-Rani, Yogyakarta: LKiS, 2001.
- El-Fadl, Khaled Abou, *Selamatkan Islam dari Muslim Puritan*, terj. Helmi Mustofa, Jakarta: Serambi, 2006.
- Esposito, John L., *Islam dan Politik*, terj. Joesoef Sou'yb, Jakarta: Bulan Bintang, 1990.
- Fakhry, Madjid, *Sejarah Filsafat Islam, Sebuah Peta Kronologis*, cet. II, terj. Zainul Am, Bandung: Mizan, 2002.
- Hardiman, F. Budi, *Filsafat Modern*, Jakarta: Gramedia. 2004.
- Ibn Khaldun, Abdurrahman, *al-Muqaddimah Lil 'alamāh Ibn Khaldūn*, Beirut: Dārul al Fikr, t.th.

- Ibn Khaldun, Abdurrahman, *Muqaddimah Ibn Khaldun*, terj. Ahmadie Thoha, Jakarta: Pustaka Firdaus, 1986.
- Issawi, Charles, *Filsafat Islam Tentang Sejarah, Sejarah Pilihan dari Muqaddimah Ibn Khaldun*, terj. A. Mukti Ali, Jakarta: Tinta Mas, 1962.
- Khalaf, Abdul Wahab, *'Ilm Ushul al Fiqh*, cet. Ke-18, Kuwait: Darul Qalam, 1978.
- Kleden, Ignas, "Dialog Agama, Batas dan Kemungkinan", dalam *Agama dan Tantangan Zaman*, Jakarta: LP3ES, 1985.
- Klipendorf, Klauss, *Analisis Isi, Pengantar dan Metodologi*, Jakarta: Rajawali Press, 1991.
- Kuntowijoyo, *Identitas Politik Umat Islam*, Bandung: Mizan, 1997.
- Leaman, Oliver, *Filsafat Islam, Sebuah Pendekatan Tematis*, terj. Musa Kazim, Bandung: Mizan, 2002.
- Maarif, Ahmad Syafii, *Ibn Khaldun dalam Pandangan Penulis Barat dan Timur*, Jakarta: Gema Insani Press, 1996.
- Maarif, Ahmad Syafii, *Islam dan Masalah Kenegaraan, Studi Tentang Percaturan dalam Konstituante*, cet. 1, Jakarta: LP3ES, 1985.
- Madjid, Nurcholis, *Cita-cita Politik Islam di Era Reformasi*, Jakarta: Paramadina, 1999.
- Madjid, Nurcholis, *Islam, Doktrin dan Peradaban*, Jakarta: Paramadina, 1992.
- Munawwir, Ahmad Warson, *al-Munawwir, Kamus Arab-Indonesia*, cet. Ke-20, Surabaya: Pustaka Progresif, 2002.

- Nasr, Sayyed Hussein dan Oliver Leaman (ed.), *Ensiklopedi Tematis Filsafat Islam*, Buku Pertama, terj. Tim Penerjemah Mizan, Bandung: Mizan, 2003.
- Nasution, Harun, *Teologi Islam, Aliran Sejarah dan Analisa Perbandingan*, Jakarta: UI Press, 2002
- Noer, Deliar, *Pemikiran Politik di Negeri Barat*, Bandung: Mizan, 1998
- Partanto, Pius A. dan M. Dahlan al-Barry, *Kamus Ilmiah Populer*, Surabaya: Arkola, 1994.
- Rahman, Fazlur, *Islam*, terj. Ahsin Muhammad, Bandung: Pustaka, 2003.
- Rais, Muhammad Dhiauddin, *Teori Politik Islam*, terj. Abdul Hayyie al-Khattani, Jakarta: Gema Insani Press, 2001.
- Riyo, Muryanto, "Realitas Sosial Agama Menurut Peter L. Berger" dalam *Diskursus Kemanusiaan dan Kemasyarakatan*, Jakarta: Gramedia, 1991.
- Roy, Oliver, *Gagalnya Islam Politik*, terj. Harimurti dan Qomaruddin. S. F, Jakarta: Serambi, 2002.
- Russel, Bertrand, *Sejarah Filsafat Barat, Kaitanya dengan Kondisi Sosial-Politik Zaman Kuno Hingga Sekarang*, terj. Imam Muttaqin, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004.
- Sastrapratedja, M. (ed.), *Manusia Multidimensi*, Jakarta: Gramedia, 1982.
- Shah, M. Aunul Abied, et al., *Islam Garda Depan, Mosaik Pemikiran Islam Timur Tengah*, Bandung: Mizan, 2001.
- Sjadzali, Munawwir, *Islam dan Tata Negara: Ajaran, Sejarah dan Pemikiran*, Jakarta: UI Press, 1993.

- Snijders, Adelbert, *Antropologi Filsafat Manusia, Pradoks dan Seruan*, Yogyakarta: Kanisius, 2004.
- Soekardjo, R.G., *Logika Dasar*, Jakarta: Gramedia, 1991.
- Suharto, Toto, *Epistemologi Sejarah Kritis Ibn Khaldun*, Yogyakarta: Fajar Pustaka Baru, 2003.
- Suseno, Franz Magnis, *Filsafat Sebagai Ilmu Kritis*, cet. Keempat, Yogyakarta: Kanisius, 1995, hlm. 94-95.
- Suseno, Franz Magnis, *Pemikiran Karl Marx, dari Sosialisme Utopis ke Perselisihan Revisionisme*, cet. Kelima, Jakarta: Gramedia, 2001.
- Syafiuddin, *Negara Islam Menurut Konsep Ibn Khaldun*, Yogyakarta: Gama Media, 2007.
- Turner, Brian S., *Sosiologi Islam*, terj. G.A. Tioalu, Jakarta: Rajawali Press, 1994.
- Wafi, Ali Abdul Wahid, *Ibnu Khaldun dan Karya-karyanya*, terj. Ahmadie Thoha, Jakarta: Grafiti Press, 1987.
- Zainuddin, A. Rahman, *Kekuasaan dan Negara, Pemikiran Politik Ibn Khaldun*, Jakarta: Gramedia, 1992.
- Artikel Jurnal dan Majalah.**
- Anwar, Syafii, “Agama, Negara dan Dinamika Civil Society di Indonesia” dalam *Jurnal Al Washatiyyah*, Vol. I/3, 2006.
- Baso, Ahmad, “Neo-Modernisme Islam versus Post-Tradicionalisme Islam” dalam *Jurnal Tashwirul Afkar*, No. 10, Tahun 2001.

Haryatmoko, “Landasan Teoritis Gerakan Sosial Menurut Pierre Bourdieu, Menyingkap Kepalsuan Budaya Penguasa” dalam *Majalah Basi*, No. 11-12, tahun ke-52, November-Desember 2003.

Stowaser, Barbara Freyer, ”Agama dan Perkembangan Politik, Perbandingan Pemikiran Politik Machiavelli dan Ibn Khaldun”, bagian 1-2, terj. Saiful Mujani, dalam *Jurnal Ulumul Qur'an*, Nomor 3-4/ Vol. V/ 1994.

Suharto, Toto, “Sejarah Sosial Perspektif Ibn Khaldun” dalam *Jurnal Thaqafiyyat*, Vol. 3, No. 2, Juli-Desember 2002.

LAMPIRAN I

CURRICULUM VITAE

Nama : M. Hafidz Ghozali
TTL : Blitar, 13 Februari, 1985
Jenis kelamin : Laki-laki
Alamat asal : Gandekan Rt. 01/Rw. 08, Wonodadi, Blitar, Jawa Timur
Pendidikan : - MI Wahid Hasyim Gandekan, Wonodadi, Blitar, lulus tahun 1997
- MTsN Kunir, Kunir, Srengat, Blitar lulus 2000
- MAK Mamba'ul Ma'arif Denanyar, Jombang, lulus 2003
- IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, Fak. Adab, Jur. B.S.A, masuk 2003
- UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, Fak. Ushuluddin, Jur. Aqidah dan Filsafat, masuk 2005

Orang tua : - Bapak; H. Umar Hasan
- Ibu ; Hj. Aminah Muthmainnah

Pekerjaan Orang tua : - Bapak; PNS
- Ibu ; Petani

Alamat Orang tua : Gandekan Rt.01 Rw.VIII, Wonodadi, Blitar, Jawa Timur