

DIALEKTIKA PERKEMBANGAN MASYARAKAT PRIMITIF

MENUJU MASYARAKAT KOTA

MENURUT IBN KHALDUN



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

Disusun Oleh:

**Atnawi
NIM: 03511507**

**JURUSAN AQIDAH DAN FILSAFAT
FAKULTAS USHULUDDIN
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI
SUNAN KALIJAGA
YOGYAKARTA
2009**

SURAT PERNYATAAN

Yang bertanda tangan di bawah ini saya:

Nama : Atnawi

NIM : 03511507

Fakultas : Ushuluddin

Jurusan/Prodi : Aqidah dan Filsafat

Alamat Rumah : Temor Lorong Rt. 03 Rw. 04, Dapenda Batang-batang Sumenep
Madura Jawa Timur

Telp./Hp : 081703250035

Alamat di Yogyakarta: Gowok/219, Ambarukmo, Yogyakarta.

Judul Skripsi : Dialektika Perkembangan Masyarakat Primitif Menuju
Masyarakat Kota Menurut Ibn Khaldun

Menyatakan dengan sesungguhnya bahwa:

1. Skripsi yang saya ajukan adalah benar *asli* karya ilmiah yang saya tulis sendiri.
2. Bilamana skripsi telah di 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 terselesaikan 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, 2 Februari 2009

Saya yang menyatakan,


Atnawi
NIM: 03511507

Drs. Abdul Basir Solissa, M.Ag
Dosen Fakultas Ushuluddin
UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta

NOTA DINAS

Hal : Skripsi Saudara Atnawi
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 : Atnawi
NIM : 03511507
Jurusan : Aqidah dan Filsafat
Judul : Dialektika Perkembangan Masyarakat Primitif Menuju

Masyarakat Kota Menurut 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 ucapkan terima kasih.

Wassalamu'alaikum Wr. Wb.

Yogyakarta, 17 Februari 2009

Pembimbing I



Drs. Abdul Basir Solissa, M.Ag
NIP: 150235497



DEPARTEMEN AGAMA
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI
SUNAN KALIJAGA YOGYAKARTA
FAKULTAS USHULUDDIN

Jl. Marsda Adisucipto Telp/Fax. (0274) 512156 Yogyakarta

PENGESAHAN

Nomor : UIN. 02/KAJUR/PP.00.9/435/2009

Skripsi/Tugas akhir dengan judul : *Dialektika Perkembangan Masyarakat Primitif Menuju Masyarakat Kota Menurut Ibn Khaldun*

Yang dipersiapkan dan disusun oleh :

Nama : Atnawi

NIM : 03511507

Telah dimunaqosyahkan pada: 12 Maret 2009

dengan nilai : 80 / B+

dan dinyatakan telah diterima oleh Fakultas Ushuluddin UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta

PANTIA UJIAN MUNAQOSYAH :

Ketua Sidang

Drs. Abdul Basir Solissa, M.Ag

NIP. 150235497

Penguji I

Dr. H. Zuhri, M.Ag

NIP. 150318017

Penguji II

Drs. Sudin, M.Hum

NIP. 150239744

Yogyakarta, 12 Maret 2009

UIN Sunan Kalijaga

Fakultas Ushuluddin
DEKAN

Dr. Sekar Ayu Arvani, M.Ag

NIP. 150232692

KATA PENGANTAR

Puji syukur kehadiran Allah swt yang telah memberikan hidayah dan inayah-Nya sehingga setelah melalui perjalanan yang cukup panjang, akhirnya penyusun dapat menyelesaikan skripsi dengan judul: *“Dialektika Perkembangan Masyarakat Primitif Menuju Masyarakat Kota Menurut 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. Ibu Dr. Sekar Ayu Aryani, M.A, selaku Dekan Fakultas Ushuluddin UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, beserta jajaran pejabat dan stafnya.

2. Bapak Drs. Abdul Basir Solissa, M.Ag 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 Fakultas Ushuluddin UIN Sunan Kalijaga.

4. Staf Tata Usaha Jurusan Aqidah dan Filsafat Fakultas Ushuluddin UIN Sunan Kalijaga atas segala kemudahan yang diberikan.

5. Staf UPT Perpustakaan UIN Sunan Kalijaga atas segala bantuan dan kemudahan yang diberikan dalam pencarian referensi untuk penyusunan skripsi ini.

6. Bapak (Misnawi), Ibu (Niawi), adik-adikku (Sahuri, Mastiya. Maswiya dan Ahmad Rifa'ie), atas kebaikan dan motivasinya yang tak kenal lelah agar penulis menjadi pribadi yang utuh bagi semuanya. Dari hati kuucapkan terimakasih yang sebesar-sebesarnya.

7. Semua kawan-kawan, *Front Perjuangan Pemuda Indonesia*; dengan kalian aku belajar memahami pluralisme dan belajar tentang Indonesia, *Keluarga Mahasiswa Pecinta Demokrasi*; yang telah mengajarkan kebijaksanaan yang begitu mulia, *kawan-kawan pesantren Mathali'ul Anwar*; kalian adalah teman yang cukup berkesan, *kawan-kawan Fs-KMMJ*; dengan kalian aku banyak belajar tentang makna kehidupan dan merasa bertanggung jawab atas madura.

8. Dan seluruh pihak yang tidak mungkin penyusun sebut satu persatu, terimakasih atas semuanya.

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, 17 Februari 2009 M

Penyusun

Atnawi
NIM: 03511507

PERSEMBAHAN

Skripsi ini ku persembahkan untuk:

Bapak dan Ibu

Istriku

Kawan-kawanku

Semua Makhluk Tuhan yang Memanusiakan Manusia

MOTTO

Hidup adalah perjuangan menuju kejayaan atau kehancuran



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	sa'	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	z	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	dad	d	de (dengan titik di bawah)
ط	ta'	t	te (dengan titik di bawah)

ظ	za'	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
—	Kasrah	i	I

_____ Dammah u U

Contoh:

كَتَبَ - kataba يَذْهَبُ - yazhabu
سُئِلَ - su'ila ذُكِرَ - zukira

b. Vokal Rangkap

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

Tanda	Nama	Huruf Latin	Nama
يَ اِ	Fathah dan ya	ai	a dan i
وَ اِ	Fathah dan wawu	au	a dan u

Contoh:

كَيْفَ - kaifa حَوْلَ - haula

c. Vokal Panjang (Maddah)

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

Tanda	Nama	Huruf Latin	Nama
اَ ا	Fathah dan alif	ā	a dengan garis di atas
يَ ا	Fathah dan ya	ā	a dengan garis di atas
يَ اِ	Kasrah dan ya	ī	i dengan garis di atas
وَ اِ	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
طَلْحَةَ - Talhah

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
نُعِمْ - 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 syamsiyyah dan qamariyah

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

Contoh: الْقَلَمُ - al-qalamu الْجَلالُ -al-jalalu
النِّعَمُ - 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 :

وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ - wa ma Muhammadun illa Rasul

Abstrak

Fenomena sosial masyarakat merupakan wilayah studi yang tidak pernah kering untuk dikaji. Manusia sebagai makhluk multidimensi memiliki kecenderungan *eksentris*, pencurahan diri keluar. Secara antropologis manusia tidak memiliki struktur tubuh yang mantap atau habitat tertentu sebagaimana hewan. Dengan melakukan pencurahan diri keluar, manusia akan memperoleh identitas dan eksistensinya. Namun bagaimana semestinya hubungan manusia dan lingkungannya ini tetap merupakan persoalan yang pelik, apakah individu atau masyarakat yang paling menentukan dalam proses perubahan masyarakat, selanjutnya dengan arah yang bagaimana perkembangan ini akan terjadi?

Ibn Khaldun (1332-1406 M) yang merupakan pioner Islam dalam studi sejarah-perkembangan peradaban telah merumuskan konsep perkembangan masyarakat secara dialektis menjadi tiga tahap yaitu tahap masyarakat primitif, tahap kehidupan negara dan tahap kehidupan kota. Berkaitan dengan hal tersebut, penelitian ini berupaya untuk melihat bagaimana pemikiran Ibn Khaldun terkait konsep perkembangan masyarakat melalui karyanya *al-Muqaddimah*. Rumusan masalah dalam penelitian ini meliputi: *Pertama*, Hukum dan faktor apa saja yang mempengaruhi dialektika perkembangan masyarakat dalam pemikiran Ibn Khaldun? *Kedua*, bagaimana konsep Ibn Khaldun terkait perkembangan masyarakat primitif menuju masyarakat kota dalam perspektif tiga dialektika eksternalisasi-obyektivasi-internalisasi?

Kerangka teoritik yang dipakai dalam penelitian ini adalah konsep Peter L. Berger dan Thomas Luckman yang menjelaskan proses perkembangan masyarakat melalui tiga momen dialektis yaitu *eksternalisasi* (pencurahan diri manusia dengan dunianya), *obyektivasi* (aktualisasi kesadaran dalam kenyataan sosial dan *internalisasi* (usaha manusia memaknai dunia obyektif agar selaras dengan subyektifitasnya). Sebagai kajian yang bersifat literer, metode penelitian yang diterapkan adalah termasuk penelitian *library research* dengan referensi primer berupa karya Ibn Khaldun yaitu *al-Muqaddimah*. Sedangkan sifat penelitian ini adalah *historis faktual*. Adapun metode penelitian yang digunakan dalam analisa data adalah *metode deskriptif* dan *metode interpretatif*.

Dalam pandangan Ibn Khaldun perkembangan masyarakat selalu berjalan dialektis. Proses perkembangan masyarakat dan peradaban bagi Ibn Khaldun dipengaruhi oleh faktor geografi, faktor ekonomi dan faktor agama. Sementara itu hukum-hukum yang mengendalikan perkembangan sejarah peradaban meliputi hukum sebab-akibat, hukum perbedaaan dan hukum peniruan. Dalam perspektif dialektika Peter L. Berger eksternalisasi-obyektivasi-internalisasi, dapat dipahami bahwa dalam konsep perkembangan masyarakat menurut Ibn Khaldun yang dimulai dari kehidupan primitif, pencapaian kekuasaan dan diakhiri pada kehidupan kota ketiga momen tersebut berjalan secara simultan. Dalam konsepsi Ibn Khaldun proses perkembangan peradaban tersebut akan berhenti dalam tempo seratus dua puluh tahun. Dalam waktu tersebut selain pertumbuhan alami telah terhenti, juga terjadi perpecahan antara kecenderungan subyektif alami manusia yang bermoral dengan tuntutan realitas yang a-moral terutama yang terjadi pada kebudayaan kota atau kegagalan internalisasi yang menyebabkan runtuhnya peradaban.

DAFTAR ISI

HALAMAN JUDUL	i
HALAMAN NOTA DINAS	ii
HALAMAN PENGESAHAN	iii
HALAMAN PERSEMBAHAN	iv
HALAMAN MOTTO	v
KATA PENGANTAR	vi
PEDOMAN TRANSLITERASI	viii
ABSTRAK	xiii
DAFTAR ISI	xiv
BAB I PENDAHULUAN	
A. Latar Belakang Masalah	1
B. Rumusan Masalah	11
C. Tujuan dan Kegunaan Penelitian	11
D. Telaah Pustaka	12
E. Kerangka Teoritik	17
F. Metodologi Penelitian	19
G. Sistematika Pembahasan	20
BAB II BIOGRAFI IBN KHALDUN	
A. Riwayat Hidup	22
B. Karya-karya Ibn Khaldun	38

C. Corak Pemikiran Ibn Khaldun	46
BAB III GAMBARAN UMUM TENTANG DIALEKTIKA	
A. Pemahaman Seputar Konsep Dialektika	49
B. Tiga Momen Dialektis dalam Perkembangan Masyarakat	62
1. Momen Ekstenalisasi	63
2. Momen Obyektivasi	67
3. Momen Internalisasi	77
BAB IV POLA PERKEMBANGAN MASYARAKAT SECARA DIALEKTIS	
A. Konsep Dialektika dalam Pemikiran Ibn Khaldun	88
B. Faktor Penentu Perubahan Masyarakat	92
C. Hukum Perkembangan Masyarakat	104
D. Tahap-tahap Dialektis Perkembangan Masyarakat	109
1. Kehidupan Badawah	113
2. Terwujudnya Kekuasaan <i>Dawlah</i>	121
3. Kehidupan Hadarah	129
E. Beberapa Catatan atas Pemikiran Ibn Khaldun	138
BAB V PENUTUP	
A. Kesimpulan	140
B. Saran-saran	142
DAFTAR PUSTAKA.....	143
LAMPIRAN I	I

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Manusia berbeda dengan binatang. Binatang telah dibekali naluri bawaan oleh Tuhan, sejak dilahirkan sampai mati. Secara antropologis manusia adalah makhluk yang paling berjarak dengan alam dan lingkungannya. Pembawaan demikian mengakibatkan manusia berhadapan dengan alamnya dalam keadaan labil. Secara biologis keberadaan manusia selalu dalam keadaan pembentukan, sebab tidak ada instink dan habitat bawaan sebagaimana pada hewan, karena itulah lingkungan manusia ini harus selalu dicari dan dibangun. Lingkungan yang dibangun manusia dalam proses adaptasinya dengan alam kemudian membentuk alam manusia atau yang disebut dengan kebudayaan.¹ Dalam upaya menjaga eksistensinya itulah kemudian menuntut manusia menciptakan tatanan sosial. Tatanan sosial sendiri merupakan produk manusia yang berlangsung terus-menerus sebagai keharusan antropologis yang berasal dari biologis manusia. Tatanan sosial itu bermula dari eksternalisasi, yakni; pencurahan kedirian manusia secara terus-menerus ke dalam dunia, baik dalam aktivitas fisik maupun mentalnya.²

Dalam pemikiran fenomenologi hubungan manusia dengan dunia kehidupannya selalu dalam proses dialektis, antara individu dan dunia sosio-

¹ Ignas Kleden, *Kritik Ilmiah dan Strategi Kebudayaan* (Jakarta: LP3ES, 1987), hlm. 142-143.

² Peter L. Berger, *Langit Suci, Agama sebagai Realitas Sosial*, terj. Hartono (Jakarta: LP3ES, 1991), hlm. 4-5.

kultural sehingga membentuk tatanan sosial.³ Proses dialektis pembentukan dunia sosial mencakup 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), dan *internalisasi* (individu mengidentifikasi dengan lembaga-lembaga sosial atau organisasi sosial tempat individu menjadi anggotanya).⁴

Berada di dunia bagi manusia bersifat eksistensial, manusia hanya dapat hidup dan merealisasikan dirinya dengan merealisasikan dunia sesuai kebutuhannya. Dalam arti itulah manusia pada dasarnya memiliki kecenderungan untuk selalu mengarahkan dirinya keluar, eksternalisasi. Eksternalisasi berkaitan erat dengan objektivikasi yang merupakan pembentukan masyarakat. Kedua fase ini juga disebut sebagai momen *sosialisasi primer*, yaitu saat di mana seseorang berusaha mendapatkan dan membangun tempatnya dalam masyarakat.⁵ Kedua fase ini membuat orang memandang masyarakat sebagai realitas objektif. Kenyataan sosial objektif yang terlihat dalam hubungan individu dengan lembaga-lembaga sosial dilandasi oleh aturan-aturan atau hukum merupakan produk

³ Kesadaran manusia dan realitas selalu berjalan seiring dalam hubungan dialektis atau intensional, inilah yang disebut Edmund Husserl sebagai *konstitusi genetik*. Demikian pula, kesadaran manusia selalu mengalami perkembangan dan sejarah selalu hadir sebagaimana kita menghadapi realitas. Hubungan antara kesadaran dan sejarah selalu bersifat *intensionalitas*, saling keterkaitan. Diri ditentukan oleh sejarah dan realitas juga ditentukan oleh kesadaran. Jika kesadaran melampaui sejarah yang terjadi adalah anomi, sebaliknya jika realitas sejarah yang mendikte kesadaran dan diterima dengan pasif yang terjadi adalah alienasi. K. Bertens, *Filsafat Barat Kontemporer, Inggris-Jerman*, cet. 4 (Jakarta: Gramedia, 2002), hlm. 109-110.

⁴ Peter L. Berger dan Thomas Luckmann, *Tafsir Sosial atas Kenyataan. Risalah Tentang Sosiologi Pengetahuan*, terj. Hasan Basari (Jakarta, LP3ES, 1991), hlm. 150-151.

⁵ Adelbert Snijders, *Antropologi Filsafat Manusia, Paradoks dan Seruan* (Yogyakarta, Kanisius, 2004), hlm. 56-57.

manusia itu sendiri. Ciri memaksa yang menyertai struktur sosial yang objektif merupakan suatu perkembangan aktivitas manusia dalam proses eksternalisasi atau interaksi manusia dengan struktur-struktur sosial yang sudah ada. Masyarakat di sini dipahami sebagai realitas obyektif yang berdiri di luar kendali dan subyektivitas manusia sebagai produsennya.⁶

Masyarakat juga bisa diinterpretasi sebagai kenyataan subyektif yang mengisyaratkan bahwa realitas obyektif dipahami dan dimaknai dalam kesadaran subyektif. Dalam proses itulah berlangsung internalisasi. Internalisasi adalah proses yang dialami manusia untuk mengambil alih dunia sosial dalam kesadaran individu. Internalisasi berlangsung seumur hidup dan melibatkan sosialisasi, baik primer maupun sekunder. Internalisasi adalah proses penerimaan definisi situasi yang disampaikan orang lain tentang dunia institusional. Dalam proses mengkonstruksi inilah, individu berperan aktif sebagai pembentuk, pemelihara, sekaligus perubah masyarakat.⁷

Ketiga momen dialektis itu mengandung fenomena-fenomena sosial yang saling bersintesa dan memunculkan suatu konstruksi kenyataan sosial, yang dilihat dari asal mulanya merupakan hasil ciptaan manusia. Perubahan sosial akan sangat tergantung bagaimana eksternalisasi berlangsung. Perubahan sosial akan terjadi bila eksternalisasi ternyata membongkar tatanan yang sudah terbentuk karena gagalnya proses internalisasi. Sedangkan dalam masyarakat stabil proses eksternalisasi individu akan mengidentifikasi dirinya ke dalam peranan-peranan yang sudah mapan. Peranan menjadi unit dasar dari aturan-aturan yang terlembaga

⁶ Peter L. Berger, *Langit Suci, Agama Sebagai Realitas Sosial*, hlm. 10-13.

⁷ *Ibid.*, hlm.19.

secara objektif. Struktur objektif masyarakat tidak menjadi produk akhir dari suatu interaksi sosial, karena struktur berada dalam suatu proses objektivikasi menuju suatu bentuk baru internalisasi yang akan melahirkan suatu proses eksternalisasi baru.

Prinsip dialektika tersebut pada dasarnya mengisyaratkan corak kehidupan manusia yang selalu dinamis dan berkembang. Hubungan manusia dengan alam dan hubungan dengan sesamanya selalu bersifat *imanen* dan *trensenden*. Ketegangan antar fakta-fakta yang mengurung manusia dalam keniscayaan alam dan status obyektif dari fenomena sosial di satu pihak serta keterbukaan manusia yang dihasilkan oleh penilaian kritisnya terhadap realitas disebut dengan ketegangan antara *imanensi* (serba terkurung dan menyatu) dan *trensendensi* (pengambilan jarak dan berdiri di luar fakta). Kehidupan manusia yang selalu berada dalam ketegangan *imanensi* dan *trensendensi* inilah yang membuat kehidupan dan kebudayaan manusia selalu berkembang.⁸

Perkembangan kebudayaan manusia tersebut dibagi mejadi tiga tahap yaitu tahap *mistis*, *ontologis* dan tahap *fungsional*. Dalam tahap mistis manusia merasa terkepung dengan kekutaan-kekutaan gaib di sekitarnya sebagaimana nampak pada keyakinan agama masyarakat primitif yang bercorak animisme dan dinamisme. Pada tahap ontologis manusia sudah beranjak dari realitas yang dulu mengepungnya, mencoba mengadakan telaah dan penelitian rasional dalam bentuk pengetahuan tentang hakikat sesuatu (ontologi) dengan berbagai macam ilmu yang diciptakan. Terakhir adalah tahap fungsional yang nampak pada

⁸ Van Paursen, *Strategi Kebudayaan*, terj. Dick hartoko, cet. Keempat (Yogyakarta: Kanisius, 1984), hlm. 15.

manusia modern. Dalam tahap ini manusia tidak lagi terpesona atas lingkungannya dan tidak disibukkan lagi untuk mengambil jarak dengan alam, namun ia ingin mengadakan hubungan dan relasi baru dengan alam secara intens agar bisa dimanfaatkan manusia dalam kehidupannya (fungsional).⁹

Dengan berdasarkan pada prinsip *dialektika materialisme historis* di mana keadaan sosial (fakta sosial) menentukan kesadaran manusia, Karl Marx merumuskan tahap perkembangan masyarakat berdasarkan faktor produksinya menjadi lima tahap. Dimulai dari tahap masyarakat agraris atau primitif dengan alat produksi berupa tanah; masyarakat budak yang tidak memiliki alat produksi; masyarakat feodal ditentukan oleh kepemilikan tanah; masyarakat borjuis dengan alat produksi industri sampai pada terbentuknya masyarakat komunis sebagai akibat revolusi kaum proletar melawan kelompok kapitalis.¹⁰ Berbeda dengan Marx, Verdinand Tonnies memiliki teori perkembangan masyarakat itu dengan membedakan konsep tradisional dan modern dalam suatu organisasi sosial, yaitu *Gemeinschaft* (yang diartikan sebagai kelompok atau asosiasi) dan *Gesellschaft* (yang diartikan sebagai masyarakat atau masyarakat modern). Max Weber menegaskan bahwa perubahan masyarakat primitif menuju masyarakat modern terlihat pada kecenderungan menuju rasionalisasi kehidupan sosial dan organisasi sosial di segala bidang dengan ciri pertimbangan instrumental, penekanan efisiensi, menjauhkan diri dari emosi dan tradisi, impersonalitas, manajemen birokrasi yang rasional. Dengan perspektif berbeda, Emile Durkheim menegaskan

⁹ *Ibid.*, hlm. 18-19.

¹⁰ Antony Giddens, *Kapitalisme dan Teori Sosial Modern* (Jakarta: UI Press. 1985), hlm. 22-24.

bahwa perkembangan masyarakat akan diikuti perkembangan pembagian kerja dan hubungan sosial berdasar “solidaritas organik”, ikatan sosial yang saling menguntungkan dan saling melengkapi.¹¹

Menurut Ali Abdul Wahid Wafi, jauh sebelum para sarjana Eropa tersebut merumuskan konsep perkembangan masyarakat, dalam Islam telah ada nama Ibn Khaldun yang merumuskan tentang konsep perkembangan masyarakat. Bahkan sebelum August Comte (1798-1857) yang disebut sebagai bapak sosiologi Barat merumuskan tentang perkembangan masyarakat dalam bukunya *Cours de Philosophie Positive*, Ibn Khaldun telah menelurkan pemikiran perkembangan masyarakat ini empat abad sebelumnya dengan karyanya *al-Muqaddimah*.¹²

Ibn Khaldun hidup pada tahun 1332-1405 M ketika peradaban Islam dalam proses penurunan dan disintegrasi. Khalifah Abbasiyah waktu itu di ambang keruntuhan setelah penghancuran Baghdad oleh bangsa Mongol pada tahun 1258 M, tujuh puluh lima tahun sebelum kelahiran Ibn Khaldun.¹³ Sebagai ilmuwan sosial, Ibn Khaldun sangat menyadari bahwa proses tersebut tidak akan dapat tergambarkan tanpa menggambarkan pelajaran-pelajaran dari sejarah terlebih dahulu untuk menentukan faktor-faktor yang membawa sebuah peradaban besar

¹¹ Piotr Sztompka, *Sosiologi Perubahan Sosial*, terj. Alimandan, (Jakarta: Prenada Media, 2005), hlm. 27.

¹² Ali Abdul Wahid Wafi, *Ibn Khaldun, Riwayat dan Karya-Karyanya*, terj. Akhmadie Thoha (Jakarta: Grafiti Press, 1985), hlm. 112-114. *Muqaddimah* dimaksudkan Ibn Khaldun sebagai ulasan tentang pentingnya historiografi dan manfaatnya. Buku pertama yang digabung dengan kitab *al-Muqaddimah* menguraikan tentang 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. Lihat dalam Abdurrahman Ibn Khaldun, *Muqaddimah Ibn Khaldun*, terj. Ahmadie Thoha (Jakarta: Pustaka Firdaus, 2006), hlm. 8-9.

¹³ Karen Armstrong, *Islam, Sejarah Singkat*, terj. Funky Kusnaedi Timur (Yogyakarta: Jendela, 2005), hlm. 125-127.

melemah dan menurun drastis. Ilmu penemuan Ibn Khaldun disebut sebagai ‘Ilm al-`Umran, ilmu yang mengkaji fenomena-fenomena peradaban (sosial budaya) manusia.¹⁴ Meskipun Ibn Khaldun tidak pernah mendefinisikan secara eksplisit ilmu yang dimaksud, namun dari keterangannya tentang obyek material dan obyek formal dari ilmu tersebut, yaitu fenomena peradaban dapat diketahui bahwa ilmu yang dimaksudnya adalah ‘Ilm al-`Umran. Sebagaimana nampak dari apa yang dikatakan Ibn Khaldun berikut ini:¹⁵

و كأن هذا علم مستقل بنفسه فإنه ذو موضوع و هو العمران البشري و الاجتماع الإنساني و ذو مسائل و هي بيان ما يلحقه من العوارض و الأحوال لذاته واحدة بعد أخرى.

(Sesungguhnya ilmu ini sebagaimana ilmu yang lain didasarkan atas otoritas ilmiah maupun akal. Ilmu ini berdiri dan mempunyai objek kajian tersendiri yaitu peradaban dan organisasi sosial manusia. Ilmu ini juga mempunyai persoalan keilmuan [obyek formal] sendiri yaitu menerangkan gejala-gejala dan kondisi yang melekat pada hakikat peradaban satu sama lain)

Konsep kunci yang diajukan Ibn Khaldun untuk memahami proses perubahan masyarakat adalah `asabiyah (solidaritas sosial atau kohesi sosial). Solidaritas

¹⁴ *al-`umran* secara lughawi atau kebahasaan memiliki sinonim dengan kata *bunyanu* yang artinya bangunan atau gedung. Sementara itu *al-`umran* memiliki turunan kata yaitu *al-yusra* (kemakmuran) *kasratu sukkan* (kepadatan penduduk) dan *al-tamaddun* (peradaban). Lihat dalam A. W. Munawwir, *Kamus al-Munawwir. Kamus Arab-Indonesia*, cet. Ke-14 (Surabaya: Pustaka Progresif, 1997), hlm. 971. Oleh para sarjana seperti al-Jabiri, *al-`umran* diartikan dengan peradaban, karena bangunan dan kepadatan penduduk hanya ada pada masyarakat yang sudah beradab dan bukan masyarakat primitif. Secara spesifik *Ilm al-`Umran* sebenarnya merupakan ilmu bantu bagi sejarah. *Ilm al-`Umran* adalah 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 dan ilmu ini bisa berupa Ilmu Politik, Ilmu Antropologi, Ilmu Sosiologi. 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. Untuk penjelasan lengkap tentang perbedaan konsep *Ilm al-`Umran* bisa dilihat dalam Toto Soeharto, “Sejarah Sosial Perspektif Ibn Khaldun” dalam *Jurnal Thaqaifiyyat*, vol. III/ 2. Th. 2002. hlm. 60-62.

¹⁵ Abd al-Rahman Ibn Khaldun, *al-Muqaddimah Lil `alamāh Ibn Khaldūn* (Beirut: Dārul al Fikr, t.th), hlm. 30.

sosial ini menyatukan orang untuk meraih tujuan yang sama, juga untuk mengendalikan masyarakat. `Asabiyah terbentuk pada awalnya dari pertalian darah, tetapi ia juga terbentuk dari perserikatan, persekutuan dan kesetian sosial. Tujuan `asabiyah pada akhirnya adalah tercapainya kedaulatan (*al-Mulk*, otoritas politik).¹⁶ Dalam teori perkembangan Ibn Khaldun disebutkan bahwa masyarakat nomadik adalah organisasi sosial awal. Ciri dari masyarakat *badawah* adalah mencukupkan diri menurut kebutuhan primer mereka. Jika kebutuhan mendasar ini terpenuhi barulah mereka mencari kemewahan, hidup enak. Kemudian berlangsunglah urbanisasi (*tamadun*) masyarakat kota.¹⁷

Tahap pertama dari perkembangan masyarakat menurut Ibn Khaldun ada pada masyarakat Badui atau primitif. Alam padang pasir merupakan tempat hidup masyarakat Badui dengan tingkat `asabiyah yang kuat. Pola hidup mereka ditujukan untuk memenuhi kebutuhan dasar.¹⁸ Konsep kekuasaan dalam masyarakat bercorak tradisional ini biasanya dipegang oleh syekh dan ketua suku yang kharismatis. Sikap hormat dan kepada kepala suku menjadi satu-satunya hukum dan adat konvensional yang harus ditaati bersama.¹⁹ Masyarakat primitif akan mengalami kemajuan ketahap perkembangan masyarakat berikutnya ketika telah terjadi transformasi keluar yang dapat menghilangkan rasa fanatik antar golongan karena bercampurnya berbagai *kabilah* dalam satu wilayah kekuasaan

¹⁶ Antony Black, *Pemikiran Politik Islam, dari Masa Nabi Hingga Sekarang*, terj. Abdullah Ali dan Mariana Ariestyawati, (Jakarta: Serambi, 2007), hlm. 321-323.

¹⁷ Ibn Khaldun , *Muqaddimah Ibn Khaldun*, hlm. 3-6.

¹⁸ *Ibid.*, hlm. 99.

¹⁹ *Ibid.*, hlm. 102.

tertentu. Pada fase kedua perkembangan masyarakat, hukum akhirnya lebih didasarkan pada kontrak bersama di bawah satu kepemimpinan khusus, inilah tahap kehidupan *dawlah*.

Berikutnya peralihan dari fase kedua pada fase ketiga terjadi setelah terpususnya rasa fanatik golongan sehingga antara penduduk bisa saling bekerja sama dan memikirkan kepentingan bersama sehingga terciptalah peradaban. Dengan ini dapat dikatakan bahwa peralihan dari fase kedua pada fase ketiga masyarakat baru terjadi setelah kedaulatan dan kerajaan ditegakkan.²⁰ 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 sebagaimana nampak pada kehidupan kota. Menurut Ibn Khaldun kehidupan kota (*hadarah*) merupakan puncak sekaligus titik akhir peradaban. Kehidupan kota yang mendatangkan kemewahan dan kezaliman adalah salah satu sebab runtuhnya suatu peradaban.²¹

Dari situ dapat dimengerti bahwa asumsi dasar dari konsep Ibn Khaldun tentang masyarakat primitif (*badawah*) dan perbedaannya dengan masyarakat urban (kota) sepenuhnya didasarkan atas usaha dalam mencukupi kehidupan atau berdasarkan faktor ekonomi. Dari model ekonomi dan metode penghidupan inilah kemudian mempengaruhi struktur sosial dan kultur masyarakatnya. Mendirikan bangunan dan merencanakan kota merupakan kehidupan mewah yang hanya ada

²⁰ *Ibid.*, hlm.110.

²¹ *Ibid.*, hlm. 295.

pada masyarakat kota. Dengan demikian, proses perkembangan masyarakat dari kebudayaan primitif menuju kebudayaan menetap ini secara prinsipil terjadi karena perbedaan kebutuhan hidupnya atau ekonominya. Ketika hidup mewah menghinggapi suatu dinasti maka keterpurukan dan kehancuran pasti akan segera terjadi. Pada saat dinasti memasuki masa senja, masyarakat primitif yang lebih memiliki ikatan solidaritas bersiap menggantikan kekuasaan dinasti yang lama.

Bagi Ibn Khaldun perubahan kekuasaan bukanlah tanda dari kemunduran dari perkembangan masyarakat, namun hanya semacam dialektika untuk kemajuan kebudayaan berikutnya. Masyarakat padang pasir yang berhasil menggeser kekuasaan dinasti lama pada akhirnya akan mengambil segi positif kebudayaan masyarakat sebelumnya dengan berbagai adaptasi sehingga menghasilkan suatu sintesis kebudayaan yang baru.²² Dengan kata lain, kehancuran sebuah negara menjadi titik awal munculnya negara baru. Negara baru ini tidak dibangun dari nol, tetapi berdasar pada pencapaian-pencapaian negara sebelumnya (yang telah hilang dari putaran sejarah). Pola dialektis perkembangan peradaban ini tidak melingkar, namun spiral sehingga sampai pada tingkat peradaban yang lebih tinggi.²³

Berangkat dari uraian tersebut di atas, penelitian ini selain mencoba memfokuskan pada analisa terhadap hukum dan faktor-faktor yang mempengaruhi perkembangan masyarakat, juga akan memfokuskan pada analisa tentang tiga momen dialektis kehidupan manusia yang meliputi eksternalisasi-obyektivasi-

²² *Ibid.*, hlm. 135-136.

²³ Misri A. Muchsin, *Filsafat Sejarah dalam Islam* (Yogyakarta: ar-Ruzz, 2002), hlm. 79.

internalisasi ketika disinkronkan dalam konsep perkembangan masyarakat menurut Ibn Khaldun?

B. Rumusan Masalah

Berdasarkan latar belakang masalah yang diuraikan sebelumnya, maka penelitian ini memfokuskan diri pada konsep Ibn Khaldun tentang dialektika perkembangan masyarakat primitif menuju masyarakat kota.

Secara garis besar fokus dari penelitian pemikiran Ibn Khaldun ini dapat dirumuskan sebagai berikut:

1. Hukum dan faktor apa saja yang mempengaruhi dialektika perkembangan masyarakat dalam pemikiran Ibn Khaldun?
2. Bagaimana konsep Ibn Khaldun tentang perkembangan masyarakat primitif menuju masyarakat kota dalam perspektif dialektika eksternalisasi-obyektivasi-internalisasi?

C. Tujuan dan Kegunaan Penelitian

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

Mengetahui konsep Ibn Khaldun tentang dialektika perkembangan masyarakat primitif menuju masyarakat kota dalam kitabnya *al-Muqadimah* yang meliputi:

1. Hukum-hukum perkembangan masyarakat
2. Mengetahui faktor-faktor yang mempengaruhi perkembangan masyarakat
3. Tahap-tahap perkembangan masyarakat secara dialektis beserta ciri-cirinya.

Adapun kegunaan dari penelitian ini dalam praksis akademik adalah:

1. Sebagai syarat terakhir untuk merampungkan studi sarjana Strata Satu (SI) Aqidah dan Filsafat.
2. Menjadi sumbangan pemikiran dan landasan bagi pengembangan khasanah ilmu pengetahuan umum dan secara khusus disiplin filsafat.
3. Sebagai bahan pertimbangan untuk dilanjutkan pada penelitian-penelitian sejenis masa berikutnya.

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. Banyaknya kaum intelektual yang mengkaji pemikiran Ibn Khaldun, menyebabkan semakin banyak pula predikat yang disandangnya. Ibn Khaldun terkadang disebut sebagai seorang sejarawan, filosof sejarah, sosiolog, ekonom, geografer, ilmuwan politik dan lain-lain.²⁴

Dalam literatur berbahasa Indonesia sendiri bisa disebutkan misalnya karya Ali Abdul Wahid Wafi dengan judul *Ibn Khaldun Riwayat dan Karyanya* yang memfokuskan pada biografi dan karya-karya Ibn Khaldun.²⁵ Dalam perspektif ilmu sosial bisa dicatat diantaranya karya Fuad Baali dan Ali Wardi. Dengan

²⁴ A. Syafii Maarif, *Ibn Khaldun dalam pandangan Penulis Barat dan Timur* (Jakarta: Gema Insani Press, 1996), hlm.1.

²⁵ Buku ini aslinya berjudul '*Abd al-Rahman Ibn Khaldun*' yang diterbitkan oleh penerbit Maktabah, Mesir kemudian diterjemahkan kedalam bahasa Indonesia oleh Akhmadie Toha dengan judul *Ibn Khaldun dan Karya-karyanya* (Jakarta: Grafiti Press, 1985).

perspektif sosiologi pengetahuan keduanya mencoba menganalisa pola pemikiran Ibn Khaldun sebagaimana nampak dalam karyanya *Ibn Khaldun and Islamic Thought Style, a Social Perspective*. Buku yang di Indonesiakan menjadi *Ibn Khaldun dan pola pemikiran Islam* ini pada dasarnya ingin menjelaskan pola pemikiran Ibn Khaldun sebagai intelektual marginal dengan latar belakang sosial-politik kemunduran Islam abad pertengahan.²⁶

Dalam perspektif filsafat bisa disebutkan misalnya karya Gaston Bouthoul sebagaimana diuraikan dalam bukunya *Ibn Khaldoun la Philosophie Sociale*. Dalam buku itu Bouthoul menyebutkan bahwa meskipun tiap masyarakat memiliki titik pijak yang sama, namun dalam pandangan Ibn Khaldun dapat dibedakan berdasarkan tiga faktor, yaitu faktor psikologis, faktor ekonomi dan faktor politik.²⁷ Selain itu, Zainab al-Khudhairi dalam bukunya yang berjudul *Filsafat Sejarah Ibn Khaldun* menyebutkan bahwa penelitiannya berupaya mengkaji pemikiran filsafat sejarah Ibn Khaldun dengan sudut pandang ilmu sosial kontemporer.²⁸ Thaha Husein juga menulis disertasi tentang Ibn Khaldun yang kemudian diterbitkan dengan judul *Falsafah Ibn Khaldun al-Ijtimai Ahl wa*

²⁶ Oleh Fuad Baali dan Ali Wardi dengan menggunakan perspektif sosiologi pengetahuan mengatakan bahwa 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'i. 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* (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1989), hlm. 176-177.

²⁷ Gaston Bouthoul, *Teori-Teori Filsafat Sosial Ibn Khaldun* (Yogyakarta: Titian Illahi Press, 1998), hlm. 41.

²⁸ Zainab al-Khudhairi, *Filsafat Sejarah Ibn Khaldun*, hlm. 2-3.

al-Naqd mencoba menganalisa pemikiran Ibn Khaldun dalam perspektif filsafat sosial dengan menggunakan sudut pandang ilmu humaniora-sosiologi yang berkembang pada masyarakat Barat. Thaha Husein pada dasarnya ingin menguji tingkat keilmiahan *Ilm al-'Umran* yang dibangun Ibn Khaldun sebagaimana nampak dalam karyanya *Muqaddimah*.²⁹ Setelah itu bisa disebutkan juga karya 'Abed al-Jabiri yang aslinya adalah disertasi yang membahas pemikiran politik Ibn Khaldun dengan epistemologi rasional dalam menganalisa sejarah Islam. Disertasi ini kemudian diterbitkan dengan judul *Fikr Ibn Khaldun al-'Ashabiyah Wa al-Daulah, Ma'alim Nazariyyah Khalduniyyah fi al-Tarikh al-Islam*.³⁰

Bisa disebutkan juga karya Charles Issawi yang membahas tentang filsafat sejarah Ibn Khaldun dalam lanskap Filsafat Islam secara keseluruhan. Pada dasarnya buku berjudul *Filsafat Islam Tentang Sejarah, Pilihan dari Muqaddimah Karangan Ibn Khaldun* ini membahas tentang isi *Muqaddimah* ketika dilihat dari aspek filsafat sejarah.³¹ Berikutnya juga bisa disebutkan karya Osman Raliby dengan judul *Masyarakat dan Negara* yang ingin melihat *Muqaddimah* dengan sudut pandang sosiologi-politik. Pada dasarnya buku ini tidak lebih sebagai saduran atau bahkan ringkasan dari beberapa bab dari *Muqaddimah* dengan tema pilihan masyarakat dan negara.³² Ahmad Syafii Maarif, dalam tulisannya, Ibn Khaldun

²⁹ Thaha Husein, *Falsafah Ibn Khaldun al-Ijtimai Ahl Wa al-Naqd* (Kairo: al-Hajal al-Misyal al-Orak, 2006)

³⁰ 'Abed al-Jabiri, *Fikr Ibn Khaldun al-'Ashabiyah Wa Al Daulah, Ma'alim Nazariyyah Khalduniyyah fi al-Tarikh al-Islam* (Beirut, al-Maktabi al-Arabi, 1994)

³¹ Charles Issawi, *Filsafat Islam Tentang Sejarah, Pilihan dari Muqaddimah Karangan Ibn Khaldun*, terj. A. Mukti Ali (Jakarta: Tinta Mas, 1962)

³² Osman Raliby, *Masyarakat dan Negara* (Jakarta: Bulan Bintang, 1986)

dalam pandangan penulis Barat dan Timur lebih memfokuskan pada pembelaan kepada Ibn Khaldun terhadap berbagai serangan atau tuduhan dari kaum intelektual tentang sikap pesimis atau bahkan fatalis Ibn Khaldun dalam memandang sejarah.³³ Terakhir bisa dijumpai karya Toto Soeharto dalam bukunya *Epistemologi Sejarah Kritis Ibn Khaldun* yang berusaha meneliti dan menggali posisi Ibn Khaldun sebagai seorang sejarawan dan ahli sejarah dengan berbagai terori yang ia ciptakan.³⁴

Dalam bentuk artikel bisa disebutkan karya Barbara F. Stowaser yang dalam Jurnal *Ulumul Qur'an* yang mencoba membandingkan konsep agama dan perkembangan politik antara Ibn Khaldun dan Machiavelli.³⁵ Berikutnya terdapat tulisan Mastury yang membahas tentang Filsafat Manusia menurut Ibn Khaldun dilihat dari perspektif Materialisme dan Idealisme.³⁶ Setelah itu Toto Soeharto dalam artikelnya yang berjudul *Sejarah Sosial Perspektif Ibn Khaldun* mencoba menganalisa pemikiran Ibn Khaldun dari sudut pandang sejarah sosial-struktural kontemporer Madzhab Annales Prancis.³⁷ Berbeda dengan topik yang diangkat

³³ A. Syafii Maarif, *Ibn Khaldun dalam Pandangan penulis*, hlm. 31-39.

³⁴ Toto Soeharto menyimpulkan bahwa teori filsafat sejarah yang dipakai Ibn Khaldun disebut dengan *The Culture Cycle Theory Of History* yang menguraikan bahwa sejarah dunia itu adalah suatu siklus dari setiap kebudayaan dan peradaban. Proses pertumbuhan dan kematian suatu kerajaan digambarkan mirip sebuah organisme yang dimulai dari masa kelahiran, pertumbuhan sampai kematian. Sebagaimana dikutip dalam Toto Soeharto, *Epistemologi Sejarah Kritis Ibn Khaldun* (Yogyakarta: Fajar Pustaka Baru, 2003), hlm. 4- 9.

³⁵ 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.

³⁶ Mastury, "Filsafat Manusia Menurut Ibn Khaldun " dalam Jurnal *al-Jamiah*, No.31-33, th. 1984. hlm 14-22.

³⁷ Toto Suharto, "Sejarah Sosial Perspektif Ibn Khaldun " dalam Jurnal *Thaqaifiyyat*, vol. III/2. th. 2002.

Toto Soeharto, Shofiyullah ingin melihat pemikiran Ibn Khaldun dari sudut pandang sosiologi-politik yang dasar analisisnya adalah pemikiran Ibn Khaldun dalam kitab *Muqaddimah*.³⁸ Terakhir adalah tulisan Syafiatun al-Mirzamah yang membahas tentang tasawwuf dalam pespektif Ibn Khaldun. Inti dari pembahasan tulisan ini adalah melihat sejauh mana kecenderungan dari tasawwuf Ibn Khaldun apakah dia seorang penganut theo-sufi atau tasawwuf ortodoks yang menggabungkan antara syari`at dan jalan sufisme.³⁹

Sedangkan studi ilmiah yang mengangkat tema pemikiran Ibn Khaldun dari perspektif ilmu politik kita bisa dicatat disertasi A. Rahman Zainuddin yang diterbitkan dengan judul *Kekuasaan dan Negara, Pemikiran Politik Ibn Khaldun*.⁴⁰ Fokus dari penelitian 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 judul *Negara Islam Menurut Konsep Ibn Khaldun* mencoba menganalisa pemikiran Ibn Khaldun dari perspektif *fiqh siyasi*.⁴¹

³⁸ Shofiyullah, "Pemikiran Sosiologi Politik Ibn Khaldun " dalam Jurnal *Religi*, vol. III/2, 2004.

³⁹ Syafiatun al-Mirzamah, "Ibn Khaldun tentang Tasawwuf" dalam dalam *Jurnal Muqaddimah*, Vol I/III/no. 4, Desember, 1997, hlm. 1-13.

⁴⁰ A. Rahman Zainuddin, *Kekuasaan dan Negara, Pemikiran Politik Ibn Khaldun* (Jakarta, Gamedia, 1992), hlm. 21.

⁴¹ Syafiuddin, *Negara Islam Menurut Konsep Ibn Khaldun* (Yogyakarta: Gama Media, 2007), hlm. 14.

Di Fakultas Ushuluddin UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, khususnya pada jurusan Aqidah dan Filsafat, terdapat beberapa skripsi yang mengambil obyek penelitian tentang Ibn Khaldun. Sebagai contoh adalah skripsi Muhammad Sadat Ismail berjudul *Pandangan Ibn Khaldun tentang kekuasaan* yang membahas kekuasaan menurut Ibn Khaldun dan peran kehidupan manusia dalam pandangan Ibn Khaldun. Sedangkan Kaidi K. Imam menulis skripsi yang berjudul *Kritik Ibn Khaldun Terhadap Problem Metafisika* yang mengkaji tentang sikap paradoks Ibn Khaldun terhadap metafisika. Berikutnya terdapat skripsi Rokhyati dengan judul *Konsepsi Ibn Khaldun tentang Filsafat Sejarah* hanya mencoba menafsirkan kitab *al-Muqaddimmah* yang menempatkan Ibn Khaldun sebagai seorang sejarawan daripada sosiologi. Terakhir tahun terdapat skripsi Abdul Aziz dengan judul *Filsafat Sejarah Ibn Khaldun* merupakan usaha lebih lanjut penelusuri gagasan filsafat sejarah Ibn Khaldun mencoba memfokuskan pada bangunan epistemologi yang digunakan oleh Ibn Khaldun dalam filsafat sejarahnya.

Dengan demikian nampak jelas bahwa studi atas pemikiran Ibn Khaldun tentang perkembangan masyarakat primitive menuju masyarakat kota dengan perspektif dialektika triadik perkembangan masyarakat 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.

Kerangka teoritik yang digunakan dalam penelitian ini adalah konsep perkembangan masyarakat yang dijelaskan oleh Peter L. Berger dan Thomas Luckmann yang meliputi tiga tahapan dialektis, yaitu eksternalisasi-obyektivasi-internalisasi. *Pertama, eksternalisasi* memiliki pengertian sebagai usaha pencurahan dan adaptasi manusia secara fisik dan mental dengan dunia disekitarnya. Keseimbangan dari hasil akhir proses ini adalah perubahan dari dunia alami menjadi dunia manusiawi atau yang disebut sebagai kebudayaan. *Kedua, momen obyektivasi*, momen manusia untuk merealisasikan apa yang ada dalam pikiran dan perasaannya menjadi kenyataan obyektif. Sistem kebudayaan masyarakat dengan nilai normatif dan kognitifnya dipahami sebagai kenyataan obyektif yang berdiri sendiri dan memiliki sifat memaksa pada manusia sebagai kreatornya. *Ketiga, Internalisasi* adalah proses di mana individu memahamami dan mengalami dunia obyektif agar selaras dengan subyektifitasnya. Tatanan sosial dan kebudayaan dipahami individu sebagai data dalam pembentukan kesadaran dan identitas subyektif. Proses dialektis manusia dalam pembentukan sistem sosial dan sistem kebudayaan ini berlangsung secara dinamis.⁴²

Berangkat dari kerangka teoritik tersebut, analisa terhadap konsep perkembangan masyarakat dari masyarakat primitif menuju masyarakat kota menurut Ibn Khaldun didasarkan. Dengan kata lain penelitian ini bertujuan untuk

⁴² Lihat Frans M. Parera. "Pegantar" Buku Peter L. Berger dan Thomas Luckmann, *Tafsir Sosial atas Kenyataan*, hlm. xx.

mempertemukan perspektif dialektika kehidupan sosial menurut Peter L. Berger dengan konsep perkembangan masyarakat yang dijelaskan oleh Ibn Khaldun.

F. Metodologi Penelitian

Sebagai suatu kajian yang bersifat literer, maka metode penelitian yang diterapkan dalam penelitian ini adalah bersifat *library research*, yaitu pengumpulan serta pengelolaan suatu data dari berbagai sumber literer yang relevan dengan topik pembahasan penelitian ini. Dalam proses pengumpulan data-data tersebut, kami menyajikan agar data-data tersebut berkaitan dengan fokus kajian.

Pertama-tama adalah dengan mengkhususkan tulisan Ibn Khaldun terutama *al-Muqaddimah Lil 'alamāh Ibn Khaldūn* sebagai pustaka primer.⁴³ Data berikutnya didasarkan atas buku-buku atau karya lain yang berhubungan dengan topik penelitian ini (pustaka sekunder), seperti buku-buku umum tentang sejarah filsafat, kamus filsafat, ensiklopedi serta buku tematis lainnya seperti misalnya sosiologi dan filsafat sosial yang mendukung penelitian ini.

Sedangkan jenis penelitian ini adalah *historis faktual* terhadap tokoh yaitu Ibn Khaldun dan pemikirannya. Suatu jenis penelitian di mana peneliti mengikuti cara dan arah pemikiran seorang filsuf. Metode penelitian ini memiliki dua obyek yaitu material dan formal. Obyek materialnya ialah pikiran seorang filsuf, baik seluruh

⁴³ Abdurrahman Ibn Khaldun, *al-Muqaddimah Lil 'alamāh Ibn Khaldūn* (Beirut: Dārul al Fikr, t.th)

karyanya atau hanya satu topik dalam karyanya. Sedangkan obyek formalnya adalah analisa terhadap pemikiran tokoh filsuf dari perspektif filsafat.⁴⁴

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. Adapun metode penelitian yang digunakan dalam penelitian ini, antara lain:⁴⁵

1. Metode Deskriptif; Metode yang mencoba menguraikan secara teratur seluruh konsepsi tokoh dan pemikirannya. Uraian atau pemaparan ini dimaksudkan untuk mengidentifikasikan secara rinci pemikiran Ibn Khaldun
2. Metode Interpretasi; Metode interpretasi yaitu metode untuk menyelami data yang telah terkumpul untuk menangkap arti dan nuansa yang dimaksudkan tokoh.

G. Sistematika Pembahasan

Untuk mempermudah pemahaman dan agar skripsi ini lebih terfokus pada pokok studi, maka pembahasan 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

⁴⁴ Lihat Anton Baker dan Charis Zubair, *Metodologi Penelitian Filsafat* (Yogyakarta: Kanisius, 1990), hlm. 61.

⁴⁵ *Ibid.*, hlm. 63-65.

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

Bab Kedua memfokuskan pembicaraan pada biografi Ibn Khaldun yang riwayat hidup dan kehidupan politiknya serta karya-karya yang dihasilkan Ibn Khaldun semasa hidupnya. Bab ini diakhiri dengan pembahasan tentang corak pemikiran Ibn Khaldun .

Bab Ketiga berisi gambaran umum tentang konsep dialektika terutama yang berkembang dalam tradisi filsafat. Pembahasan berikutnya lebih ditekankan pada deskripsi teoritik tentang tiga momen dialektis dalam perkembangan masyarakat yang meliputi proses eksternalisasi-obyektivasi-internalisasi yang merupakan kerangka teoritik yang digunakan dalam penelitian ini.

Bab Keempat merupakan inti dari skripsi ini yang dimulai dengan pembahasan tentang faktor dan hukum perkembangan masyarakat menurut Ibn Khaldun. Selanjutnya pembahasan akan lebih difokukan tentang analisa atas dialektika perkembangan masyarakat primitif menuju masyarakat kota menurut Ibn Khaldun yang meliputi tahap masyarakat primitif, kehidupan negara dan masyarakat kota.

Bab Kelima berisikan tentang kesimpulan dari hasil analisis penelitian dan merupakan jawaban terhadap pokok permasalahan yang diangkat dalam penelitian ini. Setelah itu saran-saran juga tertuang dalam bab ini.

BAB II

BIOGRAFI IBN KHALDUN

A. Riwayat Hidup

Di penghujung masa peradaban Islam, Ibn Khaldun merupakan sosok yang hidup pada zaman ini. Kelahirannya yang bertepatan dengan abad ke-14 M/8 H mengiringi perubahan dalam sejarah dunia. Abad ini menandakan sebuah fase awal perubahan kondisi sosial politik dan pengetahuan. Ini merupakan cikal-bakal lahirnya *Renaesance* di Eropa, sebuah era baru bagi Eropa. Sementara priode ini bagi umat Islam merupakan kemunduran dan desintegrasi. Simbol kebesaran kebudayaan Islam di Eropa (Andalusia) telah banyak jatuh kepihak kerajaan Kristen, kemunduran ini disebabkan kerajaan Islam terpecah belah, yang satu sama lain saling memperebutkan kekuasaan. Pusat kebudayaan Islam di Andalusia pada waktu itu, yaitu Toledo, Cordova dan Sevilla telah dikuasai oleh penguasa Kristen, tinggal kerajaan kecil yang masih berdiri yang berada di Adalusia Selatan yang hampir terbatas di Granada, Almeria dan Jibraltar. Kawasan ini dipimpin oleh Banu Ahmar.¹

Pusat peradaban Islam yang ada di Timur yaitu kekhalifaan 'Abbasyiah telah jatuh kepasukan orang Mongol di bawah pimpinan Timur Lenk atau lebih dikenal dengan Hulugu cucu dari Jenghis Khan. Dia bergerak dari Mongol pada tahun 1253 M. Kerajaan Islam yang berdiri di Timur dibasmi dengan sangat kejam oleh

¹ Zainab al-Khudhairi, *Filsafat Sejarah Ibn Khaldun*, hlm. 8.

pasukan Mongol yang barbar.² Sedangkan di Afrika Utara Dinasti al-Muwahhidun (pada akhir abad ke-7 M) telah runtuh dan di kawasan ini timbul tiga dinasti-dinasti kecil, di mana di dalam atau di luar dinasti-dinasti ini berada di bawah kekuasaan sebagian kaum Khawarij. Di Tunis, ketika itu disebut Afrika, berdiri Dinasti Banu Hafs dengan ibu kotanya Tunis. Di Magrib Tengah berdiri Dinasti Banu 'Abd al-Wahdi dengan ibu kotanya Tilimsan (Tlemcen). Dan dinasti yang ketiga adalah Dinasti Banu Mar'in, dinasti ini adalah dinasti yang terkuat di antara dinasti yang ada di Magrib ketika itu, dengan ibu kotanya Fez.³

Untuk mengetahui biografi Ibn Khaldun secara terperinci sebenarnya telah ada kitab *al-Ta'rif bi Ibn Khaldun wa Rihlatu Syarqan wa Garban* yang ditulis Ibn Khaldun sendiri sebagai sebuah karya otobiografi. Dari situ diketahui bahwa nama Ibn Khaldun adalah Abu Zaid 'Abd ar-Rahman Ibn Muhammad Ibn Khaldun wali al-Din al-Tunisi al-Hudrami lahir di Tunis pada tanggal 1 Ramadhan 732 H (7 Mei 1332 M).⁴ 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. Ibn Khaldun wafat di Kairo pada tanggal 17 Maret 1406.⁵

² Philip K. Hitti, *History of The Arabs*, terj. R. Ceceo Lukman Hakim dan Dedi Slamet Riyadi (Jakarta: PT Serambi Ilmu Semesta, 2005), hlm. 619.

³ Ali Abdul Wahid Wafi, *Ibn Khaldun, Riwayat dan Karyanya*, hlm. 9.

⁴ Fuad Baali dan Ali Wahdi, *Ibn Khaldun dan Pola Pemikiran Islam*, hlm. 9.

⁵ A. Syafii Ma'arif, *Ibn Khaldun dalam Pandangan*, hlm. 11.

Menurut Abdul Wahid Wafi secara garis besar masa hidup 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 ke dunia 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).⁶

Asal-usul Ibn Khaldun menurut Ibn Hazm, ulama Andalusia yang wafat tahun 456 H/1063 M dalam kitabnya *Jumhuratu al-Ansabi al-'Arab*, disebutkan bahwa keluarga Ibn Khaldun berasal dari Hadramaut di Yaman. Nenek moyang Ibn Khaldun adalah Khalid bin 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.⁷

Pada abad ke VII M, anak cucu Khaldun lahir dan tumbuh di kota Qarmunah di Andalusia sebelum mereka bertransmigrasi ke Isybilla atau Sevilla sekarang.

⁶ Ali Abdul Wahid Wafi, *Ibn Khaldun, Riwayat dan Karyanya*, hlm. 1-2.

⁷ Ibid., hlm 3-5.

Perpindahan ke Sevilla terjadi pada masa pemerintahan Amir Abdullah Ibn Muhammad bin Abdirrahman al-Umawi (274-300 H) ketika 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.⁸ Pada masa berikutnya, Banu Khaldun tetap tinggal di Sevilla dengan tidak mengambil peranan yang berarti sampai datangnya pemerintahan raja-raja kecil (al-Towaif) di mana Sevilla waktu itu berada dalam kekuasaan Banu Abbad.

Setelah raja-raja Thowaif 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 Hafs untuk 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

⁸ Lihat dalam A. Mukti Ali, Ibn Chaldun dan Asal-usul Sosiologi, Jilid-1, (Yogyakarta: Yayasan Nida, 1990), hlm. 13-14.

Castilla. Banu Khaldun akhirnya menyelamatkan diri dan pindah ke Tunisia bersama pemerintahan Banu Hafs pada tahun 620 H/1223 M.

Nenek moyang Ibn Khaldun yang pertama mendarat ke Tunisia adalah al-Hasan 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 Hafs. Sedangkan anaknya Abu Abdillah Muhammad (ayah Ibn Khaldun) tidak tertarik kepada jabatan pemerintahan, akan tetapi ia lebih tertarik bidang ilmu dan pendidikan. Ayah Ibn Khaldun meninggal tahun 749 H/1349 M pada waktu ia baru berusia 18 tahun.⁹

Pada masa kecil, pendidikan yang diperoleh Ibn Khaldun di antaranya adalah pelajaran agama, bahasa, logika dan filsafat. Di antara guru-guru Ibn Khaldun adalah Muhammad bin Sa`ad Burr al-Ansari, Muhammad bin Abdissalam. Dari catatannya dua di antara guru-guru yang besar pengaruhnya terhadap pembentukan dan pendalaman Ilmu syari`at, Ilmu Bahasa dan Filsafat adalah Muhammad bin Abdil Muhaimin 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 dipelajarinya waktu kecil. Di antara buku-buku tersebut adalah *'al-Lamiya fi al-Qirā`at* dan *al-Ra`iyah fi Rasmi al-Mushaf* karangan al-Syatibi, kemudian *al-Tasil Fi 'Ilmi li al-Nahwi* karangan Abu Faraj al-Asfahani, *al-Muallaqāt*, *Kitabul Hammasah Li al-A`lam* sebuah ontologi puisi karangan Abu Tamam dan al-

⁹ Ibid., hlm. 15-16.

Muttanabi. Selain itu, Ibn Khaldun juga mempelajari sebagian besar kitab hadits terutama *Sahih Muslim* dan *Muwattha'* karya Imam Maliki, *at-Taqāzi li Ahāditsi al-Muata'* karangan Ibn Abdi al-Barr, *Ulumūl al-Hādits* karangan Ibni al-Salah, Kitabu *al-Tāhziib* karangan al-Burda'i, juga *Muhktasaru al-Mudawwanah* karangan Suhnun yang membahas fiqih mazhab Maliki, *Mukhtasaru al-Nil al-Hajib* tentang Fiqih dan Ushūl Fiqh; serta *as-Siāru* karangan Ibn Ishak..¹⁰

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. 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. 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 ke dunia politik..¹¹

Pada masa kehidupan Ibn Khaldun wilayah Islam bagian Maghrib terbagi menjadi tiga daerah kekuasaan. Dibandingkan Dinasti Banu Hafs dengan ibu kotanya Tunis dan Dinasti Banu 'Abd al-Wahdi dengan ibu kotanya Tilimsan (Tlemcen), 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

¹⁰ Ali Abdul Wahid Wafi, Ibn Khaldun Riwayat dan Karyanya, hlm. 12.

¹¹ Ibid., hlm. 20.

kemudian, 748H sultan mengusai Tunisia dari tangan kekuasaan Bani Hafs. Begitu sultan Abu al-Hasan 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 menteri. 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 *alhamdulillah* dan *as-sukru lillah* di antara *bismillah* yang menduhului surat-surat atau instruksi sultan.¹²

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, 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 politik yang ditempuhya untuk mengembalikan daerah kekuasaan 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 Hafs di Bijayah yang terletak di Maghribi Dekat atau Tunisisa dan menurunkan rajanya Abu Abdillah

¹²Ibid., hlm. 22.

Muhammad al-Hafs dengan menjadikannya sebagai tawanan perang dan mengirimkannya 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-Hafs, 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 Hasan 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-Hasan. Setelah menggapai kuasa *Wazir* al-Hasan akhirnya melepas Ibn Khaldun dan mengembalikan kedudukannya seperti semula.¹³ Kemudian pada tahun itu juga setelah kekuasaan berada di tangan wazir al Hasan Ibn Umar yang tidak begitu lama, salah seorang putra Ya'qub bin Abdil

¹³ Ibid., hlm. 27.

Haq, 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.¹⁴

Setelah sekian lama dengan al-Mansur, kemudian Ibn Khaldun meninggalkannya dan menjalin kerjasama dengan Abu Salim, putra Wazir al Hasan yang berniat membalas dendam dan mengulingkan 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.¹⁵

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 rekanya yang lain, Wazir tidak mengabulkannya. Merasa sakit hati maka akhirnya Ibn Khaldun meninggalkan jabatan yang

¹⁴ Ibid., hlm. 28.

¹⁵ Ibid., hlm. 30.

disandangnya dan melangkahakan 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-Nasri (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 diplomatis dengan Pedro Si Bengis atau dalam bahasa Ibn Khaldun disebut sebagai *Bitruh* al-Hunsyah bin Uzqunas.¹⁶ 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 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

¹⁶ Ibid., hlm. 33.

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.¹⁷

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 ditawarkan Abu Hammu menjadi wazirnya sebagai ganti atas bantuan diberikan dalam usaha menggulingkan Abul Abbas, namun ia enggan menerima tawaran itu dan mengirimkan adiknya, Yahya. Ibn Khaldun saat itu merasa sudah enggan berkecimpung dalam dunia politik terbukti dengan penolakannya terhadap jabatan *hajib*. Walaupun 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

¹⁷ Ibid., hlm. 36-38.

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 Andalusia. Niatnya untuk ke Andalusia ternyata gagal, 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 ditaklukkannya itu.¹⁸

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 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.¹⁹

¹⁸ Ibid., hlm. 39-40.

¹⁹ Ibid., hlm. 41.

Pada tahun 776 H/1372 M di Maghribi jauh terjadi suatu pergolakan yang berakhir dengan dipecatnya sultan al-Said dan disingkirkannya *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 oportunisme politik. Sejak itulah Ibn Khaldun bertekad untuk meninggalkan Maghrib menuju Andalusia untuk yang kedua kalinya pada tahun 776 H.²⁰

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 permusuhannya 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.²¹

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 pemerintahanya. Tugas itu ia manfaatkan untuk mencari tempat yang paling cocok untuk membaca dan mengarang. Pada akhirnya dia bertolak ke daerah Banu Arif

²⁰Ibid., hlm. 42-44.

²¹ Ibid., hlm. 45.

dan di tempat inilah Ibn Khaldun dan keluarganya baru merasa hidup tenang dan tentram jauh dari politik.²² Di Qal'at Ibn Salamahdi Toljin inilah Ibn Khaldun 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.²³ Dari sinilah ia Pendahuluan kitab yang membahas tentang kerangka teoritik yang dia pakai dalam menjelaskan sejarahnya dan tentang peradaban pada umumnya itu biasa disebut dengan kitab *al-Muqaddimah*. *Al-Muqaddimah* ini selesai ditulis oleh Ibn Khaldun dalam waktu lima bulan dan berakhir pada pertengahan 779 H/ November 1377 M.²⁴ Selain menyusun kitab *al-Muqaddimah* Ibn Khaldun juga menyusun kitab sejarah alam semesta yang disebut dengan *Kitāb Al-l'bār*, wa *Diwan al-Mubtada wa al-Khabar, fi 'Ayyāmi al-'Arab wa al-Barbar*, wa *Man Āsarahum min Zawā 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). Ibn Khaldun menulis kitab *al-'Ibar* mulai tahun 776 H hingga tahun 780 H.²⁵

Setelah menyelesaikan *al-Muqaddimah*, ia merasa jenuh dalam pengasingan dan ia hendak mengunjungi tempat kelahirannya di Tunisia. Pada saat itu Abu

²² Ibid., hlm. 46.

²³ 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.

²⁴ Ibn Khaldun, *Muqaddimah* Ibn Khaldun, hlm. 38.

²⁵ Ali Abdul Wahid Wafi, Ibn Khaldun, *Riwayat dan Karyanya*, hlm. 49.

'Abbas yang pernah ia hianati masih menjadi seorang sultan di sana. Untuk itu, Ibn Khaldun memintak maaf dan mengajukan izin agar bisa kembali ke tanah kelahirannya, untuk melakukan beberapa penelitian ilmiah, dan akhirnya sultan mengizinkan permohonannya. Kesenangannya untuk menikmati hidup di daerah kelahirannya ternyata tidak berlangsung lama. Beberapa temannya menunjukkan permusuhan terhadapnya, kondisi ini menjadi kurang bersahabat, di samping itu sultan menyuruh para sarjana membantunya menumpas para pemberontak. Hal ini dirasa berbahaya dan tidak baik oleh Ibn Khaldun. Akhirnya ia dengan alasan menunaikan ibadah haji memohon kepada sultan untuk pergi. Pada tahun 1382 M ia meninggalkan Tunisia menuju Alexandria, untuk menuju ke Makkah ia lebih dahulu mampir ke Mesir daerah yang sebelumnya sudah mengenal Ibn Khaldun lewat karya *al-Muqaddimah*.²⁶

Di Mesir dia diangkat menjadi guru, dan memberikan pelajaran tentang gejala-gejala sosial dalam masyarakat, selain memberi kuliah ia juga diangkat sebagai Qadi (hakim) dari Mazhab Maliki. Kejujuran dalam menjalankan tugasnya ini yang membuat ia banyak dimusuhi di kalangan petinggi istana. Sebagai orang asing menjadi ketua Mahkamah Agung itu bukan merupakan kejadian yang biasa, karena menjadi pemimpin tertinggi Mahkamah Agung merupakan impian dan dicari-cari oleh para Fuqaha (ahli fiqh), Ibn Khaldun bekerja di Mahkamah Madrasah Salihliyah, Distrik Bain al-Qasrani.²⁷

²⁶ Fuad Baali dan Ali Wahdi, *Ibn Khaldun dan Pola Pemikiran Islam*, hlm. 13.

²⁷ A. Mukti Ali, *Ibn Chaldun dan Asal-usul Sosiologi*, hlm. 53.

Ketika ia mendengar berita yang menyedihkan, tentang keluarganya yang berangkat dari Tunisa untuk bergabung dengan dirinya tinggal di Kairo mengalami kecelakaan, perahu yang ditumpangi tenggelam dekat Alexandria pada tahun 1384 M, ia kemudian meletakkan jabatannya sebagai Qadi.²⁸ Setelah sekian lama ia larut dalam kesedihan, akhirnya ia kembali mengajar dan diangkat sebagai guru besar di Universitas Zahiriyah. Baru pada tahun 1387 M, ia menunaikan haji ke Mekkah. Sepulangnya dari Mekkah ia ditunjuk menjadi dosen dan guru besar di Universitas Baibars. Sebuah jabatan yang segera dilepas setelah beberapa Qadi lainnya menyatakan perlawanannya terhadap Sultal Barquq. Pada tahun 1389 M Ibn Khaldun diangkat menjadi Qadi untuk kedua kalinya, setelah Sulatan Barquq wafat dan digantikan oleh putranya Sultan Faraj.²⁹

Di masa-masa tuanya ini Ibn Khaldun tidak serta merta meninggalkan suka duka kehidupan politik. Ia justru terlibat pada peristiwa besar sejarah, pada tahun 1400 M ketika Timur Lenk (Mongol) menyerang Syiria dan mengancam Damaskus. Akhirnya Ibn Khaldun diminta oleh Timur Lenk untuk menulis tentang Afriaka Utara yang sulit ia sulit ditaklukkan. Kemudian ia kembali ke Mesir dan menulis surat panjang kepada sultan Tunisia menyangkut pertemuannya dengan Timur.³⁰ Sesampainya di Kairo Ibn Khaldun diangkat kembali sebagai Qadi untuk ke-enam kalinya pada akhir Februari 1406 M,

²⁸ Fuad Baali dan Ali Wahdi, *Ibn Khaldun dan Pola Pemikiran Islam*, hlm. 13.

²⁹ Ahmad Syafii Ma'arif, *Ibn Khaldun dalam Pandangan*, hlm. 19.

³⁰ Fuad Baali dan Ali Wahdi, *Ibn Khaldun dan Pola Pemikiran Islam*, hlm. 14.

jabatan baru ini hanya dilaksanakan beberapa hari sebab pada 17 Maret 1406 (25 Ramadhan 808) Ibn Khaldun wafat dalam kedudukan sebagai Qadi.³¹

B. Karya-karya Ibn Khaldun

Sebenarnya Ibn Khaldun sudah memulai kariernya dalam bidang tulis menulis semenjak masa mudanya, tatkala ia masih menuntut ilmu pengetahuan, dan kemudian dilanjutkan ketika ia aktif dalam dunia politik dan pemerintahan.³² Di antara karangannya waktu muda adalah *Lubāb al-Muhāsāl Fi Usūl al-Dīn* (Sebuah kitab tentang permasalahan filsafat dan pendapat-pendapat teologi), yang merupakan ringkasan dari kitab *Muhassal Afkār al-Mutaqaddimīn wa al-Muta al-Akhirīn* karya Imam Fakhruddin al-Razi. Selain itu Ibn Khaldun juga mengarang risalah tasawwuf dengan judul *Syifa' As-Sā'il li Tahzib al-Masā'il*.³³ Adapun karya Ibn Khaldun di masa kematangan pemikirannya yang terkenal adalah:

1. Al-Muqaddimah Lil 'alamāh Ibn Khaldīn

Karya monumental ini, Ibn Khaldun memaparkan sekian persoalan sejarah, sosial, ekonomi, watak dan karakter penguasa dan negara yang ada pada waktu itu. Karya *al-Muqaddimah* inilah yang mengantar Ibn Khaldun menjadi terkenal

³¹ Ahmad Syafii Ma'arif, *Ibn Khaldun dalam Pandangan Penulis Barat dan Timur*, hlm. 23.

³² Seyyed Hossein Nasr & Oliver Leaman, *Ensiklopedi Tematis Filsafat Islam*, terj. Tim Penerjemah Mizan, Buku Pertama (Bandung: Mizan, 2003), hlm. 444.

³³ 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 Lakhsasi, "Ibn Khaldun" dalam *Ensiklopedi Tematis Filsafat Islam*, hlm. 449.

pada masanya dan hingga sekarang, bahkan tidak sedikit orang yang meneliti dan mengkaji pemikiran Ibn Khaldun yang tersirat dalam *al-Muqaddimah*-nya. Dalam karya ini terkandung asas-asas teoretis-inovatif tentang `Ilm al-Umran.³⁴

Al-Muqaddimah menguraikan manfaat besar historiografi (ilmu sejarah), mengemukakan pengertian (tahqiq) segala bentuk metode historiografi dan secara sepintas menyebutkan kesalahan para sejarawan. Metode yang ditulis olehnya menekankan pencarian objektivitas, ia ingin agar doktrinnya selaras dengan fakta-fakta..³⁵ Metode Ibn Khaldun secara tegas menyingkirkan individu tertentu tapi masyarakat secara umum, suatu ciri khas yang dianggap penting untuk dicatat dari awal kajian *al-Muqaddimah*-nya. Dari sudut genetika Ibn Khaldun tidak lagi percaya pada sifat-sifat bawaan yang sangat istimewa. Baginya pendidikan dan lingkungannya yang penentuan keyakinan dan kecenderungan individu.³⁶ Sehingga ia berkeyakinan bahwa penguasa negara bukanlah pemimpin yang mendapat kekuasaan dari Tuhan. Sehingga ia dipenjara selama dua tahun di Maroko karena gagasannya ini mengganggu dan mengancam kedudukan raja.³⁷

Al-Muqaddimah dalam penulisannya Ibn Khaldun mempunyai tujuan sebagai karya kritik historis. Hal ini berlandaskan para sejarawan-sejarawan Timur yang cenderung mencampur adukkan antara fakta dan tradisi dengan menempatkan berbagai peristiwa sejarah. Sudut pandang yang kedua adalah sosiologi, terletak

³⁴ Ibn Khaldun, *Muqaddimah Ibn Khaldun*, hlm. 8.

³⁵ *Ibid.*, hlm. 7.

³⁶ Gaston Bouthol., *Teori-teori Filsafat Sosial Ibn Khaldun*, hlm. 43.

³⁷ George Ritzer & Douglas J. Goodman, *Teori Sosiologi Modern*, terj. Mandan, Ali. (Jakarta: Prenada Media, 2003), hlm. 8.

usahanya untuk menjelaskan fenomena-fenomena sosial. Masyarakat keberadaannya dipandang sebagai fakta dan makhluk sosial oleh Ibn Khaldun. Sosiologi menurut Ibn Khaldun membahas asal-usul masyarakat dan mengamati hal-hal yang menyebabkan terjadinya perubahan dan perbedaan-perbedaan di antara kelompok-kelompok sosial dan juga pola kehidupan mereka. Di dalam *al-Muqaddimah* masyarakat dipandang juga sebagai makhluk politik, masyarakat membentuk negara, di mana organisasi politik membahas karakteristik-karakteristik geografis dan ekonomi kelompok.³⁸

Ibn Khaldun lebih dikenal karena *al-Muqaddimah*-nya, bukan karena kitab *al-'Ibarnya*. Karena seluruh bangunan teorinya tentang ilmu sosial, kebudayaan dan sejarah termuat dalam *al-Muqaddimah*. Sedangkan kitab *al-'Ibar* adalah bukti empiris-historis dari teori yang telah dikembangkan dalam *al-Muqaddimah*.³⁹ Secara garis besar isi *al-Muqaddimah* Ibn Khaldun ini terdiri dari tiga bagian yaitu:

Pertama, Ibn Khaldun mengawalinya dengan menyebut pujian 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 *al-Muqaddimah* dan kitab *al-'Ibar*, sambil menerangkan metode dan pembagiannya.

³⁸ Gaston Bouthol, *Teori-teori Filsafat Sosial Ibn Khaldun*, hlm. 35-36.

³⁹ A. Syafii Maarif, *Ibn Khaldun dalam Pandangan*, hlm. 24-25.

Kedua, bab pendahuluan tentang manfaat besar historiografi atau keutamaan sejarah, pengertian segala variasi historiografi. Serta ulasan sepintas kesalahan yang dilakukan para sejarawan.⁴⁰

Ketiga, Kitab *al-Muqaddimah* bagian tiga ini merupakan bagian pokok dan paling penting di bandingkan bagian lainnya. Bagian ini terdiri dari kata pengantar dan enam pembahasan pokok.

Di antara keenam pokok pembahasan utama yang dibicarakan dalam bagian ini terdiri dari:⁴¹ *Pertama*, tentang peradaban umat manusia secara umum, ilmu bumi, pengaruh alam geografis terhadap pembentukan watak manusia serta persepsi suprnatural yang ada manusia beserta bahasan ilmu para Nabi. *Kedua*, tentang peradaban padang pasir (masyarakat pengembara), kabilah dan bangsa pengembara. Pokok pembahasan ini terdiri dari 29 pembahasan. *Ketiga*, Tentang negara-negara, khilafah, kekuasaan raja, dan pembicaraan tentang tingkatan pemerintahan. Pokok pembahasan ini terdiri dari 54 pembahasan. *Keempat*, Tentang peradaban orang-orang penetap, kota-kota, dan provinsi-provinsi yang terdiri dari 22 pembahasan. *Kelima*, Tentang keahlian, mata pencarian, usaha-hidup dengan segala aspeknya. Yang terdiri dari 33 pembahasan. *Keenam*, Tentang ilmu pengetahuan, cara memperoleh dan mempelajarinya yang terdiri dari 61 pembahasan.

2. Kitab al-‘Ibar wa Diwan al-Mubtada’ wa al-Khabar fi Ayyam al-‘Arab wa al-‘Ajam wa al-Barbar wa Man Asarahum min Zawī al-Sultan al-Akbar.

⁴⁰ Ibn Khaldun, *Muqaddimah Ibn Khaldun*, hlm. 12.

⁴¹ *Ibid.*, hlm. 68.

Sementara makna atau arti dari kata *al-'Ibar* merupakan kata yang banyak perbedaan dalam penafsiran yang dilakukan oleh peneliti tentang pemikiran Ibn Khaldun. Yves Lacoste, memberi makna *al-'Ibar* sebagai berikut; Kata '*Ibar* merupakan kata jamak kata '*Ibrah*. Pada mulanya ia berasal dari kata '*Abara* yang berarti lewat dari satu titik ke titik yang lain dan melangkai suatu hambatan.⁴² Sedangkan sarjana asal Iraq, Muhsin Mahdi telah meneliti dengan cermat makna yang terkandung dalam kata '*Ibrah* kata jamaknya '*Ibar* yang artinya praktis sama dengan semua bahasa yang digunakan oleh bangsa Semit, terutama bahasa Hebrew, Syric dan 'Arab, yaitu melalui, melampaui, menyeberang; juga dapat bermakna melanggar perbatasan.⁴³ Sementara itu Zainab al-Khudairi memahami dari pandangan Muhsin Mahdi dalam karyanya *Ibn Khaldun's Philosophy of History*, bahwa kata ('*Ibrah* jamaknya '*Ibar*) kadang-kadang dipakai dengan kata hikmah, pepatah atau suri teladan.⁴⁴

Sebelum Ibn Khaldun menulis karyanya '*Ibar* banyak sejarawan yang menulis sejarah dengan tidak cermat, bahkan sesuatu yang tidak masuk akal. Dalam *al-Muqaddimah*, Ibn Khaldun menegaskan bahwa kajian-kajian sejarah haruslah kritis. Historiografi 'Arab-Muslim yang ditulis oleh al-Mas'udi (w.857) dan al-Bakhri (w. 1094) mendapat kritik dari Ibn Khaldun. Pada umumnya karya sejarah Islam terdahulu mengalami tujuh kelemahan pokok. Tujuh kelemahannya sebagai

⁴² *Ibid.*, hlm. 22.

⁴³ LSIPM. *Kontribusi Pemikiran Ibn Khaldun di Bidang Sejarah, Filsafat dan Agama, Negara dan Hukum serta Perubahan Sosial* (Yogyakarta: LSIPM, 1985), hlm. 5.

⁴⁴ Zainab al-Khudhairi, *Filsafat Sejarah Ibn Khaldun*, hlm. 23.

berikut; *Satu*; Sikap memihak kepada pendapat-pendapat atau mazhab-mazhab tertentu. *Kedua*; Terlalu percaya kepada penukil berita sejarah. *Ketiga*; Gagal menangkap maksud-maksud apa yang dilihat dan didengar serta menyampaikan laporan atas dasar persangkaan dan perkiraan itu. *Keempat*; Perkiraan yang tidak punya dasar (terhadap sumber berita). *Kelima*; Kebodohan dalam mencocokkan kenyataan dengan kejadian yang sebenarnya. *Keenam*; Kegemaran banyak orang untuk mendekatkan diri kepada para pembesar dan orang-orang yang berpengaruh dengan jalan memuji dan menyanjung serta menyiarkan hal-hal yang baik-baik saja tentang mereka. *Ketujuh*; ketidaktahuan tentang hakikat situasi dalam kultur.⁴⁵

Dengan ketujuh kriteria itulah Ibn Khaldun mengkritik sejarawan, ahli tafsir dan ulama terkenal yang banyak melakukan kesalahan dalam penulisan dan mengemukakan hikayat-hikayat dan peristiwa-peristiwa sejarah. Menurut Ibn Khaldun mereka hanya menukilkan hikayat-hikayat dan peristiwa sejarah tanpa mengetahui kevalidan peristiwa tersebut. Mereka tidak mengeceknya dengan prinsip yang berlaku pada situasi historis. Sehingga penuh dengan sesuatu yang tidak bisa diterima oleh nalar dan akal sehat. Karena bagi Khaldun sejarah merupakan sebuah disiplin ilmu yang memiliki metode (mazhab) mantap, aspek penggunaan yang sangat banyak dan memiliki sasaran yang mulia.⁴⁶

Bagi Ibn Khaldun sejarah bukan hanya menceritakan sekian rentetan peristiwa yang menghibur bagi para pembaca. Tapi bagaimana peristiwa-peristiwa itu

⁴⁵ Ibn Khaldun. *Muqaddimah Ibn Khaldun*, hlm. 4-6. Hal ini dijelaskan pula secara rinci oleh Ahmad Syafii Maarif, dalam *Ibn Khaldun dalam Pandangan Penulis Barat dan Timur*, hlm. 25.

⁴⁶ Ibn Khaldun, *Muqaddimah Ibn Khaldun*, hlm. 12.

mengajak kita memahami tentang makhluk, bagaimana situasi dan kondisi membentuk perubahan. Dalam hakikat sejarah terkandung pengertian observasi dan usaha mencari kebenaran, keterangan yang mendalam tentang asal dan sebab benda wujud, dan juga pengertian tentang substansi, essensi, dan sebab-sebab terjadinya peristiwa.⁴⁷

Bagi Ibn Khaldun sejarah itu mempunyai dua aspek yang penting, yang pertama aspek lahir dan kedua aspek batin. Kalau ditinjau dari luarnya saja, sejarah memang tidak lebih dari cerita dan kisah masa-masa negara yang sudah lalu, yang memang biasanya banyak diagung-agungkan oleh banyak orang. Akan tetapi jika ditinjau dari aspek batinnya, yaitu aspek yang lebih dalam dan lebih bermakna, sejarah adalah suatu renungan dan penelitian, di mana orang memikirkan hubungan sebab akibat, serta mencoba merumuskan kembali kaidah-kaidah yang melatar belakangi setiap perkembangan yang terjadi. Karena itu, sejarah merupakan satu kesatuan yang tidak dapat dipisahkan dari apa yang dikemukakan oleh Ibn Khaldun sebagai “hikmah.”⁴⁸

Pada mulanya Ibn Khaldun hendak mencatat semua peristiwa sejarah yang terjadi pada zamannya dari Timur sampai Magrib dan dunia seluruhnya dalam karyanya (*al-‘Ibar*) dan menyusun suri tauladan dalam peristiwa masa lampau

⁴⁷ *Ibid.*, hlm. 3.

⁴⁸ Kata-kata hikmah diterjemahkan oleh Franz Rosenthal dengan “*philosophy*” sedangkan Ibn Khaldun memandang filsafat sangat hati-hati sekali dan penuh dengan kecurigaan. Ia menulis bahwa ilmu filsafat, meskipun sangat berkembang sesuai dengan perkembangan kemajuan, namun banyak juga kerugian yang ditimbulkannya terhadap agama, dari situ harus diwaspadai. Sebagaimana anggapan Rahman Zainuddin, bahwa mungkin lebih baik kata *al-hikmah* itu dibiarkan saja tidak perlu diterjemahkan. Namun ada kalanya *hikmah* tampak diidentik dengan filsafat, sehingga menurutnya yang dilakukan oleh Franz Rosenthal adakalanya benar. Lebih lanjut lihat, A. Rahman Zainuddin, *Kekuasaan dan Negara*, hlm. 531.

sampai ke masanya. Selain itu juga ia ingin mencatat sejarah yang dialaminya sendiri, yaitu preode kemunduran dunia Islam pada umumnya dan Islam Barat (Magrib dan Afrika) pada khususnya. Namun kemudian ia tahu bahwa hal ini bukan tujuan satu-satunya. Sebab jika ia melakukan hal yang demikian niscaya ia akan menggunakan kata “tarikh” (sejarah) karena kata ini yang lebih tepat ketimbang kata yang lainnya.⁴⁹

Kitab *al-'Ibar* terdiri dari tiga buku: *Buku pertama*, adalah sebagai kitab *al-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 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 kekhalifahan Umayyah dan Abbasiyah, 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, membicarakan sejarah bangsa Barbar dan suku-suku tetangganya.

3. Al-Ta'rif bi Ibn Khaldun wa Rihlatu Gharban wa Syarqan

Karya ini dapat dipandang semacam otobiografi. Sebelum Ibn Khaldun seperti Yaqut al-Hamawi dalam karyanya *Mu'jam al-Udaba'* dan Lisanuddin al-Khatib

⁴⁹ Zainab al-Khudhairi, *Filsafat Sejarah Ibn Khaldun*, hlm. 23-24.

seorang ilmuwan yang sezaman dengan Ibn Khaldun dalam karyanya *al-Ihathah bi Akhbar Garnatah*, telah menyusun karya semacam otobiografi. Namun karya biografi-biografi yang disusun sebelum masa Ibn Khaldun masih sangat sederhana dan ringkas sekali. Sementara otobiografi yang Ibn Khaldun tulis ini sangat lengkap tentang perjalanan hidupnya.⁵⁰

C. Corak Pemikiran Ibn Khaldun

Karakter pemikiran Ibn Khaldun 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 kemampuannya 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 (980-1037 M). Melalui gagasan Fakhr al-Dīn al-Rāzī dalam hal kritik dan reaksi yang diberikan terhadap gagasan emanasi dan ketidakmampuan Tuhan

⁵⁰ Zainab al-Khudhairi, *Filsafat Sejarah Ibn Khaldun*, hlm. 38.

untuk mengetahui hal-hal yang partikular serta pandangan *platonik* mengenai pengetahuan sebagai pengingatan kembali.⁵¹

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 *al-Muqaddimah* ketika membahas tentang Ilmu Teologi dan perbedaannya dengan filsafat serta kritiknya terhadap bahaya filsafat terhadap agama. Akan tetapi jika analisa didasarkan dengan maksud dan tujuan Ibn Khaldun mengarang *al-Muqaddimah* secara keseluruhan yaitu studi tentang peradaban manusia secara umum daripada sekedar pembahasan ilmu pengetahuan, pengaruh Ibn Rusyd nampak menjiwai keseluruhan karyanya.

Abed 'al-Jabiri mengatakan bahwa sebagai seorang pemikir daerah Maghrib rasionalitas sejarah yang ditulis dalam kitabnya sangat dipengaruhi oleh logika Aristotelian yang telah dipadu dengan agama oleh Ibn Rusyd. Ilmu yang dibangunnya merupakan contoh dari rasionalitas pada sejarah. 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. Pengaruh Ibn Rusyd tersebut nampak

⁵¹ Lihat dalam Abderrahmane Lakhsasi, "Ibn Khaldun" dalam *Ensiklopedi Tematis Filsafat Islam*, hlm. 454-455.

jas dalam kata pengantar kitabnya *al-Muqaddimah* Ibn Khaldun, bahwa ia berkeinginan untuk menjadikan sejarah sebagai sebuah ilmu yang rasional-ilmiah, berdasarkan atas *prinsip kausalitas kenyataan*.⁵² Menurutny, studi sejarah dan peradaban yang ilmiah, harus didasari analisis tentang kenyataan faktual tentang keadaan masyarakat, sebab-sebab serta latar belakang terjadinya sesuatu. 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.⁵³

Meskipun mengalami percampuran unik antara dua tokoh besar dalam filsafat, namun sejak awal Ibn Khaldun bersikap kritis terhadap filsafat terutama karena daya rusak terhadap keimanan seseorang dan kesimpulan para filosof lebih bersifat konseptual dan abstrak.⁵⁴ Ibn Khaldun juga mengatakan bahwa ilmu kemasyarakatan yang dibangunnya adalah murni dan orisinal tanpa memiliki pendahulu. Dalam penutup *al-Muqaddimah*, Ibn Khaldun mengatakan Ilmu al-‘Umran tercipta karena Ilham Allah semata.⁵⁵

⁵² 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). 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. ‘Abed al Jabiri, *Post-Tradisionalime Islam*, terj. Ahmad Baso, (Yogyakarta: LKiS, 2000), hlm. 172-173

⁵³ Ibn Khaldun, *Muqaddimah Ibn Khaldun*, hlm. 3-6.

⁵⁴ Kritik sebenarnya dari Ibn Khaldun itu ditujukan pada spekulasi filosof dan klaim kebenaran yang mereka demonstrasikan tidak selalu terjamin kebenarannya. 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.

⁵⁵ Ibn Khaldun, *Muqaddimah Ibn Khaldun*, hlm. 838.

BAB III

GAMBARAN UMUM TENTANG DIALEKTIKA

A. Pemahaman Seputar Konsep Dialektika

Secara umum dialektika berasal dari bahasa Yunani, *dialektos* yang berarti seni berdialog atau perdebatan yang berawal dari verifikasi yang ketat. Dialektika pada intinya adalah percakapan atau debat dengan tujuan menolak atau membawa argumen lawan pada kontradiksi dan paradoks sehingga diperoleh kesimpulan yang sah. Dengan pengertian lain, dialektika adalah dialog komunikasi sehari-hari. Pertama-pertama ada pendapat dilontarkan ke hadapan publik. Kemudian muncul tentangan terhadap pendapat tersebut. Kedua posisi yang saling bertentangan ini didamaikan dengan sebuah pendapat yang lebih lengkap. Dari fenomena dialog ini dapat dilihat tiga tahap yakni tesis, antitesis dan sintesis.¹ Tesis disini dimaksudkan sebagai pendapat awal tersebut. Antitesis yakni lawan atau oposisinya. Sedangkan sintesis merupakan pendamaian dari keduanya baik tesis dan antitesis. Dalam sintesis ini terjadi peniadaan dan pembatalan baik itu tesis dan antitesis. Keduanya menjadi tidak berlaku lagi. Dapat dikatakan pula, kedua hal tersebut disimpan dan diangkat ke taraf yang lebih tinggi. Tentunya kebenaran baik dalam tesis dan antitesis masih dipertahankan.

Kadang istilah dialektika merujuk pada logika formal yang mempelajari tentang cara berpikir dan menarik kesimpulan secara benar. Tapi dialektika juga menunjuk pada pengertian lain sebagai cabang logika tertentu yang

¹ Lorens Bagus, *Kamus Filsafat* (Jakarta: Gramedia, 2000), hlm. 161-162.

mengemukakan tentang aturan dan cara-cara tertentu dalam penalaran.² Logika dialektis sebenarnya merupakan kritik terhadap keterbatasan logika formal yang telah diciptakan Aristoteles. Menurut Bertrand Russel, poin terpenting dari logika Aristoteles adalah ajarannya tentang silogisme. Sementara prinsip dalam silogisme atau logika formal itu adalah; Prinsip kesesuaian (*Principium Conventiae*). Prinsip ini mengatakan bahwa dua hal adalah sama jika keduanya sama dengan hal ketiga; Prinsip perbedaan (*Principium Discrepientiae*). Prinsip ini berbunyi bahwa dua hal itu berbeda yang satu dengan yang lain, kalau yang satu sama dengan hal ketiga, sedang yang lain tidak. Silogisme sendiri adalah sebuah argumen yang terdiri dari tiga bagian, *premis mayor*, *premis minor* dan *kesimpulan* atau *konklusi*. Dalam kritiknya terhadap logika Aristoteles tersebut, Russel menyatakan bahwa pada dasarnya terdapat tiga kelemahan pokok yang terdapat dalam logika tersebut; *Pertama*, terdapat cacat formal atau kotradiksi ontologis dari sistem itu terutama pada tiap susunan premisnya yang kadang lemah dalam verifikasi empiris. *Kedua*, penilaian yang berlebihan

² Bertrand Russel, *Sejarah Filsafat Barat, Kaitannya 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 silogisme tidak sempurna. Silogisme disebut sempurna ketika proposisi pertamanya terdiri 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, Tradisional, Simbolik dan Deduktif* (Jakarta: Gramedia, 1991), hlm. 25-59.

terhadap silogisme di banding bentuk argumen deduktif lainnya. *Ketiga*, penilaian yang berlebihan terhadap panalaran deduksi sebagai bentuk argumen.

Logika Formal yang dibangun Aristoteles didasarkan pada dua buah aksioma dasar yaitu: prinsip persamaan dan prinsip perbedaan yang tidak bisa dipertemukan satu sama lainnya. Dalam prinsip itu sebuah benda tidak mungkin hitam sekaligus putih dalam satu waktu sehingga $A = A$ atau $\neg A = \neg A$. Namun dalam pandangan dialektik ternyata A mungkin saja sama dengan $\neg A$ atau bahkan A bisa menjadi B sesuai dengan prinsip bahwa segalanya mungkin bisa terjadi. Untuk menghasilkan kesimpulan atau sintesis yang logis diperlukan proses pembenturan terus menerus yang nantinya akan melahirkan konsep dialektika. Kontradiksi dialektik adalah titik sentral dalam pemahaman kenyataan. Dengan demikian apa yang sangat membedakan dialektika dengan logika klasik adalah pada logika klasik tidak dipercayainya prinsip kontradiksi, sedangkan dalam konsep dialektika dimungkinkan.³ Jadi dari sini dapat dipahami bahwa pada dasarnya logika dialektis berkeinginan untuk lebih memperdalam dan merefleksikan hakikat dari proses berpikir dalam logika formal. Jika logika formal merupakan ilmu tentang sistem dan hukum-hukum berpikir yang bersandar pada kenyataan obyektif dan statis, maka logika dialektis mempelajari bentuk-bentuk dan hukum-hukum pikiran itu dalam konteks perkembangannya.

Dalam tradisi filsafat istilah dialektika telah digunakan sebelum zaman Socrates, namun ditangan dialah istilah dialektika mendapat bentuknya yang klasik. Berdasarkan konsep dialektika, Socrates ingin membawa pemahaman

³ Lorens Bagus, *Kamus Filsafat*, hlm. 532

manusia akan hakikat kenyataan secara bertahap dalam tinjauan kritis. Plato sebagai murid Socrates kemudian melanjutkan tradisi ini dengan memakainya sebagai jalan untuk sampai kepada realitas yang ideal melalui proses pernyataan dan kotradiksi. Berbeda dengan keduanya, Aristoteles menolak adanya metode dialektika karena dianggap kurang kuat dalam membawa kebenaran dibanding prinsip demonstrasi atau pembuktian melalui logika formal. Alasan Aristoteles, dialektika hanya berangkat dari pendapat seseorang, sedangkan demonstrasi berangkat dari penarikan kesimpulan prinsip pertama. Namun demikian Aristoteles masih mengakui pentingnya dialektika ini sebagai metode kritis pengujian masalah.⁴

Dalam zaman modern G.W.F Hegel (1770-1831 M) merupakan orang yang secara serius menggunakan sistem dialektika untuk menguraikan filsafatnya. Sistem dialektika ini bahkan lebih dari sekadar metode berfilsafat. Dialektika menjadi sebuah kenyataan. Realitas dipandang sebagai proses dialektis dalam pandangan Hegel. Dialektika menjadi unsur penting dalam keseluruhan filsafat Hegel.⁵ Bentuk triadik dari dialektika Hegel yakni tesis-antitesis-sintesis berangkat dari pemikir-pemikir sebelum Hegel. Pemikiran Imanuel Kant (1724-1804 M) yang membedakan secara tegas jangkauan pengetahuan manusia dengan berdasarkan konsep *numena* (benda pada dirinya) dan *fenomena* (benda yang nampak) menimbulkan oposisi yang tidak terselesaikan. Pengetahuan manusia hanya mampu menembus wilayah *fenomena*, sementara wilayah *numena* yang

⁴ *Ibid.*, hlm. 163.

⁵ Lihat Harry Hamersma, *Tokoh-tokoh Filsafat Barat Modern* (Jakarta: Gramedia, 1983), hlm. 40

menjadi kajian metafisika tetap merupakan misteri. Antara subyek dan obyek tetap dalam keterjarakan, sebab kebenaran benda pada dirinya (*numena*) tidak dapat dirasuki subyek pengetahuan.⁶ Menolak pendapat tersebut dalam pandangan Hegel tujuan dasar dari filsafat adalah mengatasi oposisi dan pertentangan, atau bagaimana ketakterhinggaan (*numena*) bisa diatasi oleh filsafat sehingga menjadi terhingga oleh akal. Usaha filosofis untuk mengatasi kontradiksi dan opisisi antara subyek-obyek sehingga totalitas antara Allah dan manusia, antara keterbatasan dan ketakterbatasnya yang hakikatnya dalam kesatuan utuh bisa tercapai. Maka usaha Hegel awal tidak lain untuk menemukan kembali totalitas kenyataan yang hilang tersebut.⁷

Memang benar bahwa totalitas di mana kontradiksi tidak terjadi lagi hanya terdapat dalam angan dan ide. Sedang dalam kenyataan masih terjadi oposisi dan kontradiksi, antara jiwa dan badan, antara yang terbatas dan tak terbatas, subyek dengan obyek alam dan roh. Karena itu, bagi Hegel tugas akal dan rasio disini adalah bagaimana menyatukan kotradiksi ini dalam kesatuan utuh melalui sebuah refleksi. Sebenarnya kesatuan utuh sudah ditemukan dalam akal sebagai kecenderungan eksistensial, akal mempunyai kecenderungan asasi untuk mencapai kesatuan utuh antar subyek dan obyek menuju yang absolut.⁸

Namun menurut Immanuel Kant usaha untuk mengatasi kontradiksi dalam taraf ide itu akan terjebak dalam lingkaran kontradiksi yang tak terselesaikan. Oleh

⁶ *Ibid.*, hlm. 29.

⁷ F. Budi Hardiman, *Filsafat Modern. Dari Machiavelli sampai Nietzsche* (Jakarta: Gramedia, 2007), hlm. 175.

⁸ *Ibid.*, hlm. 176

karena itu, Kant berpendapat spekulasi metafisika tentang penyebab dasar dan untuk sampai pada pengetahuan akan totalitas sepenuhnya bersifat steril. Sebaliknya, Hegel mengatakan bahwa oposisi merupakan ciri semua pemikiran dasar mengenai realitas setiap tesis pasti diikuti antitesis. Bagi Hegel apa yang luput dari Kant adalah bahwa oposisi ini bisa dianggap benar sejauh keduanya dipahami melalui sudut pandang yang baru. Tesis dan antitesis yang merupakan kontradiksi itu harus dipandang sebagai ungkapan atau proses yang tidak sempurna dari proposisi yang lebih tinggi dan inklusif. Sehingga kategori baru di dalamnya yaitu sintesis mengandung signifikansi dari keduanya, dari sinilah Hegel menyebut proses dialektika.⁹

Sebenarnya dialektika sendiri sudah dikenal lebih dulu seperti dalam pemikiran Johann G. Fichte (1762-1814 M). Bagi Fichte, seluruh isi dunia adalah sama dengan isi kesadaran. Seluruh dunia itu diturunkan dari suatu asas yang tertinggi dengan cara sebagai berikut: "Aku" meng-ia-kan dirinya (tesis), yang mengakibatkan adanya "non-Aku" yang menghadapi "Aku". "non Aku" inilah antitesis. Kemudian sintesisnya adalah keduanya tidak lagi saling mengucilkan, artinya: kebenaran keduanya itu dibatasi, atau berlakunya keduanya itu dibatasi. "Aku" menempatkan "non-Aku yang dapat dibagi-bagi" berhadapan dengan "Aku yang dapat dibagi-bagi".¹⁰ Friedrich Schelling (1775-1854 M) mengkritik Fichte yang memposisikan alam di bawah Subyek, baginya rasio tak memiliki wewenang atas alam, tapi keduanya menyatu dalam *identitas absolut* sebagai kesatuan

⁹ Henry D. Aiken, *Abad Ideologi* (Yogyakarta: Bentang, 2002), hlm. 82.

¹⁰ Harry Hamersma, *Tokoh-Tokoh Filsafat Barat Modern*, hlm.36

subyek dan obyek. Alam sama dengan roh, demikian pula sebaliknya roh adalah alam itu juga dan keduanya berpusat pada *identitas* yang berkehendak.¹¹

Bertolak dari filsafat identitas Schelling. Hegel memberi pengertian identitas subyek absolut sebagai “pikiran yang memikirkan dirinya”, alam material tidak lain adalah tahap pengobyektifan diri “roh absolute” untuk kesempurnaan kesadaran dirinya. Bagi Hegel akal budi tidak perlu kritis terhadap dirinya karena ia telah mencapai kesempurnaan dan ia tidak perlu pembatasan dengan syarat-syarat tertentu sebagaimana kritisisme I. Kant. Apa yang diperlukan akal budi sebagai pikiran yang memikirkan dirinya adalah semacam keharusan afirmatif (pembenaran dan aktualisasi) dalam pengetahuan manusia. Dengan kata lain, akal budi yang telah mencapai kesempurnaan menjelmakan diri dalam pengetahuan manusia dalam sejarah sebagai proses dialektis, suatu konsep yang berasal dari Fichte. Dengan ini Hegel menyebut filsafatnya sebagai idealisme absolut yang merupakan sintesis antara idealisme subyektif Fichte dan idealisme obyektif Schelling. Dari Fichte ia mengambil konsep dialektika sedangkan dari Schelling ia mempertahankan filsafat identitas dengan menurunkannya dalam ruang dan waktu. Bagi Hegel roh haruslah melewati alam dalam mencapai kesadaran dirinya, apa yang luput dari Schelling adalah konsep sejarahnya, konsep ruang dan waktu kurang mendapat perhatian dalam filsafatnya sebagai aktualisasi kesempurnaan roh absolute.¹²

¹¹ *Ibid.*, hlm. 38.

¹² Harun Hadiwijoyo, *Sari Sejarah Filsafat Barat 2*, cet. Ke-15 (Yogyakarta: Kanisius, 1998), hlm. 104.

Dalam sistem filsafatnya, Hegel menyempurnakan Fichte dan Schelling. Hegel memperdalam pengertian sintesis. Di dalam sintesis baik tesis maupun antitesis bukan dibatasi (seperti pandangan Fichte), melainkan *aufgehoben*. Kata ini dalam bahasa Jerman mengandung tiga arti, yaitu: a) mengesampingkan, b) merawat, menyimpan, jadi tidak ditiadakan, melainkan dirawat dalam suatu kesatuan yang lebih tinggi dan dipelihara, c) ditempatkan pada dataran yang lebih tinggi, di mana keduanya (tesis dan antitesis) tidak lagi berfungsi sebagai lawan yang saling mengucilkan. Tesis mengandung di dalam dirinya unsur positif dan negatif. Hanya saja di dalam tesis unsur positif ini lebih besar. Sebaliknya, antitesis memiliki unsur negatif yang lebih besar. Dalam sintesislah kedua unsur yang dimiliki tesis dan antitesis disatukan menjadi sebuah kesatuan yang lebih tinggi.¹³ Dialektika juga dimaksudkan sebagai cara berpikir untuk memperoleh penyatuan (sintesis) dari dua hal yang saling bertentangan (tesis versus antitesis). Dengan term *aufgehoben*, konsep "ada" (tesis) dan konsep "tidak ada" (antitesis) mendapatkan bentuk penyatuan dalam konsep "menjadi" (sintesis). Di dalam konsep "menjadi", terdapat konsep "ada" dan "tidak ada" sehingga konsep "ada" atau "tidak ada" dinyatakan batal atau ditiadakan.¹⁴

Metode dialektika menjadi sebuah gerak untuk menciptakan kebaruan dan perlawanan. Dengan tiga tahap yakni tesis, antitesis dan sintesis setiap ide-ide, konsep-konsep (tesis) berubah menjadi lawannya (antitesis). Pertentangan ini "diangkat" dalam satu tingkat yang lebih tinggi dan menghasilkan sintesis. Hal

¹³ *Ibid.*, hlm. 105-107.

¹⁴ Lihat dalam F. Sitorus "Dialektika 'Ada-Ketiadaan-Menjadi' Pada Hegel" dalam jurnal filsafat *Driyarkara*, XXVII, No. 3, 2004, hlm. 25.

baru ini (sintesis) kemudian menjadi tesis yang menimbulkan antitesis lagi lalu sintesis lagi. Proses gerak yang dinamis ini sampai akhirnya melahirkan suatu universalitas dari gejala-gejala. Itulah "Yang Absolut" yang disebut Roh dalam filsafat Hegel. Bagi Hegel, unsur pertentangan (antitesis) tidak muncul setelah kita merefleksikannya tetapi pertentangan tersebut sudah ada dalam perkara itu sendiri. Tiap tesis sudah memuat antitesis di dalamnya. Antitesis terdapat di dalam tesis itu sendiri karena keduanya merupakan ide yang berhubungan dengan hal yang lebih tinggi. Keduanya diangkat dan ditiadakan (*aufgehoben*) dalam sintesis.¹⁵

Maksud Hegel dengan berpikir secara dialektis memiliki arti berpikir dalam totalitas realitas. Realitas dipahami sebagai keseluruhan yang saling terkait, setiap unsur didalamnya tidaklah hanya berdiri sejajar tanpa mengalami kontradiksi yang saling bernegasi dan bermediasi. Pemikiran formal memang dapat membayangkan adanya satu kebenaran sedangkan yang lain bisa dianggap salah, namun konsep ini sangat abstrak dan tidak mampu jika harus diterapkan alam kenyataan empiris. Dalam pemikiran dialektis setiap unsur empiris yang saling berkontradiksi mempunyai potensi kebenaran tertentu. Tesis dan antitesis tidak bisa ditiadakan guna mempertahankan satu unsur, maka keduanya dibiarkan saling bernegasi sampai pada akhirnya pemahaman yang baru dengan saling bermediasi tercapai. Setiap unsur akan memahami bahwa dalam diriya ada kekurangan yang bisa dipenuhi dari pihak lain. Pemikiran dialektis dapat dirumuskan sebagai berikut, setiap tesis melahirkan antitesis dan pada akhirnya sistesis antara keduanya

¹⁵ Lihat Harry Hamersma. *Tokoh-tokoh Filsafat Barat Modern*, hlm. 42-43.

dicapai. Jadi dalam tesis-antitesis-sintesis bukannya perpaduan yang diusahakan tapi rekonsiliasi, pengambilan kebenaran dari kedua unsur kebenaran sampai pada pemahaman yang baru sama sekali.¹⁶

Bertolak dari konsep dialektika dengan basis totalitas empiris-historis berarti konsep tersebut memiliki maksud bahwa suatu teori tidak bisa terpisah dari praksis. Suatu teori haruslah berakar pada pemahaman realitas. Bagaimana realitas harus dipahami dan diubah merupakan faktor penentu dialektika kenyataan dan sejarah. Seperti telah disinggung di atas tentang keharusan afirmatif dari roh absolute, maka tidak seperti pemahaman umumnya tentang kesatuan teori-praksis dengan pemahaman bahwa teori dapat diaplikasikan dalam realitas. Bagi Hegel antara teori dan realitas sebenarnya sudah dalam kesatuan *idea absolut* yang hanya membutuhkan aktualisasi dan pembenaran dalam pengetahuan manusia.¹⁷

Pada masa berikutnya Pandangan dialektik Hegel amat berpengaruh terhadap konsep *materialisme dialektis* Karl Marx (1818-1883 M). Namun Marx tidak mengambil sepenuhnya pendapat Hegel, ia setuju bahwa masyarakat senantiasa berubah secara dialektik, tetapi ia juga memperbaharui konsep Hegel. Bagi Marx, bukan ide absolut atau pikiran yang menentukan jalannya kenyataan-kenyataan dalam masyarakat seperti dalam idealisme Hegel, melainkan sebaliknya, bahwa kenyataanlah yang berkembang menurut proses dialektik dan menentukan ide. Sebab itu ia berkata, bahwa ia meletakkan Hegel dengan kepalanya di bawah. Dengan demikian, Marx beranggapan bahwa ia telah membetulkan kembali letak

¹⁶ Sindhunata, *Dilema Usaha Manusia Rasional* (Jakarta: Gramedia, 1982), hlm. 33-25.

¹⁷ Aholiab Watloly, *Tanggung Jawab Pengetahuan* (Yogyakarta: Kanisius, 2001), hlm. 78-79.

masalah yang oleh Hegel diletakkan terbalik, kaki ke atas dan kepala kebawah. Lebih jauh Marx juga berbeda dengan Hegel dalam hal pandangan filosofis. Jika Hegel melihat filsafat hanya sebagai upaya memahami dunia, maka dalam pandangan Marx tugas filsafat justru untuk melakukan perubahan.¹⁸

Perbedaan utama antara dialektika Marx dan gurunya Hegel bahwa Hegel menganggap gerakan dialektis itu sebagai gerakan ide semata-mata sedangkan Marx menganggap otak itu seolah-olah cermin yang membayangkan gerakan benda dan kenyataan. Bagi Hegel dialektika lebih bermakna metafisik dan tentang perkembangan ide absolut dan perkembangan berasal dari pikiran kemudian menjadi penggerak kemajuan benda. Dalam perbedaan diantara kedua jenis dialektika tersebut, antara konsep dialektika materialis dan idealis sebenarnya terdapat persamaan bahwa kedua pihak berdiri atas gerakan tesis-antitesis-sintesis, bukan pada ketetapan.¹⁹ Jadi menurut, Hegel, kemajuan masyarakat berasal dari kemajuan pikiran semata-mata. Menurut Hegel kemajuan pikiran itulah yang mendorong kemajuan sejarah dan masyarakat sendiri. Sementara itu materialis dialektis Marx meyakini bahwa dialektika itu berdasarkan hukum gerakan benda materi dan ide hanya suatu abstraksi. Kemajuan material itu menentukan kemajuan pikiran.²⁰

Berangkat dari konsep dialektika materialis tersebut, Marx merumuskan konsep tentang *materialisme sejarah*. Menurut Marx, sejarah umat manusia

¹⁸ Franz Magnis Suseno, *Pemikiran Karl Marx. Dari Sosialisme Utopis ke Perselisihan Revisionisme* (Jakarta: Gramedia, 2001), hlm. 63-65.

¹⁹ Tan Malaka, *Madilog. Materialisme Dialektika Logika*, cet. Pertama (Jakarta: Pusat Data Indikator, 1999), hlm. 129.

²⁰ *Ibid.*, hlm. 130-132.

ditentukan oleh materi dalam bentuk alat produksi. Alat produksi dipahami sebagai alat yang menghasilkan komoditas. Bagi Marx fakta terpenting adalah materi ekonomi. Tesis utama materialisme sejarah adalah keadaan sosial (fakta sosial) menentukan kesadaran manusia, bukan sebaliknya. Keadaan sosial atau fakta sosial adalah pekerjaannya atau produksi materialnya. Keadaan manusia adalah cara manusia menghasilkan sesuatu untuk hidup atau kerja. Untuk memahami manusia tidak perlu memahami bagaimana ia berfikir, melainkan memahami cara ia hidup, bekerja dan memproduksi. Orang berfikir ditentukan oleh kepentingannya, kedudukannya dan cita-citanya dalam kehidupan ekonomi atau kelas sosialnya.²¹

Dalam perspektif itu bisa dikatakan bahwa apa yang dilakukan Marx tidak lain adalah usaha untuk mengkonkretkan atau materialkan dialektika idealisnya Hegel. Dalam perspektif Marx, konsep dialektika yang dikembangkan Hegel masih bersifat abstrak dan terlalu kabur karena ia hanya sebatas abstraksi. Bagi Hegel dialektika sejarah bukanlah dialektika dalam kenyataan tapi hanya dialektika perkembangan kesadaran dan proses berpikir sehingga sampai pada ide absolut. Sementara menurut Marx dialektika Hegel pada dasarnya tidak memberikan arti apa-apa pada kehidupan nyata, karena itulah ia hendak merumuskan atau mengaplikasikan metode dialektika Hegel ini pada sejarah nyata atau *materialisme dialektika historis*. Dalam pandangan Marx sejarah tidak lain adalah perkembangan mode produksi dalam masyarakat. Hubungan produksi atau sejarah ekonomi inilah yang mendasari perubahan sejarah. Kontradiksi antara

²¹ Franz Magnis Suseno, *Pemikiran Karl Marx*, hlm. 140-141.

berbagai mode ekonomi akan menghasilkan pertentangan kelas. Pertentangan kelas inilah yang merupakan dasar penggerak sejarah.²²

Kecenderungan konsep idealis maupun konsep kaum materialis ini kemudian sangat memberikan pengaruh besar dalam analisa perkembangan masyarakat. Disatu sisi kaum idealis meyakini bahwa perubahan sosial hanya datang dari manusia sebagai subyek yang sadar. Sementara bagi kaum materialis individu tidak begitu berarti dihadapan realitas,

sehingga yang menentukan perubahan dan dinamika masyarakat bukan manusia tapi struktur kenyataan. Perbedaan sudut pandang terhadap kenyataan sosial ini nampak terlihat jelas dari berbagai paradigma yang berkembang dalam studi sosiologi dengan fokus pada studi interaksi antara individu dengan masyarakat dalam dinamikanya.²³ Padahal manusia secara prinsipil adalah multidimensi dan paradoks sehingga tidak bisa direduksi hanya pada satu aspek saja meterial atau ideal. Ciri paradoksial dari hakekat manusia itu tercermin pula dalam dunia intersubjektivitas. Kenyataan sosial lebih diterima sebagai kenyataan

²² F. Budi Hardiman, *Kritik Ideologi. Pertautan Pengetahuan dan Kepentingan* (Yogyakarta: Kanisius, 1993), hlm. 50-51.

²³ Menurut Ritzer setidaknya terdapat tiga paradigma besar yang akarnya adalah perspektif materialis dan idealis. *Pertama*, paradigma fakta sosial memusatkan perhatiannya pada fakta sosial atau struktur dan institusi sosial berskala makro sebagai fundamen penyusun realitas. Durkheim menyatakan bahwa fakta sosial terdiri atas dua tipe, yaitu struktur sosial (*social structure*) dan pranata sosial (*social institution*). Paradigma ini berusaha menerapkan “rumus-rumus” ilmu alam dan biologi ke dalam wilayah kajian ilmu-ilmu sosial. *Paradigma kedua* adalah definisi Sosial di mana subyek yang berkesadaranlah yang menjadi inti dari realitas. Weber sebagai pioner aliran ini menyatakan bahwa pokok persoalan sosiologi adalah; bagaimana memahami tindakan sosial dalam interaksi sosial, dimana “tindakan yang penuh arti” itu ditafsirkan untuk sampai pada penjelasan kausal. *Ketiga*. Paradigma Perilaku Sosial, Model bagi penganut aliran ini adalah B. F. Skinner. Sosiologi model ini menekuni ‘perilaku individu yang tak terpikirkan’. Fokus utamanya pada *rewards* sebagai stimulus berperilaku –yang diinginkan, dan *punishment* sebagai pencegah perilaku –yang tidak diinginkan. Untuk lebih lengkapnya dapat dilihat dalam buku George, Ritzer, *Sosiologi; Ilmu Pengetahuan Berparadigma Ganda* (Jakarta, Rajawali, 1985)

ganda daripada hanya suatu kenyataan tunggal. Kenyataan kehidupan sehari-hari memiliki dimensi-dimensi objektif dan subjektif atau ideal dan material.²⁴

Untuk mengatasi kemandekan studi kemasyarakatan itu cara satu-satunya yang biasa ditempuh adalah dengan berpikir dialektis baik secara materialis ataupun idealias dengan memperhatikan subyektivitas manusia dan obyektivitas masyarakat. Adalah Peter L. Berger yang memandang dinamika manusia dan masyarakat secara dialektis, *masyarakat sebagai produk manusia tapi manusia juga sebagai produk masyarakat*. Manusia adalah pencipta kenyataan sosial sebagai hasil Obyektivasi melalui proses eksternalisasi atau pencurahan diri pada kenyataan, kenyataan objektif sebagai produk manusia juga mempengaruhi kembali manusia sebagai produsennya melalui proses internalisasi (yang mencerminkan kenyataan subjektif).²⁵

B. Tiga Momen Dialektis dalam Perkembangan Masyarakat

Berger mengambil sikap berbeda dengan sosiolog lain dalam menyikapi berbagai aliran dalam sosiologi sebagaimana dijelaskan oleh Ritzer. Berger cenderung tidak melibatkan dalam pertentangan antar paradigma, namun mencari benang merah, atau mencari titik temu gagasan Marx, Durkheim dan Weber. Benang merah itu bertemu pada; *historisitas*.

²⁴ Frans Parera, "Kata Pengantar" buku Peter L. Berger dan Thomas Luckmann, *Tafsir Sosial atas Kenyataan*, hlm. xix.

²⁵ Peter L. Berger, *Langit Suci. Agama Sebagai Realitas Sosial*, hlm. 4.

Tentang dialektika (individu adalah produk masyarakat, masyarakat adalah produk manusia) Berger rupanya meminjam gagasan Marx. Sedang masyarakat sebagai realitas obyektif yang mempunyai kekuatan memaksa, sekaligus sebagai fakta sosial, adalah sumbangan Durkheim. Pengaruh Weber nampak pada penjelasannya akan makna subyektif yang tak bisa diacuhkan ketika mengkaji gejala yang manusiawi Schutz rupanya lebih mewarnai dari tokoh lainnya, terutama tentang makna dalam kehidupan sehari-hari (*common sense*). Secara umum, dalam masalah internalisasi kenyataan dalam membentuk kesadaran subyek, Mead menjadi rujukan Berger. Hasil asimilasi dari berbagai teori tersebut menghasilkan apa yang disebut sebagai “Dialektika Triadik” di mana hakikat fenomena sosial dijelaskan dengan tiga momen yaitu eksternalisasi-Obyektivasi-internalisasi.²⁶

1. Momen Eksternalisasi

Manusia menempati kedudukan yang khas dalam dunia binatang, ia tidak mempunyai lingkungan spesifik bagi jenisnya. Semua binatang bukan-manusia, sebagai spesies dan sebagai individu, hidup dalam dunia-dunia tertutup, yang struktur-strukturnya sudah dideterminasi lebih dulu oleh perlengkapan biologisnya. Sebaliknya, hubungan manusia dengan lingkungannya bercirikan

²⁶ Peter L. Berger sendiri mengakui bahwa konsepnya tentang Eksternalisasi dan Obyektivasi diambil dari konsep dialektika Hegel dan yang telah dimaterialkan oleh Marx. Semenata itu konsep internalisasi dipahami sebagaimana yang ada dalam konsep psikologi sosial yang diambil dari George Herbert Mead. Peter L. Berger, *Langit Suci. Agama Sebagai Realitas Sosial...*, hlm. 5. Untuk asimilasi berbagai teori dalam membentuk dilektika triadik bisa dilihat dalam, F Budi Hardiman, *Melampaui Positivisme dan Modernitas. Diskursus Filosofis Tentang Metode Ilmiah dan Problem Modernitas* (Yogyakarta: Kanisius, 2003), hlm. 91.

keterbukaan-dunia. Keistimewaan konstitusi biologis manusia lebih terletak dalam komponen nalurnya. Organisasi naluri manusia bisa kurang berkembang jika dibandingkan dengan binatang menyusui setingkat lainnya. Dorongan-dorongan naluri manusia tidak terspesialisasi dan tidak terarah seperti binatang. Manusia dapat menggunakan perlengkapan biologisnya itu untuk banyak sekali macam kegiatan yang terus menerus dapat berubah dan bervariasi. Proses menjadi manusia berlangsung dalam hubungan timbal balik dengan suatu lingkungan, tidak hanya dengan suatu lingkungan alam tertentu, tetapi dengan suatu tatanan budaya dan sosial yang spesifik. Dialektika manusia dan lingkungannya ini pada tahap pertama pertumbuhan biologis dihubungkan melalui perantaraan orang-orang berpengaruh (*significant others*) yang merawatnya.²⁷

Kemanusiaan bervariasi dari segi sosio-kultural. Tidak ada kodrat (*nature*) insani dalam arti suatu *substratum* yang telah ditetapkan secara biologis dan yang menentukan keanekaragaman bentuan-bentukan sosio kultural. Yang ada hanyalah kodrat insani sebagai keharusan antropologis (umpamanya, keterbukaan-dunia dan kekenyalan struktur naluri) yang membatasi dan memungkinkan bentukan-bentukan sosio-kultural manusia.²⁸

Produk-produk sosial dari eksternalisasi manusia mempunyai suatu sifat yang khas dan unik dibandingkan dengan konteks organismis dan konteks lingkungannya, maka penting untuk ditekankan bahwa eksternalisasi itu sendiri

²⁷ Peter L. Berger dan Thomas Luckmann, *Tafsir Sosial atas Kenyataan*, hlm. 66-68.

²⁸ *Ibid.*, hlm. 69.

merupakan suatu keharusan antropologis. Keberadaan manusia tidak mungkin berlangsung dalam suatu lingkungan interioritas yang tertutup dan tanpa gerak. Keberadaan manusia harus terus-menerus mengeksternalisasikan diri dalam aktivitas. Keharusan antropologis ini berakar dalam perlengkapan biologis manusia. Ketidakstabilan yang inheren dari organisme manusia mengharuskannya untuk mengusahakan adanya suatu lingkungan yang stabil bagi perilakunya. Manusia sendiri harus menspesialisasikan dan mengarahkan dorongan-dorongannya. Fakta-fakta biologis ini merupakan praandaian-praandaian bagi produksi tatanan sosial. Dengan kata lain, meski tak satu pun dari tatanan sosial yang ada dapat diasalkan dari data biologis, keharusan bagi adanya tatanan sosial itu sendiri berasal dari perlengkapan biologis manusia.²⁹

Momen eksternalisasi tidak lain adalah waktu di mana organisme manusia berkembang ke arah penyelesaiannya dalam hubungan timbal-balik dengan lingkungannya yang juga merupakan periode di mana diri-manusia terbentuk. Praandaian-praandaian genetis bagi diri-manusia sudah tentu sudah terdapat pada saat kelahiran. Tetapi tidak demikian halnya dengan diri, yang di kemudian hari dialami sebagai suatu identitas yang bisa dikenal secara subjektif dan objektif. Watak diri sebagai satu produk sosial tidak terbatas pada konfigurasi khusus yang oleh individu diidentifikasi sebagai dirinya, melainkan juga pada perlengkapan psikologis yang komprehensif. Proses-proses sosial menentukan penyelesaian pembentukan organisme yang menghasilkan diri dalam bentuknya yang secara

²⁹ *Ibid.*, hlm. 75.

budaya bersifat khusus dan relatif. Maka dengan sendirinya organisme tidak bisa dipahami dengan memadai terlepas dari konteks sosial.³⁰

Pengalaman manusia mengenai dirinya sendiri selalu berada dalam keseimbangan antara keberadaannya secara biologis dan keberadaannya secara eksistensial. Manusia secara bersama-sama menghasilkan suatu lingkungan manusiawi, dengan totalitas bentukan-bentukan sosio-kultural dan psikologisnya. Tidak mungkin bagi manusia untuk berkembang sebagai manusia dalam keadaan terisolasi untuk menghasilkan suatu lingkungan manusiawi. Hubungan ini merupakan hubungan *eksentris*.³¹

Menurut Berger tatanan sosial merupakan suatu produk manusia yang berlangsung terus-menerus. Ia diproduksi oleh manusia sepanjang eksternalisasinya yang berlangsung terus-menerus. Tatanan sosial juga tidak diberikan dalam lingkungan alam manusia, walaupun ciri-ciri yang khusus dari lingkungan itu bisa saja merupakan faktor yang menentukan ciri-ciri tertentu dari suatu tatanan sosial. Tatanan sosial tidak merupakan bagian dari “kodrat alam”, dan tidak dapat dijabarkan dari “hukum-hukum alam”, tapi sebagai produk aktivitas manusia. Baik dalam genesisnya (tatanan sosial merupakan hasil aktivitas manusia yang sudah-sudah) maupun dalam eksistensinya dalam setiap saat (tatanan sosial hanya ada sejauh aktivitas manusia terus-menerus memproduksinya) ia merupakan suatu produk manusia.³²

³⁰ *Ibid.*, hlm. 71.

³¹ *Ibid.*, hlm. 72.

³² *Ibid.*, hlm. 74.

Dengan demikian eksternalisasi dapat dipahami sebagai *proses pencurahan kedirian manusia secara terus menerus ke dalam dunia, baik dalam aktivitas fisis maupun mentalnya*. Hal ini terjadi karena manusia secara biologis dan sosial terus tumbuh dan berkembang, karenanya ia terus belajar dan berkarya membangun kelangsungannya. Upaya menjaga eksistensi itulah yang kemudian menuntut manusia menciptakan tatanan sosial. Jadi, tatanan sosial merupakan produk manusia yang berlangsung terus menerus-sebagai keharusan antropologis yang berasal dari biologis manusia.³³

2. Momen Obyektivasi

Secara definitif Obyektivasi adalah realisasi dari produk-produk aktivitas manusia. Realitas hasil produk masyarakat ini bersifat obyektif atau berada diluar manusia sebagai produsennya. Fase eksternalisasi dan objektivikasi merupakan pembentukan masyarakat yang disebut sebagai *sosialisasi primer*, yaitu saat di mana seseorang berusaha mendapatkan dan membangun tempatnya dalam masyarakat. Kedua fase ini membuat orang memandang masyarakat sebagai realitas obyektif, disebut juga *man in society*. Ciri *coersive* yang menyertai struktur sosial yang obyektif merupakan suatu perkembangan aktivitas manusia dalam proses eksternalisasi atau interaksi manusia dengan struktur-struktur sosial yang sudah ada. Struktur obyektif masyarakat tidak menjadi produk akhir dari suatu interaksi sosial, karena struktur berada dalam suatu proses objektivikasi menuju

³³ Peter L. Berger, *Langit Suci. Agama Sebagai Realitas Sosial*, hlm. 4-5

suatu bentuk baru internalisasi yang akan melahirkan suatu proses eksternalisasi baru.³⁴

Momen Obyektivasi manusia berkaitan erat dengan proses pelebagaan semua kegiatan manusia yang telah mengalami proses pembiasaan. Pembiasaan selalu menjadi kecenderungan manusia karena akan memberikan arah dan spesialisasi kepada kegiatan yang tidak terdapat dalam perlengkapan biologisnya, sehingga membebaskannya dari berbagai akumulasi ketegangan-ketegangan karena banyaknya pilihan yang tersedia. Pembiasaan membawa keuntungan psikologis yang penting bahwa pilihan menjadi dipersempit.³⁵ Proses-proses pembiasaan ini mendahului setiap pelebagaan. Pelebagaan terjadi apabila ada suatu tipifikasi yang timbal-balik dari tindakan-tindakan yang sudah terbiasa bagi berbagai tipe pelaku. Tiap tipifikasi seperti itu merupakan satu lembaga. Tipifikasi tindakan-tindakan yang sudah dijadikan kebiasaan, yang membentuk lembaga-lembaga, selalu merupakan milik bersama. Tipifikasi-tipifikasi itu tersedia bagi semua anggota kelompok sosial tertentu yang bersangkutan, dan lembaga-lembaga itu sendiri mentipifikasi pelaku-pelaku individual maupun tindakan-tindakannya.³⁶

Lembaga-lembaga selanjutnya mengimplikasikan historisitas dan pengendalian. Lembaga-lembaga selalu punya sejarah yang menghasilkan mereka. Lembaga-lembaga karena fakta eksistensinya sendiri, mengendalikan perilaku manusia dengan jalan membuat pola-pola perilaku yang telah didefinisikan lebih

³⁴ Peter L. Berger dan Thomas Luckmann, *Tafsir Sosial atas Kenyataan*, hlm. 150-151.

³⁵ *Ibid.*, hlm. 76-77.

³⁶ *Ibid.*, hlm. 78.

dulu, yang menyalurkan ke satu arah diantara sekian pilihan secara teoritis. Sifat pengontrol yang melekat pada pelebagaan itu sendiri sebenarnya lepas dari tiap mekanisme sanksi yang secara khusus dibentuk untuk menopang suatu lembaga. Pada dasarnya pengendali sosial yang primer sudah ada dengan adanya lembaga itu sendiri. Mengatakan bahwa suatu segmen kegiatan manusia sudah dilembagakan, adalah sama artinya dengan mengatakan bahwa segmen kegiatan manusia itu sudah ditempatkan di bawah kendali sosial. Keefektifan pengendaliannya merupakan hal sekunder atau sebagai pelengkap saja. Mekanisme-mekanisme pengendali tambahan hanya diperlakukan sejauh proses-proses pelebagaan tidak berhasil sepenuhnya.³⁷

Dunia kelembagaan akan dialami sebagai suatu kenyataan yang objektif ketika ia mempunyai sejarah yang mendahului kelahiran individu dan tidak bisa dimasuki oleh ingatan biografinya, misalnya oleh generasi penerus sebagai pihak yang tidak ikut membuat tipe kelembagaan itu. Lembaga-lembaga itu, sebagai faktisitas-faktisitas historis dan objektif, dihadapi oleh individu sebagai fakta-fakta yang tidak bisa disangkal lagi. Lembaga mempunyai kekuatan yang memaksa terhadapnya, baik pada dirinya sendiri, hanya dengan kekuatan faktisitas mereka semata-mata, maupun melalui mekanisme-mekanisme pengendali yang biasanya dicantelkan kepada yang paling penting di antara mereka.

Dunia kelembagaan adalah aktivitas manusia yang diobjektivasi dan begitu pula halnya dengan setiap lembaganya. Proses dengan mana produk-produk aktivitas manusia yang dieksternalisasi itu memperoleh sifat objektif. Hubungan

³⁷*Ibid.*, hlm. 79.

antara manusia, sebagai produsen, dan dunia sosial sebagai produknya, tetap merupakan hubungan yang dialektis. Artinya, manusia (tentunya tidak dalam keadaan terisolasi, tetapi dalam kolektivitas-kolektivitasnya) dan dunia sosialnya, berinteraksi satu sama lain. Produk berbalik mempengaruhi produsennya. Eksternalisasi dan objektivikasi merupakan momen-momen dalam suatu proses dialektis yang berlangsung terus menerus.³⁸

Secara sangat formal, lingkup pelebagaan tergantung kepada sifat umum dari struktur-struktur relevansinya bagi masing-masing individu atau kelompok masyarakat. Jika struktur-struktur relevansi dalam suatu masyarakat secara umum dimiliki bersama, maka lingkup pelebagaannya akan luas. Jika hanya sedikit saja struktur relevansi yang dimiliki bersama, maka lingkup pelebagaannya akan sempit. Dalam hal yang disebut belakangan itu ada kemungkinan lebih lanjut bahwa tatanan kelembagaannya akan sangat terpecah-pecah (terfragmentasi), di mana struktur-struktur relevansi tertentu dimiliki oleh golongan-golongan tertentu dalam masyarakat tetapi tidak oleh masyarakat itu secara keseluruhan.³⁹

Bagaimanapun juga dunia kelembagaan itu memerlukan legitimasi: artinya, cara-cara dengan mana ia dapat dijelaskan dan dibenarkan. Hal ini terjadi lantaran pengetahuan generasi baru tentang sejarah lembaga-lembaga itu tidak dapat mereka capai melalui ingatan. Karena itu menjadi perlu untuk menafsirkan makna ini kepada mereka melalui berbagai rumusan yang memberikan legitimasi. Rumusan-rumusan itu harus konsisten dan komprehensif dari segi tatanan kelembagaan, agar dapat meyakinkan generasi baru. Tatanan sosial yang terus

³⁸ *Ibid.*, hlm. 87-88.

³⁹ *Ibid.*, hlm. 114.

meluas mengembangkan suatu naungan yang terdiri dari berbagai legitimasi yang sesuai, lapisan pelindung ini bisa berupa penafsiran kognitif dan normatif. Legitimasi-legitimasi itu dipelajari oleh generasi baru selama berlangsungnya proses sosialisasi mereka ke dalam tatanan kelembagaan.⁴⁰

Legitimasi diperlukan karena penyimpangan dari rangkaian tindakan menjadi mungkin apabila lembaga-lembaga itu sudah menjadi kenyataan yang terputus hubungannya dari proses-proses sosial kongkrit, dari mana mereka itu timbul. Generasi baru menimbulkan masalah ketaatan, dan sosialisasi mereka ke dalam tatanan kelembagaan memerlukan sanksi-sanksi. Jika sosialisasi ke dalam lembaga-lembaga berlangsung dengan efektif, tindakan-tindakan pemaksaan yang langsung bisa diambil secara ekonomis dan selektif. Dalam banyak hal, perilaku itu akan berlangsung secara spontan melalui saluran-saluran yang sudah ditentukan secara kelembagaan. Semakin perilaku itu dianggap sudah sewajarnya, semakin besar kemungkinannya bahwa alternatif-alternatif yang mungkin ada atau penyelewengan bagi program-program kelembagaan akan tersingkir, dan perilaku itu semakin dapat diramalkan dan dikendalikan.⁴¹

Untuk bisa diterima secara intersubyektif, legitimasi dan keberadaan lembaga itu harus dapat melewati *universum makna* yang dapat diterima secara sosial. Dari situ kebutuhan akan integrasi kelembagaan dapat tercapai. Jika integrasi suatu tatanan kelembagaan hanya dapat dipahami dari segi pengetahuan yang dimiliki oleh anggota-anggotanya mengenai tatanan itu, maka itu berarti bahwa analisa mengenai pengetahuan seperti itu akan mempunyai arti yang esensial bagi analisa

⁴⁰ *Ibid.*, hlm. 89.

⁴¹ *Ibid.*, hlm. 90.

mengenai tatanan kelembagaan yang bersangkutan. Perangkat pengetahuan itu diteruskan kepada generasi berikutnya. Ia dipelajari sebagai kebenaran objektif selama berlangsungnya sosialisasi dan dengan demikian diinternalisasi sebagai kenyataan subjektif. Kenyataan ini, pada gilirannya, mempunyai kekuatan untuk membentuk individu.⁴²

Legitimasi paling tepat dilukiskan sebagai suatu objektivasi makna tingkat kedua. Legitimasi menghasilkan makna-makna baru yang berfungsi untuk mengintegrasikan makna-makna yang sudah diberikan kepada proses-proses kelembagaan. Fungsi legitimasi adalah untuk membuat objektivasi tingkat pertama yang sudah dilembagakan menjadi tersedia secara objektif dan masuk akal secara subjektif. Tujuan dasar dari legitimasi itu sendiri ada dua; *Pertama*, keseluruhan tatanan kelembagaan harus bisa dimengerti, secara bersama, oleh para pesertanya dalam proses-proses kelembagaan yang berbeda. Di sini soal kemasuk-akalan (*plausibility*) mengacu kepada pengakuan subjektif akan adanya suatu arti yang menyeluruh di balik motif-motif individu dan sesamanya. Inilah yang merupakan tingkat horisontal dari integrasi dan kemasukakalan yang menghubungkan tatanan kelembagaan secara keseluruhan dengan sejumlah individu yang berpartisipasi. *Kedua*, keseluruhan kehidupan individu harus diberi makna subjektif. Dengan kata lain, biografi individu, dalam berbagai tahapnya yang berurutan secara kelembagaan, harus diberi makna yang membuat keseluruhannya masuk akal secara subjektif. Karena itu, suatu tingkat vertical di dalam rentang kehidupan individu masing-masing harus ditambahkan kepada

⁴² *Ibid.*, hlm. 94-96

tingkat horisontal dari integrasi dan kemasuk-akalan subjektif tatanan kelembagaan.⁴³

Legitimasi menjelaskan tatanan kelembagaan dengan memberikan kesahihan kognitif kepada makna-maknanya yang sudah diobjektivasi. Legitimasi membenarkan tatanan kelembagaan dengan memberikan martabat normatif kepada perintah-perintah praktisnya. Penting untuk dipahami bahwa legitimasi mempunyai unsur kognitif maupun normatif. Dengan kata lain, legitimasi tidak sekadar soal nilai-nilai. Ia selalu mengimplikasikan pengetahuan juga. Termasuk dalam tingkat pertama legitimasi awal ini adalah semua afirmasi tradisional yang sederhana sehingga masih pra-teoritis. Sementara tingkat legitimasi yang kedua mengandung proposisi-proposisi teoritis dalam suatu bentuk yang masih belum sempurna. Di sini bisa ditemukan berbagai skema penjelasan yang menyangkut perangkat-perangkat makna objektif. Skema-skema itu sangat pragmatis, dan langsung menyangkut tindakan-tindakan kongkrit. Peribahasa, kaidah-kaidah moral dan kata-kata mutiara merupakan hal yang lazim pada tingkat ini. Ke dalamnya juga termasuk legenda-legenda dan cerita-cerita rakyat, yang seringkali disampaikan dalam bentuk puisi. Tingkat legitimasi ketiga mengandung teori-teori yang eksplisit, yang dengannya suatu sektor kelembagaan dilegitimasi berdasarkan suatu perangkat pengetahuan yang berbeda-beda. Legitimasi semacam itu memberikan kerangka referensi yang cukup komprehensif bagi masing-masing sektor perilaku yang sudah melembaga.⁴⁴

⁴³ *Ibid.*, hlm. 133-134.

⁴⁴ *Ibid.*, hlm. 135-137.

Legitimasi yang paling tinggi adalah *universum simbolis* yang dipahami sebagai matrik dari semua makna yang diobjektivasi secara sosial dan yang nyata secara subjektif; keseluruhan masyarakat historis dan keseluruhan biografi individu dilihat sebagai peristiwa-peristiwa yang berlangsung di dalam *universum* ini. *Universum simbolis* dibangun melalui berbagai objektivikasi sosial. Namun demikian, keampuannya untuk memberi makna jauh melampaui wilayah kehidupan sosial, sehingga individu dapat menempatkan dirinya di dalamnya, bahkan dalam pengalaman-pengalamannya yang paling menyendiri sekalipun. Pada tingkat legitimasi ini, pengintegrasian reflektif dari proses-proses kelembagaan yang terpisah satu sama lain mencapai perwujudannya yang paling tinggi. Apa yang merupakan legitimasi tertinggi dari tindakan-tindakan yang benar dalam struktur kekerabatan adalah lokasi seseorang di dalam suatu kerangka acuan kosmologis dan antropologis.⁴⁵

Proses *pelembagaan* (institusionalisasi) diawali oleh eksternalisasi yang dilakukan berulang-ulang, sehingga terlihat polanya dan dipahami bersama- yang kemudian menghasilkan *pembiasaan* (habitualisasi). Habitualisasi yang telah berlangsung memunculkan *pengendapan* dan *tradisi*. *Pengendapan* dan *tradisi* ini

⁴⁵ *Ibid.*, hlm. 139-140. Dalam karyanya yang lain Peter L. Berger menyatakan bahwa agama disebut sebagai *universum simbolik* yang paling ampuh untuk melakukan legitimasi. Agama adalah jembatan antara realitas masyarakat yang empiris dengan realitas transenden. Bahkan Peter L. Berger sendiri menjelaskan legitimasi yang dipunyai ilmu tidak efektif 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 transenden 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. Pada prinsipnya segala macam pengetahuan dan pemahaman makna 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. Peter L. Berger, *Langit Suci. Agama Sebagai Realitas Sosial*, hlm. 41-42.

kemudian diwariskan ke generasi sesudahnya melalui bahasa. Pengendapan pengalaman hanya menjadi tradisi ketika menjadi pengalaman intersubjektif. Pengendapan intersubjektif itu hanya benar-benar dinamakan sosial apabila sudah diobjektivasi dalam suatu sistem tanda.

Suatu sistem tanda yang tersedia secara objektif memberikan status anonim pada tingkat permulaan kepada pengalaman-pengalaman yang sudah diendapkan dengan jalan melepaskannya dari konteks biografi individual kongkritnya dan menjadikannya tersedia secara umum bagi semua orang yang sama-sama menganut sistem tanda yang bersangkutan. Pada prinsipnya, sistem tanda yang bagaimanapun sudah cukup untuk tujuan itu. Namun biasanya, sistem tanda yang menentukan adalah yang bersifat linguistik. Bahasa mengobjektivasi pengalaman-pengalaman bersama dan menjadikannya tersedia bagi semua orang di dalam komunitas bahasa itu, dan dengan demikian menjadi dasar dan alat bagi cadangan pengetahuan kolektif. Selanjutnya, bahasa memberikan cara-cara untuk mengobjektifikasi pengalaman-pengalaman baru, memungkinkan pemasukannya ke dalam cadangan pengetahuan yang sudah ada, dan ia menjadi alat yang paling penting untuk meneruskan endapan-endapan yang sudah diobjektivasi dalam tradisi kolektivitas bersangkutan.⁴⁶

Objektivikasi pengalaman dalam bahasa memungkinkannya untuk dimasukkan ke dalam suatu himpunan tradisi yang lebih luas melalui pelajaran moral, puisi yang menimbulkan inspirasi, kiasan-kiasan keagamaan dan sebagainya. Baik pengalaman dalam arti yang lebih sempit maupun embel-

⁴⁶ Peter L. Berger dan Thomas Luckmann, *Tafsir Sosial atas Kenyataan*, hlm. 97-98.

embelnya berupa pengertian-pengertian yang lebih luas, lalu bisa diajarkan kepada setiap generasi baru, atau malahan disebarkan kepada suatu kolektivitas yang berbeda sama sekali.⁴⁷

Dalam pelebagaan terdapat sifat timbal balik (resiprositas) dari tipifikasi tipifikasi kelembagaan dan tipikalitas tidak hanya tindakan-tindakan, melainkan juga dari pelaku-pelakunya dalam lembaga-lembaga. Selain itu makna-makna yang diobjektifikasi dari kegiatan kelembagaan dipahami sebagai pengetahuan dan menjadi tradisi yang akan diwariskan. Sebagian dari pengetahuan ini dianggap relevan bagi semua orang, sebagian lagi hanya relevan bagi tipe-tipe orang tertentu saja. Semua pengalihan itu memerlukan semacam aparat sosial. Artinya, beberapa tipe dinamakan pengalih, tipe-tipe lainnya penerima “pengetahuan” tradisional. Sifat spesifik dari aparat ini, tentunya, akan berbeda dari masyarakat yang satu ke masyarakat yang lainnya. Inilah pembentuk *peranan* sosial dalam sebuah masyarakat.⁴⁸ Disinilah terdapat *peranan* di dalam tatanan kelembagaan, termasuk dalam kaitannya dengan pentradisian pengalaman dan pewarisan pengalaman tersebut. Jadi, *peranan* mempresentasikan tatanan kelembagaan atau lebih jelasnya; pelaksanaan *peranan* adalah representasi diri sendiri. *Peranan* mempresentasikan suatu keseluruhan rangkaian perilaku yang melembaga.⁴⁹

⁴⁷ *Ibid.*, hlm. 99.

⁴⁸ *Ibid.*, hlm. 101.

⁴⁹ *Ibid.*, hlm. 107

3. Momen Internalisasi

Masyarakat berada baik sebagai kenyataan objektif maupun subjektif, maka setiap pemahaman teoritis yang memadai mengenai masyarakat harus mencakup kedua aspek itu. Masyarakat dipahami dari segi suatu proses dialektis yang berlangsung terus-menerus dan terdiri dari tiga momen: eksternalisasi, objektivasi dan internalisasi.

Sejauh yang menyangkut fenomena masyarakat, momen-momen itu tidak dapat dipikirkan sebagai berlangsung dalam suatu urutan waktu tapi secara serentak yang dikarakterisasi oleh ketiga momen itu, sehingga setiap analisa yang hanya dari satu atau dua segi dari ketiga momen itu, tidak memadai. Hal itu juga berlaku bagi anggota masyarakat secara individual, yang secara serentak mengeksternalisasi keberadaannya sendiri ke dalam dunia sosial dan menginternalisasinya sebagai suatu kenyataan objektif.

Individu tidak dilahirkan sebagai anggota masyarakat. Ia dilahirkan dengan suatu kecenderungan ke arah sosialitas. Titik awal dari proses ini adalah internalisasi: pemahaman atau penafsiran yang langsung dari suatu peristiwa objektif sebagai pengungkapan suatu makna; artinya, sebagai suatu manifestasi dari proses-proses subjektif orang lain yang dengan demikian menjadi bermakna secara subjektif bagi saya sendiri.⁵⁰

Secara definitif, internalisasi adalah proses penerimaan definisi situasi yang disampaikan orang lain tentang dunia institusional. Dengan diterimanya definisi-

⁵⁰ *Ibid.*, hlm. 186.

definisi tersebut, individu bukan hanya mampu memahami definisi orang lain, tetapi lebih dari itu, turut mengkonstruksi definisi bersama. Dalam proses mengkonstruksi inilah, individu berperan aktif sebagai pembentuk, pemelihara, sekaligus perubah masyarakat. Dalam perspektif ini bisa dikatakan bahwa Masyarakat sebagai kenyataan subyektif menyiratkan bahwa realitas obyektif coba dipahami dan ditafsiri secara subyektif oleh individu. Dalam proses menafsiri itulah berlangsung internalisasi. Internalisasi adalah proses yang dialami manusia untuk 'mengambil alih' dunia yang sedang dihuni sesamanya.⁵¹

Internalisasi dalam arti yang umum ini merupakan dasar pertama bagi pemahaman mengenai sesama saya dan bagi pemahaman mengenai dunia sebagai sesuatu yang maknawi dari kenyataan sosial. Pemahaman ini bukanlah merupakan hasil dari penciptaan makna secara otonom oleh individu-individu yang terisolasi, melainkan dimulai dengan individu "mengambil alih" dunia di mana sudah ada orang lain. Sesungguhnya "pengambilalihan" itu sendiri merupakan satu proses awal bagi setiap organisme manusiawi; dan setelah "diambil alih", dunia itu bisa dimodifikasikan secara kreatif atau yang lebih kecil kemungkinannya-malahan diciptakan kembali. Dalam arti itu masing-masing tidak hanya memahami definisi dari pihak lainnya tentang situasi-situasi yang dialami bersama, kami juga mendefinisikan situasi-situasi itu secara timbal balik.⁵²

Internalisasi sendiri dibagi menjadi dua tahap yaitu *sosialisasi primer* dan *sosialisasi sekunder*. Sosialisasi primer adalah sosialisasi yang pertama yang

⁵¹ Peter L. Berger, *Langit Suci, Agama Sebagai Realitas Sosial*, hlm. 5.

⁵² Peter L. Berger dan Thomas Luckmann, *Tafsir Sosial atas Kenyataan*, hlm. 187.

dialami individu dalam masa kanak-kanak, yang dengan itu dia menjadi anggota masyarakat. Sosialisasi sekunder adalah setiap proses berikutnya yang mengimbaskan individu yang sudah disosialisasikan itu ke dalam sektor-sektor baru dunia objektif masyarakatnya. Sosialisasi primer biasanya merupakan sosialisasi yang paling penting bagi individu, dan bahwa struktur dasar dari semua sosialisasi sekunder harus mempunyai kemiripan dengan struktur dasar primer. Tiap individu dilahirkan ke dalam suatu struktur sosial yang objektif di mana ia menjumpai orang-orang yang berpengaruh dan yang bertugas mensosialisasikan dunia sosial. Apa pun cara itu, internalisasi hanya berlangsung dengan berlangsungnya identifikasi. Si anak mengoper peranan dan sikap orang-orang yang mempengaruhinya, artinya, ia menginternalisasi dan menjadikannya peranan sikapnya sendiri. Melalui identifikasi dengan orang-orang yang berpengaruh itu si anak menjadi mampu untuk mengidentifikasi dirinya sendiri untuk memperoleh suatu identitas yang secara subjektif koheren dan masuk akal. Proses ini melibatkan suatu dialektika antara identifikasi oleh orang lain dan identifikasi oleh diri sendiri, antara identitas yang diberikan secara objektif dan identitas yang diperoleh secara subjektif.⁵³

Sosialisasi primer menciptakan di dalam kesadaran anak suatu abstraksi yang semakin tinggi dari peranan-peranan dan sikap-sikap pada umumnya. Hanya berkat identifikasi yang digeneralisasi inilah maka identifikasi dirinya sendiri memperoleh kestabilan dan kesinambungan. Sekarang ia mempunyai tidak hanya

⁵³ *Ibid.*, hlm. 188-190.

suatu identitas tertentu dengan orang berpengaruh yang ini atau yang itu, tetapi suatu identitas secara umum, yang secara subjektif dipahami sebagai tetap tak berubah, tak peduli orang-orang lain yang bagaimana yang dijumpai. Identitas yang baru menjadi koheren ini memasukkan ke dalam dirinya semua peranan dan sikap yang beranekaragam dan yang telah diinternalisasi. Terbentuknya orang lain pada umumnya dalam kesadaran menandai suatu fase yang menentukan dalam sosialisasi. Ia mencakup internalisasi masyarakat sebagai kenyataan objektif yang sudah terbentuk di dalamnya, dan pada waktu yang sama, terbentuknya secara subjektif suatu identitas yang koheren dan sinambung.⁵⁴

Bahasa merupakan wahana utama dari proses penerjemahan yang berlangsung terus-menerus dalam proses sosialisasi itu. Namun demikian perlu ditekankan bahwa simetri antara kenyataan objektif dan kenyataan subjektif tidak bisa sempurna. Kedua kenyataan bersesuaian satu sama lain, tetapi tidak koekstensif, selalu tersedia lebih banyak kenyataan objektif daripada apa yang benar-benar diinternalisasi ke dalam kesadaran tiap individu. Tidak ada individu yang menginternalisasikan keseluruhan dari apa yang diobjektifikasi sebagai kenyataan dalam masyarakatnya. Selalu terdapat unsur-unsur dari kenyataan subjektif yang tidak berasal dari sosialisasi, seperti kesadaran mengenai badan saya sendiri sebelum dan terlepas dari setiap pemahamannya yang dipelajari secara sosial. Karena itu biografi subjektif tidak sepenuhnya bersifat sosial.

⁵⁴ *Ibid.*, hlm. 191-192.

Individu memahami dirinya sendiri sebagai sekaligus berada di dalam dan diluar masyarakat. Ini berarti bahwa simetri antara kenyataan objektif dan kenyataan subjektif tidak pernah merupakan satu keadaan yang statis dan tak berubah untuk selama-lamanya. Namun demikian dunia yang diinternalisasikan dalam sosialisasi primer jauh lebih kuat tertanam dalam kesadaran dibandingkan dengan dunia-dunia yang diinternalisasi dalam sosialisasi sekunder. Ingatan kembali akan suatu kepastian yang tak pernah akan terulang lagi-kepastian tentang fajar pertama dunia kenyataan-akan tetap melekat pada dunia pertama masa kanak-kanak.⁵⁵

Apa yang pertama-tama sekali harus diinternalisasi adalah bahasa. Dengan bahasa, dan dengan perantaraannya, berbagai skema motivasi dan interpretasi diinternalisasi sebagai sudah didefinisikan secara kelembagaan. Skema tradisi memberikan kepada si anak program-program yang sudah dilembagakan bagi kehidupan sehari-hari; di antaranya ada yang berlaku langsung baginya, dan yang lain mengantisipasi tindak-tanduk yang ditentukan secara sosial bagi tahap-tahap biografis individu. Program-program sosialisasi baik yang langsung berlaku maupun yang masih diantisipasi untuk masa mendatang, membedakan identitas seseorang dari identitas orang lain. Dalam tahap inilah diperlukan penginternalisasian perangkat legitimasi, setidaknya unsur-unsur dasarnya; si anak belajar tahu mengapa program-program itu harus begitu.⁵⁶

⁵⁵ *Ibid.*, hlm. 193-194.

⁵⁶ *Ibid.*, hlm. 195.

Pada dasarnya proses memelihara dan mentransformasikan kenyataan subjektif dari ancaman situasi-situasi marginal dalam pengalaman manusia didasarkan atas fundamen kenyataan itu sendiri. Kenyataan hidup sehari-hari selalu dapat mempertahankan diri karena sudah terkandung dalam kegiatan-kegiatan rutin, yang merupakan inti pelembagaan. Selain itu, kenyataan hidup sehari-hari secara terus-menerus diperkuat kembali dalam interaksi individu dengan orang-orang lain.⁵⁷ Orang-orang yang berpengaruh dalam kehidupan individu merupakan agen-agen utama untuk mempertahankan kenyataan subjektifnya. Orang-orang lain yang tidak begitu berpengaruh berfungsi sebagai semacam koor pengiring. Orang-orang berpengaruh secara khusus penting bagi individu untuk dapat secara terus-menerus mengkonfirmasi unsur yang sangat mengentukan dari kenyataan yang kita namakan identitas. Untuk tetap percaya bahwa ia memang orang seperti yang ia pikirkan sendiri, individu memerlukan tidak hanya konfirmasi secara implisit atas identitasnya, yang akan diperolehnya dalam kontak-kontak setiap hari yang paling sepintas-lalu sekalipun, tetapi juga konfirmasi yang eksplisit dan bermuatan emosi yang diberikan kepadanya oleh orang-orang yang berpengaruh.⁵⁸

Kemasifan internalisasi kesadaran subyek bisa dicapai melalui akumulasi dan konsistensi percakapan sambil lalu yang mengacu kepada hal-hal rutin dari dunia yang diterima sebagai sudah sewajarnya. Ketiadaan sifat sambil lalu menandakan adanya keterputusan dalam kegiatan rutin dan, setidaknya secara potensial,

⁵⁷ *Ibid.*, hlm. 214.

⁵⁸ *Ibid.*, hlm. 216.

merupakan ancaman terhadap kenyataan yang diterima sebagai sudah sewajarnya itu.⁵⁹ Potensi percakapan untuk melahirkan kenyataan ini sudah diberikan dalam fakta objektifikasi linguistik. Bahasa mengobjektifikasi dunia, mentransformasikan pengalaman menjadi suatu tatanan yang kohesif. Dalam menciptakan tatanan ini, bahasa mewujudkan-nyatakan suatu dunia, dalam arti ganda memahami dan memproduksi. Dalam percakapan, objektifikasi bahasa menjadi objek kesadaran individu. Dengan demikian maka fakta yang mendasar dari pemeliharaan-kenyataan itu adalah penggunaan bahasa yang sama secara terus-menerus untuk mengobjektifikasi pengalaman biografis yang sedang berkembang.⁶⁰

Secara keseluruhan, frekuensi percakapan meningkatkan potensinya untuk melahirkan kenyataan, namun kekurangan frekuensi itu kadang-kadang bisa dikompensasi oleh intensitas percakapan yang berlangsung dilihat dari sisi kemasuk-akalannya. Maka kenyataan subjektif selalu tergantung kepada struktur kemasuk-akalan (*plausibility structures*) tertentu; artinya, landasan sosial dan proses-proses sosial tertentu yang diperlukan untuk memeliharanya. Tanpa ini definisi kenyataan tidak akan dapat dipelihara dalam kesadaran. Namun dalam situasi krisis prosedur untuk memelihara kenyataan seringkali digunakan teknik-teknik ritual.⁶¹ Sementara dalam sosialisasi-kembali atau tranformasi kesadaran, satu prosedur dalam memelihara identitas individu dalam konsistensi antara

⁵⁹ *Ibid.*, hlm. 219-220.

⁶⁰ *Ibid.*, hlm. 221.

⁶¹ *Ibid.*, hlm. 222-224.

unsur-unsur yang lama dan yang baru adalah dengan ditafsirkannya kembali masa lalu agar sesuai dengan kenyataan yang sekarang. Dalam sosialisasi sekunder masa sekarang ditafsirkan begitu rupa sehingga mempunyai hubungan kesinambungan dengan masa lalu, disertai kecenderungan untuk meminimalkan transformasi-transformasi yang benar-benar terjadi.⁶²

Sosialisasi dalam membentuk kesadaran individu selalu berlangsung dalam dan berhubungan dengan konteks suatu struktur sosial tertentu. Tidak hanya isinya, tetapi juga tingkat "keberhasilannya", sosialisasi mempunyai kondisi sosial-struktural dan konsekuensi sosial-struktural. Sosialisasi yang berhasil ditandai dengan terciptanya suatu tingkat simetri yang tinggi antara kenyataan objektif dan kenyataan subjektif (dan dengan sendirinya, juga identitas). Sebaliknya, sosialisasi yang tidak berhasil hendaknya dilihat dari segi adanya asimetri antara kenyataan objektif dan kenyataan subjektif. Keberhasilan atau kegagalan sosialisasi sangat dipengaruhi oleh struktur sosial.⁶³

Keberhasilan yang maksimal dalam sosialisasi agaknya akan terjadi dalam masyarakat-masyarakat dengan pembagian kerja yang masih sangat sederhana dan distribusi pengetahuan yang masih minim. Sosialisasi dalam kondisi-kondisi seperti itu menghasilkan identitas-identitas yang secara sosial sudah didefinisikan lebih dulu dan garis-garis besarnya sudah ditetapkan dengan sangat seksama.

⁶² *Ibid.*, hlm. 234.

⁶³ *Ibid.*, hlm. 235.

Dalam masyarakat ini sosialisasi yang tidak berhasil hanya terjadi sebagai akibat kecelakaan-kecelakaan biografis, biologis atau sosial.⁶⁴

Kegagalan sosialisasi tersebut tidak akan mempunyai konsekuensi-konsekuensi struktural yang akumulatif, karena ia tidak mempunyai landasan sosial yang dapat diwujudkan menjadi suatu dunia-tandingan dengan perangkat identitas-identitasnya yang sudah dilembagakan. Sebab, awal definisi-definisi tandingan tentang kenyataan dan identitas akan menampilkan diri begitu individu-individu seperti itu bergabung dalam kelompok-kelompok yang secara sosial mampu bertahan lama. Hal ini akan mencetuskan suatu proses perubahan yang akan menghasilkan distribusi pengetahuan yang lebih kompleks.⁶⁵

Distribusi pengetahuan dalam masyarakat menjadi lebih kompleks, kegagalan sosialisasi sering terjadi. Misalnya disebabkan karena para pengasuh yang berlainan mengantarkan berbagai kenyataan objektif kepada individu dalam masa sosialisasi primer. Konsekuensi kegagalan akan makin terjadi apabila perbedaan-perbedaan di antara para pengasuh itu menyangkut tipe-tipe sosial mereka dan bukan kekhasan mereka sebagai individu. Dari sini "ketidaknormalan" menjadi suatu kemungkinan biografis apabila terjadi persaingan tertentu antara definisi-definisi tentang kenyataan, sehingga ada kemungkinan untuk memilih di antaranya.⁶⁶

⁶⁴ *Ibid.*, hlm. 235-237.

⁶⁵ *Ibid.*, hlm. 238.

⁶⁶ *Ibid.*, hlm. 240-243.

Situasi penting lain yang mengarah pada kegagalan sosialisasi timbul apabila terdapat pertentangan antara sosialisasi primer dan sosialisasi sekunder. Kesatuan sosialisasi primer dipertahankan, tetapi dalam sosialisasi sekunder tampil kenyataan-kenyataan dan identitas-identitas alternatif tapi terhalang konteks sosial-struktural individu bersangkutan. Apabila sosialisasi sekunder sudah terdeferensiasi sehingga memungkinkan terjadinya dis-identifikasi subjektif seseorang dari tempat semestinya dalam masyarakat maka Identitas yang telah dipilih secara subjektif itu lalu menjadi identitas khayalan (*fantasy identity*), yang diobjektifikasikan di dalam kesadaran individu sebagai identitasnya.⁶⁷

Pada dasarnya Identitas dengan sendirinya, merupakan satu unsur kunci dari kenyataan subjektif dan, sebagaimana semua kenyataan subjektif, berhubungan secara dialektis dengan masyarakat. Identitas dibentuk oleh proses-proses sosial. Begitulah memperoleh wujudnya, ia dipelihara, dimodifikasi, atau malahan dibentuk ulang oleh hubungan-hubungan sosial. Pembentukan Identitas selain berhubungan dengan dimensi sosial juga berhubungan dengan dimensi organis biologis yang dimiliki manusia.⁶⁸

Organisme terus mempengaruhi tiap tahap kegiatan manusia untuk membentuk kenyataan dan bahwa organisme itu, pada gilirannya, juga dipengaruhi oleh kegiatan itu. Ada suatu dialektika yang berlangsung terus-menerus, yang mewujud pada tahap-tahap sosialisasi paling awal dan yang terus berkembang selama eksistensi individu dalam masyarakat, antara binatang manusia dan situasi sosio-historisnya. Faktor-faktor biologis membatasi lingkup

⁶⁷ *Ibid.*, hlm. 246.

⁶⁸ *Ibid.*, hlm. 249-250.

kemungkinan-kemungkinan sosial yang terbuka bagi tiap individu, tetapi dunia sosial, yang sudah ada sebelum tiap individu lahir, pada gilirannya menetapkan batas-batas bagi apa yang secara biologis mungkin bagi organisme.⁶⁹

Maka dapat dikatakan bahwa kenyataan sosial menentukan tidak hanya kegiatan dan kesadaran, tetapi-sampai tingkat cukup jauh-juga berfungsinya organisme. Demikianlah, maka fungsi-fungsi biologis yang instrinsik distrukturkan secara sosial. Masyarakat menentukan batas-batas bagi organisme, seperti juga organisme menentukan batas-batas bagi masyarakat. Namun eksistensi sosial tergantung pada ditundukkannya secara terus-menerus perlawanan yang mempunyai akar biologis dalam diri individu, dan yang melibatkan legitimasi serta pelembagaan.

⁶⁹ *Ibid.*, hlm. 257-261.

BAB IV

POLA PERKEMBANGAN MASYARAKAT SECARA DIALEKTIS

A. Konsep Dialektika dalam Pemikiran Ibn Khaldun

Tidak dapat dipungkiri bahwa yang menjadi minat utama Ibn Khaldun adalah tentang perkembangan masyarakat. Sejak awal, Ibn Khaldun berkeinginan untuk menjadikan sejarah sebagai sebuah ilmu yang rasional-ilmiah, berdasarkan atas *prinsip kausalitas kenyataan*. Menurutnya, studi sejarah dan peradaban yang ilmiah, harus didasari analisis tentang kenyataan faktual tentang keadaan masyarakat, sebab-sebab serta latar belakang terjadinya sesuatu. Sejarah tidak sekedar berisi kumpulan catatan dan cerita jatuh banggunya kerajaan atau kisah kepahlawanan yang berasal dari masa lalu yang tidak masuk akal, tapi sebuah catatan fakta perkembangan masyarakat yang ilmiah.¹

Ilm al-'Umran harus mendasarkan diri pada studi tentang sebab dan prinsip kausalitas terjadinya suatu peristiwa. Sebab-sebab universal ini dapat ditemukan pada dinamika internal dan umum yang biasa terjadi pada setiap kelompok sosial.² Kebenaran 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) atau "*Taba'i al-Umran*".³

¹ Ibn Khaldun, *Muqaddimah Ibn Khaldun*, hlm. 3-6.

² *Ibid.*, hlm. 64.

³ *Taba'i* adalah bentuk jamak dari *taba'i* artinya sifat. *Taba'i* secara lughawi berarti watak

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.⁴ Bahkan dikatakan oleh Ibn Khaldun sendiri bahwa dari sebab-sebab itulah peristiwa-peristiwa tersebut memperoleh wujud dan kesinambungannya. Dengan meneliti tabiat-tabiat peradaban serta mencari kepastiannya pada fakta yang partikular dengan ukuran rasional tingkat keilmiahan dari Ilm al-'Umran dapat dibangun.⁵

Lebih dari itu sebenarnya Ibn Khaldun bertujuan untuk mencari hukum-hukum perkembangan dalam fenomena sosial. Perkembangan pada fenomena sosial merupakan suatu yang esensiil, sehingga perkembangannya nampak tidak lebih jelas daripada perkembangan pada alam. Peningkaran terhadap perkembangan berarti peningkaran terhadap kehidupan. Menurut Zainab al-Khudairi konsep perkembangan masyarakat dalam konsep Ibn Khaldun bercorak

atau keadaan yang selalu ada dalam sesuatu sebagaimana definisi dari kata sifat. Secara konseptual *Taba'i al-Umran* adalah sifat-sifat dasar yang ada dalam peradaban di manapun peradaban itu berlangsung. Watak-watak khas dari peradaban ini dalam interpretasi al-Jabiri terhadap pemikiran Ibn Khaldun adalah prinsip kausalitas atau hukum sebab-akibat. Setiap fenomena sosial selalu mengandung dinamika internal pada dirinya sendiri yang bersifat partikular, karena itu tujuan dari Ilm al-'Umran adalah mencari sebab yang bersifat universal atau tabiat dasar penyusun peradaban yaitu hukum kausalitas. Abed al-Jabiri, *Post-Tradisionalime Islam*, hlm. 173.

⁴ *Mustaqar* merupakan bentuk *masdar mim* dari kata mujarrad *istiqarra* artinya tetap. Dengan demikian *mustaqar al-'addah* adalah kejadian atau tingkah laku yang dilakukan berkali-kali sehingga membentuk pola baku atau sebuah hukum khusus. Sebenarnya pengertian dari *mustaqar al-'addah* sama dengan pengertian dari *Taba'i al-Umran*, tapi dengan penekanan yang lebih spesifik dan pada kejadian khusus. Lihat dalam A.W. Munawwir, *Kamus Al-Munawwir*, hlm. 1105.

⁵ Abed al-Jabiri, *Post-Tradisionalime Islam*, hlm. 175.

dialektis. Maksudnya, sejak penciptaannya, dalam diri makhluk hidup itu telah terkandung potensi atau benih-benih kematian, benih kehidupan yang tidak dapat dihentikan dan pada akhirnya akan menuju kepada kematian yang pasti. Persoalan dialektis antara kehidupan dan kematian atau kesatuan maupun pertentangan antara keduanya merupakan persoalan yang selalu ada dalam setiap makhluk hidup. Karena itu analisa terhadap fenomena sosial atau kemasyarakatan harus berdasarkan prinsip dialektika.⁶

Bahkan Yves Lacoste sebagaimana dikutip oleh Zainab al-Khudairi mengatakan bahwa pemikiran Ibn Khaldun mengandung dua karakter utama dari dialektika Hegelian. *Pertama*, prinsip yang saling mempengaruhi dan hubungan total diantara semua fenomena kenyataan baik itu fenomena alam, fenomena metafisik maupun fenomena sosial. *Kedua*, prinsip perubahan yang melewati tiga tahap dialektis tesa-antitesa-sintesa yang selamanya tidak pernah berhenti. Lebih dari itu dikatakan bahwa dialektika merupakan prinsip utama dalam pemikiran Ibn Khaldun dan bukan sekedar prinsip yang kebetulan ada. Namun Ibn Khaldun sendiri dalam karyanya *al-Muqaddimah* tidak pernah menjelaskan secara rinci dalam pasal khusus tentang prinsip dialektika ini, namun terpecah dalam berbagai pengamatannya terhadap realitas masyarakat.⁷

Dalam prinsip dialektika tidak ada sesuatu yang merupakan proses akhir dari suatu perkembangan. Segala sesuatu pada prinsipnya memang akan hancur, namun apa yang abadi adalah perkembangan itu sendiri yang dimulai dari proses

⁶ Zainab al-Khudairi, *Filsafat Sejarah Ibn Khaldun*, hlm. 79.

⁷ *Ibid.*, hlm. 80.

kemunculan dan kehancuran. Perkembangan dialektik adalah proses pendakian yang tidak pernah berhenti dari bawah ke atas. Setiap fase baru dalam perkembangan dialektik tidak pernah dimulai dari nol, tapi mengambil bentuk dari kontradiksi sisi positif dan negatif dari prinsip yang lama. Sebuah fase baru dalam perkembangan selalu lebih tinggi daripada fase sebelumnya. Fase baru ini merupakan unsur positif dari fenomena yang lama dan tetap bertahan dengan dilengkapi hal-hal yang baru. Perkembangan mengikuti garis vertikal ke atas dari hal yang biasa kepada hal yang kompleks. Munculnya masyarakat-negara baru tidaklah dimulai dari nol, tapi selalu mengambil unsur-unsur peninggalan dari dinasti yang lama. Proses pembangunan kekuasaan suatu dinasti atau masyarakat mensyaratkan adanya keruntuhan dinasti lama.

Ibn Khaldun juga menuturkan bahwa sebuah peradaban besar dimulai dari masyarakat yang telah ditempa dengan kehidupan keras, kemiskinan dan penuh perjuangan. Keinginan hidup dengan makmur dan terbebas dari kesusahan hidup ditambah dengan *'asabiyah* 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. Tahapan-tahapan di atas kemudian terulang lagi, dan begitulah seterusnya hingga teori ini dikenal dengan *"teori siklus peradaban"*.⁸

Masyarakat yang baru selalu mengambil nilai-nilai dari masyarakat lama sambil melengkapi dan menciptakan kebudayaan yang lebih maju. Memang

⁸ Ibn Khaldun, *Muqaddimah Ibn Khaldun*, hlm. 172.

perbedaan dan tahap ini tidak langsung kelihatan, tapi dengan berulang kalinya daur ulang dan penyusunan kembali sistem sosial masyarakat, perbedaaan antara generasi akan semakin terlihat jelas. Perbedaan kekuasaan memang berlangsung cepat, namun perbedaaan dalam pola kebudayaan masyarakat yang baru dan perbedaannya dengan pola kebudayaan masyarakat yag lama berlaku sedikit demi sedikit sampai akhirnya terjadi perbedaaan secara total.⁹

Konsepsi perkembangan menurut Ibn Khaldun adalah peniadaan wujud bagi setiap fenomena dan kemudian peniadaan demi peniadaan. Perkembangan dalam bentuk yang demikian ini dapat dikategorikan ke dalam perkembangan yang berbentuk dialektis. Perkembangan (sejarah) yang tersusun secara dialektis dalam teori Ibn Khaldun dipengaruhi oleh beberapa faktor dan hukum yang mengendalikan perkembangan sejarah.

B. Faktor Penentu Perubahan Masyarakat

1. Faktor Geografi

Sampai batas tertentu watak dan pekembangan secara pasti dipengaruhi oleh keadaan geografi yang bisa berupa keadaan iklim atau keberadaaan tanah dimana masyarakat tinggal. Keadaan geografi ini memberikan ruang sekaligus membatasi apa yang bisa dilakukan manusia. Lebih dari itu alam juga mempengaruhi sifat dan fisik manusia atau malah mempengaruhi kehidupan kultural yag didalamnya termasuk perilaku keagamaan. Karena itulah, bagi Ibn Khaldun kebudayaan dan kehidupan manusia tidak mungkin bisa ada kecuali di daerah geografi tertentu

⁹ Zainab al-Khudairi, *Filsafat Sejarah Ibn Khaldun*, hlm. 81.

yang layak dihuni peradaban manusia. Tidak dapat dipungkiri bahwa geografi dan alam merupakan dasar pertama yang harus diperhitungkan dalam mempengaruhi perubahan masyarakat.

Pembahasan Ibn Khaldun tentang pengaruh iklim dan geografi dalam perkembangan masyarakat ini nampak jelas dalam pasal pendahuluan yang kedua setelah dia mengemukakan tentang hakikat peradaban. Dalam pasal tersebut Ibn Khaldun berbicara 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. Bagian selatan bumi dengan udara yang panas sangat sedikit terdapat peradaban yang berbeda dengan bagian bumi bagian utara.¹⁰ 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.¹¹

Baru pada bagian ketiga pendahuluan, Ibn Khaldun berbicara secara lebih spesifik 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

¹⁰ Ibn Khaldun, *Muqaddimah Ibn Khaldun*, hlm. 77-78.

¹¹ *Ibid*, hlm. 83.

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-dinginnya 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. Penduduk yang hidup di daerah sedang merupakan umat manusia yang paling sempurna. Sehingga bukan suatu kebetulan jika wahyu banyak turun di daerah tersebut.¹²

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 di antara 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

¹² *Ibid.*, hlm. 89.

dingin akan memiliki kulit yang putih. Perbedaan ini akan semakin nampak pada keturunan mereka selanjutnya.¹³

Pada pendahuluan yang keempat juga 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 nampak pada ekspresi suka cita atau sedih. Panas inilah yang membentuk tempramen dan perwatakan mereka yang periang sekaligus emosional dan mudah dipengaruhi.¹⁴ 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

¹³ *Ibid.*, hlm. 93.

¹⁴ *Ibid.*, hlm. 97.

memikirkan segala akibat yang ditimbulkan dari tindakan mereka.¹⁵

Setelah berbicara tentang pengaruh iklim pada watak dan karakter manusia, Ibn Khaldun lebih lanjut berbicara tentang pengaruh kesuburan tanah terhadap perwatakan manusia.¹⁶ 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 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. Orang yang hidup kekurangan dan jauh dari kelimpahan makanan ummnya lebih baik ibadahnya.¹⁷

2. Faktor Ekonomi

Jika organisasi masyarakat adalah suatu yang niscaya dalam kehidupan manusia. Ibn Khaldun mengelompokkan masyarakat atas dasar perbedaan sistem produksi mereka atau berdasarkan “penghidupan”. Apa yang mendasarkan manusia untuk bekerjasama adalah terbentuk dari sistem pekerjaan. Dalam

¹⁵ *Ibid.*, hlm. 98.

¹⁶ *Ibid.*, hlm. 101.

¹⁷ *Ibid.*, hlm. 103.

masyarakat hubungan kerja adalah sebuah niscaya yang terbangun atas dasar kebutuhan bersama. Kebutuhan yang sangat sederhana adalah ciri awal peradaban sebelum manusia mencari penghidupan yang lebih tinggi.¹⁸

Menurut Ibn Khaldun masyarakat yang mengembala domba, unta, kambing, sapi, dan beternak lebah adalah masyarakat yang hidupnya dengan cara berpindah-pindah. Hal ini karena merupakan tuntutan alam, seorang peternak untuk mendapatkan padang rumput yang luas tidak didapati di perkotaan, maka haruslah mengembara (nomaden). Mereka mempunyai gaya hidup yang sederhana dan biasanya mereka mendapat makanan dengan cara yang sederhana pula, mereka tidak mengenal kemewahan. Oleh karena itu mereka memilih hidup mengembara, bersatu, bekerjasama dalam hal ekomoni. Mereka memilih tempat tinggal atau berteduh hanya sekedar keperluan hidup pokok saja, sedikitpun mereka tidak berlebih-lebihan.¹⁹ Namun ketika taraf hidupnya lebih nyaman, mereka mulai menikmati lebih daripada kebutuhan-kebutuhan pokok. Masyarakat primitif akhirnya akan tinggal secara menetap dan membangun rumah-rumah yang kokoh dan mempercantik tempat tinggalnya. Maka timbul keinginan untuk hidup tenang dan tentram. Mereka banyak mengumpulkan banyak makanan. Untuk melindungi ketentramannya mereka mulai membangun kota-kota sebagai pertahanan.

¹⁸ Zainab al-Khudhairi, *Filsafat Sejarah Ibn Khaldun*, hlm. 139. Dapat dilihat juga dalam, Ibn Khaldun, *Muqaddimah Ibn Khaldun*, hlm. 141.

¹⁹ Zainab al-Khudhairi, *Filsafat Sejarah Ibn Khaldun*, hlm. 85.

Kehidupan semacam ini diikuti kemajuan di dalam kemewahan dan kesenangan, hingga sampai menjadi kebiasaan hidup. Dalam kehidupannya mereka berlomba untuk mencari kehidupan yang lebih mewah di antara warganya. Pakaian yang berbeda dalam hal kualitas serta hiasan-hiasan rumah dan halaman yang menyerupai taman sebuah istana. Cara hidup mereka ada yang menjadi peniaga atau berdagang, ada pula yang hidup dengan keahlian. Menurut Ibn Khaldun usaha mereka lebih berkembang dan lebih mewah dari pada orang-orang Badui, sebab mereka hidup melebihi batas kebutuhan dan mata penghidupan mereka sesuai dengan kekayaannya.

Kehidupan semacam di atas yang telah diterangkan oleh Ibn Khaldun merupakan kehidupan yang alami, antara masyarakat desa dan kota sama-sama merupakan perkembangan yang alami dan harus ada.²⁰ Dari situ dapat dilihat bahwa pemikiran Ibn Khaldun yang menekankan pada penghidupan atau ekonomi sebagai penggerak perkembangan masyarakat. Sehingga ZAINAB AL-KHUDAIRI menganggap bahwa Ibn Khaldun sebagai peletak materialisme historis. Ide ini selain sebagai pengamatan juga digunakan sebagai asas pembedaan masyarakat primitif dan masyarakat maju. Perbedaan masyarakat primitif dan masyarakat maju ditimbulkan oleh perbedaan produksi. Jika masyarakat primitif mendasarkan diri pada penggarapan tanah atau memelihara ternak, maka masyarakat maju pada dasarnya mendasarkan dirinya pada perniagaan atau perdagangan dan industri.²¹

²⁰ Ibn Khaldun, *Muqaddimah Ibn Khaldun*, hlm. 142.

²¹ Zainab al-Khudhairi, *Filsafat Sejarah Ibn Khaldun*, hlm. 84.

Untuk memetakan peran penting ekonomi sebagai penentu perubahan masyarakat, Ibn Khaldun menghubungkan tesis dengan konsep `asabiyah. Baginya basis utama berdirinya kedaulatan adalah `asabiyah yang nampak pada barisan angkatan bersenjata dan harta atau ekonomi sebagai alat untuk melancarkan jalannya struktur kekuasaan. Namun dari dua faktor inilah kehancuran negara seringkali bermula. Sebagaimana dituliskan Ibn Khaldun:

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.²²

3. Faktor Agama

Menurut Gaston Bathoul tidak dapat dipungkiri bahwa *al-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.²³

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

²² Abdurrahman Ibn Khaldun, *al-Muqaddimah Lil 'alamâh Ibn Khaldûn*, hlm. 233.

²³ '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 ilmuwan dengan paradigma *burhani*. Mohammed 'Abed al-Jabiri, *Kritik Kontemporer atas Filsafat Arab-Islam*, terj. Moch Nur Ichwan, (Yogyakarta: Islamika, 2003) hlm. 83-84.

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:

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.²⁴

Biarpun begitu, Ibn Khaldun selalu menegaskan akan sikap keagamaannya yang ortodoks dan cenderung tidak tertarik untuk mendiskusikan lebih jauh tentang persoalan metafisika dan pernyataan teologis yang abstrak lainnya.²⁵ 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 Madjid Fakhry disebut sebagai gerakan anti-rasionalisme. Sikap menghindari dari persoalan filosofis itu menjadikan Ibn Khaldun memfokuskan

²⁴ *Ibid.*, hlm. 33.

²⁵ Lihat Gaston Bathoul, *Teori-teori Filsafat Sosial Ibn Khaldun*, hlm. 118.

diri pada wilayah keilmuan yang selama ini tidak dikenal dalam peradaban Islam yaitu *`Ilm al-`Umran*.²⁶

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. 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.²⁷ Sebab menurutnya semua masalah tersebut adalah persoalan yang masih samar dan keberadaannya di luar jangkauan pemahaman manusia. Sedangkan tujuan manusia diciptakan Tuhan adalah untuk melaksanakan hukum-hukum agama dan untuk menuju kebahagiaan di akhirat.²⁸

Faktor penting agama dalam proses perkembangan masyarakat ini nampak jelas dari pembahasan Ibn Khaldun tentang negara. Baginya 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

²⁶ Lihat dalam Madjid Fakhry, *Sejarah Filsafat Islam*, hlm. 117.

²⁷ 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 *bâtini* 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 Lakhsassi, "Ibn Khaldun" dalam *Ensiklopedi Tematis Filsafat Islam*, hlm. 449.

²⁸ Ibn Khaldun, *Muqaddimah Ibn Khaldun*, hlm. 593.

pemimpin. `Asabiyah 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.²⁹

Bahkan Ibn Khaldun mengatakan bahwa bangsa yang besar dan kuat kedaulatannya hanya didasarkan atas agama. `Asabiyah 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 `asabiyah. Pada masa awal pembangunan negara, faktor agama ini mampu menambah kekuatan yang telah ada pada `asabiyah.³⁰ Tetapi, motivasi Agama saja tidak cukup untuk membangun kedaulatan sehingga tetap dibutuhkan solidaritas kelompok. Agama dapat memperkokoh solidaritas kelompok tersebut dan menambah keampuannya, tetapi tetap saja ia membutuhkan motivasi-motivasi lain yang bertumpu pada hal-hal di luar agama.³¹

Antara hukum Ilahi dan hukum alami peradaban harus berjalan seiring dalam proses dialektis. Antara agama dan solidaritas harus terjalin kesatuan. Peran penting agama dalam negara dapat disistematiskan sebagai berikut: *Pertama*, agama merupakan pedoman dan petunjuk agar negara senantiasa berada dalam

²⁹ *Ibid.*, hlm. 119.

³⁰ *Ibid.*, hlm. 124.

³¹ *Ibid.*, hlm. 125.

bimbingan moral dan etik. *Kedua*, agama sebagai faktor pemersatu dan pendorong keberhasilan proses kekuasaan. *Ketiga*, agama sebagai legitimasi dari sistem politik. Antara agama dan `asabiyah 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. Kekuasaan politik tetap ada walaupun tanpa adanya agama atau *Nubuwwah*. Lebih jauh dijelaskan bahwa kekuasaan hanya bisa terwujud ketika kedaulatan telah tercipta melalui dominasi dan ekspansi meski di sana tidak ada syari`at. Adanya masyarakat dan 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:

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.³²

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

³² Abdurrahman Ibn Khaldun, *al-Muqaddimah Lil 'alamâh Ibn Khaldûn*, hlm. 34

ditegakkan bukan hanya lantaran adanya *Nubuwwah* di sana, tetapi lebih karena faktor `asabiyah dan kharisma kepemimpinan yang berhasil menegakkan kuasa. Meski demikian apa yang perlu digarisbawahi bahwa pemikiran Ibn Khaldun sangat kental dipengaruhi oleh visi Islam tentang masyarakat dan negara.³³

C. Hukum Perkembangan Masyarakat

Terlepas dari perdebatan panjang tentang ada dan tidaknya hukum tertentu dalam dinamika perkembangan manusia, pada bagian ini akan dikaji hukum-hukum perkembangan sejarah dalam pemikiran Ibn Khaldun. Setidaknya menurut Zainab al-Khudairi terdapat tiga hukum umum yang mengendalikan sejarah menurut Ibn Khaldun, yaitu; 1. Hukum Kausalitas 2. Hukum Peniruan 3. Hukum Perbedaan. Berikut adalah penjelasan masing-masing hukum tersebut.³⁴

1. Hukum Kausalitas

Hubungan kausalitas dalam gerak sejarah Ibn Khaldun, dapat kita ketahui dari pernyataan Ibn Khaldun dalam kitab *al-Muqaddimah*. Sebagaimana dikatakannya, sesungguhnya alam ini, dengan segala mahluk yang ada di dalamnya, dalam keadaan teratur, kukuh dan terjalin antara sebab dan akibatnya. Kaitan antara satu mahluk ke mahluk lainnya dan perubahan sebagian wujud ke wujud yang lain tidaklah menyiratkan keajaiban-keajaibannya dan tidak mengakhiri tujuannya.³⁵

³³ A. Rahman Zainuddin, *Kekuasaan dan Negara*, hlm. 79-80.

³⁴ *Ibid.*, hlm,120.

³⁵ Ibn Khaldun, *Muqaddimah Ibn Khaldun*, hlm. 83.

Dalam uraian yang lain, (tentang ketuaan) bilamana telah menimpa suatu negara maka ia tidak dapat dihindari, Ibn Khaldun menyatakan bahwa penyebab-penyebab yang mengantarkan pada ketuaan yang menimpa negara merupakan hal yang alami. Ketentuan akan perkembangan tersebut merupakan penyakit kronis yang tidak dapat disembuhkan dan dihilangkan, sebab ia merupakan hal alamiah dan hal-hal yang alamiah tidak dapat diganti.³⁶

Teks di atas menunjukkan secara gamblang pandangan Ibn Khaldun yang meyakini adanya hubungan kausalitas antara kenyataan-kenyataan dan fenomena-fenomena. Seperti diketahui hukum kausalitas dikenakan pada ilmu-ilmu kealaman, namun dengan kejeniusannya Ibn Khaldun menerapkan pada sejarah.

Keyakinan Ibn Khaldun terhadap hukum kausalitas tidaklah berarti bahwa manusia menjadi diliputi semua sebab. Menurut Ibn Khaldun, hal itu adalah mustahil untuk dilakukan dan lebih jauh lagi, ia justru melarang untuk melakukan refleksi pemikiran untuk mengetahui dasar dan sumber segala sebab, karena pendakian sebab-sebab menuju sebab yang pertama akan membuat sebab-sebab itu semakin meluas di mana akal tidak dapat menjangkaunya.

Ada beberapa perkecualian dalam hukum kausalitas yang diyakini Ibn Khaldun. Perkecualian itu berbentuk dampak hal luar biasa yang berbentuk mu'jizat para Nabi dan karamah para wali. Sebagaimana ditulis Ibn Khaldun berikut:

Ketahuiilah! Sesungguhnya Allah SWT memilih diantara manusia sejumlah pribadi yang diberi kelebihan dengan dituturkan firman-Nya kepada mereka dan diciptakan dengan pengetahuan-Nya. Mereka dijadikan perantara antara Ia dengan

³⁶ *Ibid.*, hlm. 256.

hamba-hambanya. Di antara yang dikaruniakan kepada mereka adalah pengetahuan-pengetahuan seperti hal-hal luar biasa lewat ucapan-ucapan mereka dan berita-berita tentang hal-hal ghaib yang tidak di ketahui manusia dan tidak dapat mereka ketahui kecuali dari Allah.³⁷

Dari uraian diatas dapat ditarik sebuah kesimpulan bahwa Ibn Khaldun berpegang pada hukum kausalitas dan hukum tersebut tidak hanya diberlakukan pada alam fisik namun diberlakukan juga pada alam manusia. Ia juga mempercayai adanya hal-hal luar biasa pada diri para Nabi, wali dan ahli sihir yang tidak tunduk pada hukum kausalitas. Hal ini yang menjadi pengecualian dalam hukum perkembangan sejarah. Sikap Ibn Khaldun yang demikian ini, secara lahiriah merupakan sikap yang ragu-ragu. Namun dalam kenyataannya, sikap tersebut merupakan sikap seorang ilmuwan Muslim, di mana sebagai seorang ilmuwan ia memegang prinsip kausalitas dan sebagai Mu'min ia mempercayai adanya mu'jizat dan karomah.

2. Hukum Peniruan

Ada dua hukum dalam masyarakat yang selalu bertentangan yang dapat disebut hukum peniruan dan perbedaan. Dalam hal ini, Ibn Khaldun mengatakan bahwa kebiasaan, prinsip-prinsip politik, watak kebudayaan, kondisi-kondisi masyarakat manusia, dan berita-berita yang dialami masa ini tidak dapat diperbandingkan begitu saja dengan kejadian dan fakta masa lalu. Karena itu menarik kesimpulan secara generalis tanpa verifikasi empiris yang sah adalah suatu kesalahan dan fakta yang disampaikan tidak dapat dipercaya. Kesalahan sejarawan sering terjadi karena mereka hanya mendasarkan diri pada penukilan,

³⁷ *Ibid.*, hlm. 80.

baik yang salah dan cenderung serampangan dalam mengambil kesimpulan. Dalam bahasa Ibn Khaldun, pada sejarawan selain tidak mengembalikan pada asal-usulnya, juga tidak menganalogikakannya dengan peristiwa-peristiwa yang serupa. Masa yang lampau adalah lebih menyerupai masa yang akan datang tapi tidak sama persis.³⁸

Dengan demikian menurut Ibn Khaldun dari sebagian aspek, semua masyarakat manusia adalah sama. Namun kesamaan ini dirujukkan Ibn Khaldun pada kesatuan manusia, yaitu kesatuan seperti halnya telah diuraikan para filosof metafisika Yunani dan Arab. Jadi tidak ada perbedaan di antara jiwa manusia. Namun, apabila terjadi perbedaan, maka hal ini terjadi karena keistimewaan yang dianugerahkan Allah kepada para nabi dan wali seperti yang telah dikemukakan di muka.

Ada sebab lain yang menurut Ibn Khaldun menyebabkan terjadinya kesamaan sosial, yaitu peniruan. Hal ini diuraikan Ibn Khaldun dalam sebuah pasal yang berjudul “yang ditaklukkan pasti akan selalu meniru yang menang”. Dari teks-teks yang ada dalam pasal tersebut, dapat disimpulkan sebagai berikut: *Pertama*, masyarakat meniru para pemegang kekuasaan. *Kedua*, para pemegang kekuasaan tersebut meniru pada para pemegang kekuasaan sebelum mereka. *Ketiga*, para pemegang kekuasaan yang kalah meniru para pemegang kekuasaan yang baru (menang).³⁹

Peniruan, menurut Ibn Khaldun, merupakan suatu hukum yang umum.

³⁸ *Ibid.*, hlm. 91.

³⁹ *Ibid.*, hlm. 177.

Peniruan ini mendorong gerak perkembangan ke depan, sebab kadang-kadang peniruan merupakan peniruan terhadap hal yang lebih baik. Si peniru sendiri selalu melengkapi apa yang ditirunya dengan apa yang ia miliki, sehingga dengan ini menciptakan sesuatu yang baru.

3. Hukum Perbedaan

Hukum perbedaan juga merupakan salah satu hukum perkembangan sejarah menurut Ibn Khaldun. Hukum ini bersama-sama dengan hukum kausalitas dan hukum peniruan merupakan tiga landasan yang menjadi dasar dari hukum perkembangan masyarakat dalam konsep Ibn Khaldun.

Masyarakat, menurut Ibn Khaldun tidaklah sama secara mutlak. Tetapi di antara masyarakat-masyarakat itu terdapat perbedaan-perbedaan yang harus diketahui para sejarawan. Dalam hal ini, Ibn Khaldun mengatakan salah satu sumber kesalahan yang samar-samar dalam penulisan sejarah adalah mengabaikan perubahan yang terjadi pada keadaan zaman dan manusia dalam perjalanan masa dan perubahan waktu. Perubahan-perubahan yang demikian ini, terjadi dengan cara yang samar dan dapat dirasakan dalam waktu yang panjang. Sehingga perubahan itu sulit untuk diamati.⁴⁰

Ibn Khaldun menyatakan bahwa kebiasaan-kebiasaan setiap generasi mengikuti adat kebiasaan orang-orang yang memerintah mereka, seperti dalam peribahasa “Rakyat mengikuti agama rajanya”. Suatu dinasti akan banyak mengambil kebiasaan-kebiasaan dinasti sebelumnya, dengan tidak melupakan

⁴⁰ *Ibid.*, hlm. 25.

adat kebiasaan sendiri, hingga dengan demikian rangkaian adat lembaganya akan berbeda dengan adat lembaga sebelumnya. Jika dinasti yang memerintah itu diganti oleh yang lain, yang tentu saja dinasti penggantinya itu akan mencampur adat kebiasaannya dengan adat yang ada, maka akan terjadi corak baru dalam adat kebiasaan, yang tentu saja akan berlainan dengan corak yang pertama dan lebih jauh lagi dengan corak yang kedua. Perubahan sedikit demi sedikit yang menuju kearah perbedaan yang semakin besar ini akan terus berjalan hingga sampai kepada perbedaan total.

Perbedaan antara satu masyarakat dengan masyarakat yang lainnya timbul dari upaya penyerupaan atau peniruan. Keadaan yang demikian ini juga berlaku pada negara, di mana negara yang muncul belakangan, akan berupaya meniru negara sebelumnya. Hal ini tidak akan terjadi kecuali jika terdapat suatu landasan yang membedakan antara keduanya, sementara upaya penyerupaan yang terus-menerus pada akhirnya akan membuat terjadinya perbedaan secara total.

Perbedaan secara total, terjadi karena peniru hanya mengambil apa yang dia kagumi dan kemudian melengkapinya, sehingga timbul jalinan baru yang sedikit berbeda dari apa yang ditirunya. Kemudian muncul peniru lainnya, sehingga perbedaan antara yang pertama dan yang ketiga semakin besar. Dari sini tampak jelas bahwa antara hukum peniruan dan hukum perbedaan terjalin suatu hubungan dialektis. Sebab, perbedaan akan mendorong pada upaya untuk meniru dan dengan berulang kalinya peniruan, maka akan membuat terjadinya perubahan.

D. Tahap-tahap Dialektis Perkembangan Masyarakat

Menurut Ibn Khaldun, Allah menciptakan manusia dan menyusun bentuknya yang hanya dapat tumbuh dan mempertahankan hidupnya tergantung pada bantuan makanan dan Tuhan memberikan petunjuk kepada manusia, sehingga secara kodrati manusia diberi kesanggupan memenuhi makanan itu. Akan tetapi kodrat manusia tidak cukup hanya untuk memperoleh makanan.⁴¹

Bagi Ibn Khaldun, 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, 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 seperti al-Farabi menegaskan bahwa manusia butuh *Nubuwwah* untuk berjalanya otoritas kekuasaan. 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

⁴¹ Ibn Khaldun, *Muqaddimah Ibn Khaldun*, hlm. 71.

Majusi (Zoroaster) yang tidak memiliki kitab suci.⁴²

Dalam konteks pemikiran Ibn Khaldun proses perkembangan masyarakat primitif menuju masyarakat hadarah adalah disebabkan oleh kegiatan ekonomi masyarakat. Setiap kelompok sosial akan melakukan perubahan yang lebih baik, sehingga perubahan demi perubahan akan terus berlangsung, ini sama apa yang bicarakan oleh Ibn Khaldun dalam *al-Muqaddimah*. Ada banyak faktor yang membuat manusia berkembang terus menerus. Salah-satunya adalah gaya hidup masyarakat. Ada perbedaan dalam hal ini antara masyarakat menetap (hadarah) dan masyarakat pengembara (badawah). Semua ini dipandang sebagai suatu yang alami dalam kehidupan. Tetapi sebagaimana telah dijelaskan pada pembahasan sebelumnya bahwa bukan hanya ekonomi yang mempengaruhi perkembangan masyarakat namun juga faktor geografi dan agama. Karena itulah menurut Madjid Fakhry, dari studi kemasyarakatan dan filsafat sejarah Ibn Khaldun diketahui adanya dua garis paralel determinisme yang menjadi acuan dalam studi kemasyarakatan. *Pertama*, determinisme yang ber-emanasi dari takdir Tuhan. *Kedua*, determinisme yang berangkat dari sebab alamiah peradaban, baik berupa kekuatan geografis, ekologis ataupun sosial-politik.⁴³ 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

⁴² *Ibid.*, hlm. 71-75.

⁴³ Madjid Fakhry, *Sejarah Filsafat Islam*, hlm. 128.

sebagaimana tujuan syari`at sendiri.⁴⁴

Pada bagian selanjutnya akan coba dianalisa bagaimana konsep dialektika Peter L. Berger yang menjelaskan proses perkembangan masyarakat melalui tiga tahap eksternalisasi-obyektivasi-internalisasi ketika diterapkan pada konsep perkembangan masyarakat menurut Ibn Khaldun. Dalam tiga momen dialektika yang dirumuskan Berger, bisa diketahui bahwa tahap pertama perkembangan masyarakat adalah momen *eksternalisasi*. Eksternalisasi sendiri dapat dipahami sebagai usaha manusia untuk menghubungkan kediriannya secara biologis dan antropologis dengan keadaan dunia luar sehingga antara lingkungan dan kesadaran manusia terjadi hubungan adaptif dan sinkronis.

Proses berikutnya adalah, *obyektivasi*, realisasi kesadaran masyarakat dalam bentuk pranata sosial-kelembagaan dan segenap kebudayaannya. Dengan kata lain, kesadaran masyarakat primitif akan eksistensi dan kecenderungannya itu coba diejawantahkan dalam kehidupan sosial dengan membentuk pranata sosial berikut kekuasaan yang menopangnya.

Proses berikutnya adalah *internalisasi*. Pada momen internalisasi, kenyataan obyektif yang diciptakan manusia dalam kehidupan masyarakat seperti pranata hukum dan lembaga sosial akan berbalik mempengaruhi manusia. Jika proses internalisasi ini berhasil maka perkembangan peradaban melalui proses melingkar kembali pada momen eksternalisasi akan terjadi lagi sehingga membentuk masyarakat dengan kebudayaan tingkat tinggi. Demikian juga sebaliknya, jika internalisasi gagal yang terjadi adalah keruntuhan masyarakat dengan segenap

⁴⁴ Ibn Khaldun, *Muqaddimah Ibn Khaldun*, hlm. 172.

peradabannya, untuk kemudian digantikan oleh masyarakat lain yang telah berhasil mencapai proses eksternalisasi.

Dalam teori perkembangan Ibn Khaldun, eksternalisasi-obyektivasi-internalisasi terjadi pada masyarakat primitif, kehidupan negara dan kota secara simultan. Dengan ini dapat dinyatakan bahwa proses dialektika perkembangan masyarakat selalu dimulai dari tahap manusia menyadari akan eksistensi lingkungannya dan dunia sosialnya; Kemudian proses obyektivasi dengan terciptanya macam pranata sosial-ekonomi dan akan dilanjutkan dengan proses *internalisasi*, proses pemahaman atau pembatinaan kenyataan obyektif dalam diri manusia.

1. Kehidupan Badawah

Dalam kehidupan padang pasir terjadi proses eksternalisasi atau pencurahan kedirian manusia terhadap lingkungannya untuk kemudian membentuk suatu pola peradaban. Peradaban tahap lanjut hanya dimulai dari fase awal kehidupan yaitu yang terjadi pada masyarakat primitif di mana manusia pertama kali mencoba membedakan dirinya dengan dunia alam dan dunia hewan. Setelah proses pengambilan jarak dengan lingkungannya itu manusia merubah tatanan yang sebelumnya bersifat alamiah menjadi lebih bermakna manusia dengan proses pembiasaan. Proses pembiasaan ini dalam jangka waktu panjang lewat konvensi masyarakat akan berubah menjadi adat yang coba diwariskan secara turun-temurun.

Menurut Ibn Khaldun peradaban padang pasir itu lebih rendah dari pada peradaban kota didasarkan kepada eksternalisasi manusia terhadap kebutuhan materinya. bagi Ibn Khaldun proses eksternalisasi manusia pada tahap primitif dimulai ketika manusia coba memikirkan tentang kebutuhan hidupnya yang bersifat mendasar.⁴⁵ Eksternalisasi manusia itu sendiri merupakan suatu keharusan antropologis. Keberadaan manusia tidak mungkin berlangsung dalam suatu lingkungan interioritas yang tertutup dan tanpa gerak. Keberadaan manusia harus terus-menerus mengeksternalisasikan diri dalam aktivitas. Kebutuhan antropologis ini berakar dalam perlengkapan biologis manusia, mencukupi kebutuhan hidup. Dengan kata lain, meski tak satu pun dari tatanan sosial yang ada dapat diasalkan dari data biologis, keharusan bagi adanya tatanan sosial itu sendiri berasal dari perlengkapan biologis manusia.⁴⁶

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 Badui lebih berani

⁴⁵ *Ibid.*, hlm. 185.

⁴⁶ Peter L. Berger dan Thomas Luckmann, *Tafsir Sosial atas Kenyataan*, hlm. 76.

daripada penduduk kota. Karena penduduk kota malas dan suka yang mudah-mudah. Mereka larut dalam kenikmatan dan kemewahan. Mereka mempercayakan urusan keamanan diri dan harta kepada penguasa. Sedangkan orang Badui hidup memencilkan 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.⁴⁷

Pola pikir manusia primitif tentang lingkungannya bersifat magis dan kosmosenteris, ketergantungan terhadap alam semesta atau kosmologi merupakan ciri kehidupannya. Dalam wilayah magis ini manusia berpasrah diri terhadap alam, mereka berkeyakinan terhadap kekuatan luar yang mengontrol dirinya dan lingkungannya. Proses eksternalisasi pada masyarakat primitif menghasilkan kesadaran bahwa antara diri dan lingkungan tidak pernah terdapat suatu garis yang tegas. Dalam masyarakat badawah dan padang pasir terjadi harmoni antara dunia makrokosmos dan mikrokosmos.

Dari eksternalisasi terhadap kenyataan itu kemudian menggiring masyarakat menciptakan alat-alat kehidupan. Namun sesuai dengan pola kebutuhan yang bersifat mendasar alat-alat kehidupan sebagai bentuk obyektivasi inipun masih sangat sederhana sebagai pantulan alam sehingga tidak anti-lingkungan, bukan sebagai wujud kesadaran subyektifnya yang berjarak dengan alam. Baru pada perkembangan yang selanjutnya manusia mulai berfikir dan membedakan apa yang ada lingkungannya yang bersifat alam coba diubah menjadi kenyataan

⁴⁷ *Ibid.*, hlm. 142-145.

obyektiv yang bersifat sosial.⁴⁸

Karena perspektif Ibn Khaldun dalam menjelaskan perkembangan masyarakat sarat dengan dimensi kekuasaan dan ekonomi, maka tahap awal eksternalisasi terjadi ketika terdapat harapan untuk mencapai kekuasaan dan terpenuhinya kebutuhan hidup. Eksternalisasi pertama terjadi ketika manusia primitif menyadari bahwa untuk mempertahankan hidupnya ia harus membentuk organisasi sosial masyarakat. Organisasi masyarakat yang bersifat kolektif ini merupakan bentuk obyektivasi dari eksternalisasi yang dihasilkan sebelumnya. Tuntutan memperoleh penghidupan mengharuskan manusia untuk hidup bermasyarakat dan membentuk organisasi sosial. Kesadaran akan minimnya kebutuhan manusia tetap membutuhkan kerja orang lain. Mereka menyadari bahwa tanpa adanya kerjasama antar manusia, kehidupan tidak akan lestari karena ras manusia pasti telah dibinasakan oleh alam dan serangan hewan.

Karena kehidupan mereka yang cenderung nomaden dan keras, maka pola obyektivasi dalam kehidupan sosial inipun harus sesuai dengan pola kehidupannya. Dalam masyarakat primitif pranata sosial hasil obyektivasi membentuk suatu tatanan sosial dengan ciri kolektivitas. Obyektivasi tatanan sosial masyarakat primitif yang bersifat kolektif daripada individual ini memiliki ciri-ciri yaitu; (1) pembagian kerja yang tetap dalam kesatuan kelompok atau individu untuk melaksanakan bermacam fungsi hidup; (2) ada ketergantungan dalam tindakan kolektif, hal ini diakibatkan oleh pembagian kerja tadi; (3) saling ketergantungan dalam individu melahirkan adanya kerjasama antar individu; (4) dalam

⁴⁸ Van Paursen, *Strategi Kebudayaan*, hlm. 43-44.

membangun kerja sama antar individu memerlukan komunikasi untuk mendukung tindakan tersebut; (5) diskriminasi yang diadakan antar individu-individu warga kolektif dan individu dari luarnya.⁴⁹

Kolektivitas sebagai bentuk obyktivasi masyarakat primitif itu terjadi karena tuntutan hidup. Karena hanya suku-suku yang terikat solidaritas sosial (*'asabiyah*) yang mampu bertahan hidup di padang pasir. Pada masyarakat ini, individu belum sepenuhnya ber-eksistensi, yang ada hanyalah kelompok. Selain itu antara lingkungan dan kelompoknya berada dalam perspektif yang sakral.⁵⁰

Dalam bidang ekonomi obyektivasi masyarakat primitif mereka ada pada kegiatan pertanian dan peternakan yang kemudian ditukar kepada orang kota dengan uang yang terbuat dari logam, sementara uang hanya ada di kota. Proses yang menggiringi sejarah peradaban adalah ekonomi. Kebiasaan sistem tukar-menukar (*barter*) dalam kegiatan ekonomi mereka (Baduwi) memberi pengaruh terhadap perkembangan kehidupannya ⁵¹ Sehingga kegiatan ekonomi akan terus

⁴⁹ Koentjaningrat, *Pengantar Ilmu Antropogi* (Jakarta: Rineka Cipta, 2002), hlm. 136-137.

⁵⁰ Dalam pemikiran Ibn Khaldun, solidaritas sosial (*'asabiyah*) merupakan konsep kunci dalam perkembangan peradaban secara sosial dan politik. Kata *'asabiyah* erat kaitanya dengan kata *'ashab* yang berarti hubungan dan kata *'Ishabah* yang berarti ikatan. *'Asabiyah* pada mulanya berarti ikatan mental yang mampu menghubungkan beberapa orang yang mempunyai hubungan kekeluargaan baik melalui keturunan, persahabatan maupun penaklukan.

⁵¹ Gagasan bahwa perkembangan masyarakat merupakan karena hubungan ekonomi pada awalnya telah lahir dari pemikiran Ibn Sina. Ia mempunyai keyakinan yang serupa dari Ibn Khaldun, sebagai pendahulu ada kemungkinan pemikiran Ibn Sina mempengaruhi pemikiran Ibn Khaldun. Menurut Ibn Sina, bahwa soal ekonomi sumber revolusi sosial yang terpenting. Bahwa pembentukan masyarakat Islam yang pertama dimulai oleh nabi dengan menyusun perekonomian umat Islam, dengan umatnya yang masih sedikit, antara kaum *Anshar* yang makmur dan kaum *Muhajirin* yang tidak punya dipersatukan dalam hukum persaudaraan, yang terkenal dalam Islam "mukhah islamiah". Lihat dalam karya Ahmad, H.Z.A. *Negara Adil Makmur Menurut Ibn Sina; Teori Kenegaraan dari Filosof dan Dokter Islam Kaliber Internasional, Ibn Sina* (Jakarta: Bulan Bintang, 1974), hlm. 188.

terjadi, sampai ada determinasi yang berkesinambungan antara masyarakat kota dengan masyarakat desa. Namun menurut Ibn Khaldun ada perbedaan kualitas dalam ekonomi ini, jika orang-orang primitif membutuhkan masyarakat kota semata-mata demi kebutuhan hidup. Sementara orang-orang kota membutuhkan orang primitif (Baduwi) untuk kesenangan dan kemewahan.⁵²

Di kalangan suku-suku Badui, pola masyarakat yang bersifat kolektif itu dipadu pula dengan kekuasaan dan pengaruh wibawa yang ada pada pemuka suku. Kepemimpinan tradisional ini merupakan bentuk obyektivasi yang baru tercipta kemudian setelah tatanan sosial tercipta. 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. Siapa yang diangkat menjadi pemimpin ini haruslah salah seorang dari mereka yang paling berpengaruh, mempunyai kekuatan dan wibawa melebihi yang lain. Kekuasaan pemimpin inilah yang disebut dengan kedaulatan atau kekuasaan. Sebagaimana diungkapkan Ibn Khaldun berikut:

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

⁵² Ibn Khaldun, *Muqaddimah Ibn Khaldun*, hlm. 186.

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.⁵³

Pola dan ciri-ciri kepemimpinannya pun akan mengikuti tatanan sosial yang merupakan basisnya. Dengan kata lain, realitas obyektif masyarakat primitif dengan kehidupan komunal akan menghasilkan pola kepemimpinan yang bersifat tradisional pula yaitu pola kesukuan. Berikutnya setelah kekuasaan tercipta untuk melanggengkannya dibutuhkan aparat penjaga. 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 dan bersifat sakral. 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. 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.⁵⁴

Pada tahap berikutnya, refleksi atas kesadaran masyarakatnya ini coba dikontraskan dengan dunia luar. Mereka menyadari bahwa untuk bisa mencapai kekuasaan harus dimiliki sifat keberanian dan kekuatan. Terbukti pada masa

⁵³ Abdurrahman Ibn Khaldun, *al-Muqaddimah Lil 'alamâh Ibn Khaldûn*, hlm. 33-34.

⁵⁴ Ibn Khaldun, *Muqaddimah Ibn Khaldun*, hlm. 151-152.

sebelumnya bahwa apabila di antara golongan ini ada yang lebih hebat yang akan memiliki kekuasaan daripada golongan lain. Kehidupan padang pasir merupakan sumber keberanian. Dengan modal ini bangsa-bangsa liar lebih mampu memiliki kekuasaan daripada bangsa lainnya. Oleh karena itulah, mereka lebih mampu memiliki kekuasaan dan merampas segala sesuatu yang berada dalam genggamannya bangsa lain.⁵⁵

Namun untuk dapat memimpin syarat yang lain harus dipenuhi yaitu kekuatan, kekuatan ini didapati pada kenyataan obyektif berupa *'asabiyah*. Terbukti bahwa kepemimpinan selalu dimiliki orang yang memiliki solidaritas sosial yang kuat. 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. Solidaritas sosial menjadi syarat kekuasaan.⁵⁶

Pola kehidupan yang telah tercipta pada masyarakat primitif ini kemudian akan dilanjutkan pada generasi berikutnya melalui sistem pewarisan dari generasi ke generasi. Model masyarakat yang bersifat kolektif dengan dasar solidaritas sosial, kepemimpinan yang bersifat kesukuan, mode ekonomi pertanian dan sistem tukar menukar yang berupa barter ini tetap bertahan dalam masyarakat primitif dengan proses sosialisasi dan penagajaran atau proses internalisasi.

⁵⁵ Ibn Khaldun, *Muqaddimah Ibn Khaldun*, hlm. 165.

⁵⁶ *Ibid.*, hlm. 156-157.

Karena pola hidup yang bersifat kolektif maka sosialisasi ini bisa dikatakan selalu berjalan secara maksimal. Tapi pada kenyataannya bukan faktor internal yang menyebabkan degradasi tradisi atau kegagalan internalisasi masyarakat primitif, tapi gangguan eksternal berupa serangan dari suku yang lain. Pola hidup padang pasir tidak bisa menghindar dari pergesekan dengan kekuasaan suku lain. Sehingga menjadi hukum alami peradaban jika tradisi kesukuan ini hanya bisa bertahan lama ketika mereka sanggup mencegah ancaman serangan yang datang dari suku lain dan kemudian berbalik menaklukkannya. Dengan demikian proses internalisasi pada masyarakat primitif sangat tergantung dengan faktor kekuasaan yang mencapai puncaknya pada kehidupan negara. Ketika suku itu gagal dalam mencapai kekuasaan negara, sudah dapat dipastikan internalisasi ini akan mengalami kegagalan.

2. Terwujudnya Kekuasaan *Dawlah*

Terbentuknya kesadaran bermasyarakat bahwa kekuasaan dan berjalannya proses internalisasi hanya dapat berjalan dan ditegakkan dengan keberanian dan kekuatan (tahap eksternalisasi) akan menggiring masing-masing suku untuk memperkuat solidaritas kesukuanya. Kesadaran eksternal tentang pewarisan tradisi dan kekuasaan itu memperoleh makna dan masuk pada momen obyektif ketika ia telah termanifestasikan dalam kenyataan dalam solidaritas sosial. Dengan demikian eksternalisasi dalam kehidupan negara ini terjadi setelah masyarakat primitif menyadari bahwa eksistensi sukunya hanya dapat dipertahankan tidak hanya dengan sosialisasi yang benar namun dengan

penegakan kekuasaan. Bahwa faktor kedua (kekuasaan) pada kenyataannya lebih berperan daripada sekedar sosialisasi yang massif.

Proses dialektis eksternalisasi-obyektivasi-internalisasi pada masyarakat primitif dalam bentuknya yang maksimal hanya terjadi setelah kekuasaan negara tercipta. Sementara negara hanya dapat berdiri dengan bantuan solidaritas sosial. Harus diperhatikan pula bahwa meskipun mungkin dalam konteks masyarakat primitif telah terjadi obyektivasi tingkat awal dalam bentuk pelebagaan kebiasaan masyarakat dan dipilihnya pemimpin di antara mereka, namun bagi Ibn Khaldun hal itu dianggap masih belum tercapai kekuasaan *dawlah*. Obyektivasi dalam negara ini seolah merupakan suatu yang alami, sebab bagi Ibn Khaldun tujuan terakhir solidaritas adalah kedaulatan dan berdirinya *dawlah* juga. Karena solidaritas sosial itulah yang mempersatukan tujuan; mempertahankan diri dan mengalahkan musuh. Konsep *`asabiyah* (solidaritas sosial) merupakan kenyataan obyektif yang tidak hanya dipakai dalam menjelaskan tentang tahap berdirinya negara, namun juga dalam tahap perkembangan sampai masa keruntuhannya.⁵⁷

`Asabiyah* sendiri sebenarnya lebih bermakna sosial psikologis daripada hubungan yang semata-mata bersifat kolektif. Peran penting *`asabiyah 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

⁵⁷ Dalam kamus Munjid *`asabiyah* 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.

makna `asabiyah ini, namun dikatakan bahwa `asabiyah yang paling dasar ada pada keluarga. Konteks `asabiyah sebenarnya bukan hanya menyangkut hubungan solidaritas atas dasar kekeluargaan saja, melainkan juga hubungan yang timbul akibat persekutuan atau hubungan yang terjadi melalui penaklukan antara budak dan majikannya.⁵⁸

Negara dalam pandangan Ibn Khaldun merupakan sebuah tatanan politik yang berdiri atas dasar `asabiyah atau kesatuan kelompok, penyerbuan serta kehendak untuk mewujudkan kekuasaan.⁵⁹ Atas dasar itulah, Rahman Zainuddin merumuskan dua premis utama yang digunakan Ibn Khaldun dalam membangun konsep kenegaraannya. *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. Sehingga jarang sekali orang yang mau memberikannya secara

⁵⁸ Menurut Abd Raziq al-Makki yang kami kutip dalam buku Zainab al-Khudairi, dijelaskan bahwa paling tidak terdapat lima bentuk `asabiyah: *Pertama*, `asabiyah berdasarkan kekeluargaan dan faktor keturunan. *Kedua*, `asabiyah persekutuan yang terjadi karena keluarnya seseorang dari garis keturunan yang satu kepada garis keturunan yang lain biasanya karena pernikahan. *Ketiga*, `asabiyah kesetiaan yang terjadi karena peralihan seseorang dari kekerabatan tertentu kepada garis keturunan yang lain karena kondisi sosial. `Asabiyah jenis ini bisa juga terjadi karena suatu persahabatan dan pergaulan yang membuat seseorang berpindah `asabiyah. *Keempat*, `asabiyah penggabungan, yaitu `asabiyah yang terjadi karena larinya seseorang dari keluarga kaumnya dan bergabung dengan keluarga kaum yang lain. *Kelima*, `asabiyah 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.

⁵⁹ Zainab al-Khudairi, *Filsafat Sejarah Ibn Khaldun*, hlm. 165.

sukarela tanpa melalui sebuah pertarungan yang alot.⁶⁰

`Asabiyah merupakan elemen kunci penjelasan Ibn Khaldun tentang sejarah dan perubahan peradaban. Hubungan antara `asabiyah dan negara bersifat dialektis, kekuasaan negara tidak dapat ditegakkan tanpa adanya solidaritas, tapi pada saat bersamaan eksistensi dan legitimasi negara hanya bisa diperoleh dari `asabiyah yang menjadi penopangnya. Sebenarnya negaralah yang merupakan kajian utama Ibn Khaldun dalam *al-Muqaddimah* karena negara adalah bentuk sempurna dari `asabiyah. Hanya kekuasaan yang termanifestasikan dalam sebuah negara inilah yang mampu menopang eksistensi peradaban manusia.⁶¹

Solidaritas sosial saja sebenarnya sudah cukup untuk membangun kekuasaan minimal. `Asabiyah 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 `asabiyah dan mendorong keberhasilan kekuasaan. Kekuasaan yang besar hanya berdasarkan agama, masyarakat Arab tidak akan memperoleh kekuasaan sebelum ajaran agama mampu mengubah karakter mereka.⁶²

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. Akan tetapi apabila kedudukan raja telah ditegakkan dan diwarisi keturunan demi keturunan atau dinasti demi dinasti, maka

⁶⁰ Lihat dalam A. Rahman Zainuddin, *Kekuasaan dan Negara*, hlm.161.

⁶¹ Antony Black, *Pemikiran Politik Islam*, hlm. 334-335.

⁶² Ibn Khaldun, *Muqaddimah Ibn Khaldun*, hlm. 240.

orang akan lupa keadaannya yang asal. Dalam tingkat ini, orang yang memerintah tidak lagi bergantung pada kekuatan angkatan bersenjata yang besar dan legitimasi yang diperoleh dengan agama.⁶³

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.⁶⁴ Antara moralitas agama dan kedaulatan yang dibangun atas dasar `asabiyah itu terjadi hubungan dialektis. Kaitan agama dan `asabiyah 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.⁶⁵

Suatu golongan umat manusia hanya bisa mendapat kekuasaan dengan berjuang, yaitu perjuangan yang membawa kemenangan dan berdirinya suatu negara. 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

⁶³ *Ibid.*, hlm. 188.

⁶⁴ *Ibid.*, hlm. 192.

⁶⁵ *Ibid.*, hlm. 124.

pokok saja tidak lagi memuaskan. Eksternalisasi terhadap lingkungan menyadarkan manusia yang telah mencapai kekuasaan untuk mewujudkan dan memenuhi barang-barang kesenangan dan kemewahan yang sekunder.⁶⁶

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 kebudayaan hidup menetap dengan kemewahan yang ada.⁶⁷ Menurut Yves Lacoste, ketika 'asabiyah telah mencapai kedaulatan maka disitu juga terjadi peralihan obyektiv dari model masyarakat tanpa kelas pada masyarakat berkelas yang sarat dengan konflik pasti terjadi. Pada permulaannya 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.⁶⁸

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. Momen ini pada dasarnya merupakan momen eksternalisasi tahap berikutnya setelah eksternalisasi pada kehidupan primitif. Jika pada masyarakat primitif eksternalisasi ini lebih bersifat mendasar guna terbentuknya sosial-kebudayaan manusia. Pada tahap awal negara ini

⁶⁶ *Ibid.*, hlm. 204.

⁶⁷ *Ibid.*, hlm. 211.

⁶⁸ Zainab al-Khudari, *Filsafat Sejarah Ibn Khaldun*, hlm. 156.

eksternalisasi lebih ditujukan pada faktor pelebagaan kekuasaan. Setelah segala macam taktik dan strategi kekuasaan berhasil dijalankan maka kekuasaan itu berlanjut pada tahap kedua.

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. Tahap ketiga ini baru bisa berjalan secara maksimal ketika kekuasaan benar-benar sudah stabil dan menjadi kenyataan obyektif yang dicapai pada tahap kedua. Bersamaan dengan itu internalisasi dan pewarisan tradisi mulai dilakukan. Pada umumnya internalisasi ini dicapai generasi kedua setelah kekuasaan terlihat sedikit stabil.

Keempat, tahap kepuasan hati, tentram dan damai. Pada tahap ini, penguasa merasa puas dengan segala sesuatu yang telah dibangun para pendahulunya. Inilah momen yang sangat menentukan dalam proses internalisasi sebab kekuasaan dan berbagai macam tradisi sudah dibangun pada pendiri negara. Generasi berikutnya tinggal meneruskan dan memkasimalkan proses internalisasi ini.

Kelima, tahap hidup boros dan berlebihan. Pada tahap ini, penguasa menjadi perusak warisan pendahulunya, pemuas hawa nafsu dan kesenangan. Pada tahap ini, negara tinggal menunggu kehancurannya. Dalam momen ini terlihat jelas

bahwa internalisasi itu kurang lebih akan mencapai kegagalan dan mengalami masa jenuh setelah kerajaan berjalan selama tiga generasi. Sebab terdapat perbedaan semangat zaman dan semangat juang antara generasi pertama dengan penerusnya.⁶⁹

Dari alur kehidupan negara itu dapat dipahami bahwa kenyataan sosial dalam kekuasaan negara pada awalnya adalah hasil eksternalisasi manusia primitif terhadap lingkungan yang kemudian mewujud dalam kenyataan obyektif yang bersifat minim dalam bentuk solidaritas sosial. Agar internalisasi dan tatanan sosial tetap terjadi, maka solidaritas kesukuan ini harus memperkuat diri dan menajamkan visi untuk mencapai kekuasaan negara. Setelah kekuasaan tercapai, negara yang dibuat manusia menjadi kenyataan obyektif yang berdiri di luar kesadarannya. Menurut Ibn Khaldun pengaruh antara kondisi sosial dan karakter individu adalah determinan. Seseorang yang hidup pada suatu periode, pasti memiliki kecenderungan tertentu yang tidak terhindarkan. Sifat keberanian dan kejujuran pada masyarakat *badui* misalnya, agaknya suatu yang mustahil dimiliki oleh mereka yang hidup di kota penuh kesenangan. Eksternalisasi-objektivikasi-internalisasi merupakan momen-momen dalam suatu proses dialektis yang berlangsung terus menerus. Masyarakat merupakan produk manusia. Masyarakat merupakan kenyataan obyektif. Manusia merupakan produk sosial.

Dalam arti itu, dunia sosial yang berupa negara adalah aktivitas manusia yang diobjektivasi, begitu pula halnya dengan setiap lembaganya. Hubungan antara manusia, sebagai produsen, dan dunia sosial sebagai produknya, tetap merupakan

⁶⁹ *Ibid.*, hlm. 215-216.

hubungan yang dialektis. Artinya, manusia (tentunya tidak dalam keadaan terisolasi, tetapi dalam kolektivitas-kolektivitasnya) dan dunia sosialnya, berinteraksi satu sama lain. Ketika manusia tidak dapat mengelak dari tuntutan dan pengaruh kehidupan, maka hal ini tandanya produk berbalik mempengaruhi produsennya.⁷⁰

Apabila bila diperhatikan lebih jeli akan nampak bahwa pada tahap negara Ibn Khaldun kurang memperhatikan fenomena internalisasi. Ia terlalu pesimis untuk memprediksikan bahwa kekuasaan akan berjalan langgeng selama lebih dari tiga dekade. Internalisasi pada masa kekuasaan negara hanya penting sejauh menyangkut elite tingkat atas, yaitu pada segenap pemimpinnya. Keberhasilan dan kegagalan kekuasaan sangat ditentukan oleh pewarisan tradisi penguasanya. Internalisasi secara massif yang dampaknya mengenai seluruh komponen masyarakat baru terjadi ketika kekuasaan itu telah berlanjut dan mampu mendirikan pusat peradaban yaitu kota.

3. Kehidupan Hadarah

Kota sebenarnya merupakan tahap lebih lanjut dari kehidupan negara. Dalam kehidupan kota juga terjadi proses eksternalisasi, obyektivasi dan internalisasi. Pada tahap ini dunia objektif dalam kehidupan negara dan segenap bentukan budaya sosial dimantapkan dalam tradisi kota dapat diteruskan kepada generasi baru. Maka, sebuah negara dan kota, bagi generasi selanjutnya dialami sebagai suatu kenyataan yang objektif. Ia mempunyai sejarah yang mendahului kelahiran individu dan tidak bisa dimasuki oleh ingatan biografisnya. Dunia itu sudah ada

⁷⁰ Peter L. Berger dan Thomas Luckmann, *Tafsir Sosial atas Kenyataan*, hlm. 88.

sebelum ia lahir, dan akan tetap ada sesudah ia mati. Sejarah itu sendiri, sebagai tradisi lembaga-lembaga yang ada, mempunyai sifat objektif.

Namun hal itu tidak berarti bahwa dalam kehidupan kota tidak ada momen eksternalisasi. Tahap peradaban kota bermula dari tercapainya sebuah kedaulatan dan eksternalisasi terhadap berbagai macam kekuasaan dan kehidupan sosial yang mendorong manusia untuk menciptakan situasi sosial yang lebih maju. Menurut Ibn Khaldun kebudayaan menetap ada setelah berdirinya negara. Sementara itu, negara baru berdiri dengan bantuan solidaritas sosial yang ditemui pada kebudayaan badawah atau kebudayaan primitif.⁷¹

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. Hadarah 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. Dengan demikian, eksternalisasi pada kehidupan kota terjadi ketika manusia mulai menyadari akan eksistensinya sebagai pemegang kuasa yang harus mendirikan kota sebagai pusat peradaban.⁷²

Dalam arti itu bisa dikatakan bahwa kota merupakan realitas obyektif hasil eksternalisasi masyarakat akan lingkungannya yang berubah dan berbeda dengan

⁷¹ Ibn Khaldun, *Muqaddimah Ibn Khaldun*, hlm. 395.

⁷² *Ibid.*, hlm. 433.

kehidupan primitif. Kenyataan obyektif kota, baru ada setelah kedaulatan sudah tercapai, sebagaimana yang telah dijelaskan perubahan masyarakat pengembara menjadi masyarakat menetap (*hadarah*) yang merupakan puncak peradaban, 'umran. Di sini orang dituntut untuk mendirikan kota-kota. Ada dua alasan yang dikemukakan oleh Ibn Khaldun. *Pertama*; kedaulatan menyebabkan rakyat berusaha hidup tentram, tenang dan santai, serta berusaha melengkapi aspek-aspek peradaban, 'umran, yang langka di padang pasir. *Kedua*; kekuatan luar atau musuh yang selalu menjadi ancaman terhadap kedaulatan yang dengan susah payah dibangun. Karena mereka sewaktu-waktu dapat menyerang, maka setiap orang yang ada dalam perlindungan kerajaan atau kota harus mempertahankannya dari semua upaya penyerangan, mencegah pasukan musuh memasuki daerah kedaulatan kerajaan atau negara.⁷³

Keberadaan kota dengan segenap kebudayaannya hanya bisa terwujud ketika terdapat suatu negara dan kekuasaan dengan tradisi yang sudah jauh mengakar. Dengan kata lain, kota baru ada setelah kehidupan pada negara di-eksternalisasi masyarakat secara terus-menerus sehingga menghasilkan kenyataan obyektif berupa kota. Fakta ini dapat dilihat dari kebesaran bangsa Yahudi yang menguasai 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

⁷³ Ibn Khaldun, *Muqaddimah Ibn Khaldun*, hlm. 397.

tahun mereka diperintah secara terus-menerus oleh bangsa Nabatea, Persia, Kiania, Sasan dan bangsa Arab.⁷⁴

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. Pada dasarnya meningkatnya keahlian ini terjadi karena eksternalisasi manusia terhadap harta kekayaan yang meningkat. Ketika kebutuhan mereka akan hal-hal sekunder semakin bertambah dan permintaan akan barang-barang mewah semakin pesat maka terciptalah berbagai macam keahlian. Dari proses inilah berbagai macam keahlian berkembang dan kerajinan baru ditemukan sebagai *suplaier* kebutuhan masyarakat yang makin bervariasi. Selain itu peredaran modal yang ramai di tengah pusat kekuasaan atau kota turut mendorong pertumbuhan ekonomi dan kekayaan penduduknya.⁷⁵

Dalam kehidupan kota, sejarah raja dan individu dipahami sebagai suatu episode yang terletak dalam sejarah masyarakat objektif. Lembaga-lembaga itu, sebagai faktisitas-faktisitas historis dan objektif, dihadapi oleh individu sebagai fakta-fakta yang tidak bisa disangkal lagi. Negara dan kota itu sudah ada *di sana*, di luar diri individu, tetap bertahan dalam kenyataan mereka, tak peduli apakah ia suka atau tidak. Ia tidak bisa berharap agar lembaga-lembaga itu lenyap. Lembaga kota itu bertahan terhadap upaya-upayanya untuk mengubah atau menghindari

⁷⁴ *Ibid.*, hlm. 430.

⁷⁵ *Ibid.*, hlm. 429.

mereka. Mereka mempunyai kekuatan yang memaksa terhadapnya, baik pada dirinya sendiri, hanya dengan kekuatan faktisitas mereka semata-mata, maupun melalui mekanisme-mekanisme pengendali yang biasanya dicantelkan kepada yang paling penting di antara mereka. Kenyataan objektif lembaga-lembaga itu tidak berkurang apabila individu tidak memahami tujuan mereka atau cara kerja mereka. Ia mungkin akan merasa banyak bagian dari dunia sosial sebagai tidak bisa dipahami, barangkali dirasakannya sebagai menekan dalam kekaburannya, namun demikian tetap nyata.⁷⁶

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 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

⁷⁶ Peter L . Berger dan Thomas Luckmann, *Tafsir Sosial atas Kenyataan*, hlm. 86-87.

kota.⁷⁷

Namun kejayaan kota ini tidaklah abadi. Bagi Ibn Khaldun setiap realitas pasti mengalami titik jenuhnya. Seperti dikemukakan sebelumnya hadarah merupakan puncak dari peradaban. Eksistensi peradaban kota berkembang dari kehidupan padang pasir dan masyarakat pengembara terus dilanjutkan dengan pencapaian kedaulatan yang diikuti berdirinya kota dengan segenap pola hidup menetap. Hadarah selain merupakan puncak suatu peradaban juga merupakan akhir masa hidupnya. Sebagaimana eksistensi sebuah negara, Ibn Khaldun memprediksikan bahwa siklus umur hadarah tidak lebih dari empat puluh tahun. Umur empat puluh tahun dikatakan sebagai puncak dari pertambahan dan pertumbuhan kekuatan kota. Pola kebudayaan hadarah dengan segala kemewahannya akhirnya juga akan mengalami hancur.

Setelah puncak peradaban ('umran) sudah tercapai maka kondisi alami suatu kota akan berakhir. Ini dianalogikan kepada perkembangan fisik manusia, menurut Ibn Khaldun usia kota sama dengan usia alami manusia. Ia menjelaskan bahwa umur empat puluh tahun merupakan puncak dari perkembangan dan pertumbuhan kekuatan manusia. Bila telah mencapai umur empat puluh tahun tabi'ah berhenti sejenak untuk berkembang, kemudian mulai menuju gerak menurun. Ini sama menurut Ibn Khaldun dengan hadarah dalam peradaban juga demikian.⁷⁸

⁷⁷ *Ibid.*, hlm. 417-420.

⁷⁸ *Ibid.*, hlm. 433.

Kehancuran kota merupakan suatu yang alami, di sini bukan yang diakibatkan oleh peperangan atau serbuan dari pihak luar yang menghancurkan kota, akan tetapi merupakan bawaan dari karakter masyarakat hadarah. Sebagaimana penjelasan di awal tulisan ini, penulis mengutarakan gagasan Ibn Khaldun bahwa kehidupan kota akan menghilangkan rasa keberanian serta semangat sosial yang dimiliki sebelumnya pada masyarakat badawah, kemewahan dan kemakmuran kota membuat mereka dalam berbagai urusan mempercayai orang lain. Untuk keamanan misalnya mereka tidak lagi siaga setiap saat namun lebih percaya terhadap perlindungan para tentara yang mereka bayar dari pengeluaran pajak.

Pada kebudayaan hadarah, setelah proses memperindah diri akan diikuti oleh ketundukan pada hawa nafsu. Adat kebiasaan bermewah-mewah dan pemborosan untuk kehidupan sekunder yang makin mahal akan menyebabkan 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.⁷⁹

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 karena sudah tidak ada lagi jalan yang bisa ditempuh untuk memenuhi nafsu jiwa yang telah rusak tersebut.⁸⁰

⁷⁹ *Ibid.*, hlm. 434.

⁸⁰ *Ibid.*, hlm. 435.

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 kotalah 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 kekuasaannya 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 *`asabiyah* sebagai kekuatan yang asli tetap tinggal di dalam kelompok itu. Disintegrasi hanya bisa terjadi jika *`asabiyah* 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 kekuatannya, sedangkan pemberi bentuknya adalah negara dan rajanya. Eksistensi negara sangat terkait erat dengan materi dasarnya.⁸¹

Demikianlah dalam teori perkembangan Ibn Khaldun nampak pandangan determinis bahwa pada akhirnya kota akan mengalami kehancuran. Dalam arti itu bisa dikatakan bahwa internalisasi tahap lanjut mengalami kegagalan. Pada tahap

⁸¹ *Ibid.*, hlm. 440.

akhir kehidupan kota yang berjalan kurang lebih seratus dua puluh tahun, selalu terjadi adanya asimetri antara kenyataan objektif dan kenyataan subjektif. Pada prinsipnya obyektivasi kekuasaan bagi Ibn Khaldun selalu berjalan dengan moralitas politik. Namun kehidupan kota bukannya malah menciptakan dan membuat moralitas seseorang makin meningkat, tapi sebaliknya kota menyebabkan hilangnya sifat alami manusia sebagaimana nampak pada masyarakat primitif. Tanda-tanda kedaulatan adalah karena sifat terpuji. Ketika kedaulatan adalah puncak *'asabiyah*, maka kebajikan kedaulatan pun merupakan titik puncak dari sifat kebaikan personal. Tanpa kebajikan, 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. Sehingga antara moralitas dan kekuasaan adalah pararel dan dalam hubungan simbiosis.⁸²

Akhirnya, setelah kota mengalami kemunduran dan negara telah mengalami degradasi moral, terdapat dua fenomena yang ditampilkan manusia dalam menghadapi dunia obyektifnya yang asing, pertama adalah dengan “adaptasi” sementara yang kedua adalah dengan melakukan “reaksi”. Bentuk adaptasi itu sendiri bisa berupa sikap pasif terhadap realitas atau dengan mengasingkan diri dalam kehidupan privat, “asketisme”. Model privatisme itu sendiri bisa menampilkan diri dalam sikap dan kecenderungan apatisme dalam arti tidak peduli terhadap kehidupan negara atau kehidupan kota. Karena itu tidak aneh dalam sejarah Islam, ketika kekuasaan telah kacau maka pada saat itulah banyak

⁸² *Ibid.*, hlm. 113.

tumbuh kelompok-kelompok sufisme asketis. Kecenderungan kedua untuk menolak kenyataan sosial itu, adalah dengan kembali kepada ikatan-ikatan `asabiyah yang asli yang dulu menaungi negara. Kembalinya individu dalam komunitas luar inilah yang menjadi dasar timbulnya sikap kedua yaitu *reaktif*. Di sini anggota suatu kelompok akan bereaksi dan memberontak sebagai bagian dari usaha perubahan sosial terhadap kondisi kota dan negara yang sudah bobrok.⁸³ Dalam pandangan hukum perkembangan Ibn Khaldun, sikap reaktif dan memberontak inilah yang sering dilakukan terhadap kekuasaan yang sudah memasuki masa senja daripada mengambil sikap apatis. Penarikan kesimpulan demikian sangat terkait erat dengan kondisi sosial di mana Ibn Khaldun hidup, yaitu masa peperangan antar kerajaan dan *kabilah*.

E. Beberapa Catatan atas Pemikiran Ibn Khaldun

Dalam konsep Ibn Khaldun, perkembangan masyarakat didasarkan atas kebutuhan dan pola penghidupan mereka. Dari model ekonomi dan metode penghidupan inilah yang kemudian mempengaruhi struktur dan kultur masyarakatnya.⁸⁴

Proses terbentuknya kesadaran manusia atau eksternalisasi kesadaran akan kekuasaan dan kehidupan secara mendasar lebih mengarah pada wacana pemenuhan kebutuhan materi. Hal ini dimulai dari kesadaran manusia primitif akan kekuatan `asabiyah untuk kemudian menjadi penguasa dan kontroling atas

⁸³ F. Budi Hardiman, *Melampui Positivisme dan Modernitas*, hlm. 102-103.

⁸⁴ *Ibid.*, hlm. 102.

suku yang lain. Dari kesadaran akan kekuasaan inilah kemudian menghasilkan kenyataan obyektif dalam bentuk solidaritas sosial dan kepemimpinan. Maksudnya, setelah adanya kepemimpinan yang di dasari rasa 'asabiyah mampu mendominasi berbagai suku yang lain entah itu berdasarkan peraturan bersama ataupun pemaksaan karena dari proses agresi inilah proses perkembangan masyarakat dapat terus berjalan yaitu proses eksternalisasi-obyektivasi-internalisasi. Lingkungan lahiriah dan kekuasaan yang lain berkat kekuatan 'asabiyah tidak lagi menjadi realitas mistis tapi sudah menjadi bagian dari obyek agresi.⁸⁵

Intensionalitas kesadaran manusia dengan alam dan masyarakat yang kemudian terwujud dalam kehidupan sosial awal melahirkan kesadaran untuk membuat alam menjadi lebih manusiawi dengan diciptakannya berbagai macam pertukangan. Intensionalitas masyarakat primitif terhadap kekuasaan ditandai kesadaran untuk hidup bermasyarakat dan membangun kekuatan politik yang berdiri semua golongan dan kelas untuk agresi kepada suku yang lain.

Kesadaran epistemologis yang muncul dalam kehidupan primitif adalah pengambilan jarak dan penguasaan atas alam dan masyarakatnya. Dalam hal ini berarti alam telah kehilangan pesona atau kekuatan gaibnya. Sementara dalam kehidupan sosial muncul persepsi bahwa hanya kekuasaan satu suku atas yang lain yang mampu menghilangkan permusuhan dan menciptakan ketertiban untuk kesejahteraan bersama. Dalam hubungan dengan realitas alam manusia menciptakan pertukangan. Sementara dalam hubungannya dengan kehidupan

⁸⁵ *Ibid.*, hlm. 104.

sosial kelompok suku menciptakan daulah dan birokrasi. Keduanya, teknologi dan birokrasi merupakan bentuk obyektivasi dari kesadaran masyarakat prmitif atas lingkungan sekitarnya. Tahap awal obyektivasi kepada kekuasaan negara dan kehidupan kota adalah terciptanya suatu mekanisme pengaturan masyarakat berdasar asas ketertiban yang mewujud dalam pemerintahan yang absah dalam segenap aspek kehidupan. Kedua realitas obyektiv ini akan menjadi lenggeng ketika terdapat kekuasaan yang menpangnya.⁸⁶

Peralihan dari fase kedua pada fase ketiga masyarakat baru terjadi setelah kedaulatan dan kerajaan ditegakkan. Pada tahap obyektivasi inilah penduduk mulai mengenal pola hidup menetap dengan berbagai kebudayaan yang ada. Ketika kekuasaan negara telah ditegakkan barulah kemudian sistem pembagian kerja dan pembangunan dapat dilakukan. Kehidupan hadarah 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.⁸⁷

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 kekuasaannya. Tahap-tahap perkembangan

⁸⁶ *Ibid.*, hlm.110.

⁸⁷ *Ibid.*, hlm. 295.

negara itu menurut Ibn Khaldun jika dilihat dari perpektif sosiologis terjadi saling pengaruh antara situasi historis dan kondisi mental masyarakat. Keadaan 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.⁸⁸

Setelah kekuasaan tercapai dan kota terbentuk, bukan kesadaran masyarakat yang memegang kendali, tapi dunia sosial yang diciptakanya yakni kekuasaan dan kebudayaan kota. Pemerintahan dan kebudayaan kota dengan berbagai variasi kehidupannya sebagai kenyataan obyektif melakukan paksaan atas individu yang menghasilkannya. Manusia dibuat tak berdaya dan ter-alienasi atas hasil karyanya sendiri. Dan keadaan ini mendapat basis eksistensinya dalam kehidupan negara dan kota pada tahap lanjut, ketika segalanya harus menjadi komoditas dan amunisi kekayaan. Kehidupan manusia pada masyarakat kota diatur otomatis seperti mesin oleh kebutuhannya sendiri yang makin meningkat. Tujuannya tidak lain adalah untuk memuaskan nafsu duniawi mereka. Sementara bergerakanya modal ini hanya bisa berjalan mulus tanpa protes dari pihak yang dirugikan sejauh mampu melakukan kerja sama dengan kekuasaan. Namun hubungan dengan kerjasama antara kekuasaan dan ekonomi bukan tanpa resiko, namun dari situlah sebab-sebab kehancuran kekuasaan.

Negara dan kota yang pada awalnya diciptakan sebagai sarana untuk manusia untul memenuhi kebutuhannya, pada akhirnya malah aktivitas kehidupan dan kebutuhannya diatur kekuasannya di luar kesadaranya. Di sini hubungan

⁸⁸ *Ibid.*, hlm. 138.

intensional antara kesadaran dan realitas obyektif terpecah. Dalam tahap akhir kehidupan kota, hubungan manusia dengan sesamanya tidak atas dasar peranan dalam subyek sosial dan manusiawi, namun dilihat secara fungsional dan ekonomis. Padahal hubungan sosial yang dulunya dimaknai secara murni dalam bentuk `asabiyah, kini diturunkan maknanya pada dimensi kebutuhan ekonomi. Demikian pula para pemimpin atau raja yang dulunya dipilih untuk menyuarakan aspirasi dan mensejahterahkan masyarakat, kini hanya terkesan simbol anonim yang tidak bisa dijamah oleh pemahaman rakyatnya. Akhirnya otoritas kekuasaan yang mereka miliki akan kehilangan basis solidaritas sosial yang menjadi tulang punggung keberadaannya.

Ketidakmampuan manusia untuk melakukan *internalisasi* secara permanen atau reduksi tahap akhir kekuasaan dalam kehidupan kota ini menyebabkan makna jati dirinya sebagai anggota kesukuan menjadi kabur. Keberadanya lebih ditentukan oleh dunia kebendaan dan lingkungannya daripada kesadarannya sendiri. Padahal subyek harus mampu melakukan internalisasi kesadaran dunia luarnya akan tetap eksis. Disini intensionalitas-internalisasi kesadaran atas dunia sosial tidak berfungsi secara penuh, atau bisa dikatakan gagal sehingga menyebabkan alienasi. Karena dalam pribadi semua realitas luar bukannya hadir sebagai suatu yang bisa diterima dan dipahami secara sadar, namun lebih karena paksaan dan segregasi yang dilakukan dalam mengatur kehidupan. Ketidakmampuan melakukan sintesis antar kesadaran dan realitas inilah yang menghasilkan pengalaman negatif berupa alienasi subyek dari diri dan lingkungan

sekitarnya. Kehidupan kota telah menyebabkan fenomenologi kesadaran manusia berhenti pada taraf internalisasi.

Sikap pesimis dan putus asa dari Ibn Khaldun terhadap stabilitas masyarakat-kekuasaan bukan hanya karena kebetulan ia hidup pada abad pertengahan dengan semangat zaman yang berlawanan dengan optimisme pencerahan, namun juga karena faktor sosial masyarakat yang selalu gagal melewati momen internalisasi. Kehancuran peradaban masyarakat tidak hanya terjadi lantaran penyerangan oleh suku lain atau kemewahan alami yang menghinggapinya, tapi juga karena tiadanya manajemen sosialisasi yang mantap untuk mendukung proses internalisasi. Dengan kata lain, kehancuran masyarakat terjadi tidak hanya lantaran pola hidup kota yang menuntut kemewahan, tapi juga karena internalisasi melalui proses sosialisasi yang cenderung gagal sehingga tidak mungkin dijadikan sandaran keberlangsungan masyarakat secara permanen. Dalam teori perkembangan Ibn Khaldun tersebut nampak jelas bahwa momen internalisasi kurang mendapat perhatian daripada fenomena eksternalisasi dan obyektivasi. Hal ini terjadi karena penekanannya pada faktor kekuasaan sebagai faktor penopang perubahan dengan sedikit mengeyampingkan fenomena sosial dan kebudayaan masyarakat.

BAB V

PENUTUP

Setelah dikemukakan berbagai uraian dan pokok permasalahan pada bab terdahulu, dengan metode pendekatan 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. Ibn Khaldun (732-808 H/1331-1406 M) berusaha melakukan studi dan analisa terhadap fenomena perkembangan peradaban manusia dengan pendekatan dialektis sebagaimana nampak pada karyanya *al-Muqaddimah*. Menurut Ibn Khaldun, meski tiap kejadian sosial itu selalu bersifat partikular dan tidak dapat digeneralisasikan satu sama lain namun terdapat pola yang berlaku umum yaitu tabiat dasar peradaban (*Tabai al-Umran*). Tabiat peradaban dalam dimensi perkembangan adalah hukum *kausalitas*, hukum *perbedaan* dan hukum *peniruan*. Apa yang dimaksud hukum kausalitas adalah setiap fenomena kenyataan selalu ada penyebab yang membuatnya ada dan yang mempengaruhi dinamikanya. Hukum perbedaan itu sendiri memiliki arti bahwa setiap fenomena sosial itu pasti memiliki keunikan meski dalam taraf yang kecil. Sementara yang dimaksud dengan hukum peniruan adalah bahwa perkembangan masyarakat tidak dibangun dari nol tapi dengan merefleksikan serta menirukan pola kebudayaan pendahulunya yang telah ada. Selain merumuskan hukum perkembangan

masyarakat tersebut, Ibn Khaldun juga menjelaskan beberapa faktor yang mempengaruhi perkembangan masyarakat dan peradaban. Faktor-faktor yang mempengaruhi perkembangan tersebut adalah faktor *ekonomi*, faktor *geografi* dan faktor *agama*. Geografi dan keadaan lingkungan memberikan ruang sekaligus memberikan batasan aktivitas manusia dalam kehidupan. Keadaan geografi merupakan pra-andaian manusia dalam membangun dunia sosialnya. Ekonomi berperan penting dalam pergerakan peradaban karena kebutuhan ekonomi adalah kebutuhan yang paling mendasar. Perbedaan dan perkembangan sebagian besar masyarakat dipengaruhi cara mereka dalam memperoleh penghidupan. Sementara itu peran agama di sini sebagai legitimasi realitas sosial, baik dalam artian normatif ataupun kognitif.

2. Pola perkembangan masyarakat yang dirumuskan Ibn Khaldun berjalan dialektis dalam arti bahwa tidak ada sesuatu yang merupakan proses akhir dari suatu perkembangan. Prinsip perubahan melewati tiga tahap dialektis tesis-antitesis-sintesis yang selamanya tidak pernah berhenti. Segala sesuatu pada prinsipnya memang akan hancur, namun apa yang abadi adalah perkembangan itu sendiri dalam dialektika proses kemunculan dan kehancuran. Perkembangan secara dialektik adalah semacam proses pendakian yang tidak pernah berhenti dari bawah ke atas. Setiap fase baru dalam perkembangan dialektik tidak pernah dimulai dari nol, tapi mengambil bentuk dari kontradiksi sisi positif dan negatif dari prinsip yang lama. Dalam kerangka itulah bisa dipahami bahwa perkembangan masyarakat selalu melewati tiga momen dialektik, yaitu momen *eksternalisasi* (pencurahan diri manusia terhadap lingkungannya), *obyektivikasi*

(aktualisasi kesadaran manusia dalam mencipta dunia sosial) dan momen *internalisasi* (proses pemaknaan dan pengalihan dunia obyektif-sosial dalam kesadaran subyektif). Dalam konsep perkembangan Ibn Khaldun yang dimulai dari kebudayaan primitif kemudian dilanjutkan pada pencapaian kekuasaan dan diakhiri dengan berdirinya kebudayaan kota ketiga momen dialektis tersebut berjalan secara simultan. Tidak ada dalam satu tahap pun dalam proses perkembangan yang tidak melalui momen eksternalisasi-obyektivasi-internalisasi. Bagi Ibn Khaldun proses perkembangan ini terutama dikendalikan faktor utama yaitu kebutuhan untuk bertahan hidup, kebutuhan ekonomi. Pada kebudayaan primitif, eksternalisasi terjadi pada bentuknya yang alami dan pemenuhan kebutuhan dasar, kemudian dilanjutkan dengan proses obyektivasi yaitu terciptanya organisasi masyarakat, solidaritas sosial dan kepemimpinan. Namun internalisasi pada masyarakat primitif hanya akan mencapai secara maksimal dengan dukungan faktor kekuasaan yang ada setelah negara bisa ditegakkan. Pada kehidupan negara eksternalisasi cenderung berkisar pada kecenderungan dan strategi bertahan hidup dari serangan suku yang lain. Obyektivasi sendiri bisa dilihat ketika negara telah didirikan dan berbagai perangkat kekuasaan baik basis struktur atau infrastruktur dibentuk. Sementara itu internalisasi pada kehidupan negara lebih mengarah pada elit atas atau pemimpinnya, sebab dari sosialisasi tingkat atas inilah kehidupan negara dan eksistensi kekuasaan bisa terus berdiri. Internalisasi baru berjalan secara serentak yang dampaknya bisa dilihat pada seluruh masyarakat ketika negara itu berhasil membangun pusat kekuasaan di kota. Eksternalisasi pada kehidupan kota pertama-tama ditujukan untuk pemenuhan kebutuhan sekunder

setelah kekuasaan berdiri. Untuk itulah dibentuk dan dibangun berbagai bidang yang menunjang kepentingan tersebut yaitu dengan diciptakanya berbagai macam pertukangan dan penataan struktur ekonomi-politik yang lebih bercorak modern untuk mendukung pemenuhan kebutuhan yang bervariasi ini. Sebagaimana dijelaskan di depan momen internalisasi pada kehidupan kota ini cenderung mengalami kegagalan dan akhirnya menyebabkan hancurnya peradaban setelah berjalan tiga generasi, yang dikalkulasi oleh Ibn khaldun kurang lebih selama seratus dua puluh tahun. Hal ini terjadi bukan hanya lantaran dalam waktu tersebut perkembangan telah terhenti, tapi pada kebudayaan terjadi kotradiksi antara kecenderungan alami manusia yang bermoral dan berkahlak mulia dengan tuntutan kehidupan yang menghendaki sebaliknya. Tepatnya telah terjadi alienasi dan perpecahan antara subyektivitas manusia dengan tuntutan realitas.

B. Saran-saran

1. Dengan melihat luasnya pemikiran Ibn Khaldun, pengkajian secara lebih mendalam baik menyangkut tema dialektika perkembangan masyarakat atau dengan sudut pandang yang berbeda dirasa merupakan kebutuhan ilmiah yang urgen di masa mendatang.
2. Atas kekurangan dan kesalahan dalam penyusunan skripsi ini, penyusun mengharapkan masukan dan kritik dari pihak manapun demi perbaikan kualitas penelitian dan penyusunan skripsi ini, serta bisa dilanjutkan dalam diskursus yang lebih lanjut.

DAFTAR PUSTAKA

- Ahmad, H.Z.A. *Negara Adil Makmur Menurut Ibn Sina; Teori Kenegaraan dari Filosof dan Dokter Islam Kaliber Internasional, Ibn Sina*, Jakarta: Bulan Bintang, 1974.
- Aiken, Henry D., *Abad Ideologi*, Yogyakarta: Bentang, 2002.
- Ali, A. Mukti, *Ibn Chaldun dan Asal-usul Sosiologi*, Jilid-1, Yogyakarta: Yayasan Nida, 1990.
- Al-Jabiri, Mohammed 'Abed, *Kritik Kontemporer atas Filsafat Arab-Islam*, terj. Moch Nur Ichwan, Yogyakarta: Islamika, 2003.
- Al-Jabiri, Mohammed 'Abed, *Post-Tradisionalisme Islam*, terj. Ahmad Baso, Yogyakarta: LKiS, 2000.
- Al-Khudhairi, Zainab, *Filsafat Sejarah Ibn Khaldun*, terj. Ahmad Kafi Usmani, Bandung: Pustaka, 1987.
- Al-Yusu'i, Louis Ma'luf, *Al-Munjid fi al-Lughah wa al-A'lam*, Beirut: Dar al-Masyriq, 1986.
- Amstrong, Karen, *Islam, Sejarah Singkat*, Yogyakarta: Jendela, 2005.
- Baali, Fuad dan Ali Wardi, *Ibn Khaldun dan Pola Pemikiran Islam*, terj. Ahmadie Thoha, Jakarta: Pustaka Firdaus, 1989.
- Bagus, Lorens, *Kamus Filsafat*, Jakarta: Gramedia, 2000.
- Baker, Anton dan Charis Zubair, *Metodologi Penelitian Filsafat*, Yogyakarta: Kanisius, 1990.
- Berger, Peter L. dan Thomas Luckmann, *Tafsir Sosial atas Kenyataan. Risalah Tentang Sosiologi Pengetahuan*, terj. Hasan Basari, Jakarta, LP3ES, 1991.
- Berger, Peter. L, *Langit Suci, Agama Sebagai Realitas Sosial*, terj. Hartono, Jakarta: LP3ES. 1991.
- Bertens, K., *Filsafat Barat Kontemporer, Inggris-Jerman*, cet. 4, Jakarta: Gramedia, 2002.
- Black, Antony, *Pemikiran Politik Islam, dari Masa Nabi hingga Sekarang*, Jakarta: Serambi, 2006.
- Bouthoul, Gaston, *Teori-teori Filsafat Sosial Ibn Khaldun*, Yogyakarta: Titian Illahi Press, 1998.
- Fakhry, Madjid, *Sejarah Filsafat Islam, Sebuah Peta Kronologis*, cet. II, terj. Zainul Am, Bandung: Mizan, 2002.
-] Giddens, Antony, *Kapitalisme dan Teori Sosial Modern*, Jakarta: UI Press. 1985.
- Hadiwijoyo, Harun, *Sari Sejarah Filsafat Barat 2*, cet. Ke-15, Yogyakarta: Kanisius, 1998.
- Hamersma, Harry, *Tokoh-tokoh Filsafat Barat Modern*, Jakarta: Gramedia, 1983.

- Hardiman, F. Budi, *Filsafat Modern. Dari Macchiavelli sampai Nietzsche*, Jakarta: Gramedia, 2007.
- Hardiman, F. Budi, *Kritik Ideologi. Pertautan Pengetahuan dan Kepentingan*, Yogyakarta: Kanisius, 1993.
- Hardiman, F. Budi, *Melampaui Positivisme dan Modernitas. Diskursus Filosofis Tentang Metode Ilmiah dan Problem Modernitas*, Yogyakarta: Kanisius, 2003.
- Ibn Khaldun, Abd al-Rahman, *al-Muqaddimah Lil 'alamāh Ibn Khaldūn*, Beirut: Dārul al Fikr, t.th.
- Ibn Khaldun, Abdurrahman, *Muqaddimah*, terj. Ahmadie Thoha, Jakarta: Pustaka Firdaus, 2006.
- Issawi, Charles, *Filsafat Islam Tentang Sejarah. Sejarah Pilihan dari Muqaddimah Ibn Khaldun*, terj. A. Mukti Ali, Jakarta: Tinta Mas, 1962
- Kleden, Ignas, *Kritik Ilmiah dan Strategi Kebudayaan*, Jakarta: LP3ES, 1987
- Koentjaraningrat, *Pengantar Ilmu Antropologi*, Jakarta: Rineka Cipta, 2002.
- LSIPM. *Kontribusi Pemikiran Ibn Khaldun di Bidang Sejarah, Filsafat dan Agama, Negara dan Hukum serta Perubahan Sosial*, Yogyakarta: LSIPM, 1985.
- Maarif, Ahmad Syafii, *Ibn Khaldun dalam Pandangan Penulis Barat dan Timur*, Jakarta: Gema Insani Press, 1996.
- Malaka, Tan, *Madilog. Materialisme Dialektika Logika*, Jakarta: Pusat Data Indikator, 1999.
- Muchsin, Misri A. *Filsafat Sejarah dalam Islam*, Yogyakarta: ar-Ruzz, 2002.
- Munawwir, A. W., *Kamus al-Munawwir. Kamus Arab-Indonesia*, cet. Ke-14, Surabaya: Pustaka Progresif, 1997
- Nasr, Seyyed Hossein & Oliver Leaman, *Ensiklopedi Tematis Filsafat Islam*, terj. Tim Penerjemah Mizan (*Buku Pertama*), Bandung: Mizan, 2003.
- Paursen, Van, *Strategi Kebudayaan*, terj. Dick Hartoko, cet. Keempat., Yogyakarta: Kanisius, 1984.
- Philip K. Hitti, *History of The Arabs*, terj. R. Ceceo Lukman Hakim dan Dedi Slamet Riyadi, Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2005.
- Raliby, Osman, *Masyarakat dan Negara*, Jakarta: Bulan Bintang, 1986.
- Ritzer, George dan Douglas J. Goodman, *Modern Sociological Theory*, terj. Mandan, Ali. *Teori Sosiologi Modern*, Jakarta: Prenada Media, 2003.
- Ritzer, George, *Sosiologi; Ilmu Pengetahuan Berparadigma Ganda*, Jakarta, Rajawali, 1985.

Russel, Bertrand, *Sejarah Filsafat Barat, Kaitanya dengan Kondisi Sosial-Politik Zaman Kuno hingga Sekarang*, Terj. Imam Muttaqin, Yogyakarta, Pustaka Pelajar, 2004.

Sindhunata, *Dilema Usaha Manusia Rasional*, Jakarta: Gramedia, 1982.

Snijders, Adelbert, *Antropologi Filsafat Manusia, Pradoks dan Seruan*, Yogyakarta, Kanisius, 2004.

Soeharto, Toto, *Epistemologi Sejarah Kritis Ibn Khaldun*, Yogyakarta: Fajar Pustaka Baru, 2003.

Soekardjo, R. G., *Logika Dasar, Tradisional, Simbolik dan Deduktif*, Jakarta: Gramedia, 1991.

Syafiuddin, *Negara Islam Menurut Konsep Ibn Khaldun*, Yogyakarta: Gama Media, 2007.

Sztompka, Piotr, *Sosiologi Perubahan Sosial*, terj. Alimandan, Jakarta: Prenada Media, 2005.

Wafi, Abdul Wahid, *Ibn Khaldun dan Karya-karyanya*, Jakarta: Grafiti Press, 1987.

Watloly, Aholiab, *Tanggung Jawab Pengetahuan*, Yogyakarta: Kanisius, 2001.

Zainuddin, A. Rahman, *Kekuasaan Dan Negara, Pemikiran Politik Ibn Khaldun*, Jakarta: Gramedia, 1992.

Jurnal dan Majalah

Al-Mirzamah, Syafiatun, "Ibn Khaldun tentang Tasawwuf", dalam jurnal *Muqaddimah*, vol I/III/No. 4, Desember, 1997.

Mastury, " Filsafat Manusia Menurut Ibn Khaldun" dalam jurnal *al-Jamiah*, No.31-33, th. 1984.

Shofiyullah, "Pemikiran Sosiologi Politik Ibn khaldun" dalam jurnal *Religi*, vol. III/ 2, 2004.

Sitorus, F., "Dialektika 'Ada-Ketiadaan-Menjadi' Pada Hegel" dalam jurnal *Filsafat Driyarkara*, XXVII No. 3, 2004

Soeharto, Toto "Sejarah Sosial Perspektif Ibn Khaldun" dalam jurnal *Thaqafiyyat*, vol. III/ 2. th. 2002.

Stowaser, Barbara Freyer, "Agama dan Perkembangan Politik, Perbandingan Pemikiran Politik Machiavelli dan Ibn Khaldun", dalam jurnal *Ulumul Qur'an* Nomor 3/ Vol. V/1994.

LAMPIRAN I

CURRICULUM VITAE

Nama : Atnawi

T.T.L : Sumenep, 4 juni 1981

Jenis kelamin : Laki-laki

Alamat asal : Temor Lorong Rt. 03 Rw. 04, Dapenda Batang-batang Sumenep
Madura Jawa Timur

Pendidikan : - SDN Dapenda I, lulus tahun 1994

- MTs Yas'a Pangarangan Sumenep, lulus 1997

- MAN Sumenep, lulus 2000

- Pesantren Mathali'ul Anwar Sumenep, lulus 2003

- UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta Fakultas Ushuluddin, Jurusan
Aqidah dan Filsafat, masuk 2003

Orang tua : - Bapak Misnawi

- Ibu: Niawi

Pekerjaan ortu : - Bapak; wiraswasta

- Ibu; Ibu Rumah Tangga

Alamat ortu : Temor Lorong Rt. 03 Rw. 04, Dapenda Batang-batang Sumenep
Madura Jawa Timur