

# SEJARAH DAN PERUBAHAN SOSIAL

**Pemikiran Intelektual Ibn Khaldun**



**Dr. Sriyanto**

# **S E J A R A H DAN PERUBAHAN SOSIAL**

**Pemikiran Intelektual Ibn Khaldun**

**SEJARAH DAN PERUBAHAN SOSIAL:  
PEMIKIRAN INTELEKTUAL IBN KHALDUN**

Copyright © Sriyanto

Diterbitkan pertama kali oleh UM Purwokerto Press.

Hak cipta dilindungi oleh undang-undang *All Rights Reserved*.

*Hak Penerbitan pada Penerbit UM Purwokerto Press.*

Dilarang mengutip atau memperbanyak sebagian atau seluruh isi buku ini tanpa izin tertulis dari Penerbit

Cetakan Pertama: Juli 2018

viii +132 hlm, 15.5 cm x 23.5 cm

ISBN: 978-602-6697-22-6

Penulis : Dr. Sriyanto  
Editor : Arifin Suryo Nugroho  
Perancang Sampul : Janur Jene  
Penata Letak : Makhrus Ahmadi

Diterbitkan oleh:

Penerbit

**UM Purwokerto Press (Anggota APPTI)**

Jalan Raya Dukuh Waluh, PO BOX 202, Purwokerto 53182

Tlp. (0281) 636751, 6304863; Ext. 474

Fax: (0281) 637239

E-mail : ump.press@gmail.com

website: www.lpip.ump.ac.id

Perpustakaan Nasional: Katalog dalam Terbitan (KdT)

Sejarah dan Perubahan Sosial: Pemikiran Intelektual Ibn Khaldun  
Sriyanto

Editor – Arifin Suryo Nugroho:

Cet.1 – Purwokerto, Penerbit UM Purwokerto Press, Juli 2018

x+150 hlm, 15.5 cm x 23.5 cm

ISBN: 978-602-6697-22-6

I. Sejarah dan sosiologi      I. Judul  
II. Sriyanto

# PRAKATA

Penulis memanjatkan rasa syukur alhamdulillah kehadirat Allah swt. yang telah melimpahkan rahmat dan hidayah-Nya sehingga buku ini dapat terselesaikan dengan baik. Buku ini mengalami proses yang cukup panjang dan sempat vacum berapa waktu karena berbagai hal yang menuntut penyelesaian lebih cepat. Tujuan penyusunan buku ini adalah untuk mengkaji ulang pemikiran sejarah dan perubahan dari seorang tokoh Muslim terkemuka, yaitu Ibn Khaldun. Perubahan dan sejarah merupakan konsep yang menyatu dalam pemikiran Ibn Khaldun, sebab hasil pemikiran tersebut dibangun berdasarkan pernik-pernik budaya masanya.

Penulis mengucapkan terimakasih kepada rekan-rekan di Lembaga Publikasi Ilmiah dan Penerbitan (LPIP) Universitas Muhammadiyah Purwokerto yang telah memberikan dukungannya, terutama kepada cak Makhrus yang setiap saat menagih draft naskah buku ini. Kepada dua mahasiswaku yang telah membantu, Yunia dan Khozi, dalam mengoreksi kesalahan-kesalahan dalam pengetikan. Terimakasih juga buat Indri yang sudah memberikan dukungan yang luar biasa dalam berbagai hal. Kepada semua rekan di Program Studi Pendidikan Guru Sekolah Dasar terimakasih juga atas dukungannya. Semoga Allah swt memberikan balasan yang setimpal atas motivasi, dukungan, dan bantuannya.

Akhirnya buku ini tidak akan terselesaikan tanpa dukungan dan toleransi yang tinggi dari keluargaku, istri dan dua jagoanku, Lintang dan Bintang, yang ikhlas untuk tidak menerima perhatian. Do'aku semoga hidup menjadi anak-anak yang memiliki makna dengan mencintai ilmu, hikmah, dan sejarah.

Purwokerto, 19 Juli 2018

Penulis



# DAFTAR ISI

|                                                                      |     |
|----------------------------------------------------------------------|-----|
| PRAKATA .....                                                        | v   |
| DAFTAR ISI .....                                                     | vii |
| BAB I PENDAHULUAN .....                                              | 1   |
| BAB II RIWAYAT HIDUP IBN KHALDUN .....                               | 9   |
| A. Masa Hidup Ibn Khaldun .....                                      | 10  |
| B. Lingkungan dan Pendidikan Ibn Khaldun .....                       | 24  |
| BAB III QAL'AT IBN SALAMAH DAN LAHIRNYA<br>MUQADDIMAH .....          | 31  |
| A. Akumulasi Pemikiran Ibn Khaldun, Tinjauan<br>Historis.....        | 43  |
| B. Ibn Khaldun Sebagai Filosof Sejarah .....                         | 52  |
| BAB IV PEMIKIRAN IBN KHALDUN TENTANG<br>PERUBAHAN SOSIAL.....        | 63  |
| A. Ibn Khaldun dan Teori Perubahan.....                              | 65  |
| B. Faktor yang Mempengaruhi Perkembangan<br>dan Perubahan.....       | 82  |
| C. 'Ashabiyyah dan Transformasi dalam Filsafat Sejarah               | 93  |
| BAB V INTERPRESTASI IBN KHALDUN<br>TENTANG PERUBAHAN.....            | 103 |
| A. Ibn Khaldun tentang Makna Peradaban.....                          | 104 |
| B. Kebudayaan, Masyarakat dan persoalan Determinisme<br>Sejarah..... | 110 |
| BAB VI PENUTUP .....                                                 | 117 |
| DAFTAR PUSTAKA .....                                                 | 123 |





# BAB I

## PENDAHULUAN

*“Sejarah hanyalah sebuah penafsiran terhadap motif-motif manusia, dan karena kita sering salah terhadap motif-motif orang segenerasi kita dan bahkan teman akrab dan rekan kita dalam hidup sehari-hari, maka pastilah lebih sulit untuk menafsirkan motif-motif orang yang hidup beberapa abad lampau. Dengan demikian catatan sejarah harus diterima dengan sangat hati-hati”.*

Sir Muhammad Iqbal

Pertanyaan penting berkaitan dengan buku ini adalah apa kaitan antara sejarah dengan ilmu sosial (dalam hal ini adalah sosiologi). Meskipun sosiologi dan sejarah semasa hidup Ibn Khaldun dan beberapa waktu setelahnya secara ilmiah belum lahir, jika merunut pada perkembangan ilmu modern. Dalam kacamata Ibn Khaldun apa yang dilakukan oleh pendahulu-pendahulunya banyak dikritik karena tidak berdasarkan pada fakta, sehingga banyak tulisan yang berbau mistis. Lemah dalam hubungan sebab akibat (kausalitas), dan cacat metodologis. Dalam hal yang demikian ditemukan informasi-informasi dan alam pikir yang menyesatkan. Kondisi ini berlangsung selama berapa generasi yang berdampak pada mandegnya perkembangan ilmu pengetahuan. Mendobrak alam pikir yang statis, jumut, dan abai terhadap fakta bukan persoalan yang mudah bagi Ibn Khaldun, terbukti tulisan Ibn Khaldun baru diapresiasi beberapa abad.

Ibn Khaldun mencoba mendobrak alam pikir pada masa itu dengan pendekatan yang berbeda dari sebelumnya. Sejarah merupakan satu disiplin yang sangat penting dalam kehidupan manusia, untuk mengetahui genealogi dan asal-usul sebuah masyarakat. Menurut Ibn Khaldun ini tidak dapat dilakukan jika sejarah hanya mengandalkan dari satu sudut pandang saja, sebab konteks masyarakat memiliki dimensi yang subjektif dari sebuah kepentingan. Ibn Khaldun menyadari bahwa ilmu selalu memiliki irisan antara ilmu yang satu dengan yang lainnya. Hal ini ditegaskan Ibn Khaldun ketika membahas tentang konsep *al-'umran*. Menurutnya, *al-'umran* merupakan kumpulan dari segala ilmu pengetahuan yang di dalamnya meliputi aspek sosial, politik, ekonomi, geografi, dan segala aktivitas manusia. Konsep *al-'umran* merupakan gagasan baru dalam ilmu pengetahuan, terutama sosial dan sejarah. Semenjak Ibn Khaldun mengenalkan *al-'umran* bidang kajian ilmu sosial dan sejarah menjadi lebih hidup, seakan menemukan ruh baru sebagai ilmu. Bagi Ibn Khaldun kajian mengenai sejarah umat manusia akan lebih objektif jika melibatkan ilmu-ilmu sosial. Pendekatan historis merupakan cara terbaik untuk menjelaskan fenomena-fenomena sosial. Hal ini dilakukan Ibn Khaldun ketika menjelaskan perubahan

yang terjadi diantara masyarakat nomaden dan menetap. Konflik kedua masyarakat tersebut digambarkan oleh Ibn Khaldun secara jelas dengan mengambil contoh pada masyarakat Baduwi.

Sosiologi sebagai sebuah ilmu lahir setelah August Comte mengkuantifikasi kajian tentang masyarakat berdasarkan pada kaidah-kaidah ilmiah yang berlaku pada ilmu eksak. Pada masa itu perkembangan ilmu sosial banyak didominasi pada kajian-kajian alamiah, sehingga secara ilmiah ilmu sosial masih jauh ketinggalan. Kajian-kajian secara etnografis, antropologis, historis mengandalkan pada catatan-catatan lapangan, dari sisi kuantitatif dianggap lemah metodologis. Secara filosofis, kajian sejarah tidak hanya terfokus dalam peristiwa (*events*), tetapi pencarian makna yang terkandung di balik peristiwa sejarah sangat penting untuk dikaji. Peristiwa sejarah dan makna di balik peristiwa tersebut dapat memberikan pelajaran generasi setelahnya tentang gambaran kehidupan masa lampau. Selaian memberikan pelajaran, peristiwa sejarah dapat juga menjadi pengetahuan dalam sejarah telah menjadi focus dan integral dengan objek pengkajian sejarah. Namun, dalam dimensi filosofis peristiwa bukanlah satu-satunya sentral garapan sejarah, sebab dalam dimensi ini makna yang terkandung di balik peristiwa sejarah sangat penting untuk dikaji. Pengetahuan sejarah acap kali dibedakan atas dua corak wacana atau *modes of discourse*, yaitu sejarah sebagai kisah atau sejarah naratif, dan sejarah sosial atau sejarah struktur. Yang pertama disebut dengan *history of events*, sedangkan yang kedua disebut *history of society*. Sejarah naratif sebagai tema utamanya adalah politik, perang, sastra, jatuh bangunnya dinasti atau kerajaan, bencana alam, dan yang menyangkut pergumulan nasib manusia itu sendiri. Pengertian ini banyak mendapatkan persetujuan dari kalangan sejarawan seperti Lord Acton, bahwa politik adalah kasar tanpa pembebasan sejarah, sejarah hanyalah sastra jika tidak menyadari hubungannya dengan politik praktis.

Sedangkan sejarah struktur menguraikan transformasi masyarakat sesuai dengan perjalanan waktu tentang proses dan corak serta

perubahan masyarakat.<sup>1</sup> Akan tetapi, dalam karya sejarah tidak jarang ditemukan keduanya terpakai sebagai komplementer yang satu dengan yang lainnya. Hal ini dapat dilihat dalam batas perbedaan yang kabur, jika diingat kisah sejarah yang baik tidak hanya bercerita tentang mata rantai aksi dan reaksi dalam pergumulan sejarah, tetapi dengan jelas merekonstruksi konteks struktural yang menjadi wadah dari segala tindakan dan perilaku sejarah itu. Tindakan tidak terjadi dalam kevakuman, tetapi pada konteks struktural tertentu.

Pembicaraan mengenai peristiwa dalam sejarah dan karir politik pelaku sejarah, banyak menghiasi sampul penulisan sejarah dan seakan mendominasi sejak dahulu. Kecenderungan ini dapat menenggelamkan cakupan bagian sejarah lainnya, sehingga kesan sejarah identik dengan perang dan kerajaan akan semakin nyata. Demikian juga aktivitas individu-individu pembuat sejarah mendapat porsi yang relatif menonjol. Kesan ini memang dianggap sebagai suatu hal yang wajar, sebab tidak memungkiri arti sejarah semula, yaitu masa lampau umat manusia atau yang mengundang konotasi geneologi, yaitu pohon keluarga. Atau dengan kata lain, menurut Taufik Abdullah, bahwa penulisan tentang pribadi dan perilaku sejarah merupakan dasar dari sejarah sebagai suatu dimensi kognitif.<sup>2</sup> Penulisan biografi telah lama dikenal dan diakui sejak dahulu, khususnya yang berhubungan dengan keikutsertaan, politik dan perang. Baru setelah abad keempat belas penulisan sejarah dengan mengungkap kebenaran fakta melalui pengkajian ilmiah yang didasarkan metode positif dilakukan oleh seorang sejarawan muslim Ibn Khaldun.

Perhatian terhadap pengembangan penelitian sejarah hingga saat ini tidak hanya terbatas pada bidang militer dan politik, tetapi termasuk juga di dalam factor-faktor sosial, ekonomi, intelektual, sehingga ahli sejarah dewasa ini perlu memperdalam pengetahuan mereka terhadap masa silam dengan melakukan analisis yang lebih teliti mengenai tindakan seorang yang telah berpengaruh terhadap

---

<sup>1</sup> Lihat Taufik Abdullah, dalam Taufik Abdullah, *et.al.*, (eds), *Manusia dalam kemelut sejarah*, Jakarta, LP3ES, 1988. , Bab Pendahuluan.

<sup>2</sup> *Ibid.* , hlm 5.

jaman dan atau masyarakat. Pada suatu waktu mengecilkan arti biografi bukanlah kekeliruan karya sejarah, artinya ahli sejarah mengungkap atau menyikap salah satu tabir pelaku sejarah, misalnya pemikirannya atau peran politiknya, atau peran terhadap masyarakatnya, tetapi satu pendekatan yang multidimensional. Pemahaman sejarah secara integral adalah suatu keharusan, seperti dikatakan Benard Lewis, bahwa sejarah tidak hanya suatu yang “diingat”, tetapi juga yang “ditemukan”, artinya bukan hanya peristiwanya yang diungkap tetapi maknanya pun perlu dicari.

Dua bangunan sejarah yang “diingat” peristiwanya dan “ditemukan” maknannya, sejalan dengan pemikiran seorang filosof sejarah Muslim terkemuka, IbnKhalidun, yang menyusun teori sejarahnya kurang lebih tujuh abad yang lalu. Ibn Khalidun melihat, bahwa pada dasarnya terdapat dua dimensi dalam bangunan sejarah, yaitu dimensi lahir dan batin. Dari lahirnya, sejarah tidak lebih dari rekaman perputaran kekuasaan pada masa lampau. Tetapi jika dilihat dari batinnya, sejarah adalah penalaran kritis dan usaha yang cermat mencari kebenaran, keterangan tentang sebab dan asal-usul segala sesuatu serta pengertian yang mendalam tentang substansi, esensi, dan mengapa peristiwa itu terjadi.<sup>3</sup> Dengan demikian Ibn Khalidun telah membuka jalan lebar-lebar ke arah pemikiran filsafat sejarah, karena keaslian, keobyektifan, keluasan dan kemapanan pemikirannya pada saat ia menciptakan sebuah ilmu baru yaitu ilmu sosial untuk memahami dan mengkaji sejarah serta peradaban umat manusia. Ibn Khalidun merupakan ahli sejarah Muslim pertama yang mengkaji aspek kehidupan sosial orang Islam dan melihat sejarah dari perspektif baru untuk menjelaskan fenomena sosial. Tetapi setelah itu perkembangan sejarah mengalami kebekuan bahkan kemandulan dalam ilmu pengetahuan.

Dengan pendekatan baru seperti yang ditarankan oleh Ibn Khalidun dalam khazanah filsafat sejarah akan memberikan wawasan yang substansial dalam kajian-kajian sejarah kritis. Secara mendasar tujuan sejarah tidak hanya menampilkan fakta-fakta

---

<sup>3</sup> Ibn Khalidun, *Muqaddimah Ibn Khalidun*, terj. Ahmadi Thoha, Jakarta, Pustaka Firdaus, 1986, hlm.3.

mengenai manusia masa lampau, tetapi juga memberikan pengertian yang lebih mendalam mengenai tindakan dan reaksi manusia dalam lingkungannya. Ibn Khaldun menyusun teori sejarah berdasarkan interpretasi kultural yang dianggap sebagai pandangan baru ketika itu. Uniknya Ibn Khaldun berjalan sendirian tanpa dialog dengan ilmuwan semasanya, bahkan tidak ada respon sama sekali terhadap teori temuannya, tetapi itu pula yang menjadikan kebesarannya.

Dalam sejarah Islam abad XV ditandai oleh pergolakan politik dan perebutan kekuasaan, serta jatuh banggunya dinasti adalah dalam gambaran kehidupan waktu itu. Wajar jika abad tersebut sebagai abad kemunduran dalam sejarah Islam. Abad XV merupakan masa yang relative sunyi bagi dunia intelektual Islam secara keseluruhan, sehingga dunia intelektual Islam telah banyak kehilangan momentumnya. Gambaran kehidupan seperti inilah ketika Ibn Khaldun melahirkan teori sejarah dengan pendekatan baru. Dalam Bab II penulis mencoba menguraikan riwayat kehidupan Ibn Khaldun yang ditandai oleh acrobat politik, intrik maupun kecemasan-kecemasan dalam kehidupan bernegara. Pengalaman hidup Ibn Khaldun memberikan sumbangan yang sangat berarti bagi teori sejarahnya, paling tidak Ibn Khaldun tidak hanya mengandalkan Ilmu yang didapat dari pada gurunya, tetapi juga hasil pengembaraannya.

Kejenuhan dalam berpolitik praktis pada akhirnya membuat Ibn Khaldun memutar haluan mengalihkan perhatian pada bidang yang telah lama ditinggalkan. Keputusan untuk berdiam diri di suatu tempat di sebuah perkampungan Qal'at Ibn Salamah adalah keputusan yang tepat, sebab jika tidak barangkali dunia Islam tidak akan memiliki ahli sejarah yang dikagumi dan diakui khazanah keilmuannya. Objektifitas dan orisinalitas pemikiran Ibn Khaldun dalam menyusun teori sejarah dan sosial kemasyarakatan banyak diakui oleh sarjana modern. Di sebuah tempat terpencil itulah terjadi akumulasi pemikiran Ibn Khaldun, dan berhasil menyelesaikan karya besar dalam waktu yang relatif singkat. Kitab *al-muqaddimah* adalah pengantar dari Kitab *al-Ibar* telah menjadi buku klasik yang dijadikan referensi bagi para pengamat sosial maupun ahli sejarah. Bab II akan menyinggung persoalan-persoalan ini.

Di bab berikutnya yaitu Bab IV akan duraikan pemikiran Ibn Khaldun tetang sejarah. Jika melihat peta sejarah intelektual Islam telah terjadi tarik menarik dalam gelombang yang dahsyat antara kaum sufi yang perhatiannya cenderung pada dimensi intuisi dengan ahli hukum dan teolog yang berdiri di atas manipulasi formal dan logikannya. Ibn Khaldun nampaknya berada di batas persimpangan para pemikir itu. Akan tetapi bangunan teori sejarah dan sosial kemasyarakatan yang telah mencapai taraf kemodernan dan komprehensif merupakan hak sebagai catatan perjalanan dari seorang pemikir yang obyektif dari pengamatan kehidupan umat manusia. Factor individu, masyarakat dan sejarah pemikiran dalam Islam lebih dekat terhadap Ibn Khaldun dalam menyusun teori sejarahnya. Pengamatan Ibn Khaldun terhadap fenomena sosial tunduk terhadap hukum-hukum perkembangan taitu dimulai dari lahir, berkembang dan mengalami kemajuan dan akhirnya akan mati. Perkembangan sejarah Ibn Khaldun dianalogikan pada umur Negara dengan umur manusia berada dalam gerak dan perkembangan yang berkesinabungan. Setiap Negara akan terus mengalami perkembangan dari tatanan primitif, kemudian mencapai tingkat kemakmuran dan akhirnya mengalami kehancuran. Dan akhirnya tulisan ini akan diakhiri oleh Bab Penutup.





# BAB II

## RIWAYAT HIDUP IBN KHALDUN

*“Pemikir yang jujur dan bijaksana seperti Immanuel Kant masih dapat benar-benar mempercayai bahwa perang adalah untuk tujuan Pemeliharaan. Namun setelah Hiroshima, semua perang diketahui menjadi suatu kebutuhan yang sangat jahat....”*

*-Emile Fackenheim, *God's Presence in History*, seperti dikutip Francis Fukuyama, *The End of History and The Last Man*.*

Peranan Islam dalam bidang politik, ekonomi, sosial, dan intelektual telah banyak memberikan sumbangan yang berarti dalam perjalanan umat manusia. Dalam hitungan nominal sulit memberikan data akurat, berapa sarjana Muslim yang telah merintis perkembangan ilmu pengetahuan yang sekarang banyak dikembangkan sarjana non Muslim. Jamil Ahmad misalnya, telah memberikan data kepada kita tentang sarjana Muslim yang berjasa dalam khazanah keilmuan,<sup>1</sup> meskipun belum seluruh sarjana Muslim tercakup di dalamnya. Hingga saat ini sarjana-sarjana Muslim itu sering dibicarakan dalam diskusi-diskusi ilmiah, bahkan hasil pemikirannya dijadikan sebagai referensi, sebut saja misalnya al-Kindi, adalah seorang ahli dan perintis pemikiran filsafat Yunani; al-Farabi, ahli matematika, astronomi; al-Khawarizmi, penemu aljabar (logaritma); Ibn Sina, Ibn Rusyd, keduanya ahli di bidang filsafat; maupun Ibn Khaldun ahli filsafat sejarah, sosiologi, politik dan kenegaraan.

Sarjana Muslim yang disebut terakhir itu, yang akan menjadi pokok pembicaraan kali ini, hidup pada masa sejarah Islam mengalami kemunduran dan kemandegan di berbagai bidang ilmu. Tetapi bagi Ibn Khaldun, kemunduran pada masa itu bukan berarti ikut mengalami kemunduran pula. Dengan hasil karyanya yang cukup monumental, *Muqaddimah*, menjadikan nama dan pemikirannya menghiasi lembaran-lembaran ilmiah, diskusi dan seminar maupun kajian ilmiah di kalangan sarjana Muslim ataupun non Muslim. Dan barangkali kebesaran nama dan pemikiran Ibn Khaldun itu disebabkan oleh sebuah ironi zaman, dimana saat pemikiran kaum Muslim terpuruk, muncul ide brilian dan orisinal.

## **A. Masa Hidup Ibn Khaldun**

Masa hidup Ibn Khaldun ditandai oleh peristiwa kemunduran dan kemandegan Islam di bidang intelektual, sosial, ekonomi dan politik. Namun begitu untuk menelusuri kembali riwayat hidupnya tidaklah begitu sulit, sebab Ibn Khaldun meninggalkan buku riwayat hidup yang terperinci, yang mencakup jangka waktu yang cukup

---

<sup>1</sup> Lihat Jamil Ahmad, *Seratus Tokoh terkemuka*, terj. Tim Penerjemah Pustaka Firdaus, Jakarta, Pustaka Firdaus 1994, Cet IV.

lama sampai pada tahun-tahun mendekati kematiannya.<sup>2</sup> Riwayat hidupnya itu diuraikan dalam sebuah buku yang diberi judul *al Ta'rif bi ibni Khaldun wariblatubu gharban wa syarqan*.<sup>3</sup> Namun demikian catatan yang diberikan oleh Ibn Khaldun tersebut perlu untuk dicermati, diantaranya adalah terdapat hal yang kurang jelas yaitu hubungannya dengan orang tua dan saudara-saudaranya.

Dari riwayat hidupnya ini dapat diketahui asal-usul Ibn Khaldun. Ia berasal dari Hadramaut, di Yaman Selatan.<sup>4</sup> Keterangan ini didasarkan oleh penulis Andalusia Ibnu Hazm, seperti ditulis dalam kitabnya *Jumburatu Ansabi'l-'Arab*.<sup>5</sup> Akan tetapi Ibn Khaldun sendiri mengalami kebimbangan terhadap kebenaran sumber tersebut. Kebimbangan itu muncul setelah mengetahui bahwa nenek moyangnya yang masuk Andalusia hanya terdiri dari sepuluh keturunan untuk jangka waktu yang relative lama yaitu lebih dari enam setengah abad.<sup>6</sup> Kebimbangan dari Ibn Khaldun tersebut membuktikan sikap kritisnya, sehingga Ibn Khaldun Beranggapan bahwa ada beberapa nama kakeknya yang gugur dari daftar silsilah.

Mengutip Ibn Khaldun:

“Saya hanya menyebutkan sepuluh orang tersebut sebagai kakek-kakek yang menghubungkan keturunan saya kepada Khaldun. Namun besar kemungkinan mereka lebih dari sepuluh. Diperkirakan beberapa kakek digugurkan namanya dari daftar silsilah’ sebab Khaldun ini adalah kakek yang masuk Andalusia. Kalau ia masuk pada awal penaklukan, maka jarak

---

<sup>2</sup> Ibn Khaldun, *The Muqaddimah: An Introduction to History*, translate from Arabic by Franz Rosenthal, New York, Pantheon Books, 1958, Vol. I., selanjutnya disebut Ibn Khaldun(a).

<sup>3</sup> Artinya, Biografi Ibn Khaldun dan Keterangan Tentang Berpergiannya di Barat dan di Timur. Riwayat ini mencatat sampai pertengahan tahun 1405 M, jadi satu tahun sebelum Ibn Khaldun meninggal. Dalam Bahasa Arab riwayat ini disusun kembali oleh Muhammad Tawit al-Tanji, Atbar Ibn Khaldun, Cairo, 1370 H, Vol. I. ; lihat A.Mukti Ali, *Ibn Chaldun dan Asal-usul Sosiologi*, Jogjakarta, Yayasan Nida, 1970, hlm. 9; juga karangan Muhsin Mahdi dalam David L. Sill, (ed.) , *International Encyclopedia of sosial Sciences*, New York, MacMilan & Free Press, 1972 Vol. VII, hlm.57.

<sup>4</sup> Ibn Khaldun, I, *op.cit.* , hlm. Xxxi; Mukti Ali, *op.cit.* hlm.12.

<sup>5</sup> Ali Abdulwahid Wafi, *Ibn Khaldun Riwayat dan Karyanya*, terj. Akhmadie Thoha, Jakarta, Grafiti Press, 1985, hlm.4; Mukti Ali, *op.cit.* , hlm.12-13.

<sup>6</sup> Wafi, *op.cit.* ,hlm. 5-6

waktu dari periode adalah tujuh ratus tahun.”<sup>7</sup>

Keraguan ini didasarkan atas teori bahwa satu generasi berumur 40 tahun seperti halnya Ibn Khaldun menyamakan dengan umur sebuah Negara.<sup>8</sup>

Ibn Khaldun dilahirkan di Tunisia pada tanggal 27 Mei 1332 M (1 Ramadhan 732 H) dengan nama lengkap Abdurrahman Abu Zaid Waliuddin ibnu Muhammad bin Khaldun. Ditinjau dari silsilah nenek moyangnya, ia berasal dari Wail bin Hujr, seorang sahabat Nabi Muhammad SAW, yang pernah meriwayatkan beberapa hadits Nabi. Pernah juga di utus oleh Nabi untuk menyebarkan Islam ke daerah-daerah dan penduduk Yaman<sup>9</sup> bersama Mu’awiyah bin abu Sufyan.

Adalah Khalid bin Ustman, yang merupakan keturunan keenam dari Wail bin Hujr, dan merupakan cikal bakal yang menurunkan keluarga Khaldun di Andalusia, seperti dikutip Ibn Khaldun dari riwayat Hazm:

“Putera-putera Khaldun yang berkebangsaan Selvilla adalah anak cucu Wail bin Hujr. Dan kakek mereka yang datang dari Timur adalah Khalid yang dikenal dengan Khaldun bin Hani’ bin al-Khattab bin Kuraib bin al-Harist bin Wail bin Hujr.”<sup>10</sup>

Khalid bin Ustman masuk pertama kali bersama barisan pejuang Islam dalam penaklukannya di Andalusia. Dari nama Khalid bin Ustman inilah diperoleh nama Khaldun dengan mendapatkan tambahan *Un* di belakangnya. Pemberian tambahan *un* ini diberikan kepada orang-orang terkemuka sebagai tanda penghormatan dan takzim. Pemberian akhiran ini didasarkan pada tradisi dan kebiasaan yang dilakukan oleh orang-orang Andalusia dan Maghrib (wilayah Afrika Utara), contoh lain yang dapat ditunjukkan di sini adalah Hamid menjadi Hamdun, atau Zaid menjadi Zaidun. Dari

---

<sup>7</sup> Seperti dikutip oleh wafi, Ibid. , hlm.6.

<sup>8</sup> Ibn Khaldun, *Muqaddimah Ibn Khaldun*, terj. Ahdadie Thaha, jakarta, Pustaka Firdaus, 1986, hlm.208. , selanjutnya disebut Ibn Khaldun (b).

<sup>9</sup> Wafi, op.cit. , hlm. 4.

<sup>10</sup> Ibid.

keturunan Khalid bin Ustman ini kemudian dikenal sebagai Bani Khaldun di Andalusia dan Maghrib.<sup>11</sup> Tetapi dalam perkembangan selanjutnya nama Khaldun ini dipakai secara khusus untuk sebutan orang yang bernama Abdurrahman Abu Zaid bin Khaldun, tokoh yang telah melahirkan *opus magnum Muqadiman*.

Di Andalusia Khalid bin Ustman menetap di kota Carmona, sebuah kota kecil yang terletak di tengah-tengah kota Cordoba, Sevilla dan Granada. Dalam perkembangan sejarah Islam di Andalusia ketiga kota tersebut menjadi pusat kebudayaan Islam.<sup>12</sup> Di kota ini Khalid bin Ustman memainkan peranan yang cukup berarti di bidang ilmu pengetahuan dan politik. Setelah menetap beberapa tahun di Carmona, kemudian ia pindah ke Sevilla, sedangkan Andalusia keadaannya sudah mulai kacau. Kekacauan itu, menurut pengamatan Bosworth disebabkan oleh keamiran yang berpusat di Sevilla dan Cordoba tidak memiliki kendali yang kuat di tingkat Provinsi, sehingga memungkinkan para pangeran setempat untuk melepaskan diri dari ibu kota. Dan juga penduduk Hispano-Roman yang sebagian besar masih tetap memeluk agama Kristen berpaling ke utara yang masih tetap Kristen dan merdeka untuk mendapatkan dukungan moral dan religius,<sup>13</sup> dan pada akhirnya orang-orang Kristen dapat merebut kekuasaan dari tangan orang Islam.

Di antara keluarga Ibn Khaldun yang ikut berperan dalam perebutan kekuasaan dan pergolakan di Sevilla adalah Kuraib bin Ustman, saudara Khalid. Amir Andalusia waktu itu adalah Abdullah bin Muhammad bin Abdurrahman al-Umawi (274-300 M), tidak mampu menghadapi gejolak dari pemberontak yang pertama kali muncul dipimpin oleh Umayyab bin Abdul Ghafar, penguasa sebelum Amir Abdullah, bersama Abdullah bin al-Hujjaj. Akhirnya amir dapat digulingkan setelah beberapa lama Negeri dilanda pergolakan.

---

<sup>11</sup> Ibid.hlm.3-4

<sup>12</sup> Osman Raliby, *Ibn Khaldun Tentang Masyarakat dan Negara*, Jakarta, Bulan Bintang, 1965, hlm.1.: A. Rahman Zainuddin, *Kekuasaan dan Negara*, Pemikiran Politik Ibn Khaldun, Jakarta, Gramedia, 1992, hlm. 43.; lihat juga Ibn Khaldun (a) , op.cit. , hlm. xxxiii.

<sup>13</sup> C.E. Bosworth, *Dinasti-Dinasti Islam*, terj. Ilyas Hasan, Bandung Mizan, 1993, hlm.33.; lihat juga A.Rahman Zainuddin, op.cit. , hlm.43

Berhasilnya Kuraib bin Ustman tampil ke depan yang akhirnya dapat menduduki jabatan Amir Sevilla, tidaklah meredakan gejolak, justru peristiwa tersebut memancing anak pemberontakan yang lain dan berlangsung cukup lama. Kuraib bin Ustman sendiri akhirnya meninggal akibat pembunuhan yang terjadi dalam pemberontakan itu.

Keadaan semakin tidak menentu di Andalusia, dan mengakibatkan kota Sevilla menjadi tanah tanpa pimpinan dan tanpa kepala. Akhirnya keluarga Khaldun mengambil keputusan untuk pindah ke Afrika Utara yaitu Tunis. Setibanya di Tunis, Banu Khaldun diterima dengan baik oleh penguasa waktu itu, yaitu Banu Hafs. Hal ini disebabkan ketika berada di Andalusia Banu Khaldun telah berhubungan baik dengan Banu Hafs ini. Kebaikan dari Banu Hafs ini membawa Banu Khaldun ke jenjang politik praktis. Ini dialami oleh kakek kedua Ibn Khaldun, yaitu Abu Bakar Muhammad yang di angkat sebagai menteri masalah keuangan (*sabib'l-asygbal*), sedangkan kakek pertamanya, yaitu Muhammad bin Abu Bakar Muhammad duduk sebagai kepala rumah tangga yang mengurus *Bujabab*<sup>14</sup> (Penjaga pintu). Pada akhirnya kakek kedua Ibn Khaldun dapat menguasai Tunisia sebagai gubernur,<sup>15</sup> hingga pada tahun 1283 M terjadi pemberontakan dari kaum Khawarij yang dipimpin oleh Ibn 'Umara, yang dapat menjatuhkan kekuasaan Banu Hafs. Abu Bakar Muhammad (kakek kedua Ibn Khaldun) meninggal karena dibunuh oleh kaum pemberontak itu. Sedangkan Muhammad bin Abu Bakar Muhammad masih memiliki nasib baik, tetap menduduki jabatan yang tinggi pada masa kekuasaan penguasa baru ini.

Sementara itu Abu Abdullah bin Muhammad yang menjadi ayah Ibn Khaldun, menjauhkan diri dari kehidupan politik praktis. Ia lebih berminat pada kehidupan ilmu pengetahuan dan pendidikan.<sup>16</sup>

---

<sup>14</sup> Ibn Khaldun (a) op.cit. , hlm xxxvii.; Ali Audah, *Ibn Khaldun, Sebuah Pengantar*, Pustaka Firdaus, tt. , hlm. 10-11.; Wafi, op.cit. ,hlm.9.

Hujabah bertugas menjaga raja dari pergaulan umum, mengatur dan meneliti orang yang akan menghadap raja. Tentang hal ini lihat misalnya Ibn Khaldun (a) , op.cit. , hlm.131.;A.Mukti Ali, op.cit. ,hlm.15.

<sup>15</sup> Wafi, op.cit. , hlm.9.

<sup>16</sup> Ibid. , hlm.10.

Ia menguasai ilmu yang mendalam sekali tentang Al-Quran dan ilmu Fikih (yurisprudensi) disamping pengetahuannya tentang gramatika dan sastra.<sup>17</sup>

“... Dia tidak terjun ke dunia perang, melainkan berkhidmat dalam dunia ilmu dan tasawuf..., dia membaca dan mendalami ilmu agama. Dia pandai dalam ilmu sastra Arab dan tajam pandangan terhadap syair dan seluk beluknya”.

Demikian Ibn Khaldun seperti diuraikan dalam Al-T'arif.<sup>18</sup> Namun malang bagi nasib Ibn Khaldun, ketika usianya menginjak 17 tahun, ia harus kehilangan ayahnya akibat serangan wabah penyakit yang mengerikan pada tahun 1348-1249 M.<sup>19</sup> Di samping Ibn Khaldun, ayahnya masih memiliki empat orang putera lainnya yaitu Muhammad, Musa Yahya dan Umar.<sup>20</sup> Dalam peristiwa yang sangat menyeramkan dan telah merenggut nyawa orang tua, saudara dan guru-gurunya itu, Ibn Khaldun menggambarkan seakan-akan dunia telah menggulung tikarnya,<sup>21</sup> karena korban wabah yang luar biasa.

Melihat dari garis keturunannya yang berasal dari orang-orang penting dalam bidang politik, agama dan ilmu pengetahuan serta terhormat status sosialnya, pada saatnya nanti merupakan faktor yang menentukan terhadap perkembangan pemikirannya. Jejak politik praktis dari kakeknya ia telusuri, yang diawali dengan menjadi sekretaris istana di Fes, setelah pindah dari Tunis karena wabah penyakit. Pengabdianya kepada Abu Inan, penguasa Fes waktu itu, pada dasarnya tidak cocok dengan keinginannya, sebab dari nenek moyangnya belum ada yang memegang jabatan serendah itu. Akibatnya Ibn Khaldun Memangku jabatan itu tidak berlangsung lama, kemudian bersama Amir Abu Abdullah Muhammad, ia terlibat persekongkolan untuk menggulingkan Sultan Abu Inan. Persekongkolan ini mengantarkan Ibn Khaldun Mendekam dalam penjara selama kurang lebih 21 bulan, dan baru dibebaskan setelah

---

<sup>17</sup> Ali Audah, op. cit. , hlm11-12.; Ibn Khaldun (a) , op.cit. , hlm.xxxviii

<sup>18</sup>

<sup>19</sup>

<sup>20</sup> Wafi. , op.cit. , hlm.10.

<sup>21</sup>Ibn Khaldun (a) , hlm.64-65.

Sultan Abu Inan meninggal.

Situasi politik yang membuat hidup menjadi tidak bebas dan aman, menyebabkan Ibn Khaldun menyeberang ke Granada. Dari sinilah kehidupan Ibn Khaldun mulai dengan berganti tempat dan tuan, seperti digambarkan oleh Issawi:

“... dan lebih dari sekali Ibn Khaldun berganti tuan, kesetiaan dan tempat, mengembara sejauh Maroko dan Spanyol (maksudnya adalah Andalusia, Pen) hidup dengan kabilah-kabilah Baduwi di Aljazair dan beberapa kali memimpin pasukan tentara dalam medan pertempuran”.<sup>22</sup>

Di Granada ia diterima dengan baik oleh Raja Muhammad V yang memerintah dewasa itu, sebab Muhammad V adalah teman baik Ibn Khaldun ketika berada di Afrika Utara. Kepercayaan yang diberikan Raja Muhammad V dan Perdana Menteri Ibn al-Khatib, membawa Ibn Khaldun Kepada tugas untuk mengadakan perundingan dengan Pedro yang kejam, penguasa Kristen yang menjadikan Sevilla sebagai ibu kota.<sup>23</sup> Perdana Menteri Ibn al-Khatib pada masanya terkenal sebagai seorang penulis dan ahli syair dan pengarang buku Sejarah Granada,<sup>24</sup> juga menulis beberapa karangan pendek Makkari yang membahas dia dan karangan-karangannya. Ia meninggal karena disiksa kemudian dibunuh sebab dicap sebagai atheis, dan jasadnya dibakar. Peristiwa ini merupakan fatwa dari para ahli fikih, terjadi pada tahun 776 11/1334 M.<sup>25</sup> Pedro yang kejam demikian terkesan dengan kepandaian dan keluasan berpikir Ibn Khaldun, sampai ia menawarkan kepada Ibn Khaldun untuk tinggal menetap di Sevilla, dan apabila Ibn Khaldun setuju tanah dan semua harta benda yang pernah dimiliki oleh nenek moyangnya akan dikembalikan.<sup>26</sup> Dari

---

<sup>22</sup> Charles Issawi, *Filsafat Islam Tentang Sejarah, Pilihan Muqaddimah Karangan Ibn Khaldun*, terj.A.Mukti Ali, Jakarta, Tintamas, 1976, hlm.5.

<sup>23</sup> Ibn Khaldun (a), op.cit., hlm.xlii.

<sup>24</sup> Osman Raliby, *Ibn Khaldun Tentang Masyarakat dan Negara*, Jakarta, Bulan Bintang, 1965, hlm.12

<sup>25</sup> A.Mukti Ali, op.cit., hlm. 29-30.; Muhammad Abdullah Enan, *Ibn Khaldun: His Life and Work*, Ashraf, Kashiri Bazar 1946 (1973 Reprinted), hlm.36.

<sup>26</sup> A.Rahman Zainuddin, *Kekuasaan dan Negara, Pemikiran Politik Ibn Khaldun*, Jakarta, Gramedia, 1992, hlm.47.

peristiwa ini pada hakikatnya menunjukkan betapa besar pengaruh dan daya tarik Ibn Khaldun terhadap penguasa yang ditemuinya. Akan tetapi, tawaran yang menyenangkan dari Pedro ditolaknya dengan bahasa yang halus.

Keberhasilan Ibn Khaldun dalam mengemban tugas diplomasi dianggap sebagai pekerjaan yang luar biasa, sehingga Raja Muhammad V memberikan tempat yang semakin penting baginya. Hubungan dengan raja semakin erat dan kehidupan Ibn Khaldun pun aman dan tentram, sehingga ia memutuskan untuk hidup bersama keluarganya di Granada. Akan tetapi kehidupan seperti ini pun tidaklah berlangsung lama, ia merasa ketidaksenangan dari Perdana Menteri Ibn al-Khatib. Sang Perdana Menteri merasa iri dengan kedudukan Ibn Khaldun yang semakin penting dan semakin dekat dengan Raja Muhammad V. melihat gelagat seperti ini, Ibn Khaldun memutuskan untuk kembali ke Afrika Utara.

Tujuan semula adalah Bougie yang waktu itu di bawah kekuasaan Amir Abdullah, salah seorang teman lamanya dari Banu Hafsi. Keterlibatan dalam dunia politik praktis di tempat ini tidak dapat dihindarkan lagi. Setibanya di Bougie Ibn Khaldun diangkat menjadi Perdana Menteri oleh Sultan Bougie di Alzajair,<sup>27</sup> dan memimpin pasukan-pasukan kecil untuk memadamkan kerusuhan-kerusuhan yang ditimbulkan oleh suku Barbar.<sup>28</sup> Afrika Utara pada kurun waktu tersebut ditandai oleh pertempuran dan persaingan antar dinasti-dinasti kecil, sehingga membuat Ibn Khaldun harus meminjam istilah Issawi, berganti tuan dan kesetiaan. Anehnya Ibn Khaldun selalu disambut hangat oleh penguasa yang didatanginya. Umumnya para penguasa yang didatangi itu ingin sekali agar Ibn Khaldun berpihak dan bekerja untuk kepentingannya.<sup>29</sup> Sehubungan dengan keberpihakan tersebut dapat diberikan alasan bahwa hal itu disebabkan oleh kapasitas ilmu pengetahuan yang luas, pengalaman yang banyak dan keterampilan yang hebat dalam bidang politik, terutama dalam menjalin kerjasama di istana-istana dan dalam

---

<sup>27</sup> Charles Issawi, *op.cit.* , hlm.4.

<sup>28</sup> Ibn Khaldun (a) , *op.cit.* , hlm. 1.

<sup>29</sup> Zainuddin, *op.cit.* , hlm.48

mempengaruhi suku-suku di padang pasir yang sangat besar peranannya dalam setiap pertempuran.

Pertikaian Abu Abdullah dengan Abdul ‘Abbas, penguasa Konstantin waktu itu yang masih keponakan Abu Abdullah sendiri, menimbulkan suasana yang sulit bagi Ibn Khaldun, apalagi setelah meninggalnya Abu Abdullah. Faktor inilah yang menyebabkan ia menyeberang memihak kepada Abdul ‘Abbas. Kehidupan Ibn Khaldun selama kurun waktu delapan sampai Sembilan tahun ditandai dengan kesulitan baru baik politis maupun ekonomis. Ia memainkan peranan terhadap keamiran kecil yang saling bertikai, dan menjadikannya seorang petualang politik yang hidup berpindah-pindah. Dari Konstantin, ia pindah ke Biskra juga akibat kekacauan politik, kemudian pindah ke Fes dengan hambatan dan tantangan politik yang tidak ringan. Kekacauan politik di Fes pun tidak kunjung reda, maka ia mengambil keputusan menyeberang ke Granada dengan harapan dapat hidup lebih aman.

Tahun 1374 M untuk yang kedua kalinya Ibn Khaldun menginjakkan kakinya di Granada. Akan tetapi harapan tinggallah harapan, Ibn Khaldun pada dasarnya tidak diijinkan meninggalkan Afrika Utara, begitu pula dengan penguasa Granada tidak menginginkan kedatangan Ibn Khaldun. Segera ia dikeluarkan dari Granada dan kembali ke Afrika Utara, dalam keadaan bingung maka Ibn Khaldun berlabuh di Teluk Hunayn,<sup>30</sup> dan tidak tahu kemana ia harus pergi. Akan tetapi berkat campur tangan Muhammad Ibn Arif, seorang pemimpin Banu Arif dan masih sahabat Ibn Khaldun juga, Ibn Khaldun dapat memasuki Tilimsan dan mendapatkan pengampunan dari Abu Hamu.<sup>31</sup>

Perjalanan panjang dalam politik praktis yang kejam dan melelahkan itu, telah memberikan pengalaman yang sangat berharga bagi pengetahuan Ibn Khaldun. Di samping petualangan politik yang melelahkan, Ibn Khaldun dapat mengamati secara langsung kehidupan suku-suku dan hidup bersama kabilah-kabilah dengan

---

<sup>30</sup> Ibn Khaldun (a) , op.cit. , hlm lii..

<sup>31</sup> Ali Audah, op. cit. , hlm.26-27.

tata cara kehidupan yang berbeda-beda. Tetapi kegiatan politik seperti itu sering kali juga banyak mendapatkan musuh, dan bahkan membahayakan jiwanya sendiri.

Keinginan untuk meninggalkan dunia politik praktis ada dalam diri Ibn Khaldun. Ia bermaksud mengasingkan diri di suatu tempat untuk menekuni ilmu pengetahuan dan mencurahkan perhatiannya untuk belajar. Tetapi Abu Hamu masih menugaskan Ibn Khaldun memimpin misi politik mengunjungi kabilah-kabilah dan mempengaruhinya untuk mendukung amir tersebut.<sup>32</sup> dalam keadaan terdesak Ibn Khaldun pura-pura menerima tugas itu, tetapi ia memutar haluan meninggalkan Tilimsan menuju ke daerah Banu Arif. Kedatangan Ibn Khaldun ini disambut dengan baik oleh Banu Arif, dan memberikan salah satu istananya yang terletak di Qal'at Ibnu salamah, termasuk Provinsi Oran, sebagai tempat tinggal Ibn Khaldun.<sup>33</sup> Ditengah kesunyian dan ketenangan padang pasir, Ibn Khaldun dapat hidup tenteram dan memusatkan perhatian pada studi dan menulis buku di bawah perlindungan kabilah Banu Arif. Di tempat inilah Ibn Khaldun menyelesaikan bukunya *Sejarah Universal*, didahului oleh *Muqaddimah* yang menjadikan namanya kekal dalam dunia ilmu pengetahuan. Ibn Khaldun menyelesaikan *Muqaddimah* hanya dalam kurun waktu 5 bulan, yaitu pertengahan tahun 1377 M. Buku pertamanya ini ia selesaikan jauh dari perpustakaan yang agak lengkap, sehingga ia hanya mengandalkan ingatan dan buku-buku dari koleksi pribadinya yang kebetulan terbawa olehnya.

Setelah menyelesaikan *Muqaddimah* di tempat yang terpencil itu, ia bermaksud untuk kembali ke Tunis menyempurnakan karangannya, dengan fasilitas perpustakaan yang ada disana. Kedatangannya di Tunis ini juga untuk menyelesaikan kitab *al-Ibar*-nya yang merupakan rangkaian dari *Muqaddimah*. Tunis yang merupakan tanah kelahiran Ibn Khaldun telah memberikan sumbangan yang besar terhadap penyelesaian karya besarnya, yaitu

---

<sup>32</sup> Ibid.

<sup>33</sup> Muhsin Mahdi, *Ibn Khaldun's Philosophy of history, A study of Philosophic Foundation of the Science of Culture*, London, The University of Chicago Press, 1971, hlm.54.; Ibn Khaldun (a) , op.cit. , hlm. liii.; Issawi, op.cit. ,hlm5.

dengan fasilitas perpustakaan. Akan tetapi sumbangan itu tidak diikuti oleh iklim kehidupan yang menyenangkan bagi dirinya. Selama empat tahun tinggal di Tunis sambil mengoreksi karangannya, ia merasakan bahwa kehadirannya tidak disenagi oleh para politisi dan ulama di sana. Mereka menganggap bahwa kedatangan Ibn Khaldun di Tunis merupakan saingan yang tidak diinginkan.

Dalam keadaan seperti itu, Ibn Khaldun menolak semua tugas yang diberikan sultan kepadanya, dan minta ijin kepada sultan untuk meninggalkan Afrika Utara bagian barat ini adalah kepergian untuk selama-lamanya tanpa pernah kembali ke wilayah tersebut. Ibn Khaldun meninggalkan Tunis dengan alasan menunaikan ibadah haji, tanpa diikuti anggota keluarganya. Ia meninggalkan Tunis pada tahun 1382 M menuju Alexandria, untuk melanjutkan perjalanan ke Mekah ia harus pergi ke Kairo yang sebelumnya telah memberikan kesan baik kepadanya.

Setibanya di Kairo, Ibn Khaldun meninggalkan karir lamanya dan mengambil jalur pendidikan, di sana Ibn Khaldun cepat sekali menarik perhatian penguasa dan para mahasiswa. Kesempatan ini pula yang membawanya untuk memberikan kuliah di berbagai perguruan tinggi termasuk al-Azhar. Dan mahasiswa-mahasiswa di sana, menurut Enan,<sup>34</sup> sangat menyukai penjelasan Ibn Khaldun tentang fenomena sosial. Di samping itu Ibn Khaldun juga diangkat sebagai hakim agung mazhab Maliki, suatu jabatan yang cukup tinggi, terutama bagi seorang pendatang baru seperti dirinya. Dalam menjalankan tugas sebagai hakim agung ini ternyata Ibn Khaldun banyak mendapatkan tantangan dari pejabat istana maupun dari kalangan hakim sendiri. Menurut Enan, alasan memusuhi Ibn Khaldun dalam kejujuran dan kedisiplinan dalam menjalankan tugas,<sup>35</sup> karena selalu bertindak adil dan tidak mau berpihak kepada siapa pun dalam menjalankan tugasnya, terutama dalam menangani korupsi dan ketidakberesan yang justru terjadi di pengadilan yang dilakukan oleh para hakim, mufti dan pejabat. Tidaklah mengherankan jika Ibn Khaldun dalam memberantas korupsi

---

<sup>34</sup> M.A Enan, *op.cit.*, hlm. ,65.

<sup>35</sup> *Ibid.*, hlm. 69-71.

bertindak tegas dan keras. Segala bentuk perantara dan rekomendasi ditolaknya sekalipun datangnya dari pejabat yang lebih tinggi darinya, yang kadang-kadang disertai dengan bujukan dan ancaman.<sup>36</sup>

Setelah Ibn Khaldun merasa mantap tinggal di Kairo, ia memohon kepada penguasa Tunis untuk member ijin kepada keluarganya pindah ke Mesir. Pada mulanya permintaan itu ditolak, tetapi berkat campur tangan penguasa Mesir, Sultan Azh-Zhahir Syaifuddin Barquq waktu itu mengirim surat kepada Sultan Abdul 'Abas, maka permintaan itu pun dikabulan. Berangkatlah keluarga Ibn Khaldun Berlayar menuju Mesir, akan tetapi malapetaka menimpa kapak yang mereka tumpangi. Ketika berada di dekat Pelabuhan Alexandria, datanglah angin topan yang sangat hebat menghancurkan kapal itu, dan menenggelamkan seluruh penumpangnya. Peristiwa ini terjadi sekitar bulan Oktober/November 1384 M. Inilah penderitaan yang sangat berat yang dirasakan Ibn Khaldun ketika berada di Mesir, ia harus berpisah dengan keluarga yang disayanginya untuk selama-lamanya. "Habislah segala harta dan keluarganya", tulis Ibn Khaldun dalam bukunya.

Tidak berapa lama setelah peristiwa itu, Ibn Khaldun di bebaskan dari jabatan hakim, sebagai akibat dari tindakannya yang keras dan tegas dalam menjalankan tugas, sehingga menimbulkan hasutan dan iri pada kelompok-kelompok kepentingan. Meskipun Ibn Khaldun dibebaskan dari jabatannya, tetapi hubungan dengan sultan masih terjaga dengan baik, ia pun masih tetap mengajar di salah satu perguruan tinggi yaitu Universitas Zahiriah. Dengan demikian waktunya lebih banyak dipakai untuk studi dan menulis.<sup>37</sup> Pada musim haji tahun 789 H/1387 M, Ibn Khaldun melanjutkan perjalanan hajinya yang tertunda, setelah mendapatkan ijin dari sultan. Tahun berikutnya Ibn Khaldun sudah tiba kembali di Kairo, dan oleh sultan diangkat menjadi guru besar di Universitas Surghatmishiyah.<sup>38</sup>

Kurang lebih empat belas tahun lamanya, Ibn Khaldun lepas

<sup>36</sup> Audah, op.cit. , hlm. 35-38

<sup>37</sup> Ibid. , hlm. 57-58.

<sup>38</sup> Ibn Khaldun (a) , op.cit. , hlm. lxii.

dari jabatan Ketua Mahkamah Agung. Ibn Khaldun diberhentikan dari jabatan itu pertama kali tahun 787 H/1385 M dan diangkat kembali tahun 801 H/1397 H M. Jabatan itu pun tidak berlangsung lama ia pegang, sebab tahun 803 H/ 1400 M ia telah dibebaskan kembali dari jabatannya, akibat dari hasutan kawan-kawannya yang merasa kurang senang terhadapnya. Tidak berapa lama setelah Ibn Khaldun dibebaskan, terdengar berita Syria diserang oleh pasukan Mongolia yang dipimpin oleh Timur Lenk. Berangkatlah sultan bersama beberapa orang hakim dan sejumlah pasukan untuk mencegah serbuan pasukan Mongolia ke dekat Damaskus, sultan menyaksikan kota tersebut berada diambang kehancuran, sedangkan di Mesir terdengar berita akan terjadi kudeta. Maka sultan cepat-cepat kembali ke Mesir meninggalkan Damaskus, beserta Ibn Khaldun dan para hakim lainnya yang sudah terkepung. Akhirnya kedua belah pihak sepakat untuk mengadakan perundingan, Ibn Khaldun terpilih sebagai utusan dari pihak Mesir untuk berunding dengan Timur Lenk.<sup>39</sup> Dalam perundingan itu membuktikan Ibn Khaldun sebagai seorang diplomat ulung, sehingga penakluk Tartar itu terpikat oleh kemahiran bahasa dan keluasan pengetahuannya. Seperti digambarkan oleh Issawi,<sup>40</sup> “Penakluk Tartar itu terpesona oleh daya dan gaya ahli sejarah itu, dan malahan membahas soal-soal Afrika dengannya”. “selama Ibn Khaldun”, lanjut Issawi, “Berada di perkemahan Timur ia mengambil kesempatan untuk melengkapi pengetahuan tentang Mongol Baru dan sejarah Tartar”.

Kemudian Ibn Khaldun mohon kepada Timur Lenk mengijinkannya kembali ke Mesir dan memohon keselamatan bagi para hakim, komandan perang dan orang-orang terkemuka.<sup>41</sup> Setibanya di Mesir Ibn Khaldun diangkat kembali menjadi Ketua Mahkamah Agung untuk yang ketiga kalinya. Perlu dikemukakan di sini bahwa pergantian jabatan Ketua Mahkamah ini sering kali

---

<sup>39</sup> Jalannya perundingan antara Ibn Khaldun dengan Timur Lenk diuraikan secara panjang lebar oleh Walter J. Fischel, *Ibn Khaldun and Timurlane Their Historic Meeting in Damascus 1401 A.D. (803 A.H.)*, Berkeley and Los Angeles, Univ. California Press, 1952.

<sup>40</sup> Issawi, op.cit., hlm.6-7.

<sup>41</sup> M.A. Enan, op.cit., hlm.62.

terjadi setelah Ibn Khaldun kembali dari Damaskus. Ibn Khaldun sendiri menduduki jabatan ini sampai enam kali.<sup>42</sup> hal ini disebabkan oleh sikap yang tegas dan kejujuran Ibn Khaldun dalam menjalankan tugas, sehingga menimbulkan hasutan dan perasaan iri dari lawan-lawan Ibn Khaldun. Akhirnya Ibn Khaldun duduk dalam jabatan ini untuk yang terakhir kalinya hanya beberapa minggu saja lamanya, karena ahli sejarah dan ahli piker ini meninggal dunia pada tanggal 26 Ramadhan 808 H/16 Maret 1406 M. pemakaman dilakukan di Kairo di tempat pemakaman ahli sufi di luar Bab al-Nasr.<sup>43</sup>

Perjalanan dan petualangan hidup Ibn Khaldun yang amat berliku, penuh ketegangan, kesuksesan dan bahkan penuh penderitaan adalah tripilak bagi sejarawan Muslim yang satu ini. Pergulatan dengan politik praktis, di mana bahaya dapat mengancam setiap saat, kawan dalam waktu yang sama dapat menjadi lawan, telah menempatkan posisi Ibn Khaldun ke dalam satu konsep dualisme, di satu pihak Ibn Khaldun dianggap sebagai seorang negarawan yang gagal, tetapi di lain pihak Ibn Khaldun mengambil manfaat yang tidak ternilai harganya dari pengalaman berpolitik itu. Kegagalan sebagai seorang negarawan dapat dilihat dari tidak konsistennya sikap Ibn Khaldun terhadap penguasa yang dijadikan tuannya, ia hanya mementingkan keselamatan dirinya sendiri. Tetapi di lain pihak Ibn Khaldun dapat mengadakan hubungan langsung dengan kabilah padang pasir, menelusuri dan mengamati jalan hidup mereka, yang nantinya dapat dijadikan bahan untuk menyusun dasar teorinya. Adalah dari hasil pengalaman dan pengamatannya secara langsung terhadap kehidupan suku-suku bangsa dan para kabilah, teori sosiologi dan filsafat sejarah Ibn Khaldun tersusun. Namun, kritikan banyak bermunculan sehubungan dengan teorinya,<sup>44</sup>

---

<sup>42</sup> A.Mukti Ali, op.cit. , hlm. 67-69

<sup>43</sup> Issawi, op.cit. , hlm.7.

<sup>44</sup> Kritikan terhadap Ibn Khaldun ketika masih berpetualang dalam politik praktis dengan seringnya berganti tuan dan majikan, serta teorinya tentang jatuh bangunnya sebuah Negara yang digambarkan oleh Ibn Khaldun sebagai siklus. Menurutnya Negara akan selalu mengalami masa kejayaan, kemudian runtuh, sehingga para pengkritik melihat Ibn Khaldun sebagai seorang yang pesimistis dan fatalistis. Beberapa kritik tentang Ibn Khaldun lihat misalnya Muhammad Mahmoud Rabi', *The Polical Theory of Ibn Khaldun*, Leiden, E.J. Brill, 1968, 2<sup>nd</sup>

bahkan tidak jarang merupakan satu alasan untuk menghujat Ibn Khaldun<sup>45</sup> yang dilakukan oleh para pemikir modern. Namun demikian, bukan berarti mengurangi sumbangan pemikiran kepada para sarjana modern yang telah memberikan penilaian kepada Ibn Khaldun, ada satu hal mungkin dilupakan oleh mereka, bahwa “di balik peristiwa terdapat satu hikmah,” dan nampaknya hikmah inilah yang didapat oleh Ibn Khaldun. Kehidupan Ibn Khaldun memang cukup kompleks untuk dibicarakan, namun yang pasti Ibn Khaldun telah memberikan sumbangan yang sangat berharga dalam ilmu pengetahuan khususnya ilmu sosial, yang membuat namanya kekal sepanjang sejarah baik di belahan bumi bagian barat maupun di timur.

## B. Lingkungan dan Pendidikan Ibn Khaldun

Dalam perjalanan dan perkembangan hidupnya, manusia tampaknya dipengaruhi oleh tiga factor utama: *pertama*, adalah pandangan cultural, *Kedua*, kedudukan sosial, dan *ketiga*, kecenderungan personal.<sup>46</sup> Pada mulanya, pemikiran manusia terpengaruh oleh sistem prakonsepsi dan nilai-nilai yang tertanam dalam benaknya semenjak masa kanak-kanak akibat pengaruh lingkungan sosialnya. Prakonsepsi dan nilai-nilai ini tersembunyi di bawah alam tidak sadar dari pikirannya. Manusia biasanya menerapkan pada obyek-obyek yang dilihatnya dan seringkali menganggapnya sebagai dasar-dasar alam yang diterima secara umum.

---

Rev.; B.A. Mojuetan, “Ibn Khaldun and Cycle of Fatalism: A Critique”, dalam *Studia Islamica*, No.53,1981,hlm. 93-108.; Pines Solomon, Ibn Khaldun and Maimonides, A Comparison Between Two Texts,” dalam *Studia Islamica*,No.32, 1970,hlm.265-274; Ahmad Syafii Maarif, *Ibn Khaldun Dalam Pandangan Penulis Barat Dan Timur*, Jakarta, Gema Insani Press, 1996, terutama Bab 2.; tariff Khalidi, *Classical Arab Islam: The Culture and Harilaage of the Goldn Age*, Princeton, N.J. , The Darwin Press, 1985.: Fuad Baali, *Society, State, and Urbanism: Ibn Khaldun's Sociological Thought*, New York, State University of New York Press, 1988; Hyden V. White, ‘Ibn Khaldun in World Philosophy of History,” *Comparative Studies and History*, Vol. 2 (1956-1960).

<sup>45</sup> Hyden V.White, Ivid. , hlm. 124

<sup>46</sup> Fuad Baali dan Ali Wardi, *Ibn Khaldun dan Pola Pemikiran Islam*, terj. Masuruddin dan Akhmadie Thaha, Jakarta, Pustaka Firdaus, 1989,hlm.2.

Disamping itu perilaku manusia di dalam realitas sosial ditandai oleh bermacam-macam tantangan dan jawaban terhadap situasi itu. Dan tidak dapat dihindarkan bahwa individu dalam perkembangan oleh watak-watak keturunan, digerakan selektif oleh pengalaman-pengalaman kehidupan pribadi mereka, dan mereka juga menerima beban jejak dari semua sejarah pribadi mereka yang terdahulu.<sup>47</sup> Dengan alasan inilah mengapa lingkungan dan pendidikan seorang tokoh sejarah perlu dikaji sebagai bahan pertimbangan untuk mengetahui akumulasi pemikirannya.

Masa hidup Ibn Khaldun secara garis besar dapat dibagi menjadi empat tahap yaitu, tahap pertama kelahiran, perkembangan hidup dan masa studi, tahap kedua tugas di pemerintahan dan terjun dalam politik praktis, tahap ketiga masa mengarang, dan tahap keempat masa mengajar dan menjadi hakim.<sup>48</sup> Ketiga yang pertama dari masa hidupnya dihabiskan di wilayah Afrika Utara bagian barat dan Andalusia, sedangkan sisanya diwilayah Afrika Utara Bagian Timur atau Mesir.

Ibn Khaldun lahir dari keluarga yang memiliki latar belakang, seperti dikemukakan oleh Fachry Ali, keluarga yang politisi, intelektual dan aristokrat sekaligus.<sup>49</sup> Sebagaimana pemikir Islam lainnya, pendidikan Ibn Khaldun berlangsung secara tradisional.<sup>50</sup>

---

<sup>47</sup> H.A. Muin Umar, "Penafsiran Sejarah Secara Psikoanalisa", al-Jami'ah, No.41, 1990, hlm. 14.

<sup>48</sup> Sebagian sarjana yang berminat terhadap pemikiran Ibn Khaldun membagi riwayat hidupnya menjadi tiga periode, yaitu: masa kanak-kanan dan pendidikan, masa belajar dan petualangan politik, dan masa menjadi pendidik dan hakim. Lihat M.Talbi, "Ibn Khaldun" dalam *The Encyclopedia of Islam*, London, Luzac & CO., 1971 Vol.I, hlm.825; A.Rahman Zainuddin, op.cit. , hlm.45-50. Tentang riwayat hidup Ibn Khaldun secara rinci telah diuraikan dalam Ibn Khaldun (a) , op.cit. , terutama Bab Pendahuluan, hlm.xxix-lxvi; M.A Enan, op.cit. , hlm.1-90; A. Mukti Ali, op.cit. , hlm.9-69; lihat juga Muhsin Mahdi, *Ibn Khalduns Philosophy of History*, London, Univ. of Chicago Press, 1971, hlm.27-62. Dalam pembagian riwayat hidup ini penulis mengikuti pendapat dari Ali Abdulwahid Wafi, dalam *Ibn Khaldun Riwayat dan Karyanya*, terj.Akhmadie Thaha, Jakarta, Graiti Pers, 1985, hlm. 1 -2.

<sup>49</sup> Lihat M.Dawam Rahardjo (ed.) , *Insan Kamil: Konsepsi Manusia menurut Islam*, Jakarta ,Grafiti Pers, 1987, hlm.151.

<sup>50</sup> Pemakaian istilah tradisional di sini hanya untuk membedakan dengan sistem pendidikan "barat" tidak untuk mendikotomi sistem pendidikan tradisional

Artinya, Ibn Khaldun harus belajar Al-Quran, Hadits, Fikih, sastra dan *naburu sharaf* kepada sarjana-sarjana terkenal pada masa itu. Ayah dianggap sebagai gurunya yang pertama, yang telah mengajarkan Bahasa Arab kepadanya. Pada masa ayah Ibn Khaldun juga dikenal sebagai seorang ahli hukum, ahli ilmu kalam dan sastra. Ia juga meninggalkan kehidupan politik praktis yang penuh dengan intrik dan menegangkan itu, apalagi masa-masa itu diwarnai oleh kekacauan politik di wilayah Afrika Utara, sehingga tidaklah mengherankan jika pendidikan Ibn Khaldun dimulai dari keluarganya sendiri yang terkenal dalam penguasaan ilmu agama dan ilmu pengetahuan umum.

Ibn Khaldun juga mencatat nama guru-gurunya yang telah berjasa memberikan sebagian ilmunya kepadanya, dengan disertai ucapan terima kasih, ketakjuban dan sanjungan. Ibn Khaldun belajar tafsir dan pemahaman Al-Quran di bawah bimbingan seorang guru bernama Muhammad bin sa'd bin Burr al. Ibn Khaldun juga belajar kepada ulama-ulama terkenal saat itu diantaranya, Muhammad al-'Arabi al-Qassar, Muhammad bin Bahr, dari keduanya yang menanamkan bibit pengertian yang mendalam sekali kepada Ibn Khaldun dalam bidang sastra, sehingga Ibn Khaldun dapat memahami syair dengan baik.

Melihat guru-guru dan ulama-ulama yang membimbing Ibn Khaldun memiliki Kre-dibilitas yang memadai dalam kualitas keilmuan pada masa itu, merupakan faktor yang sangat mendukung dalam kerangka berpikir Ibn Khaldun selanjutnya. Faktor lainnya yang tidak kalah penting adalah faktor keluarga, seperti telah disinggung di awal, dengan intelektual dan politik sebagai latarbelakang hidup keluarganya. Keluarga merupakan tempat yang sangat menentukan dalam perkembangan dari pertumbuhan individu, walaupun bukan satu-satunya yang dominan, sebab sebelum mengenal lingkungan sosialnya terlebih dahulu individu mengenal lingkungan keluarganya.

Seperti halnya usia anak-anak sebayanya, yang menerima apa saja yang diajarkan oleh gurunya, begitu juga dengan Ibn Khaldun.

---

dan sistem pendidikan modern.

Secara pasif, Ibn Khaldun menerima dan melahap semua pelajaran-pelajaran yang diperoleh dari gurunya dengan kemauan yang bernafsu sekali. Ibn Khaldun mengikuti pelajaran tanpa mengalami perasaan sungkan sedikitpun. Pelajaran Bahasa Arab yang pertama kali ia terima dari ayahnya, diikuti dengan sangat tekun, begitu juga dengan pelajaran Al-Quran dari para ulama, termasuk ketujuh macam cara membaca yang di dalamnya terdapat *qiraat Ya'kub*, ia perhatikan dengan seksama dan sangat teliti.

Seperti telah diketahui, perkembangan intelektual seorang pemuda ialah berkisar antara usia 15 sampai dengan 25 tahun. Pada usia inilah para pemuda melengkapi pendidikannya dan memulai karirnya, yang telah memberi sumbangan terhadap perjalanan hidupnya dalam satu tujuan tertentu yang nantinya sulit untuk mengalami perubahan-perubahan. biasanya, masa perkembangan dari kanak-kanak sampai remaja dilalui dengan aman dan tenteram tanpa adanya gangguan. Tetapi sering juga terjadi peristiwa yang mengguncang pemuda itu pada masa pertumbuhannya. Dan ini pula nampaknya dialami oleh Ibn Khaldun, pada usia 15 sampai 25 tahun, bagi Ibn Khaldun bertepatan dengan masa penuh kekalutan, gejolak politik, maupun huru-hara di Afrika Utara, berlangsung dari sekitar tahun 1347 sampai dengan tahun 1357.

Pada masa itu Tunisia merupakan tempat berkumpulnya para ulama, dan para sastrawan dari Negara-negara Maghrib, serta menjadi pusat hijrah ulama-ulama Andalusia yang menjadi korban kekacauan politik. Di bawah dinasti Hafshiyah, Tunisia mengalami kemakmuran kembali yang luar biasa. Sebelum aktifitas destruktif para bajak laut Barbar yang telah menyebabkan rusaknya hubungan, dinasti Hafshiyah memiliki perjanjian perdagangan yang luas dengan kota-kota di Italia dan Perancis Selatan dan dengan Aragon. Negeri ini juga memperoleh manfaat dengan mengalirnya ulama-ulama yang kemudian menjadikan Tunis sebagai pusat seni dan intelektual,<sup>51</sup> serta pusat ulama dan sastrawan.<sup>52</sup> Penguasa Hafshiyah

<sup>51</sup> C.E. Bosworth, op.cit. , hlm.60.

<sup>52</sup> Fathiyah Hasan Sulaiman, *Ibn Khaldun Tentang Pendidikan*, terj. Azre'ie Zakaria, Jakarta, Minaret, 1991, hlm. 8.

ini juga pada abad ketiga belas memperkenalkan sistem pendidikan madrasah.

Ibn Khaldun mempelajari Fikih Maliki dari Muhammad bin Abdullah al-Faqih. Dua diantaranya guru-gurunya yang besar pengaruhnya dalam memperkaya dan membentuk ilmu-ilmu syariat, ilmu bahasa dan filsafat yaitu, Muhammad bin Abdul al-Muhaymin bin Abdul al-Muhaymin al-Hadrami, seorang Imam Muhaddis. Ibn Khaldun mempelajari hadits, mushtalah hadits, biografi dan ilmu bahasa dari imam tersebut. Kemudian Abu Abdullah Muhammad bin Ibrahim al-Abili, adalah syekh ilmu-ilmu rasional (ilmu-ilmu filosofis dan hukum) yang membicarakan logika, metafisika, ilmu matematika, fisika, ilmu falak dan musik.<sup>53</sup>

Dalam ilmu hadits, Ibn Khaldun tidak hanya belajar dari seorang ulama, sebab ilmu hadits dianggap sebagai ilmu yang sangat penting. Kepada Ali Muhammad bin Sa'ad bin Buzzal Al-Anshari, Ibn Khaldun Belajar Kitab *at-Tiqsha Li Abaadiitsib al-Moutba* karangan Ibnu Abdal Barr. Kemudian Muhammad bin Jabir bin Sultan al-Qisi membimbing Ibn Khaldun dalam mempelajari hadits lainnya, seperti shahih Muslim, *Moutba* Malik, Bukhari, Abu Daud, Tirmidzi dan Nasa'i.<sup>54</sup> Meskipun demikian, Muhammad bin Abdul Muhaymin al-Hadrami tetap dianggap sebagai guru ilmu hadits yang paling berpengaruh.

Dalam ilmu fikih mazhab maliki, Ibn Khaldun juga belajar kepada syeikh di Maghrib yang hidup pada masa itu. Mereka yang sempat dicatat oleh Ibn Khaldun dalam karnyanya dengan panjang lebar, adalah Ibnu Abdullah Muhammad bin Abdullah al-Jiyani, Muhammad bin sulaiman as-Saththi, Abdul Qassim Muhammad al-Qashir, Muhammad bin Abdul as-Salam.<sup>55</sup> Ibn Khaldun juga menyebutkan ulama-ulama yang pernah ditemuinya di Maghrib yaitu, Abu Abdullah Muhammad bin Binas-Shaffar dan Muhammad bin al-Hajj al-Ballafiqi, Ibn Khaldun belajar *Kitab Moutba* kepadanya.

Kecerdasan Ibn Khaldun yang begitu cemerlang membuat

---

<sup>53</sup> Wafi, op.cit. , hlm. 12.

<sup>54</sup> Ibid. , hlm. 163.

<sup>55</sup> Ibid. , hlm. 167.

kagum guru-gurunya, sehingga tidaklah mengherankan jika Ibn Khaldun begitu dekat dengan ulama waktu itu. Dengan semangat yang tinggi Ibn Khaldun membaca dan berdiskusi, sehingga wajar apabila setiap bidang studi yang dipelajarinya selalu mendapatkan hasil yang memuaskan dan mendapatkan ijazah dari gurunya. Ijazah (izin) atau sertifikat yang telah diberikan oleh gurunya itu, menurut Fazlur Rahman, merupakan bekal bagi seorang murid untuk mengajarkan apa yang telah dipelajari dari gurunya pada masa itu.<sup>56</sup> Ijazah atau sertifikat ini dipergunakan juga oleh Ibn Khaldun sebagai tanda keabsahan untuk mengajar. Akan tetapi jauh setelah mengalami masa kehidupan yang penuh dengan gejolak, intrik, maupun fitnah, sebab setelah menyelesaikan pendidikannya Ibn Khaldun terlibat dalam politik praktis. Kesempatan untuk mengamalkan ilmu yang telah didapat baru datang setelah meninggalkan kehidupan politik praktis dan mencurahkan perhatiannya pada ilmu pengetahuan.

Wabah penyakit yang melanda wilayah Afrika Utara dan Mediterania, membuat Ibn Khaldun Mengakhiri pendidikan formalnya di Tunis, sebab banyak merenggut sarjana dan ulama yang telah dengan suka rela membimbingnya. Bahkan kedua orang tua Ibn Khaldun mengambil keputusan meninggalkan kota Tunis menuju kota Fes untuk bergabung dengan para ulama di sana. Di kota Fes inilah Ibn Khaldun menyelesaikan pendidikan tingginya di bawah bimbingan para ulama yang luput dari musibah yang mengerikan itu,<sup>57</sup> bersama teman-temannya termasuk diantaranya pengarang buku *Sejarah Granada*, Ibn al-Khatib. Dan semenjak diangkat sebagai sekretaris Sultan Abu Inan, maka dimulailah diangkat sebagai sekretaris Sultan Abu Inan, maka dimulailah kehidupan Ibn Khaldun dalam dunia politik praktis. Babak baru kehidupan Ibn Khaldun ini menyebabkan keharusan untuk berpindah dari tempat dan penguasa yang satu ke tempat dan penguasa lainnya, dan bahkan mengembara sampai ke Andalusia. Meskipun demikian, belajar bukan hanya didapat dari guru atau ulama yang membimbing dan mengarahkan

---

<sup>56</sup> Fazlul Rahman, *Islam dan Modernitas tentang Transformasi Intelektual*, terj. Ahsin Muhammad, Bandung, Pustaka, 1985, hlm.36.

<sup>57</sup> Osman Raliby, op.cit. , hlm.11.

materi pelajaran. Tetapi belajar juga didapat dari pengalaman hidup setiap hari. Sebab apabila belajar hanya mengandalkan dari guru atau mengandalkan pendidikan formal, malah selama masih mengenyam kehidupan yang fana belajar dan menuntut ilmu adalah wajib bagi setiap Muslim. Seperti yang diisyaratkan oleh Rasulullah SAW, bahwa menuntut ilmu itu hukumnya wajib bagi setiap Muslim, sejak dalam kandungan sampai ke liang kubur.

Makna yang terkandung dalam isyarat hadits tersebut nampaknya dipahami betul oleh Ibn Khaldun. Setelah ia belajar dibawah bimbingan guru dan ulama, maka selanjutnya belajar ia lakukan dengan cara belajar secara mandiri dan belajar dari pengalaman hidupnya. Dari pengalaman-pengalaman pribadinya inilah yang banyak memberikan data factual terhadap konsep inilah yang banyak memberikan data faktual terhadap konsep pemikiran Ibn Khaldun dalam menyusun teori-teorinya tentang masalah sosial dari suku-suku pengembara di padang pasir, watak dan karakteristik dari suku tersebut, masyarakat kota, maupun tentang politik. Pengalaman hidup pribadinya telah memberikan sumbangan yang sangat berharga sekali terhadap konsep pemikiran Ibn Khaldun. Dari pengalaman itu pula Ibn Khaldun mendapatkan apa yang tidak didapat dari guru dan para ulama ketika Ibn Khaldun masih belajar kepadanya.

BAB

III

QAL'AT IBN SALAMAH  
DAN LAHIRNYA  
MUQADDIMAH

*“ Manusia tidak berjuang setelah bahagia, hanya orang Inggris  
yang melakukan hal itu”*

-Nietzsche

Sekembalinya dari Andalusia dari kedatangannya ke wilayah itu untuk yang kedua kalinya, yaitu sekitar 1374 M, Ibn Khaldun dalam keadaan kebingungan seakan tidak ada lagi tempat untuk berpijak, sebab Sultan Granada saat itu memang tidak menginginkan kedatangannya. Penguasa Tilimsan, Sultan Abu Hamu, pada waktu itu pun masih menaruh dendam kepada Ibn Khaldun karena sikapnya yang sering tidak bersahabat yang seringkali ditunjukkan kepadanya. Setelah mendarat di Pelabuhan Hunain, Ibn Khaldun tidak tahu kemana harus pergi, sementara itu saudaranya, Abu Zakaria Yahya, telah kembali bekerja kepada Sultan Abu Hamu. Sebetulnya Ibn Khaldun masih beruntung hanya di usir dari Andalusia, Sebab sebelum kepergiannya ke Andalusia telah terjadi konspirasi antara penguasa Tilimsan dengan Sultan Granada untuk membunuh Ibn Khaldun. Hal ini disebabkan oleh tindakan Ibn Khaldun melindungi sahabatnya Ibn al-Khatib setelah diusir dari Andalusia dan dibuang ke Afrika Utara dituduh sebagai kafir lewat karangan-karangannya. Akhirnya Ibn al-Khatib mendapatkan berbagai macam siksaan selama ia dipenjara. Kemudian setelah para ahli Fikih mengeluarkan fatwa untuk membunuh Ibn al-Khatib, maka ia pun dibunuh ketika masih dipenjara dan jasadnya dibakar, peristiwa ini terjadi pada tahun 776 H/1374 M.<sup>1</sup>

Pertikaian dengan penguasa Tilimsan yaitu Abu Hamu, sebenarnya berawal ketika Ibn Khaldun bekerja pada sultan itu juga. Pada waktu itu Abu Hamu merasa tertarik dengan Ibn Khaldun karena pengaruhnya yang besar terhadap suku-suku di sekitar kekuasaannya. Maka Abu Hamu memberi tugas untuk mempengaruhi suku-suku tersebut agar mau memihak kepadanya dan meninggalkan Abdul Abas, penguasa Konstantin dan Bougie waktu itu. Di sini Ibn Khaldun memberikan catatan,<sup>2</sup> bahwa ia berada dalam petualangan-petualangan yang berbahaya dan kedudukannya terancam, ia juga tidak mencari kehormatan dan ingin meneruskan pelajaran yang ia tinggalkan. Meskipun demikian, kesulitan yang dihadapi oleh Sultan

---

<sup>1</sup> Muhammad Abdullah Enan, *Ibn Khaldun: His Life and Work*, Asrhaf, Kashmiri Bazar, 1946, hlm.36

<sup>2</sup> Seperti dikutip olem M.A. Enan, Ibid. ,hlm. 31.

Abu Hamu tidak hanya datang dari Sultan Abdul Abbas, tetapi juga pemberontakan yang dilakukan oleh saudara sepupunya sendiri, yaitu Abu Zajan. Ibn Khaldun harus berjuang keras untuk mengajak suku-suku tersebut agar mau mendukung Sultan Abu Hamu. Tetapi kesetiaan Ibn Khaldun kepada Abu Hamu ini tidak berlangsung lama, karena segera Ibn Khaldun berpaling dari Sultan Tilimsan itu dan berpihak kepada musuh.

Ibn Khaldun menghasut suku-suku yang semula diajaknya untuk mendukung Abu Hamu, berbalik untuk melawannya dan membantu Sultan Maroko, Abu al-Aziz Ibn Al-Hasan, yang saat ini telah menyerbu Tilimsan.<sup>3</sup> ketika terjadi pengepungan terhadap kota Tilimsan, kebetulan Ibn Khaldun sedang menjadi tamu Sultan Abu Hamu. Karena sudah tidak memungkinkan untuk kembali ke Biskra, tempat tinggal Ibn Khaldun waktu itu, maka Ibn Khaldun memohon ijin Abu Hamu untuk meninggalkan Tilimsan menuju Andalusia. Tetapi malang nasib Ibn Khaldun, setibanya di pelabuhan ia harus berhadapan dengan tentara Maroko yang telah mengepung sebelumnya. Akhirnya Ibn Khaldun dapat ditangkap dan dihadapkan kepada Sultan Maroko. Akan tetapi dari pembicaraan yang dilakukan dengan sultan Maroko itu, Ibn Khaldun justru berjanji akan membantu sultan untuk merebut Bougie.<sup>4</sup> Berita ini sudah barang tentu sangat menggembirakan sultan dan setelah ditahan semalam Ibn Khaldun dibebaskan kembali. Kemudian Ibn Khaldun pergi ke suatu tempat di padang pasir yang terkenal dengan nama Ribat Abu Majah, dan bertempat tinggal di sana untuk sementara waktu, untuk belajar dan membaca,<sup>5</sup> an *berkbahrat*.<sup>6</sup> Setelah Sultan Maroko, Abu al-Aziz Ibn al-Hasan dapat merebut Tilimsan tahun 772 H, maka segera sultan memanggil Ibn Khaldun kembali untuk membantu memperkuat kedudukan sebagai penguasa baru di Tilimsan. Sebetulnya keinginan Ibn Khaldun untuk meninggalkan kehidupan politik praktis sudah ada dalam hatinya, sebab kehidupan

---

<sup>3</sup> Ibid. , hlm. 31-32

<sup>4</sup> A.Mukti Ali, *Ibn Chaldun dan Asal-Usul Sosiologi*. Yogyakarta, yayasan Nida, 1970, hlm.39.

<sup>5</sup> M.A. Enan, op.cit. , hlm.32-33

<sup>6</sup> Mukti Ali. Loc.cit.

tersebut dirasa kurang cocok dengan nuraninya, sementara itu ia lebih merasakan kecocokannya dalam bidang ilmu pengetahuan, yang jauh dari tipu muslihat, persekongkolan jahat yang dapat menyeret ke kancah peperangan dan saling membunuh tanpa belas kasihan.

Memang, Afrika Utara setelah jatuhnya dinasti al-Muwahiddin, tercatat dalam sejarah terjadi pergolakan politik yang begitu menegangkan. Tidak terhitung raja-raja kecil, putera-putera mahkota maupun tuan tanah yang saling berebut kekuasaan yang menyebabkan Negara-negara mengalami perpindahan dari penguasa satu ke penguasa yang lainnya dengan kecepatan yang mengherankan.<sup>7</sup> Bersama suku-suku yang telah berpihak kepada penguasa baru, Ibn Khaldun menerima juga tugas yang dibebankan kepadanya mengejar sahabat lamanya, Abu Hamu. Akan tetapi, Abu Hamu berhasil menyelamatkan dirinya dari kejaran Ibn Khaldun bersama suku-suku yang telah mendukung penguasa baru Tilimsan. Tidak begitu lama setelah sultan berkuasa, ia menghadapi pemberontakan yang dilancarkan oleh suku yang berada di Barbari Tengah, dan sekali lagi Ibn Khaldun ditugaskan untuk memadamkan pemberontakan itu. Sekembali dari tugas tersebut, Ibn Khaldun mendengar berita bahwa Sultan Abu al-Aziz meninggal dunia, dan digantikan puteranya al-Sa'id, ditengah perjalanan itu ia harus berhadapan dengan perampok yang dibawa oleh Abu Hamu yang telah merebut kembali Tilimsan.

Pemerintahan al-Sa'id ini pun tidak berlangsung lama, setelah terjadi pertempuran yang begitu sengit maka Fes jatuh ke tangan Sultan Abdul Abbas Ahmad tahun 776H.<sup>8</sup> Kebetulan saat itu Ibn Khaldun berada di Fes, sehingga nasib malam menimpa dirinya. Setelah terjadi perebutan kekuasaan dilancarkan hasutan kepadanya yang mengakibatkan dirinya ditahan. Tetapi Amir Abul al-Rahman, sahabat Ibn Khaldun yang mendapatkan Maroko Utara dalam perjanjian waktu itu, masih berbaik hati mau menolongnya. Situasi Politik yang sudah tidak bersahabat inilah yang menyebabkan Ibn

---

<sup>7</sup> Charles Issawi, *Filsafat Islam Tentang Sejarah, Pilihan Muqaddimah Karangan Ibn Khaldun*, terj. A. Mukti Ali, Jakarta, Tintamas, 1976, hlm.4.

<sup>8</sup> M.A. Enan, op.cit. , hlm.35.

Khaldun menyeberang ke Andalusia untuk kedua kalinya, dengan tujuan menetap dan meluangkan waktu untuk belajar di sana. Seperti telah diketahui di Andalusia ini pun, Ibn Khaldun tidak dapat tinggal lama, sebab Sultan Granada memang tidak menginginkan kedatangannya.<sup>9</sup>

Satu hal yang penting dalam perjalanan hidup Ibn Khaldun adalah hubungan dan persahabatan yang baik dengan para sarjana dan kepala suku. Ibn Khaldun dengan mudah mendekati suku-suku yang ia singgahi, semudah membalikkan mereka untuk melawan penguasa yang semula mereka bentuk. Kenyataan ini merupakan bakat asli dalam mempengaruhi orang lain dan memahami aspirasinya yang tersembunyi. Di antara kepala suku, Ibn Khaldun sangat disukai dan memiliki pengaruh, sehingga Sathi'al-Husri menghubungkan ini dengan , "lidahnya" yang mahir dan fasih dalam berbicara yang mendorong penguasa untuk menarik ke dalam kekuasaanya."

Meskipun demikian, tidak semua sarjana yang tertarik dengan pemikiran Ibn Khaldun, setuju dengan pandangan Sathi'al-Husri. Schmidt<sup>10</sup> dengan sudut pandang modern, menganggap bahwa Ibn Khaldun sebagai orang yang mudah mengubah kesetiaannya, meninggalkan seorang tuan dan mengabdikan kepada tuan yang lain. Dengan kepandaianya ia memanfaatkan keberhasilan mereka, ia juga berpengalaman seperti diplomat masa kini. Demikian juga Sulaiman,<sup>11</sup> "Ia" , tulis Sulaiman,"selalu melakukan konspirasi jahat dan sebagai politikus yang oportunis. Ia selalu memanfaatkan kesempatan untuk menyusun taktik agar sampai kepada jabatan yang ingin dipegangnya tanpa memikirkan taktik tersebut bersih mulia atau kotor meragukan. Ia tidak segan-segan melukai hati orang yang telah berbaik kepadanya untuk sampai kepada tujuannya."

Baik Schmidt maupun Sulaiman melihat hanya dari satu sisi kehidupannya, sehingga menghasilkan kesimpulan yang tidak

---

<sup>9</sup> Fuad Baali dan Ali Wardi, *Ibn khaldun dan Pola pemikiran Islam*, terj. Masuruddin dan Ahmadie Thaha, Jakarta , Pustaka Firdaus, 1989. Hlm 15.

<sup>10</sup> Lihat Nathalie Schmidt, *Ibn Khaldun : Historian, Sociologist and Philosopher*, New York, Colombia university Press, 1930 hlm.42.

<sup>11</sup> E.H.Sulaiman, *Ibn Khaldun Tentang Pendidikan*, Jakarta,Minaret, 1991, hlm.11.

seimbang. Tetapi jika dipahami dari obyektivitas Ibn Khaldun yang Muslim itu perlu untuk mempertanyakan kembali, benarkah ia memiliki kesetiaan tanah air? Ibn Khaldun yang dilahirkan dan dibesarkan dalam lingkungan Islam menganggap seluruh Dunia Islam adalah tanah airnya. Definisi tanah air dalam pengertian Ibn Khaldun tidak terbatas pada kewilayahan belaka, tetapi semua kawasan Islam adalah tanah airnya.<sup>12</sup> Menurut Rosenthal dalam pendahuluan untuk terjemahan *Muqaddimah*, menyatakan :

*“... as a Muslim he felt at home everywhere within the vast realm of Islam, he preserved throughout his life a deep and sincere affection for northwest Africa, the country of his birth, for homeland...”*<sup>13</sup>

Sikap Ibn Khaldun memang berubah-ubah dan tidak konsisten, tetapi juga teguh dan tidak pandang bulu dalam menegakkan kejujuran dan keadilan. Artinya berubah-ubah sebelum mengundurkan diri dari politik praktis, yang telah menjadikannya seorang pialang politik, kemudian setelah menyendiri di bawah lindungan Banu Arif, ia bersikap tegas yang tidak mengenal rekomendasi apapun dan dari siapapun setelah itu. Sejak di bawah perlindungan Banu Arif yang nantinya akan merubah jalan hidupnya, yang akan dikenang dalam sejarah umat manusia yang menggeluti bidang ilmu-ilmu sosial. Semula Sultan Abu Hamu, setelah mau menerima kembali Ibn Khaldun, masih memberikan tugas dalam misi politik yang berbahaya. Ia pura-pura menerima tugas tersebut, namun ia gunakan misi ini untuk mencari daerah yang cocok untuk bertempat tinggal dan yang terutama adalah obsesinya untuk penelitian. Pilihannya jatuh pada sahabat lamanya dari lingkungan Banu Arif, yang membantu pula dalam menyelesaikan urusan dengan Sultan Abu Hamu. Banu Arif juga memohonkan maaf kepada sultan atas segala kekhilafan yang diperbuat Ibn Khaldun di masa-masa yang lalu. Banu Arif menyediakan salah satu istana yang terletak di Qal’at Ibn Salamah, masuk Provinsi Oran, wilayah Aljazair sekarang, untuk

---

<sup>12</sup> Ali Audah, *Ibn Khaldun Sebuah Pengantar*, Jakarta, Pustaka Firdaus, tt. Hlm.14.

<sup>13</sup> Ibn Khaldun, *The Muqaddimah: An Introduction to History*, transl.by Franz Rosenthal, New York, Pantheon Books, 1958, Vol. I, hlm.xxxvi.

tempat tinggal Ibn Khaldun. Tentang perjalanan ini Ibn Khaldun menyatakan :

“Waktu itu, diajukan kepada Sultan Abu Hamu suatu pendapat untuk menundukkan orang-orang Dawawuda<sup>14</sup> serta kepentingannya untuk melumpuhkan mereka. Dia memanggilku, kemudian memberikan tugas untuk menemui mereka dalam rangka realisasi maksud tersebut. Aku tidak menyukai pekerjaan itu, aku menolaknya, sebab aku telah merasakan pengucilan dan terputusnya hubungan akibat pekerjaan semacam ini. Namun aku pura-pura menerimanya pula, maka akupun keluar rumah menuju Tilimsan. Sesampainya di Buthoha, aku meneruskan perjalanan ke arah kanan menuju Mandas, kemudian menuju perkampungan warga Uraif sebelum mencapai Gunung Kazoul. Mereka menerimaku dengan sangat hormat, dan aku tinggal beberapa hari bersama mereka, dan bahkan mereka menjemput keluarga dan anak-anaku di Tilimsan. Mereka banyak berbuat kebaikan kepadaku dengan mengajukan berbagai alasan kepada sultan bahwa aku tidak dapat melaksanakan tugas dan beban yang telah diamanatkan kepadaku. Mereka juga menyediakan tempat tinggal bagiku dan keluargaku di Qal'at Ibn Salamah.”<sup>15</sup>

Qal'at Ibn Salamah adalah sebuah desa yang terletak di dekat Tujin<sup>16</sup> disebut juga Qal'at Taoughzour yang terletak di wilayah Oran, Aljazair, sekitar 6 km ke arah barat kota Frenda sekarang. Sedangkan nama Salamah yang nama lengkapnya Salaman bin Ali bin Nashr bin Sultan adalah pemimpin dari dinasti Bodlatin di Tojin, tinggal di Taoughzout dan mendirikan benteng di sana.<sup>17</sup> Di tengah kesunyian dan ketenangan padang pasir yang juga berdampingan dengan kekacauan dan perebutan kekuasaan di wilayah sekitarnya, Ibn Khaldun di bawah perlindungan Muhammad Ibn Arif, seorang kepala suku Banu Arif, mencurahkan perhatiannya dalam belajar

---

<sup>14</sup> Adalah bagian dari keluarga Rayyah, sedangkan Rayyah sendiri adalah sebuah kabilah terhormat dari Banu Hillal, yang paling banyak anggotanya; lihat Ali Abdulah wahid Wafi, *Ibn Khaldun: Riwayat dan Karyanya*, terjemahan Akhmadie Thaha, Jakarta, Grafiti Pers, 1985, hlm.46.

<sup>15</sup> Ibn khaldun, at-Ta'rif, hlm. 227-228, seperti di nukil oleh Wafi, Ibid, hlm. 46-47.

<sup>16</sup> Enan,op.cit. ,hlm.38.

<sup>17</sup> Wafi.op.cit. ,hlm.46.

dan penelitian. Kekacauan yang terjadi pada saat itu disebabkan oleh jatuhnya dinasti al-Muwahhidun dan penaklukan Spanyol, kecuali Granada, oleh orang-orang Kristen. Sehingga menyebabkan wilayah Afrika Utara terbagi menjadi bagian yaitu Abdul Wadiyyah, Hashiyyah, dan Mariniyyah.<sup>18</sup> Banu Abdul al-Wad mendirikan keamiran di Tunis sedangkan Banu Marin mendirikan keamiran di Fes,<sup>19</sup> di bawah kekuasaan kerajaan itu masih terdapat raja-raja kecil di kota-kota dan Bandar-bandar yang timbul dari pemberontakan.<sup>20</sup> Banu arif masuk dalam wilayah dinasti Abdul Wadiyyah, akan tetapi tidak lama setelah berdirinya V kekuasaan itu dapat direbut oleh Banu Marin yang kemudian mengangkat Abu Inan sebagai Amir Tilimsan. Perkembangan selanjutnya, hanya keamiran di Tunis dan Fes-lah yang saling berebut kekuasaan dan pengaruh di Afrika Utara.

Selama empat tahun Ibn Khaldun tinggal bersama keluarganya di tempat yang terpencil itu, tetapi mereka hidup dengan tenang dan tenteram. Hari-harinya ia pergunakan untuk studi dan mengarang, sebagaimana diungkapkannya:

*“ I remained there fo four years, entirely free from worries and from the turmoil of public affairs; and it was there that I began the composition of my work (on universal history). It was in this retreat that I compeletd the Muqaddimat; a work which was entirely original In its plan and which Imade out of the cream of an enormous mass of research. When I settled at Qal’at Ibn Salamah, I installed my self in a large and solid suite of rooms that had been built there Abu Bakr Ibn Arif. During the prolonged stay which I made in this castle, I completely forgot the kingdoms of the Maghrib an of Tilimsan and Thought of nothing but the present work.”*<sup>21</sup>

Sebuah karya monumental lahir di tengah padang pasir yang jauh dari hiruk pikuknya manusia, namun haus akan kekuasaan dan ambisi pribadi. Di tempat yang jauh dari sumber-sumber yang

---

<sup>18</sup> C.E.Bosworth, *Dinasti-Dinasti Islam*, terj. Ilyas Hasan, Bandung, Mizan,1993,hlm.52-53

<sup>19</sup> J.D.Fage, *A History of Africa*, London, Hutchinson & Co. , 1978, hlm.160.;G.Yver, dalam *The Encyclopedia of Islam*,1913,hlm.700.

<sup>20</sup> Enan,op.cit. ,hlm.8.

<sup>21</sup> Arnold J.Toynbee, *A Study of History*, London, Oxford Univ. Press 1953, Vol.III.hlm.326

dipergunakan untuk mengarang dan hanya mengandalkan ingatan dan pengalamannya, ia curahkan untuk menulis pembahasan tentang sejarah yang kemudian terkenal dengan Kitab *al-'Ibar*, yang didahului oleh sebuah pembahasan tentang masalah-masalah sosial manusia yaitu Muqaddimah Ibn Khaldun.

Dari pembahasan yang ia lakukan akan tampak bahwa pemikirannya dibatasi oleh keadaan sosial yang mengelilingi ahli pikir itu. Tetapi sukar mendapatkan ahli pikir seperti Ibn Khaldun yang diliputi halangan pemikiran yang begitu sempit, sukar mendapatkan seorang ahli pikir dengan bahan yang demikian sedikit dapat membangun teori tentang masyarakat. Apabila ada kelemahan yang terdapat dalam karya Ibn Khaldun dan teorinya disebabkan oleh miskinnya dan tidak bisa dipercayainya bahan-bahan yang dipergunakan untuk mengarang. Ibn Khaldun waktu itu berumur sekitar empat puluh lima tahun, dalam psikologi perkembangan usia setingkat itu pengetahuannya sudah sempurna dan masak, dimensi persepsinya meluas. Ia banyak menarik kesimpulan dari pengalaman dan persepsi visualnya terhadap masalah-masalah sosial umumnya, serta pengalaman terjun ke dalam dunia politik selama seperempat abad khususnya. Pengalaman-pengalamannya hidup bersama sultan dan para amir di istana-istana kerajaan Maghrib dan Andalusia, hidup dalam tahanan di padang luas bersama orang-orang Baduwi dan para kabilah semua ikut memperkaya khazanah pengetahuannya. Otak yang cemerlang, pikirannya yang panjang dan pandangannya yang luas, membuat begitu tajam dalam meneliti setiap gejala alam yang disaksikannya. Satu peristiwa dengan peristiwa yang lain yang tampak memiliki kesamaan dibanding-bandingkan, dibahas sebab-sebabnya serta dipisahkan antara yang tampak nyata dan tersusun seperti lazimnya, kemudian dikembalikan kepada hukum-hukumnya yang universal.

Karya agung Ibn Khaldun tersebut, Kitab *al-'Ibar*, terdiri dari tiga buku, yang kesemuanya didahului oleh pengantar (dalam satu buku), *Muqaddimah*. Karya ini disusun sebagai berikut:

1. *Muqaddimah*, terdiri dari :

- a. Kata Pengantar, dalam bagian ini Ibn Khaldun mengemukakan

bahwa ia telah menelaah karya para sejarawan, dan ia mendapatkan tidak diperhatikannya sebab-sebab kejadian dan kondisi yang ada, tidak menolak hadist-hadist palsu, sehingga penelitian yang cermat dan teliti sedikit sekali. Maka ia pun menyusun karyanya ini dengan metode yang diuraikannya sebagai berikut:

“Dalam mengurutkan dan membagi babnya, aku menempuh jalan yang tak pernah dipergunakan orang. Dari berbagai kemungkinan, saya menemukan metode yang luar biasa dan orisinil. Dalam karya saya itu, saya terangkan hal ihwal peradaban (‘umran, civilization), urbanisasi (tamaddun), dan ciri hakiki organisasi sosial manusia. Keterangan itu akan menyebutkan, bagaimana dan mengapa alam maujud ini ada seperti sekarang. Juga akan memperkenalkan kepada para pembaca, bagaimana penduduk suatu negeri memasuki peristiwa sejarah”.<sup>22</sup>

- b. Pendahuluan, dalam pendahuluan ini Ibn Khaldun menguraikan keutamaan ilmu sejarah, penelitian tentang aliran-alirannya dan penguasaan atas kekeliruan yang menimpa para sejarawan dan penyebabnya. Karena apabila berita-berita atau catatan sejarah hanya:

“...didasarkan kepada betuk nukilan, dan tidak didasarkan pada bentuk pengetahuan yang jelas tentang prinsip-prinsip yang ditarik dari kebiasaan, tentang fakta-fakta politik yang fundamental, tentang watak peradaban, dan tentang segala hal-ihwal yang terjadi di dalam kehidupan sosial manusia ... akan ditemukan batu penghalang, ketergelinciran, dan kekhilafan di dalam berita sejarah tersebut”<sup>23</sup>

- c. Bab Pertama, menguraikan tentang kebudayaan manusia secara umum, dan pendahuluan tentang geografi fisik dan kemanusiaan. Atau dengan kata lain tentang dampak lingkungan terhadap tubuh manusia, moralnya, kondisi-kondisinya, dan kebudayaan yang tumbuh disekitarnya.
- d. Bab kedua, menguraikan kaum Baduwi, bangsa-bangsa yang

---

<sup>22</sup> Ibn Khaldun, *Muqaddimah Ibn Khaldun*, terjemahan, Ahmadi Thoha, Jakarta, Pustaka Firdaus, 1986, hlm. 7-8.

<sup>23</sup> Ibid., hlm. 12.

terbelakang, dan berbagai suku dengan kondisi-kondisinya. Selain itu juga memperbandingkan antara kaum Baduwi dan penduduk kota dan keistimewaan masing-masing dan pembahasan tentang dampak kebudayaan yang unggul dan masalah raja.

- e. Bab Ketiga, menguraikan tentang negara, kerajaan, khilafat, peringkat-peringkat kekuasaan, pertumbuhan, perkembangan, dan keruntuhan negara-negara.
  - f. Bab keempat, menguraikan tentang berbagai manifestasi kebudayaan kota pada khususnya. Misalnya saja pertumbuhan kota, pembangunan gedung-gedung yang megah, dan kehancuran kota-kota apabila kebudayaanya mundur atau negaranya runtuh.
  - g. Bab Kelima, menguraikan kehidupan dan mata pencaharian dengan segala aspeknya.
  - h. Bab keenam, menguraikan tentang berbagai cabang ilmu pengetahuan, pengajaran, sistem-sistemnya dan seluruh aspeknya.
2. Buku pertama, menguraikan tentang peradaban (*'umran*) dan ciri-cirinya yang hakiki. Yakni kekuasaan, pemerintahan, mata pencaharian (*kasab*), penghidupan (*ma'asy*), keahlian-keahlian dan ilmu pengetahuan, dengan segala sebab dan alasannya.
  3. Buku kedua, menguraikan sejarah, generasi, dan negara-negara orang-orang Arab, sejak terciptanya alam hingga kini. Buku ini juga mengandung ulasan sekilas tentang bangsa-bangsa terkenal, dan negara yang sejaman dengan mereka, seperti Nabti, Persia, Israel, Yunani, Rumawi, Turki.
  4. Buku keempat, menguraikan sejarah bangsa Barbar dan Zenatah, yang merupakan bagian dari mereka, khususnya kerajaan dan negara-negara Maghrib.

Demikianlah, sehingga kitab *Muqaddimah*-nya ini membuka lebar-lebar jalan menuju pembahasan ilmu-ilmu sosial. Dengan lahirnya *Muqaddimah* dan al-'Ibar telah menjadikan namanya kekal dalam dunia ilmu pengetahuan.

Ibn Khaldun selesai menulis *Muqaddimah*-nya pada pertengahan tahun 779 H. Ia mengatakan bahwa ketika itu gagasan demi gagasan mengucur keluar dari kepalanya, tak ubahnya seperti adonan roti yang di tumpahkan ke dalam cetaknya.<sup>24</sup> Untuk menulisnya ia hanya membutuhkan waktu lima bulan, seperti dinyatakan dalam *Muqaddimah*:

”Saya selesaikan komposisi dan naskah yang pertama ini, sebelum revisi dan koreksi, selama lima bulan, berakhir pada pertengahan 779 H (November 1377). Lalu saya merevisi dan mengoreksi buku ini, dan saya tambahkan kepadanya sejarah berbagai macam bangsa, sebagaimana telah saya sebutkan dan saya niatkan untuk melakukannya pada permulaan karya ini”.<sup>25</sup>

Ibn Khaldun menyatakan keheranannya karena dapat menyelesaikan karya yang nantinya mampu menempatkan dirinya jajaran elite intelektual dunia, dalam waktu yang relatif pendek. Keheranan itu memang cukup beralasan, sebab pembahasan seperti yang dilakukan dalam *Muqaddimah* tidak hanya ke dalam materi yang terkandung di dalamnya tetapi juga menampilkan sesuatu yang baru, yang orisinal yang akan merintis jalan memasuki pembahasan ilmu sosial modern. Karya sebesar itu akan membutuhkan waktu yang lama, bahkan bertahun-tahun jika bukan dilakukan oleh seorang yang memiliki otak jenius. Sehingga tidaklah berlebihan apabila Hitti menempatkan Ibn Khaldun sebagai seorang pioner dalam filsafat sejarah dan orang pertama yang merintis ilmu sosial.<sup>26</sup>

Selama kurang lebih empat tahun Ibn Khaldun tinggal di Qal’at Ibn Salamah, dan selama kurun waktu itu pula ia menyelesaikan kitab-kitabnya, sebelum dikoreksi dan direvisi kemudian. Ibn Khaldun memberi judul kitab Sejarah Umum-nya: *Kitab uI’bar wa Dii-waa-nu I-Mubtada’wal Khabar, fii Ayya-mi I’Arab ural ‘Ajam wal barbar, wa Man ‘Aa-Sharabum min Dzawi s-Sulthaan al-Akbar*. Dengan maksud untuk terus mengoreksi dan merevisi karya agungnya, maka

---

<sup>24</sup> *Ibn Khaldun*, transl. Franz Rosenthal, Vol.I, hlm.liiii; M.Enan, Op.cit. ,hlm.51-52.

<sup>25</sup> Ibn Khaldun (b) , op.cit. , hlm.838

<sup>26</sup> Philip K.Hitti, *Islam The Way of Life*, Indiana, Gateway Inc. ,1970, hlm. 176.

ia putuskan untuk pindah ke tempat yang lebih memungkinkan, menambah pengetahuannya dan dekat dengan perpustakaan, yaitu ke Tunis. Setelah ia pindah ke Mesir pun, ia tetap melakukan penyempurnaan terhadap karyanya.

### **A. Akumulasi Pemikiran Ibn Khaldun, Tinjauan Historis**

Di awal telah disebutkan, bahwa banyak pemikir Islam yang telah memberikan warna tersendiri dalam atmosfer intelektual masanya, serta ngaungnya pun masih terdengar sampai ke pemikir-pemikir Muslim maupun non-Muslim modern. Di antara para pemikir Islam yang mula pertama secara sistematis memperkenalkan filsafat Yunani adalah ya'qub ibn Ishaq al-Kindi (wafat sekitar tahun 870 M/257 H).<sup>27</sup> Ia menyuguhkan filsafat Yunani kepada kaum Muslim setelah pikiran-pikiran asing dari Barat tersebut “di-Islam-kan” jika tidak boleh di bilang “di-Arab-kan. Ia dikenal filsuf berkebangsaan Arab yang tidak saja dalam pengertian etnis tetapi juga cultural. Penyajian pikiran Yunani oleh al-Kindi akan terlihat dalam sikapnya yang secara tidak langsung telah memodifikasi sistem Neoplatonik-Aristotelian yang klasik.

Masuknya pemikiran filsafat Yunani dalam tradisi Islam, yang telah di pelopori oleh al-Kindi diikuti oleh pemikir-pemikir kemudian, diantaranya al-Farabi dan Ibn Sina. Al-Farabi (Muhammadd Ibn Nashr al-Farabi, wafat 950M/340H) adalah penerus tradisi intelektual al-Kindi, tetapi dengan kompetensi, Kreativitas, kebebasan berpikir dan tingkatan sopistikasi yang lebih tinggi. Apabila al-Kindi di pandang sebagai filsuf Muslim dan juga Arab pertama dalam arti yang sebenarnya, al-Farabi dianggap sebagai peletak dasar yang sesungguhnya piramida filsafat dalam Islam yang sejak itu dibangun terus dengan tekun. Maka setelah Aristoteles sebagai sang “guru pertama”, al-Farabi dalam dunia Intelektual Islam sebagai sang “guru kedua”. Sebagai seorang ahli logika dan metafisika yang masyhur, para ahli sepakat untuk memberikan pujian yang

---

<sup>27</sup> Sarvepalli Radhakrishnan, et.al. (eds) , *History of Philosophy Eastern and Western*, London, George Allen & Unwin Ltd. , 1953, 2<sup>nd</sup> Impression, Vol. II, hlm. 130.

setinggi-tingginya kepada al-Farabi sebagai juru bicara Plato dan Aristoteles pada masanya.

Setelah al-Farabi, seseorang yang telah dianggap pewaris tulen tradisi filsafat Islam rintisan al-Kindi dan peletakan fondasi al-Farabi adalah Ibn Sina. Ibn Sina, para intelektual barat menyebutnya Avicenna, wafat 1037 M/428 H, dalam sebuah autobiografinya menegaskan tentang hutang budinya kepada al-Farabi,<sup>28</sup> yang telah menegakkan bangunan Neoplatonis di atas dasar kosmologi Aristoteles-Ptolemy, yang dalam bangunan itu telah digabungkan konsep pembangunan alam wujud menurut faham emanasi.<sup>29</sup> akan tetapi tidak semua pemikir berikutnya mengekor pada para pendahulunya, yang memasukan pikiran-pikiran Yunani ke dalam Islam adalah al-Ghazali (Abu Hamid Ibn Muhammad al-Ghazali, wafat 1111M/505H) seorang pemikir yang dengan dahsyat dan tandas mengkritik filsafat khususnya Neoplatonisme al-Farabi dan Ibn Sina. Dalam sejarah pemikiran Islam diakui sebagai salah seorang pemikir paling hebat dan paling orisinal. Sekalipun ia menolak filsafat tetapi ia mempelajari dan menguasai seni itu sedalam-dalamnya. Keberhasilannya pun karena ia menggunakan metode filsafat yang ia pinjam dari Ibn Sina. Tujuan *tour de force*-nya itu untuk membela dan menggiatkan kembali kajian keagamaan, (menghidupkan kembali ilmu-ilmu Agama), ia juga menulis karya polemisnya yang besar dan abadi *Tahafut al-Falasifah* (Kekacauan para Filosof).

Al-Ghazali telah diakui orang yang berjasa dalam menstabilkan pemahaman umat kepada agamanya. Hanya saja stabilitas ini mengesankan keterpenjaraan dan kemandegan terutamanya bagi mereka yang telah menganut faham Aristotelian. Dari kemandegan itulah muncul seorang dengan kemampuan intelektual luar biasa yang berusaha memecahkan sel Ghazalisme, dialah Ibn Rusyd tulisan al-Ghazali. Dengan cerdas dan tendensius Ibn Rusyd memberi judul bukunya *Tahafut al-Tahafut* (kekacauan dari Buku kekacauan).

---

<sup>28</sup> Majid Fakhry, *Sejarah Filsafat Islam*, terj. Mulyadi Kartanegara, Jakarta, Pustaka Jaya, 1986, hlm. 190.

<sup>29</sup> Nurchalish Madjid (ed.), *Khazanah Intelektual Islam*, Bandung, Pustaka, 1984, hlm. 33.

Setelah padamnya gelombang kedua Hellenisme, muncul seorang pemikir pembaharu pada abad 14, ialah Taqi al-Din Ahma Ibn Taymiyyah, wafat 1328 M/728 H. Ia menyadari kesalahan prinsipil keseluruhan bangunan Filsafat dan Kalam, dan dengan sangat kompeten membongkar kepalsuan logika Aristoteles yang banyak menguasai jalan pikiran para sarjana Islam. Kritiknya terhadap interpretasi orang-orang terdahulu dalam filsafat, **“ku telah memeriksa semua metode teologis dan filosofis,”** seperti dikutip al-Razi, **“dan mendapatkan mereka tidak mampu menyembuhkan penyakit apa pun atau melepaskan dahaga apa pun. Bagiku, metode yang paling tepat adalah metode Al-Quran....”**<sup>30</sup> Ia digambarkan sebagai pemikir yang fanatik dan reaksioner, juga seorang egalitarianis radikal, yang menolak metodologi pemahaman agama kecuali otoritas Al-Quran dan Al-Sunnah. Ibn Taimiyyah memang tidak berhasil menciptakan gelombang besar. Tetapi dinamika ide-idenya justru terus berlanjut mempengaruhi sejarah intelektual Islam. Pukulan yang dilakukan Ibn Taimiyyah tidaklah sehebat al-Ghazali kepada pemikiran spekulatif dalam Filsafat dan Kalam, tetapi sempat membuat sempoyongan kedua disiplin ilmu itu. Apalagi gelombang Hellenisme telah mereda pada masa itu. Maka pada abad ke 8 H (14M) merupakan masa yang relatif sunyi bagi dunia intelektual Islam<sup>31</sup> dipandang secara keseluruhan.

Dalam kemandegan dan kesunyian yang terjadi setelah meredanya gelombang Hellenisme, atmosfir intelektual Islam terdapat pengecualian sejarah yang akan membantu sekaligus memelopori lahirnya ilmu pengetahuan khususnya filsafat sejarah dan sosiologi. Ibn Khaldun adalah pengecualian itu . Ia ilmuwan Islam yang sangat cemerlang dan termasuk paling dihargai oleh dunia intelektual modern kejeniusan dan keorsisilan intelektualnya tidak disangsikan lagi. Robery Flint menghargai Ibn Khaldun ini demikian tingginya, sehingga nama-nama seperti Plato, Aristoteles, Augustine, dan lain-lainnya tidak pantas disebut sejajar dengan Ibn Khaldun. Dalam bidang filsafat, seperti al-Ghazali dan Ibn Taimiyyah, ia

<sup>30</sup> Majid Fakhry, op.cit. ,433.

<sup>31</sup> Nurchalish madjid, op,Cit. , hlm.44-45

memberikan penilaian yang kurang menguntungkan terhadap filsafat berkenaan pertikaianya dengan aqidah untuk mendapatkan tempat yang permanen dalam sistem pemikiran ke-Islam-an. Tetapi dengan alasan yang kurang begitu jelas, kehadiran Ibn Khaldun dalam khazanah intelektual Islam itu tidak mengenal pikiran-pikiran Ibn Taimiyyah yang lebih dekat masa hidup dengannya.

Ibn Khaldun Mengenal filsafat dalam usia dini tentang tulisan Ibn Rusyd dan Ibn Sina dari seorang guru yang berpengaruh dalam perkembangan intelektualnya, yaitu Abilli (wafat 1356 M / 757 H).<sup>32</sup> Meskipun pengetahuan tentang filsafat cukup tinggi, tetapi pada hakikatnya Ibn Khaldun tetap sebagai seorang ahli filsafat sejarah dengan pandangan empiris dan menaruh kecurigaan terhadap pengembaraan fantasi metafisika. Dalam *muqadimmah*-nya telah memberikan perspektif yang sesungguhnya dan penjelasan singkat mengenai seluruh jajaran ilmu pengetahuan Islam.<sup>33</sup> Ditambah dengan pengamatan yang kritis terhadap sifat dan lingkup ilmu filsafat, merupakan fenomena dari keadaan ilmu pengetahuan filosofis pada abad keempat belas, dan kontroversi selama lima abad antara filosofis dan anti filosofis, yang diambil dari sejarah untuk membentuk “kerangka berpikir” bagi Yunani di tanah Muslim. Dalam hal ini pembimbing Ibn Khalun adalah al-Ghazali ketimbang Ibn Rusyd. Penilaiannya yang sangat sistematis dan kritisnya dengan judul, *Sangkalan terhadap filsafat dan kerusakan orang-orang yang mempelajari filsafat*.<sup>34</sup>

Terhadap tesis umum Neoplatonis tentang hirarki wujud dan kebahagiaan akhir manusia ini, Ibn Khaldun Pertama sekali membantah bahwa asumsi Skala wujud berakhir dengan sebuah Intelek Pertama hanyalah sangkaan belaka. Hakikat realitas jauh lebih bervariasi dan kompleks dari pada yang diduga oleh para filosof yang berpandangan sempit. Dalam penerapannya untuk gejala alam,

---

<sup>32</sup> Muhsin Mahdi, *Ibn Khaldun's Philosophy of History, A Study in Philosophic Foundation of the Science of Culture*, London, The Univ. of Chicago Press, 1971, hlm.34-35

<sup>33</sup> Ibn Khaldun, (b) ,op.cit. ,hlm.547-747.

<sup>34</sup> Ibid.,hlm 712.

Ibn Khaldun berpendapat bahwa filsafat tidak dapat diandalkan untuk menjelaskan hakikat obyek material. Ketiga pemikir Islam yaitu al-Ghazali, Ibn Taimiyyah dan Ibn Khaldun sama-sama mengemukakan kemustahilan filsafat terutama metafisika, sebagai usaha untuk memahami kebenaran final. Dalam metode positivis mereka mengambil kesimpulan yang sama, yaitu bahwa kebenaran yang final tidak dapat dipahami, kecuali bersandar kepada sumber sah ajaran keagamaan serta melalui pengalaman kerohanian positif tertentu.<sup>35</sup> Maka seperti halnya al-Ghazali, namun berbeda dengan Ibn Taimiyyah, Ibn Khaldun juga menunjukkan apresiasi yang tinggi terhadap sufisme konvensional.

Sementara itu Ibn Khaldun dalam bidang sejarah sering kali mengutip para sejarawan sebelumnya, tetapi mereka juga banyak mendapatkan kritikan, sebab karyanya tidak mengalami peningkatan tak ubahnya seperti ahli kronik. Untuk melanjutkan pemikiran ahli sejarah yang mendahuluinya, tidak akan didapat pengertian sejarah yang lebih komprehensif dibalik peristiwa sejarah tersebut. Sehingga sejarah bukan hanya rekaman perputaran jatuh banggunnya kerajaan dan perang, tetapi seperti diuraikannya, bahwa didalamnya terkandung pengertian penyelidikan dan usaha mencari kebenaran, keterangan yang mendalam tentang sebab dan asal-usul benda wujud, serta pengerian dan pengetahuan tentang substansi, esensi dan sebab-sebab terjadinya peristiwa.<sup>36</sup> Dalam hal ini misalnya ia menyaksikan keterangan dari al-Mas'udi<sup>37</sup> (wafat 345H/956M) tentang pengalaman Iskandar Agung. Menurut al-Mas'udi, Iskandar Agung dihalang-halangi binatang yang sangat mengerikan ketika mendirikan kota Pelabuhan Iskandariah. Karena itu ia terjun ke dasar laut dalam sebuah peti kaca dan menggambar binatang laut yang mengerikan itu. Kemudian berdasarkan gambar itu, ia membuat

---

<sup>35</sup> Muhsin Mahdi, op.cit. , hlm 47-48

<sup>36</sup> Ibn khaldun (b) ,op.cit. ,hlm.3.

<sup>37</sup> Muhd. Yusuf Ibrahim dan Mahayudin Haji Yahaya menganggap sebagai peletak dasar ilmu sejarah dan sejarawan modern, sehingga Ibn Khaldun dalam pembahasannya banyak berhutang budi kepada al-Mas'udi; lihat Muhd.Yusuf Ibrahim dan Mahayudin Haji Yahaya, *Sejarawan dan Pensejarahan*, Dewan Bahaya &Pustaka, Kualalumpur,1988, hlm.132.

binatang laut dari logam, kemudian dipasang di dinding bangunan yang didirikannya. Ketika binatang laut itu muncul ke permukaan dan melihat patung-patung di dinding, mereka lari tunggang langgang, sehingga Iskandar Agung dapat menyelesaikan pembangunan kota.<sup>38</sup> Kesangsian Ibn Khaldun berawal dari keterangan al-Mas'udi yang tidak rasional, tidak masuk akal dan mengandung tahayul, sehingga dianggap cerita yang mengandung unsur-unsur dongeng, bukan fakta.<sup>39</sup> Demikian juga dengan al-Thabari (224-310 H/747-823M) dan al-Waqidi (130-297 H) yang banyak memiliki keraguan dalam penulisannya dan tidak sistematis dalam membahas soal.<sup>40</sup>

Ibn Khaldun selain mengkritik sejarawan pendahulunya seperti al-Mas'udi, juga menemukan tujuh kelemahan yang sering melekat dalam historiografi. Enam yang pertama merupakan kesalahan yang berkaitan dengan karakter sejarawan sendiri, sedangkan yang terakhir adalah sebab terpenting dan mendahului sebab-sebab yang lain. Tujuh kelemahan itu adalah, *pertama*, semangat tergolong atau sikap memihak kepada suatu kepercayaan atau pendapat, *kedua*, terlalu percaya kepada sumber-sumber seseorang, *ketiga*, tidak sanggup memahami apa yang sebenarnya dimaksud serta menurunkan laporan atas dasar persangkaan dan perkiraan, *keempat*, kepercayaan yang salah kepada kebenaran, *kelima*, tidak sanggupnya menempatkan suatu kejadian dalam hubungan rentetan yang sebenarnya, *keenam*, keinginan untuk mengambil hati orang-orang yang berkedudukan tinggi dan berpengaruh, *ketujuh*, tidak tahu tentang hukum-hukum mengenai perubahan masyarakat manusia.<sup>41</sup>

Walaupun demikian Ibn Khaldun juga mengakui sejarawan Muslim yang mendahuluinya seperti al-Mas'udi dalam mengembangkan ide sejarah di kalangan Muslim. Pengakuan Ibn Khaldun terhadap peran posisi al-Mas'udi dalam penulisan sejarah, juga karena penggunaan metode untuk mengkaji sejarah.

---

<sup>38</sup> Ibn Khaldun (b) , op.cit. , hlm.59.

<sup>39</sup> Ibid. , hlm.59-60.

<sup>40</sup> Charles Issawi, *Filsafat Islam Tentang Sejarah*, pilihan Muqaddimah Karangan Ibn Khaldun, terj.A.Mukti Ali, Jakarta, Tintamas, 1976, hlm.26.

<sup>41</sup> Ibn Khaldun (b) , op.cit. , hlm 57-59.

Menurutnya al-Mas'ui itu merupakan contoh yang patut diikuti karena tertarik pada aspek-aspek sosial, geografis dari lingkungan yang ia catat sejarahnya terutama kawasan Islam sebelah barat.

Dengan demikian bagaimana menempatkan pemikiran Ibn Khaldun sehubungan dengan penemuan ilmu sosial yang baru terutama ilmu sejarah dan sosiologi, yang ramai dibicarakan karena sebagai tokoh dan ahli pikir yang tidak ada taranya? Untuk menjawab pertanyaan itu memanglah tidak mudah, kesulitannya tidak terletak pada menonjolnya satu disiplin ilmu melainkan justru terletak pada kemampuan Ibn Khaldun menjaga penguasaannya secara proporsional dan terpadu terhadap berbagai segi ilmu sosial dan filsafat.

Pembicaraan mengenai tokoh yang satu ini selalu saja muncul hal baru yang di temukan oleh sarjana Khaldun, sehingga belumlah dianggap final baik mengenai keluasan ilmu yang didalamnya maupun penemuannya dalam ilmu sosial. Paling tidak terdapat tiga hal yang menentukan sehubungan dengan kecermelangan dan keluasan pemikiran Ibn Khaldun. Tiga hal tersebut adalah, *pertama*, hasil dari proses perkembangan sejarah yang terus menerus dalam filsafat dan pemikiran Islam. Di awal sub-bab ini telah di singgung perjalanan pemikir Islam mulai dari al-Kindi yang telah memasukan logika Aristotelian ke dalam pemikiran Islam hingga kepada Ibn Khaldun sendiri. Konflik atau pertentangan antara kaum rasionalis yang di belakangnya adalah golongan Mu'tazilah dengan kaum tradisional yang di wakili oleh golongan ulama dan sufi telah menjadi warna tersendiri dalam perjalanan sejarah Islam. Sehingga kemunculan tokoh pada saat itu cenderung untuk mewakili golongannya masing-masing. Naik turunnya pemikiran dikotomis itu bagaikan gelombang yang saling bersahutan dalam mengisi sejarah pemikiran Islam. Dalam skala tertentu agak sulit menempatkan posisi Ibn Khaldun, karena lahir dan menjalani masa kehidupan dalam sejarah Islam mengalami masa kemunduran. Banyak penulis yang menempatkan Ibn Khaldun sebagai pengikut al-Ghazali,<sup>42</sup> sedangkan pendapat

---

<sup>42</sup> Tentang diskusi ini lihat misalnya D.B Macdonald. *The Religions Attitude and Life in Islam*, Chicago, Univ. of Chicago Press, 1990, hlm.131; Nurchalish

yang lainnya mengatakan bahwa Ibn Khaldun adalah pengikut Ibn Rusyd bermusuhan satu sama lain dalam orientasi filsafat mereka.<sup>43</sup> Di satu pihak Ibn Rusyd adalah “murid” Aristoteles yang paling rajin dan pendukung utama,<sup>44</sup> sementara al-Ghazali adalah musuh yang paling utama.<sup>45</sup>

Baik Macdonald dan Madjid yang menempatkan Ibn Khaldun sebagai pengikut al-Ghazali cukup beralasan, bahwa Ibn Khaldun dengan tegas membedakan mereka yang mengikuti logika idealistik lama dengan logika realistik yang diajukan. Dia menegaskan bahwa logika lama merintangi keberhasilan dalam kehidupan nyata dan bahwa kaum yang mengutamakan logika dan para ilmuwan tidak berhasil dalam politik.<sup>46</sup> Akhirnya ia sampai pada kesimpulan bahwa logika cenderung berhubungan dengan pemikiran-pemikiran abstrak, sehingga logika bukanlah cara berpikir yang aman karena ia gandrung terhadap hal-hal abstrak serta jauh dari dunia nyata.<sup>47</sup> Di bidang agama pun logika bukan sarana efektif dan dapat dipercaya. Di sinilah Ibn Khaldun terpengaruh oleh pemikiran al-Ghazali.

Sementara di lain pihak Ibn Khaldun dianggap sebagai pengikut dan pewaris pemikiran Ibn Rusyd.<sup>48</sup> Montgomery Watt juga mengakui bahwa selain sebagai perintis sosiologi, Ibn Khaldun juga dihargai sebagai seorang sejarawan besar. Menurut Watt, pemikiran Ibn Khaldun merupakan kelanjutan dari pemikiran Ibn Rusyd tentang fungsi agama dan negara. Ibn Khaldun dalam hal ini telah memperluas ide tentang batas-batas pikiran manusia terhadap tujuannya yang logis, sehingga ia akan mengandung konsekuensi menjadikan dasa filosofis bagi teori sosiologinya. Konsekuensi

---

Madjid, op.cit. , hlm.46-48.

<sup>43</sup> Lihat Fuad Baali dan Ali Wardi, *Ibn Khaldun dan Pola Pemikiran Islam*, terj. Masuruddin dan Ahmadie Thaha, Jakarta, Pustaka Firdaus, 1989, hlm.118.; Montgomery Watt, *Islamic Philosophy and Teology*, Eidenburg, Eidenburg Univ. Press.1972, hlm.143.; Muhsin Mahdi, op.cit. ,hlm.286.

<sup>44</sup> T.J.de Boer, *The History of Philosphy in Islam*, transl. By E.R.Jones, London,Luzac,1993, hlm. 188-189.

<sup>45</sup> Ibid. ,hlm.154

<sup>46</sup> Ibn Khaldun(b) ,op.cit. ,hlm. 42-43.

<sup>47</sup> Ibid. , hlm.543.

<sup>48</sup> Lihat Muhsin Mahdi, op.cit. ,hlm.286

menjadikan dasar filosofis bagi teori sosiologinya. Konsekuensi ini diambil karena masyarakat awam tidak akan mampu memahami konsepsi logis yang abstrak, dan tidaklah berguna memaksakan mereka untuk meninggalkan kebiasaan yang akhirnya mengikuti ajaran logika. Akan lebih bermanfaat apabila kaum logika turun dari menara gading dan membaaur dengan masyarakat. Di sinilah teori Ibn Rusyd mempengaruhi Ibn Khaldun, ia juga mencela para pengacau yang sering mengganggu masyarakat dengan pemikiran idealistisnya.

Dari uraian tersebut dapat kesimpulan bahwa Ibn khaldun dapat ditempatkan sebagai pengikut al-Ghazali dan juga Ibn Rusyd sekaligus. Ibn Khaldun mengambil dari al-Ghazali permusuhanannya dengan logika Aristoteles, dan pada saat yang sama mengambil sikap-sikap baik Ibn Rusyd terhadap massa. Karena logika Aristoteles, seperti dikatakan al-Ghazali, tidaklah berguna dalam urusan agama dan duniawi, sedangkan di lain pihak cara hidup massa berhak penuh untuk mencari logika baru atau yang lebih baik untuk memahami kehidupan nyata, sebagaimana dinyatakan oleh Ibn Rusyd.

*Kedua*, adalah factor lingkungan dan masyarakat yang mengitarinya. Ibn Khaldun sendiri mengakui bahwa manusia adalah anak dari kebiasaan dan adat istiadat,<sup>49</sup> dari beberapa kualifikasi ia percaya bahwa pikiran manusia dihasilkan oleh lingkungan.<sup>50</sup> Dari masyarakat inilah ia mengambil satu makna kehidupan dan dijadikan modal untuk menyusun teorinya Faktor kedua berlanjut pada faktor *ketiga*, yaitu inividu itu sendiri. Minat Ibn Khaldun terhadap penulisan disebabkan oleh penguasaan dan pengetahuan dalam disiplin ilmu pengetahuan saat itu begitu mendalam, ditambah lagi dengan pengalaman pribadinya di bidang politik, pengembaraannya dari Afrika Utara sampai ke Andalusia maupun hidup bersama suku Barbar di padang pasir. Hasil gabungan ilmu dengan pengalaman ini dianggap sebagai penyebab Ibn khaldun lebih peka terhadap makna dan pengertian sejarah.<sup>51</sup> Dalam pengertiannya terhadap akumulasi pemikiran sejalan dengan yang diungkapkan Karl Mannheim, bahwa

<sup>49</sup> Ibn Khaldun (b) ,op.cit. , hlm.125.

<sup>50</sup> Ibid. , hlm.433.

<sup>51</sup> Yusuf Ibrahim dan Haji Yahaya, op.cit. , hlm.178.

keseluruhan sistem pikiran bukan hanya penjumlahan pengalaman individu yang fragmentaris belaka, tetapi sebagai satu totalitas sistem pikiran yang terintegrasi secara sistematis, dan bukan sekedar campuran pengalaman fragmentaris biasa saja dari masyarakat yang berbeda-beda.<sup>52</sup>

Ketiga hal tersebut bukanlah suatu yang terpisah, apalagi untuk yang kedua dan ketiga, yaitu masyarakat dan individu tidak boleh dipisahkan, mereka saling memerlukan antara yang satu dengan lainnya bukan berlawanan.<sup>53</sup> Mengingat begitu luasnya cakupan keilmuan ibn Khaldun, maka bagian berikut ini akan memuat pemikiran ibn Khaldun yang lebih spesifik.

## **B. Ibn Khaldun Sebagai Filosof Sejarah**

Persoalan obyektivitas sejarah sebetulnya merupakan persoalan yang unik, meskipun perkembangan ilmu sejarah sampai saat ini telah sampai pada taraf sejarah modern. Artinya sejarawan modern juga terus menerus menghadapi masalah yang berkaitan dengan penulisan dan obyektivitas terhadap apa yang dianggap sebagai kebenaran sejarah. Sebagai salah satu contoh, jika suatu peristiwa dilihat dari sudut pandang ideologi yang berlainan, misalnya sudut kapitalis dan atau sosialis, maka sesuatu yang dianggapnya kebenaran di satu pihak sering kali disangkal, malahan berlawanan oleh pihak lain. Dengan demikian sejarawan memiliki kebebasan untuk menafsirkan sendiri suatu peristiwa, dengan catatan memiliki sumber-sumber kajian yang cukup sebagai landasan penafsirannya. Tidaklah berlebihan jika Yusuf Ibrahim dan Haji Yahya, memberikan rujukan bahwa sejarawan selalu berada dalam persengketaan pendapat yang berkelanjutan.<sup>54</sup>

Banyak sarjana modern mencoba membebaskan diri dari faktor subyektivitas, dan juga memberikan rambu-rambu kepada sejarawan

---

<sup>52</sup> Karl Mannheim, *Ideologi dan Utopia, Menyingkap Kaitan Pikiran dan Politik*, terj. Drs. E Budi Hardiman, Yogyakarta, Kanisius, 1991, hlm. 63.

<sup>53</sup> Edward H.Carr, *Apakah Sejarah*, terj. AB.Rahman Haji Ismail, Kuala Lumpur, Dewan Bahasa & Pustaka, 1984, hlm.29.

<sup>54</sup> Yusuf Ibrahim dan Haji Yahya, op.cit. , hlm.13.

umumnya. Walsh<sup>55</sup> dalam satu kajiannya telah membatasi sebab-sebab kegagalan merealisasikan obyektivitas adalah menyangkut kecenderungan seorang sejarawan. Namun Walsh juga memberikan kemungkinan tercapainya interpretasi sejarah yang obyektif yaitu apabila sejarawan mampu melepaskan diri dari hambatan-hambatan tertentu, yang menyangkut kecenderungan pribadi mereka dan perasaan afiliasi pada suatu kelompok, dan apabila mereka membebaskan sepenuhnya filsafat pribadi mereka dan teori-teori dalam menginterpretasikan sejarah yang erat kaitannya dengan teori-teori itu. Sehingga sejarah yang benar, menurut Nourouzzaman Shiddiqi, haruslah memenuhi kaidah atau prinsip kelogisan dan harus pula dapat diuji kebenarannya, sebagaimana ilmu pengetahuan lainnya.<sup>56</sup>

Demikian juga dengan Ibn Khaldun yang karena kejeniusan dan karya monumentalnya terhadap sejarah telah jauh melampaui dan mendahului masanya, dan mencapai taraf “kemodernan” dan keobyektifan yang baru dicapai oleh Barat kira-kira kurun abad kesembilan belas. Mengenai ketidakakuratan dalam sejarah Ibn Khaldun mengatakan bahwa semua catatan (sejarah), menurut wataknya itu sendiri, tidak bebas dari kesalahan bahkan catatan itu sendiri mengandung faktor-faktor yang akan menuju ke arah kekeliruan.<sup>57</sup> Bagian berikut ini akan disinggung tentang metode sejarah Ibn Khaldun serta Ibn Khaldun dan filsafat sejarah.

## 1. Metode sejarah Ibn Khaldun

Dalam sub-bab di atas telah disinggung temuan ibn Khaldun tentang kekeliruan yang dilakukan oleh penulis sejarah dalam karya sejarahnya. Oleh sebab itu ia berusaha menyusun asas-asas ilmu sejarah, dengan harapan dapat dijadikan pedoman bagi sejarawan. Langkah Ibn Khaldun ini dapat diklasifikasikan sebagai salah satu aspek filsafat sejarah. Dalam kaitan ini tidak dapat diabaikan arti

---

<sup>55</sup> W.H Walsh, *An Introduction to Philosophy of History*, London Hutchinson Univ.Press, 1951, hlm.100.

<sup>56</sup> Nourouzzaman Shiddiqi, *Menguak Sejarah Muslim, Suatu Kritik Metodologis*, Yogyakarta, BLP2M 1982, hlm.3.

<sup>57</sup> Charles Issawi, op.cit. , hlm.36

kata sejarah menurut Ibn Khaldun yang dibedakan menjadi dua yaitu lahir dan batin. Yang pertama memuat uraian peristiwa yang terjadi pada masa lampau dan pembicaraan mengenai bagaimana berdiri, berkembang dan sirnanya negara-negara. Sedangkan yang kedua adalah salah cabang dari hikmah atau, oleh beberapa sarjana ditafsirkan, filsafat, sebab ia mengkaji berbagai sebab peristiwa dan hukum yang mengendalikannya.

Ketujuh sebab kesalahan dalam penulisan sejarah terutama berkenaan dengan penulisan dan pembawa itu sendiri. Ibn Khaldun juga mengatakan bahwa para sejarawan hendaknya mengetahui hukum-hukum pengendali baik fenomena alam maupun sosial. Sebab dengan mengetahui sebab hukum-hukum tersebut mereka dapat membedakan antara berita yang benar dan berita yang bohong.

Selain ketujuh sebab dalam penulisan sejarah, masih terdapat dua sebab lain yang tidak dikemukakan Ibn Khaldun ke dalam ketujuh urutan di atas, tetapi dapat terbaca dalam *Muqaddimah*-nya. Sebab yang pertama menurut Ibn Khaldun adalah, "... karena mereka hanya begitu saja menukilkan hikayat dan berita sejarah itu, tanpa memeriksa salah benarnya. Mereka tidak mengeceknya dengan prinsip yang berlaku dalam situasi historis, tidak memperbandingkannya dengan materi yang serupa, tidak menyelidiki dengan ukuran filsafat, sehingga mereka menyimpang dari kebenaran.....".

Pengarang yang sejamin dengan kita memberikan kesempatan yang seluas-luasnya kepada khayal mereka, mengikuti bisikan untuk melebihi-lebihkan, dan melintasi batas-batas pengalaman yang biasa.<sup>58</sup> Kesalahan ini disebabkan oleh pikiran manusia senang kepada sesuatu yang aneh dan luar biasa.<sup>59</sup> Sedangkan sebab yang kedua adalah mengabaikan perubahan yang terjadi terhadap keadaan jaman dan manusia dengan berjalannya masa dan perubahan waktu. Perubahan itu terjadi memang dengan cara yang tidak ketara dan lama sekali baru dapat dirasakan, akibatnya perubahan itu sukar sekali dilihat.<sup>60</sup>

---

<sup>58</sup> Ibn Khaldun (b) ,op.cit. , hlm.13-16.

<sup>59</sup> Ibid.

<sup>60</sup> Ibid. ,hlm.46.

Perlu disadari bahwa berita atau informasi yang dibawa oleh pembawa berita belum tentu benar adanya maka harus sangat hati-hati dalam penerimaannya. Untuk membedakan berita yang benar dan berita yang salah adakah syarat untuk membedakan keduanya? Dari uraian Ibn khaldun dalam *Muqaddimah*-nya tampak adanya dua jembatan untuk membedakan keduanya yaitu, *pertama*, pemikiran yang mendalam atas peristiwa-peristiwa yang dituturkan. *Kedua*, pengkajian terhadap peringkat kebenaran dan kejujuran para penutur beritanya.<sup>61</sup> Yang pertama dapat dijembatani dan direalisasikan dengan ilmu kebudayaan seperti diuraikan dalam *Muqaddimah*. Sedangkan yang kedua dapat terwujud dengan mempergunakan metode *ta'dil dan tajrib*, yaitu metode yang digunakan oleh sarjana Muslim untuk penelitian hadits Nabi Muhammad SAW.

Penelitian berita-berita sejarah bagi Ibn Khaldun dapat dilakukan dengan mengetahui watak-watak masyarakat. Menurut ini metode yang baik dan menjamin kebenaran untuk membedakan dan memisahkan kebenaran yang terkandung dalam cerita itu dari kesalahan.<sup>62</sup> Pendekatan yang oleh sarjana modern dikenal dengan pendekatan sosiologis ini dalam perkembangan sejarah kurun waktu abad ke-duapuluh-an mendapat perhatian serius dari sejarawan. Sebagai contoh, misalnya untuk menghadapi modernisasi di Indonesia, sejarawan dalam menganalisis masalah sosial perlu kerangka konseptual sosiologis sebagai perangkat analisis.<sup>63</sup> Pendekatan itu dilakukan sebelum meneliti atau menjernihkan pribadi orang-orang pembawa cerita itu (*ta'dil dan tajrib*). Merujuk Schimidt, tentang komentar aplikasi dan metodologi Ibn Khaldun, bahwa hubungan dengan sebab dan akibat merupakan suatu proses dan perkembangan yang didasarkan hukum-hukum tertentu.<sup>64</sup> Hasil dari metode ini akan membuka wacana baru, di mana batasan

---

<sup>61</sup> Zainab al-Khudhairi, *Filsafat Sejarah Ibn Khaldun*, terj.Ahmad Rofi 'Usmani, Bandung, pustaka, 1989, hlm.50.

<sup>62</sup> Charles Issawi, op.cit. , hlm.47

<sup>63</sup> Mengenai pendekatan ini lihat misalnya Sartono Kartodirdjo, *Pendekatan Ilmu Sosial dalam Metodologi Sejarah*, Jakarta, Gramedia, 1992,hlm.87, 144-148.

<sup>64</sup> N. Schimidt, *Ibn Khaldun: Historian, Sociologist, and Philosopher*, New York, Columbia Univ.Press, 1930,hlm.10.

penelitian sejarah akan bertambah luas.

Dalam setaranya sebagai seorang sejarawan Ibn Khaldun mampu meletakkan batu sendi ilmu sejarah, bahkan ia mengasaskan ilmu itu sebagaimana para sejarawan modern melakukannya. Tidaklah berlebihan apabila Ali Wafi, dalam bukunya *‘Abd al-Rahman Ibn Khaldun* seperti dikutip al-Khudhairi, memberikan penghormatan kepada Ibn Khaldun, “Ibn Khaldun sebagai seorang penyusun teori sejarah sulit dicariandingannya, namun sebagai seorang sejarawan ia diunggul banyak sejarawan.”<sup>65</sup>

## 2. Ibn Khaldun dan Filsafat Sejarah

Sebelum masuk pembahasan Ibn Khaldun dan filsafat sejarah, pembahasan mengenai teori filsafat sejarah dari para filosof modern patut untuk dikemukakan. Barangkali ada yang sedikit mengganjal dalam pembahasan ini, terutama disebabkan oleh masa hidup Ibn Khaldun dengan masa yang sekarang sebagai akibat dari perkembangan dan kemajuan dalam ilmu sejarah. Namun, sepertinya tidak terdapat arti yang berseberangan dari pemikir dua masa yang berbeda dan terlalu jauh perbedaannya ini.

Sebelum mendefinisikan filsafat sejarah, hendaknya diperhatikan suatu masalah yang penting, yaitu bahwa kata sejarah sendiri mengandung dua makna. Sejarah dapat diartikan dengan peristiwa yang terjadi pada masa lampau, dan dapat pula diartikan tentang penuturan dari peristiwa itu sendiri. Dengan berpedoman pada dua arti akan ada kemungkinan terdapat dua ruang lingkup filsafat sejarah. Kajian sejarah yang dalam bentuk tradisionalnya yaitu membahas perjalanan sejarah dan perkembangannya, dan dapat juga diartikan dengan pikiran filosofis tentang dirinya. Dalam kasus yang demikian ini filsafat sejarah mengandung dua perangkat problema filosofis, pertama yaitu aspek kontemplatif dan kedua aspek analitis, demikian menurut Walsh.<sup>66</sup> Filsafat sejarah menurut Walsh senada dengan Ronald H. Nash, bahwa dia dapat bermakna kajian terhadap peristiwa yang terjadi pada masa lampau, atau dapat juga digunakan

---

<sup>65</sup> Zainab al-Khudhairi, op.cit. ,hlm.52.

<sup>66</sup> Lihat Walsh, op.cit. ,hlm.14-15.

untuk menunjuk kepada peristiwa itu sendiri.<sup>67</sup>

Sementara Patrick Gardiner dalam artikel Filsafat Sejarah memberikan arti secara Khas dengan mengajukan pertanyaan “apa arti (makna dan tujuan sejarah)?” atau “hukum-hukum pokok mana yang mengatur dan perkembangan dan perubahan dalam sejarah?”<sup>68</sup> Sehubungan dan pertanyaan tersebut maka persoalan yang dibahas dalam filsafat sejarah adalah bukan jalannya peristiwa sejarah, melainkan hakikat sejarah yang dipandang sebagai suatu disiplin dan cabang pengetahuan yang khusus.<sup>69</sup> kajian dari Gardiner ini bertendensi agar kajian sejarah bersifat logis dan epistemologis.

Karena filsafat sejarah berkaitan erat dengan hakikat peristiwa, maka ia berusaha mengkaji dan menelaah peristiwa-peristiwa sejarah dengan mempertimbangkan kebenaran dan kepalsuan, untuk mengetahui faktor-faktor esensial yang mengendalikan. Proses ini dapat dilakukan dengan cara, melihat hubungan sebab dan akibat, membandingkan peristiwa itu dengan peristiwa yang serupa dan selanjutnya menarik kesimpulan hukum yang berlaku.<sup>70</sup> Oleh sebab itu filsafat sejarah merupakan cara yang terbaik untuk penulisan sejarah pada saat ini, di mana di dalamnya terkandung dua tipe yaitu spekulatif dan kritis.<sup>71</sup> Dengan memperhatikan arti filsafat sejarah di atas memunculkan pertanyaan, apakah filsafat sejarah hanya dibatasi oleh pemikiran kontemplatif?

Menurut Handlin,<sup>72</sup> bahwa sejarah merupakan totalitas

---

<sup>67</sup> Ronald H.Nash,(ed.) *Ideas of History*, New York, E.P Dutton Co.Inc. , 1969,hlm.xiii.

<sup>68</sup> Taufik Abdullah dan Abdurrahman Surjomihardjo (ed.) , *Ilmu Sejarah dan Historiografi, Arah dan Perspektif*, Jakarta, Gramedia, 1985, hlm.123.

<sup>69</sup> *ibid.* , hlm.124.

<sup>70</sup> Nourrouzaman Shiddiqi, *op.cit.* , hlm. 16-17.; Zainab al-Khudhairi, *op.cit.* ,hlm.54.

<sup>71</sup> Dua tipe ini merupakan bagian dari filsafat sejarah, diskusi mengenai hal ini lihat misalnya,ER. Ankersmit, *Refleksi Tentang Sejarah: Pendapat-Pendapat Modern Tentang Filsafat Sejarah*, terj. Dick Hartoko,Jakarta, Gramedia, 1987, Bagian Kedua dan Ketiga: William H.Dray, *Philosophy of History*, New York, Englewood Cliff, Prentice-Hall,1964, hlm.63 dan seterusnya: Ronald H.Nash (ed.) , *Ideas of History*, New York, E.P.Dutton Co. Inc. , 1969, hlm.xiv-xvi: Muhammad Mastury, “Filsafat Sejarah” , dalam al-Jami’ah, No.31 1984, hlm.60-63.

<sup>72</sup> *Basis*, No.VII,1986, hlm.251.

yang mempelajari perkembangan yang terjadi dalam kegiatan seluruh manusia dengan segala aspeknya, dengan bagian-bagiannya dan menurut kesinambungannya, sehingga dapat memberikan pandangan yang lebih luas. Dengan demikian ilmu sejarah dapat menerobos segala keterbatasan dan memberikan perspektif lebih luas. Tekanan memang terletak pada dimensi waktu, akan tetapi tidak terlepas dari bidang-bidang yang konkrit. Dicari pemahaman mengenai manusia itu dalam tindakan-tindakannya yang maju dan yang menghasilkan suatu lingkungan manusia tertentu. Maka pada dasarnya dipelajari hakikat perkembangan manusia, situasi dan kondisi yang memungkinkan perkembangan itu dan realisasi dalam tingkah laku sosial.<sup>73</sup> Dengan demikian untuk menjawab pertanyaan di atas, bahwa ia tidak hanya dibatasi pikiran kontemplatif atau filosofis yang mendiskriminasikan peristiwa sejarah dan merefleksikan atau merenungkan faktor-faktor yang membangkitkan saja. Di samping itu, selain yang telah disebutkan dapat ditambahkan pula mempelajari tentang pola-pola kehidupan seni dan peradaban.

Sementara itu arti sejarah menurut Ibn Khaldun bahwa, "Sejarah", kata Ibn Khaldun, "adalah catatan tentang umat manusia. Sejarah itu sendiri identik dengan peradaban dunia, tentang perubahan yang terjadi pada watak peradaban itu, seperti keliaran, keramah-tamahan, dan solidaritas golongan (*'ashabiyyah*); tentang evolusi dan pemberontakan oleh segolongan rakyat yang melawan golongan yang lain dengan akibat timbulnya kerajaan-kerajaan dan negara maupun ilmu pengetahuan dan pertukangan; dan pada umumnya tentang segala perubahan yang terjadi dalam peradaban karena watak peradaban itu sendiri".<sup>74</sup>

Dengan demikian, sejarah seperti diistilahkan Ibn Khaldun, sebagai *'ilm al-'umran* atau ilmu kebudayaan sebagai satu kesatuan yang mempunyai realitas yang sama dan berhubungan erat satu sama lain. *'ilm al-'umran*, yang oleh Muhsin Mahdi disebut sebagai ilmu

---

<sup>73</sup> Robert Nisbet, *Social Change and History, Aspects of The Western Theory of Development*, London, Oxford Univ.Press, 1969, hlm.270.

<sup>74</sup> Ibn Khaldun (b) , op.cit. , hlm.57; Issawi, op.cit. , hlm.36

baru,<sup>75</sup> adalah mengkaji aspek “internal” dari peristiwa-peristiwa historis dari lahiriahnya, ilmu kebudayaan membahas watak dan sebab arti kata yang luas merujuk kepada keseluruhan kegiatan umat manusia.

Ibn Khaldun menggunakan kata “*umran* yang diterjemahkan dalam Bahasa Inggris *Culture*, berarti kebudayaan,<sup>76</sup> adalah konsepsi esensial pemikiran Ibn khaldun. Keseluruhan dari *Muqaddimah* dibangun di atas cetak biru ‘*umran*.<sup>77</sup> Kata ‘*umran* yang digunakan Ibn Khaldun adalah kata Arab yang diterjemahkan menjadi *culture*, sebab hal ini menurut Mahdi mengandung argumentasi, terdapat kesesuaian yang jelas antara keseluruhan arti dalam Bahasa Arab yang berakar kata ‘*m-r* dan *culture* dalam Bahasa Inggris yang berasal dari kata latin *colo* dan menjadi *culture*.<sup>78</sup> Kata ‘*umran* dalam bentuk kata bendanya adalah ‘*amara*,<sup>79</sup> substansi abstraknya berasal dari tiga huruf ‘*mr* pada prinsipnya berarti, kehidupan atau bertempat tinggal di suatu tempat, untuk dijadikan tempat tinggal, dan bercocok tanam atau membangun.<sup>80</sup> Sehingga dapat ditarik kesimpulan bahwa yang di maksud ‘*umran* oleh Ibn Khaldun dalam terminologi modern adalah kebudayaan.

Ibn Khaldun dalam kajian sejarahnya memang tidak menggunakan ungkapan filsafat sejarah, tetapi menyebutnya dengan nama *al-‘umran*. Menurut ilmu antropologi kebudayaan dapat diartikan sebagai keseluruhan sistem gagasan, tindakan dan hasil karya manusia dalam rangka kehidupan masyarakat yang dijadikan milik diri manusia dengan belajar.<sup>81</sup> Hal tersebut mengandung arti bahwa hampir seluruh tindakan manusia adalah kebudayaan.

<sup>75</sup> Muhsin Mahdi, op.cit, hlm. 171.

<sup>76</sup> John Echols dan hasan Sadily, *Kamus Inggris-Indonesia*, Jakarta, Gramedia, 1987, Cet. XV,hlm.159.

<sup>77</sup> M.Sastrapratedja, *Cultural and Religion: A Study of Ibn Khaldun's Philosophy of Cultural as A Framework for Critical Assesment of Contemporary Islamic Thought in Indonesia*, (desertation) , Roma, Pontificia Univ.Gregoriana, 1979,hlm.19.

<sup>78</sup> Mahdi,op.cit. ,hlm.184.

<sup>79</sup> M.Sastrapratedja, op.cit. , hlm.20

<sup>80</sup> Ibid,;lihat juga Mahdi,op.cit. ,hlm. 184.

<sup>81</sup> Koentjaraningrat, *Pengantar Ilmu Antropologi*, Jakarta ,Aksara Baru, 1985, hlm.180.

Sedangkan dalam *Grand Larousse Encyclopedique* dikemukakan bahwa kebudayaan adalah seperangkat karakteristik yang berkenaan dengan kehidupan pikiran, artistik, moral, material dan politik suatu negeri atau masyarakat tertentu. Dalam Ensiklopedi tersebut di tambahkan pula bahwa kebudayaan merupakan salah satu obyek pembahasan filsafat sejarah.<sup>82</sup> Pernyataan serupa dikemukakan oleh Lucien Duplessey, ia menyatakan bahwa kebudayaan sebagai obyek bahasan telah lama menarik perhatian pemikir sebelum kata kebudayaan itu sendiri muncul, sebagaimana dilakukan oleh Vico (1668-1744) dan Montesquieu (1689-1755).<sup>83</sup> Kedua pemikir ini telah mulai merenungkan perkembangan sejarah sebagai totalitas dan mengkaji kehidupan berbagai masyarakat dan kekaisaran, dalam usahanya untuk mengikhtiarkan hukum-hukum perkembangan dan keruntuhannya. Karya Vico, *Scienza Nouva (The New Science)* dan karya Montesquieu, *De l'esprit deslois*, adalah buktinya.

Definisi kebudayaan yang diberikan oleh *Grand Larousse Encyclopedique* nampak jelas bahwa yang dikaji kebudayaan adalah filsafat sejarah. Hal serupa juga terlihat dalam uraian Duplessey yang mengemukakan bahwa Vico dan Montesquieu, yang termasuk para pelopor pengkajian filsafat sejarah, menjadikan kebudayaan sebagai obyek pembahasannya. Dengan demikian *'umran* yang mempunyai makna kebudayaan adalah ilmu yang membahas watak dan sebab peristiwa-peristiwa sejarah. Di sinilah Vico dianggap sebagai pewaris intelektual Ibn Khaldun. Dia dianggap sebagai pengasas filsafat sejarah, dengan karya mengagumkan telah mendahului masanya, sehingga banyak pemikir modern menilai bahwa isi karya Ibn Khaldun benar-benar modern.

Sementara itu dalam kaitannya dengan penyelidikan secara ilmiah atau filosofis tentang peristiwa sejarah, dapat dilihat dalam ungkapan *'ibar* seperti yang digunakan Ibn Khaldun dalam judul bukunya. Kata *'ibar* (bentuk jamak dari *'ibrah*) , berasal dari kata *'-b-r* yang artinya melalui, menyebrang dan dapat juga diartikan

---

<sup>82</sup> Zainab al-Khudhairi, op.cit.hlm.57.

<sup>83</sup> Ibid. ,hlm. 58.

melanggar perbatasan.<sup>84</sup> Bagi Ibn Khaldun, prinsip dasar *'Ibrah* berhubungan erat dengan usaha penyelidikan filosofis, dan usaha ini menjadi bagian dari hikmah atau *sophia*. selanjutnya, Mahdi selain mengaitkan *'ibrah* sebagai penghubung antara sejarah dan hikmah, ia juga merupakan perenungan sejarah dengan tujuan untuk memahaminya dan kemudian menggunakan pengetahuan yang didapat dari peristiwa yang diamati itu sebagai pedoman untuk bertindak.<sup>85</sup> Dengan mencari hubungan antara sejarah dan filsafat Ibn Khaldun nampaknya juga ingin mengatakan, seperti halnya Croce (1866-1952) , bahwa sejarah memberikan inspiratif dan intuitif kepada filsafat, sedangkan filsafat menawarkan kekuatan logika kepada sejarah.<sup>86</sup>

Dan uraian di atas dapat ditarik kesimpulan bahwa Ibn Khaldun dianggap sebagai pengasas filsafat sejarah. Kehormatan yang diberikan kepada Ibn Khaldun, terasa pas dan sesuai dalam posisinya sebagai pioner dalam bidang sejarah. Franz Rosenthal, memuji orisinalitas dan ketelitian Ibn Khaldun, “Hingga dewasa ini” , tulis Rosenthal, “telah gagal segala upaya untuk mengetahui contoh yang diikuti Ibn Khaldun dalam pemikirannya. Mungkin dalam lingkungannya, Afrika Utara dan Spanyol, ketika itu terdapat pikiran-pikiran yang setingkat dengannya. Namun inovasinya yang asasi tidak diragukan lagi.”<sup>87</sup> Sementara itu Robert Flint, seorang orientalis yang tidak menaruh simpati kepada Islam dan kaum Muslimin dan senang memutarbalikan citra pikiran Islam, tetap memuji ibn Khaldun dan memandangnya sebagai pengasas filsafat sejarah. “Apakah ia” , komentar Flint, “dapat dianggap sebagai pembina ilmu sejarah atau tidak, tentang hal ini ada perbedaan pendapat; akan tetapi tidak ada seorang pun pembaca yang jujur dari

<sup>84</sup> Mahdi, Op.cit. , hlm.65.

<sup>85</sup> Ahmad Syafii Maarif, *Kontribusi Pemikiran ibn Khaldun di Bidang Sejarah, Filsafat dan Agama, Negara dan Hukum serta Perubahan Sosial*, Yogyakarta, LSIPM, 1985, hlm. 6-7; Ahmad Syafii Maarif, *Peta Bumi Intelektual Islam di Indonesia*, Bandung Mizan, 1994, hlm.62-63.

<sup>86</sup> Ibid. , hlm.66.

<sup>87</sup> Franz Rosenthal, *A History of Moslem Histography*, Leiden, E.J.Brill, 1968, hlm117-118.

Kitab *Muqaddimah* akan tidak mengakui, bahwa hak Ibn Khaldun untuk mendapatkan kehormatan sebagai pembina ilmu sejarah adalah lebih berhak dari pada pengarang-pengarang lainnya sebelum Vico.”<sup>88</sup>

---

<sup>88</sup> Issawi, op.cit. , hlm.34.



# BAB IV

## PEMIKIRAN IBN KHALDUN TENTANG PERUBAHAN SOSIAL

*“Adalah merupakan hukum yang azali bahwa sejarah selalu berulang, sebagaimana halnya matahari berputar pada titik baliknya.”*

Nietsche

Dalam pengertian yang paling sederhana pengetahuan tentang suatu kehidupan, termasuk di dalamnya adalah masyarakat dan peradaban, terletak pada dua batas, yaitu kelahiran dan kemerosotan yang akan menuju kepada ketiadaan. Dengan demikian batas kehidupan mempunyai dua titik perputaran yang tidak mungkin akan saling bersinggungan atau berpotongan satu dengan yang lain. Batasan yang sederhana itu perlu diberi batasan yang lebih sederhana lagi, dimana kelahiran dan ketiadaan hanya sebagai batasan untuk melihat fenomena kehidupan yang profan, sebab dalam keyakinan agama Tauhid setelah kehidupan yang fana ini terdapat kelanjutan kehidupan yang kekal. Dari dua batas kelahiran dan ketiadaan terdapat garis penghubung yang merupakan perjalanan dan perputaran kehidupan, didalamnya pula terdapat babakan transformasi, dan terdapat babakan pengembangan serta penyebaran peradaban, dan disilah terjadi titik kulminasi. Naik turunnya peradaban maupun muncul tiadanya kehidupan merupakan hal yang biasa terjadi dalam peristiwa sejarah yang sering ditemui oleh para sejarawan dalam mengkaji masalahnya.

Sementara itu, pandangan pemikir masa lalu yang telah mengkaji perjalanan dan perputaran kehidupan dan peradaban, bermanfaat dan sangat penting sebagai suatu landasan, baik untuk memahami dunia sekarang maupun untuk menyusun perspektif baru di masa yang akan datang. Pandangan mengenai perkembangan sejarah, baik sejarah sebagai siklus, menurut garis lurus (linear) atau evolusioner, maupun dialektika, telah mencoba memberikan jawaban terhadap tujuan kehidupan manusia, meskipun semua itu belum tuntas. Terjadinya peristiwa sejarah yang tidak dapat menafikkan peran manusia di dalamnya menjadi penting ketika menyangkut persoalan hakikat kehidupan manusia itu sendiri. Persoalan tentang hukum perkembangan sejarah telah menjadi perdebatan serius ketika sampai pada seberapa jauh peran manusia dalam proses sejarah. Diskusi di sekitar peran manusia dalam proses sejarah telah melahirkan beberapa pendapat, di satu pihak manusia memiliki kebebasan penuh dalam menentukan jalannya sejarah tanpa campur tangan pihak lain. Disatu pihak manusia hanyalah

pelaku sejarah, dimana arah dan tujuan, pola, dan mekanisme sejarah sudah diatur oleh hukum-hukum perkembangan sejarah, sehingga memungkinkan munculnya pendapat baru yang lebih mederat, yang dapat mewakili unsur-unsur kedua pendapat tersebut. Pandangan ini dapat dikatakan sebagai antitesa dari kedua pendapat tersebut. Manusia, menurut pandangan yang ketiga, walaupun perannya dalam sejarah mempunyai kebebasan, tetapi keadaan itu bukanlah mutlak milik manusia, sebab di atas itu terdapat hukum-hukum abadi yang tidak dapat dijangkau oleh manusia. Dengan kata lain, manusia dalam peran sejarahnya secara material memiliki kebebasan, tetapi secara immaterial manusia hanyalah makhluk yang lemah dan tidak berdaya di hadapan Sang Pencipta.

Bagian berikut ini akan disinggung beberapa persoalan perkembangan sejarah menurut Ibn Khaldun, juga bangunan teori Ibn Khaldun yang dilandaskan pada *"Ashabiyyah"*.

### **A. Ibn Khaldun dan Teori Perubahan**

Apa sebetulnya yang dimaksud dengan perkembangan, dalam kaitannya dengan sejarah? Perkembangan, menurut Seignobos, adalah pemerhatian eksperimental yang diperoleh dari pengkajian serangkaian keadaan yang berkesinambungan.<sup>1</sup> Dari pengertian ini mengundang pertanyaan baru, adakah perbedaan antara perkembangan dengan perubahan? Tidak setiap perubahan itu merupakan perkembangan, sebagai contoh, apabila keadaan sesuatu pada fase yang kedua berbeda dengan keadaan sesuatu pada fase yang pertama, kemudian pada fase yang ketiga keadaannya sama kembali dengan fase yang pertama, maka hal itu bukanlah perkembangan, tetapi hanyalah suatu perubahan. Sebab keadaan sesuatu itu tidaklah menjadi perkembangan kecuali keadaan sesuatu itu mengarah pada serangkaian yang berkesinambungan. Perkembangan merupakan fenomena esensial dalam semua ilmu yang mengkaji makhluk hidup. Akan tetapi ia menduduki posisi yang substansial dalam ilmu sejarah sebab bagaimanapun sejarah merupakan ilmu tentang perkembangan

---

<sup>1</sup> Zainab al-Khudhairi, *Filsafat Sejarah Ibn Khaldun*, terj. Ahmad Rofi 'Usmani, Bandung, Pustaka, 1987, hlm.76

masyarakat manusia.

Permasalahan tentang gerak sejarah adalah bagaimana menentukan hukum yang berlaku dari pola perubahan sejarah. Menurut masyarakat di jaman Yunani dan romawi,<sup>2</sup> masyarakat Cina Kuno,<sup>3</sup> perjalanan sejarah kehidupan umat manusia lebih terperangkap dalam lingkaran sejarah yang luas dibanding menurut garis lurus tertentu. Negara dan kebudayaan dibayangkan sebagai urutan timbul dan tenggelam dalam suatu proses pengulangan yang sama. Karena gerak melingkar inilah, orang Cina tidak dapat menunjukan titik awal dan akhir dari sejarah dunia. Waktu adalah sederetan lingkaran yang didasarkan atas gerakan Planet, dan karena itu dapat dibayangkan sebagai meluas tanpa batas ke masa lalu dan masa depan, sejauh planet-planet itu masih ada.<sup>4</sup> dari sini dapat dilihat perbedaan pandangan antara orang Cina dan orang Barat modern, sementara orang Cina mengabaikan masa sekarang karena kecintaan mereka terhadap masa lalu, orang Barat berjuang dari masa sekarang untuk menguasai masa lalu dan untuk mementingkannya.<sup>5</sup>

Bergesernya kelompok yang melihat sejarah bergerak melingkar, muncul kaum humanis yang menganggap berkesinambungan, abad tengah berhubungan dengan jaman purba, jaman purba berhubungan dengan abad tengah, disini timbul anggapan bahwa sejarah hanya berlaku satu kali. Pandangan ini melihat bahwa perubahan sejarah mengikuti pola garis lurus (linear), proses ini dapat mengarah ke kemajuan atau ke kemunduran. Aliran ini dianut oleh orang Yahudi dan diteruskan oleh Kristen, yang mengenalkan satu unsur keseluruhan yang baru dengan menjelaskan satu tujuan arah proses sejarah yang sedang bergerak. Pandangan ini telah merubah dunia yang berpusat pada manusia dan mengutamakan akal tetapi masih

---

<sup>2</sup> Sidi Gazalba, *Pengantar Sejarah Sebagai Ilmu*, Jakarta, Bhratara, 1996, hlm.59.

<sup>3</sup> Robert H. Lauer, *Perspektif* tentang perubahan Sosial, terj.Ali Mandan, Jakarta,Bina Aksara, 1989,hlm.39-40

<sup>4</sup> Ibid. ,hlm.40.

<sup>5</sup> Ssu-Yu Teng and John E Fairbank, *China's Respons To TheWest*, New York, Atheneum, 1967.hlm. 151.

pesimistis, ke arah masa dengan yang optimis.<sup>6</sup> Konsep garis lurus atau linear tentang sejarah, terlihat dalam karya St. Augustina (354-430), *The City of God*, mengenai kebangkitan, kemajuan dan tujuan yang ditentukan dari dua kota, yaitu kota Tuhan dan kota Dunia.<sup>7</sup> Tetapi apabila kemajuan berkepanjangan dari masa lalu yang panjang hingga ke masa depan yang abadi, menurut kebudayaan manusia dan kemajuan intelektual setelah melampui periode yang sangat panjang, maka baik pemikir Yunani dan Romawi, Menurut Nisbet, mereka telah berpegang pada pemikiran tentang kemajuan.<sup>8</sup>

Sementara itu, ada yang beranggapan bahwa sejarah tidak bergerak ke mana-mana, tidak berubah, statis, sebab tidak ada kesadaran lampau dan tidak ada kesadaran masa depan.<sup>9</sup> Kelompok ini berpendapat bahwa seluruh fenomena alam sejak beribu-ribu tahun yang lalu tidak berbeda, dimana fenomena alam yang satu tidak memiliki hubungan sama sekali dan masing-masing berdiri sendiri.<sup>10</sup> Konsepsi ini ternyata dapat dipatahkan dengan ditemukannya teori Darwin, yang membuktikan bahwa spesies hewan selalu berkembang.

Sedangkan Ruslan Abdulgani<sup>11</sup> menggaris bawahi tentang gerak sejarah, yaitu : pertama, aliran yang memandang seluruh kejadian dalam sejarah itu sebagai ulangan belaka dari kejadian yang terdahulu. Secara mekanis dan siklis, maka tiap-tiap kejadian di masa sekarang dianggapnya sebagai lingkaran yang belaka kejadian terdahulu. Perkataan l'bistoire se repete (sejarah berulang) adalah cerminan dari pandangan sejarah siklus ini, tidak ada tujuan dan tidak ada arah kemajuan. kedua, pandangan yang dinamakan *redentive philosophical riewpoint*, terutama berakal pada keyakinan dan dogma Kristen, yang menafsirkan segala kejadian itu semata-mata kehendak Tuhan, dimana manusia dalam panggung sejarah sekedar menjalankan

---

<sup>6</sup> Edward H. Carr, *Apakah Sejarah?*, terj. AB. Rahman Haji Ismail, Kuala Lumpur, Dewan Bahasa dan Pustaka, 1986, hlm. 121.

<sup>7</sup> Robert H. Lauer, op.cit., hlm. 120.

<sup>8</sup>

<sup>9</sup>

<sup>10</sup> Zainab al-Khudhairi, op.cit., hlm. 76.

<sup>11</sup> Lihat Ruslan Abdulgani, *Penggunaan Ilmu Sejarah*, Bandung Prapantja, 1963, hlm. 22.

peranan penebus dosa, menuju ke arah peningkatan nilai-nilai kemanusiaan. Ketiga, pandangan yang melihat seluruh kejadian dalam panggung sejarah kemanusiaan itu merupakan suatu garis yang menaik dan meningkat ke arah kemajuan dan kesempurnaan, serta memandang sejarah sebagai garis linear, atau sebuah garis lurus menuju ke progress dan perfeksi. Maka aliran ketiga ini disebut *Progressive Philosophical viewpoint of history*.

Menyimak pendapat perkembangan sejarah seperti di atas, terdapat dua aliran perkembangan sejarah dari perspektif yang berbeda, yaitu proses perkembangan sejarah dilihat dari segi yang bersifat idealis spiritual, keagamaan, dan yang memandang proses perkembangan sejarah dari segi yang bersifat material.<sup>12</sup> sementara itu jika dilihat dari gejala alam terdapat perbedaan dalam memandang perkembangan, yaitu pandangan yang menganggap alam tidak berubah, malah cenderung statis, inilah pandangan yang disebut dengan metafisis. Kemudian pandangan yang beranggapan bahwa segala sesuatu dan fenomena selalu berubah, inilah pandangan yang disebut dialektis. Pandangan tentang fenomena yang selalu berubah dikukuhkan oleh Charles Darwin dengan temuan teori evolusinya, yang juga akan membuka jalan teori Marx pada abad kesembilan belas.

Sementara itu, Ibn Khaldun dalam melihat perkembangan sejarah, terutama manusia menitik beratkan pada proses dan interaksi antar manusia sebagian besar dalam bentuk kelompok-serta implikasi dari interaksi-interaksi itu. Melainkan mengembangkan empirisme yang digabungkan dengan rasionalisme yang menganalisis gejala secara holistik dengan pendekatan kuantitatif. Hingga disini ia telah mendahului Francis Bacon (1561-1626 M).<sup>13</sup> Konsep kemanusiaan

---

<sup>12</sup> Muhammad Mastury, "Filsafat Sejarah", al-jami'ah, No.30,1983,hlm.67.

<sup>13</sup> Dalam fase metode keilmuan awalnya lahir cara berpikir rasional, kemudian karena metode ini tidak mampu mendapatkan kebenaran yang pasti, maka muncul metode berpikir empirisme yang bertentangan dengan rasionalisme yang dikembangkan oleh Francis Bacon. Tetapi metode empirisme ini pun tidak dapat mencapai kebenaran yang pasti, sehingga muncul penggabungan dari kedua metode tersebut. Mengenai perkembangan metode ini lihat Yuyun S. Suriansumantri, *Ilmu Dalam Perspektif*, Jakarta Obor & Leknas-LIPI, Gramedia. 1970,hlm.10-11.; A.M.Saefuddin,et.al., *Desekularisasi Pemikiran Landasa Islami*,

Ibn Khaldun banyak diilhami lewat pengetahuan yang ia pelajari dari Al-Quran. Secara umum, menurut Muhammad Iqbal, bahwa dalam penyusunan teori sejarahnya dan begitu juga dengan kemasyarakatan banyak mendapat inspirasi dari Al-Quran.<sup>14</sup>

Konsepsi Ibn Khaldun tentang manusia berbeda dengan makhluk lainnya, sebab manusia adalah makhluk berpikir. Oleh sebab itu manusia mampu melahirkan ilmu (pengetahuan) dan teknologi, dimana sifat-sifat semacam itu tidak dimiliki oleh makhluk lain. Dari kemampuan berpikirnya ini, manusia tidak hanya membuat kehidupannya, tetapi juga menaruh perhatian terhadap berbagai hal guna memperoleh makna kehidupan, yang akhirnya proses semacam ini akan melahirkan peradaban.<sup>15</sup> tetapi kelengkapan dan kesempurnaan manusia dalam pandangan Ibn Khaldun, tidak lah lahir begitu saja, melainkan melalui proses tertentu. Proses tersebut dalam ilmu pengetahuan modern disebut dengan evolusi yang dikembangkan oleh Charles Darwin (1809-1882).<sup>16</sup> Tetapi berbeda dengan Darwin yang melihat proses kejadian manusia sebagai hasil evolusi makhluk-makhluk organik, Ibn Khaldun menghubungkan kejadian manusia (sempurna) dalam perkembangan dan pertumbuhan alam semesta.<sup>17</sup>

---

Bandung, Mizan, 1991, hlm. 32-36.

<sup>14</sup> Ahmad Syafii Maarif, et.al. ,*Kontribusi Pemikiran Ibn Khaldun di Bidang Sejarah, Filsafat dan Agama, Negara dan Hukum Serta Perubahan Sosial*, Yogyakarta, LSIPM, 1985, hlm. 15-16.

<sup>15</sup> M. Sastrapratedja, *Cultural and Religion: A Study of Ibn Khaldun's Philosophy of Culture as A Framework for Critical Assesment of Contemporary Islamic Thought in Indonesia*, (desertation) ,Roma, Pontificia Univ.Gregorian, 1979,hlm.25.

<sup>16</sup> M. Dawan Rahardjo, (ed). , *Insan Kamil: Konsepsi manusia Menurut Islam*, Jakarta, Grafiti Press, 1987,hlm. 155.

<sup>17</sup> Terdapat perbedaan pendapat dari para penterjemah Muqaddimah mengenai asal-usul dan perkembangan manusia menurut Ibn Khaldun. Perbedaan itu terutama terdapat pada penggunaan kata *Qirdah* yang berarti Kera, dengan Kata *Qudrah* yang berarti Kekuasaan, dalam kalimat, "Dunia benda-benda yang mencakup tindakan-tindakan yang muncul dari makhluk hidup, yang terjadi dari intensi-intensi mereka, dan berhubungan dengan kekuasaan qudrah)..." Lihat Ibn Khaldun, *The Muqaddimah, An Intoduction To History*, New York, Pantheon Books, 1958, Vol. II, hlm 413-414; Ibn Khaldun, *Muqaddimah*, terj. Akhmadie Thaha, Jakarta, Pustaka Firdaus, 1986,hlm.523v yang menggunakan kata qudrah; Bandingkan Charles Issawi, *Filsafat Islam Tentang Sejarah*, terj. Mukti Ali, Jakarta, Tintamas, 1976, hlm.225; juga Ibn Khaldun, *Muqaddimah*, cetakan Bairut 1886,

Dari uraian tersebut mengundang pertanyaan, mengapa Ibn Khaldun yang telah menaruh perhatian terhadap perkembangan yang terus-menerus dari makhluk hidup, dan mendahului Darwin, tetapi jarang yang menyinggung permasalahan ini, baik di barat maupun di Timur? Adalah sarjana Arab Sathi' al-Husri yang bersimpati terhadap teori perkembangan Ibn Khaldun mendahului pemikiran Darwin. Sathi' al-Husri menganggap bahwa Ibn khaldun telah berhasil membelokkan anggapan lama, yaitu setiap orang meyakini bahwa setiap spesies tegak mandiri, bebas dari spesies lainnya, tiap spesies bersifat tetap tidak pernah berubah atau dengan kata lain spesies baik tumbuh-tumbuhan maupun hewan memiliki karakteristik yang tetap sampai mati. Dalam perkembangan selanjutnya, anggapan itu berbalik, bahwa karakteristik yang membedakan satu spesies dengan spesies lainnya secara bertahan berkembang, sehingga pada suatu fase tertentu akan membentuk suatu spesies-spesies baru.<sup>18</sup>

Ibn Khaldun membangun teorinya berdasarkan pada premis bahwa seluruh realitas di dalam alam semesta ini berhubungan satu sama lain dan terpadu. Pernyataan ini mengandung arti bahwa seluruh alam semesta dibentuk sebagai totalitas yang teratur. Hubungan antara realitas yang satu dengan realitas yang lainnya tidak statis melainkan selalu berubah-ubah dan dinamis, dan dinamisme inilah yang merupakan teori evolusi Ibn Khaldun. Oleh karena itu bentuk-bentuk dari spesies itu baru terbentuk setelah melalui rantai perkembangan yang panjang. Seperti dikatakan dalam Muqaddimah:

“...alam-alam itu semuanya berkesinambungan tanpa putus. Kami telah terangkan mengenai esensi yang berada di akhir setiap puncak dari alam-alam itu siap secara alami untuk berubah pada esensi yang mengitarinya dari bawah dan atas, sebagaimana yang terjadi pada elemen fisik yang sederhana. Begitu juga yang terjadi pada kurma dan anggur dari akhir puncak tumbuh-tumbuhan, siput dan kerang dari akhir puncak binatang, pada kera yang tergabung kecerdikan dan persepsi, dan pada manusia, makhluk berpikir dan berpendapat. Persiapan yang ada pada kedua sisi setiap puncak dari alam-alam inilah yang merupakan

---

Cetakan II, dalam Zainab al-Khudhairi, op.cit. , hlm. 78, yang menggunakan kata qirdah.

<sup>18</sup> Zainab al-Khudhairi, op.cit. , hlm.78.

makna kesinambungan yang terdapat pada alam itu.”<sup>19</sup>

Jadi menurut Ibn Khaldun, tahap akhir mineral dihubungkan dengan tahap awal tumbuhan, dan tahap awal tumbuhan dihubungkan dengan tahap awal binatang. Bentuk tertinggi setiap makhluk tersebut mengandung kecenderungan untuk menjadi bentuk terendah makhluk-makhluk berikutnya. Dunia binatang kemudian dan mengarah pada penciptaan manusia yang ditandai dengan kemampuan berpikir dan kemampuan untuk mengungkapkannya.<sup>20</sup>

Dengan mengembangkan konsep evolusinya itu Ibn Khaldun telah mendahului pemikiran Darwin baru dikemukakan pada pertengahan abad kesembilan belas. Ibn Khaldun tentang evolusinya ini menyebutkan, bahwa tahap yang paling tinggi pada manusia dicapai pada dunia monyet, yang di dalamnya sudah terdapat kecerdasan dan persepsi. Tetapi ide tentang perkembangan secara bertahap dalam alam ini sebelumnya telah dikemukakan secara bertahap dalam alam ini sebelumnya telah dikemukakan oleh Ikhwanush Shafa.<sup>21</sup> Ibn Khaldun nampaknya juga terpengaruh oleh filosof sebelumnya, seperti al-jahiz (meninggal 869 H) seorang penganut Mu'tazilah yang telah mengemukakan teori evolusi tentang proses perubahan bertahap. Demikian juga Ibnu Maskawaih (meninggal tahun 1030) yang menjelaskan teori evolusi sayur-sayuran dan makhluk-makhluk binatang.<sup>22</sup> Bahkan tentang teori evolusi mineral, tanaman dan binatang terlebih dahulu telah dikemukakan oleh al-Mas'udi (meninggal pada tahun 956).<sup>23</sup> Tahap pencapaian tertinggi dari dunia kera tersebut, menurut Ibn Khaldun belum mencapai tahap refleksi aktual dan proses terakhir makhluk inilah yang melahirkan manusia.

Proses kejadian dan perkembangan makhluk hidup seperti di uraikan di atas, menunjukkan bahwa fenomena-fenomena alam selalu

---

<sup>19</sup> Ibn Khaldun (b) , op.cit. , hlm. 153.

<sup>20</sup> M.Sastrapratedja, op. cit. , hlm.26.; Dawam Rahardjo, op.cit. , hlm.155-156.

<sup>21</sup> Zainab al-Khudhairi, op.cit. , hlm79.

<sup>22</sup> M.Sastrapratedja, op.cit. , hlm.26.; M.Dawan Rahardjo.op.cit. , hlm. 156.

<sup>23</sup> Philip K.Hitti Islam The Way of Life, Indiana, Gateway Inc. , 1970,hlm. 391.

mengalami perkembangan yang berkesinambungan, sehingga dengan kenyataan tersebut membuktikan bahwa gejala-gejala alam tidak lah tetap dan statis, tetapi selalu mengalami perubahan. Perkembangan yang terjadi pada fenomena alam ini telah membuka jalan bagi pemikir sejarah untuk melihat fenomena sosial dan perkembangan yang terjadi didalamnya. Jika keadaan sesuatu pada alam mengalami perkembangan, keadaan sosial pun yang telah menjadi mata rantai kehidupan dengan alam juga mengalami perubahan. Sementara itu, Ibn Khaldun justru berpendapat bahwa fenomena sosial yang juga tunduk terhadap hukum perkembangan, lebih jelas jika dibandingkan dengan perkembangan dalam fenomena alam.

Ibn Khaldun mengambil konsepsi gerak yang terkandung dalam watak segala sesuatu, untuk menyusun teori perkembangannya dengan melihat umur negara disamakan dengan umur manusia. Dalam kaitan ini Ibn Khaldun melihat bahwa perkembangan negara terjadi secara berkesinambungan. Ibn khaldun melukiskan sejarah perkembangan alamiah suatu negara berdsarkan tiga generasi atau lima tingkatan. Seperti umur manusia, negara mempunyai masa hidup alamiah, jarang yang melampaui tiga generasi. Umumnya satu generasi dihitung empat puluh tahun, yaitu dengan waktu yang dibutuhkan untuk sempurnanya pertumbuhan dan perkembangan, sehingga tiga generasi biasanya dihitung seratus dua puluh tahun.<sup>24</sup> pada generasi yang pertama adalah kelompok orang yang hidup mengembara dengan kecenderungan watak ingin menaklukkan kelompok lain, mereka itu juga hidup dalam kekasaran dan kebiadaban. Dengan watak-wataknya yang khas pengembara, seperti kehidupan yang berat, keberanian, pengampunan, dan keinginan untuk mendapatkan kehormatan. Karakteristik ini menunjukkan kekuatan solidaritas masih teguh sebagai tali pengikat untuk menyatukan masyarakat, sehingga sebuah masyarakat ini disegani karena mempunyai kekuatan, dan sanggup menguasai bangsa lain.<sup>25</sup> Sekali mereka dapat menaklukkan orang—orang yang hidup di kota dan dapat hidup menetap, kekuatan dan solidaritas

---

<sup>24</sup> Ibn Khaldun(b) ,op.cit hlm.207-208.

<sup>25</sup> Ibid.

kehidupan padang pasir masih mereka pertahankan. Dalam fase seperti ini mereka memasuki generasi kedua, ditandai dengan kekuasaan yang mereka jalankan dan kemewahan telah memasuki kehidupan mereka. Pengaruh kehidupan di kota dengan gaya hidup senang dan mewah, pemerintahan berpusat pada satu orang, telah mengganti semangat keberanian untuk menyerang dan nafsu untuk meluaskan daerah, sehingga mereka merasa puas dengan apa yang telah dimiliki. Walaupun demikian, mereka masih memiliki sebagian sifat masa lalunya.

Memasuki generasi ketiga, mereka sama sekali telah melupakan tingkatan hidup mengembara dan kasar itu. Mereka juga telah kehilangan rasa cinta akan kekuatan dan solidaritas sosial, karena terbawa oleh kebiasaan hidup diperintah, sebagai akibat dari hidup mewah, senang dan gampang. Pada masa-masa ini hidup menetap telah mengambil korbanannya, kezurran negara telah mulai kelihatan, yang akhirnya kehancuran sudah tidak dapat dielakkan.<sup>26</sup>

Dalam proses yang sama Ibn Khaldun juga menggambarkan perputaran umur negara ini dalam lima tingkatan, yaitu: pertama, tingkatan nomaden, kelompok ini berhasil menghancurkan kelompok penentangannya dan berhasil mendirikan negara baru. Kedua, terjadinya konsolidasi kekuatan karena penguasa harus memperkokoh pengendalinya atas kawasan yang baru dikuasai. Ketiga, tingkat kesenangan dan kesentosaan, pengalaman untuk meningkatkan kemewahan dimulai, dan terjadilah pengembangan kebudayaan, seperti pengembangan fungsi-fungsi pemerintahan, pembangunan gedung-gedung dan monumen. Keempat, pada tingkat ini kedamaian terus berlanjut, ditandai oleh penekanan pemeliharaan kebudayaan yang telah dicapai di masa lalu dari pada penciptaan dan pengembangan kebudayaan baru, sehingga tradisionalisme menandai tingkat keempat ini. Kelima, tingkat kehancuran, yang ditandai raja menghamburkan uang untuk membiayai kemewahan dirinya dari "lingkungan dalamnya". Raja memagari dirinya sendiri dengan orang yang tidak mampu menangani masalah negara, sehingga raja

---

<sup>26</sup> Ibid., hlm. 208-209.

mulai tersaing dari rakyatnya, dan kehilangan dukungan dari bala tentaranya. Dalam keadaan seperti ini negara telah dirampas oleh penyakit sosial yang tidak mengenal belas kasihan dua kronis, yang tidak ada obat untuk menyembuhkannya kecuali menunggu saat-saat kehancuran.<sup>27</sup>

Keruntuhan bagi negara yang mengalami kemerosotan hanyalah soal waktu, sebelum gerombolan nomaden baru datang menyapu bersih dinasti mereka. Hancurnya negara pada fase ini segera akan memunculkan negara baru berikutnya yang diawali dari kelompok nomaden melakukan penaklukan terhadap negara yang telah dirongrong disintegrasi, demikian seterusnya. Akan tetapi perkembangan menurut Ibn Khaldun bukan berbentuk lingkaran dari garis yang lurus. Artinya gerak sejarah pada fase-fase sesudahnya tidak melewati gerak sejarah seperti yang dilewati fase sebelumnya, tetapi mengarah ke kemajuan. Dengan demikian, negara baru yang didirikan tidak bermula dari nol, tetapi didirikan diatas peninggalan negara yang lama, kemudian melengkapinya, dan kemudian menciptakan kebudayaan yang lebih maju, berbeda dari kebudayaan sebelumnya, meskipun perbedaan itu tidak begitu menyolok.

Terjadinya daur pengulangan dalam perkembangan yang berlangsung terus-menerus, akan memperjelas perbedaan yang ditimbulkan. Mengenai hal ini Ibn Khaldun menjelaskan, “Bila mana mereka memerintah suatu negara dan pemerintahan, maka tidak boleh tidak akan menggunakan tradisi orang-orang sebelum mereka. Mereka akan banyak menimba dari tradisi itu dan mereka tidak akan melupakan tradisi dari generasi mereka. Meskipun demikian, ada perbedaan tradisi negara ini dengan tradisi generasi sebelumnya. Kemudian apabila muncul lagi negara lain setelah mereka, tradisinya bertentangan dengan tradisi mereka. Perbedaan tradisi yang terakhir ini semakin berbeda dari tradisi generasi yang pertama. Dengan demikian, setelah berlalunya waktu sedikit demi sedikit terjadi perubahan dan akhirnya berkesudahan dengan perbedaan secara total.”<sup>28</sup> Ibn Khaldun membangun teorinya berlandaskan pada

---

<sup>27</sup> Robert H.Lauer,op.cit. ,hlm48.

<sup>28</sup> Seperti dikutip oleh Zainab al-Khudhairi, op.cit. , hlm.81.

konflik antara manusia nomaden dengan manusia menetap yang berlangsung berkepanjangan. Hingga disini konsepsi pengulangan perkembangan dalam sejarah dan terutama tentang perkembangan kebudayaan menurut Ibn Khaldun telah mempengaruhi bahkan membuka jalan terhadap pemikir dan filosof sejarah modern di Barat.

Diantara para filosof sejarah yang memiliki persamaan pandangan dengan pemikiran Ibn Khaldun adalah Giambattista Vico (1668-1744), seorang filosof sejarah dan sosial yang lahir di Italia. Tentang sejarah, Vico berpendapat, bahwa sejarah kemanusiaan dapat ditelusuri dengan interpretasi ilmiah yang teliti. Dalam karyanya, *The New science*, ia menguraikan sebab-sebab terjadinya cultural yang menimpa masyarakat manusia. Akhirnya, ia mendapat kesimpulan bahwa masyarakat manusia berkembang melalui fase-fase pertumbuhan, perkembangan, dan akhirnya mengalami kehancuran tertentu. Ciri khusus yang mewarnai teori Vico tentang sejarah adalah keyakinannya tentang berbagai aspek kebudayaan suatu masyarakat dalam fase manapun dari sejarahnya membentuk pola-pola yang sama dan saling berkaitan satu sama lainnya secara substansial dan esensial.

Teori Vico ini mempunyai dampak yang jelas terhadap filosof sejarah sesudahnya,<sup>29</sup> seperti hegel<sup>30</sup> dan Karl Mars,<sup>31</sup>

---

<sup>29</sup> Effat al-Sharqawi, *Filsafat kebudayaan Islam*, terj. Ahmad Rofi 'Usmani, bandung, Pustaka, 1986, hlm.147.

<sup>30</sup> Konsep sejarah menurut Hegel tertuang dalam karyanya *the Philosophy of History*, terjemahan dalam bahasa Indonesia, *Filsafat Sejarah* G.W.F Hegel, Yogyakarta, Pustaka Pelajar, 2002.

<sup>31</sup> Teori sejarah Marx dibangun atas dasar materialisme historis, dimana ia manganggalkan abstraksi-abstraksi metafisis dan ideologis para filosof Jerman, konsepsi teori sejarah Marx dituangkan dalam *The German Ideology*, yang mengkritik para filosof, tetapi mempertahankan dialektika dari tulisan-tulisan Hegel. Marx berpendapat bahwa kesadaran manusia terkondisikan oleh silang pengaruh dialektikal antara subyek atau individu dalam masyarakat, dan obyek atau dunia material di mana kita hidup. Dengan demikian sejarah adalah proses berkelanjutan dari penciptaan, kepuasan, dan penciptaan ulang kebutuhan manusia. Mengenai Karl Marx lihat misalnya Ronald H.Chilcote, *Teori Perbandingan Politik, Penelusuran paradigma*, terj.Haris Muandar dan Dudy Priatna, Jakarta Raja Grafindo Persada, 2003, hlm. 114-124.; Erich Fromm, *Marx's Concept of Man*, New York, Frederickungar Publisihing, 1961.; Roger Garaudy, *Karl Marx: The Evolution of His Thought*, New York, International Publisher, 1967.: juga Anthony

semuanya menurut caranya masing-masing. Aliran Vico tentang daur kultural ditekankan diatas hubungan internal dari antara berbagai pola budaya yang berkembang di masyarakat. Oleh karena itu, ia menjanjikan daur-daur kultural satu sama lain saling berdiri di atasnya yang selalu memiliki pengulangan dan saling mempengaruhi. Tetapi pengulangan itu tidak seperti bahwa sejarah mengulang dirinya sendiri, sehingga memungkinkan seorang filosof dapat meramalkan terjadinya hal yang sama pada masa depan. Seperti halnya Ibn Khaldun, gerak sejarah menurut Vico, berjalan melingkar bukan dari satu titik kembali ke titik tertentu itu, tetapi mendaki menuju ke arah kemajuan. Dalam teori Vico gerak sejarah yang melingkar terjalin erat dengan dimensi kemanusiaan, sebab ide tentang kemajuan adalah substansial, walaupun kemajuan itu sendiri tidak melalui perjalanan lurus ke depan. Berbeda dengan Ibn Khaldun, Vico membagi sejarah kemanusiaan menjadi tiga fase yang berkesinambungan, yaitu fase teologis atau ketuhanan, fase herois, dan fase humanistik.<sup>32</sup> Pembagian ini didasarkan pada bahwa setiap lingkaran, pola-pola budaya yang berkembang dalam masyarakat, baik agama, politik, seni, sastra, hukum, dan filsafat saling terjalin secara organis dan internal, sehingga masing-masing lingkaran itu memiliki corak kultural tersendiri yang dapat merembes ke berbagai ruang lingkup kulturalnya.<sup>33</sup> Fase-fase yang berkembang kemudian, menurut Vico adalah lebih tinggi dari fase sebelumnya.

Seorang filosof sejarah yang lahir di Jerman dan menaruh perhatian terhadap gerak sejarah yang melingkar adalah Oswald Spengler (1880-1930). Spengler mengungkapkan suatu konsepsi tentang gerak sejarah dan interpretasi yang berbeda dalam pertumbuhan dan kehancuran kebudayaan. Teori spengler didasarkan pada konsepsi biologis gerak sejarah yang bertentangan dengan konsepsi daur kebudayaan dari teori Vico. Pertentangan itu nampak karena menurut Spengler, kebudayaan merupakan makhluk organis

---

Giddens, *Capitalism and Modern Social Theory: An Analysis of The Writings of Marx, Durkheim, and Max Weber*, Cambridge, Cambridge Univ.Press, 1971.

<sup>32</sup> Effat al-Sharqawi, op.cit. , hlm.148.

<sup>33</sup> R.G Collingwood, *The idea of History*, London, Oxford Univ Press, 1956, hlm. 67.

alamiah yang timbul, tumbuh, mekar, dan menua dan akhirnya tertimpa oleh kehancuran. Konsepsi biologis dari daur kebudayaan ini di uraikan secara terinci oleh Spengler dalam Karya *the Decline of The West*.<sup>34</sup>

Spengler berpendapat, bahwa setiap kebudayaan memiliki kebebasan dan terlepas dengan kebudayaan lainnya untuk tidak saling berhubungan satu sama lain. Oleh karena itu, ia melihat bahwa kebudayaan merupakan makhluk organis yang mandiri dan memiliki sifat-sifat makhluk organis. Atas dasar itu Spengler menyatakan perlunya pengkajian terhadap setiap kebudayaan dalam kedudukannya sebagai satu kesatuan yang mandiri atau lingkaran yang tertutup, yang tidak ada hubungannya dengan kebudayaan lain kecuali dengan jalur-jalur khusus yang tidak memperbolehkan tumbuhnya suatu pengaruh yang tidak sesuai dengan substansi kebudayaan itu. Satu bagian yang menarik dalam tulisan Spengler adalah pembahasannya tentang perbedaan antara kebudayaan dengan peradaban. “Setiap kebudayaan” , tulisnya, “memiliki peradaban sendiri... Peradaban adalah nasib yang tidak terelakan dari kebudayaan ... peradaban adalah keadaan yang paling eksternal dan artificial yang ikembangkan oleh manusia. Peradaban merupakan kesimpulan sesuatu, sesuatu yang sudah jadi sebagai pengganti yang sedang menjadi, kematian setelah kehidupan, kekakuan setelah ekspansi, jaman intelektual dan kota dunia yang megnerikan setelah iu pertiwi, dan masa kanak-kanak rohani jamat Gothik dan Dorie. Peradaban merupakan akhir, tidak terelakkan, namun oleh kebutuhan internal ia berulang kali tercapai. Jadi untuk pertama kalinya kita dapat memahami orang Romawi meneruskan orang Yunani, dan hal itu memberikan penjelasan mengenai rahasia periode klasik.”<sup>35</sup> Tentang hal ini Spengler akhirnya sampai pada kesimpulan bahwa sejarah Romawi sebelum Julius Caesar dan jaman sekarang ini terdapat pada tahap yang sama.<sup>36</sup>

---

<sup>34</sup> Effat al-Sharqawi, op.cit. , 151.; John Edward Sullivan, *Prophets of The West, An Introduction to the Philosophy of History*, New York, Holt, 1970, hlm.165.

<sup>35</sup> Nourouzzaman Shiddiqi, *Menguak Sejarah Muslim, Suatu Kritik Metodologis*, Yogyakarta, BPL2M, 1982, hlm.192.

<sup>36</sup> ER. Ankersmit, *Refleksi Tentang sejarah: Pendapat-Pendapat Modern*

Dalam pembagian perioisasi serajahnya, Spengler mengkritik periodisasi yang didasarkan pada jaman kuno, pertengahan, dan jaman modern, sebab periodisasi ini dianggapnya tidak memiliki landasan yang kukuh, tidak bermakna, dan tidak dapat dibenarkan oleh rasio, yang mendominasi pemikiran sejarawan Barat. Oleh sebab itu, Spengler lebih menekankan pada kajian perbandingan atas komposisi-komposisi khusus dari kebudayaan. Pengkajian ini merupakan pengkajian atas pola kehidupan dan ritme historisnya.<sup>37</sup> Lewat pengkajian ini sang filosof berharap dapat menyajikan kategori-kategori esensial yang bisa menjelaskan perkembangan historis kebudayaan itu secara rinci.<sup>38</sup> Spengler melihat adanya penyerupaan kebudayaan dengan makhluk-makhluk hidup dari segi pertumbuhan, perkembangan, ketuaan dan kehancuran.<sup>39</sup> Dengan demikian, dalam pandangan Spengler sejarah tampak seperti gerak perkembangan dan disintegrasi alamiah yang menimpa kebudayaan-kebudayaan, seperti halnya yang menimpa makhluk hidup. Hal ini di mungkinkan untuk dapat menelusuri perkembangan periodik dari kebudayaan-kebudayaan seperti yang dilakukan dalam penelusuran perkembangan dunia hewan.

Kemudian filosof sejarah yang juga menganut gerak sejarah melingkar adalah Arnold J. Toynbee (1889-1975). Toynbee mengemukakan konsepsi kontemporer terbaru tentang ide daur kultural yang berbeda dengan spengler dalam kecenderungan filosofis dan puitisnya merupakan kebudayaan dengan makhluk hidup yang berakibat timbulnya kesimpulan yang deterministik. Buath pikiran Toynbee dituangkan dalam karya spektakuler, *A Study of History*, terdiri dua belas jilid, meskipun karya ini tidak lebih dari *The City of God*-nya St. Augustine yaitu sebuah karya apologetik orang Kristen.<sup>40</sup>

Seperti halnya Ibn Khaldun, Toynbee melihat adanya

---

*Tentang Filsafat Sejarah*, terj. Dick Hartoko, Jakarta, Gramedia, 1987, hlm.20.

<sup>37</sup> Ibid. , hlm. 17.; John Edward Sullivan, op.cit. , hlm. 165.

<sup>38</sup> 'Effat al-Sharqawi, op.cit. , hlm 154.

<sup>39</sup> Pembahasan lebih lanjut tentang pola dan ritme sejarah menurut Oswald Spengler, lihat John Edward Sullivan, op.cit. , hlm. 165-241.

<sup>40</sup> Hans Meyerhof, ed.. , *The Philosophy of History in Our Time*, New York, Double Day Anchor Books, 1959, hlm.4.

proses kelahiran, pertumbuhan, kemandegan, dan kehancuran di dalam hubungan sosial dengan pembuktiannya secara historis. Toynbee menerima pengkajian dengan metode eksperimental yang didasarkan pada pengamatan untuk mengetahui faktor-faktor yang menyebabkan tumbuh dan runtuhnya kebudayaan. Menurut Toynbee, peradaban dapat dilahirkan oleh masyarakat primitif, yang pada dasarnya berorientasi ke masa lalu dan statis. Semula ia meragukan pernyataan tersebut, tetapi dari penjelasan teorinya, tanggapan atas tantangan (*respon and challenge*), Toynbee menemukan jawaban bahwa faktor geografis memainkan peranan yang mendasar.<sup>41</sup> Tanggapan, menurut Toynbee, muncul setelah makhluk manusia mendapat tantangan, sehingga dapat membangkitkan peradaban. Tetapi tidak selalu tanggapan itu muncul setiap ada tantangan, jika tantangan itu sedemikian hebatnya. Dengan demikian tidak terdapat hubungan secara langsung antara tanggapan dan tantangan, tetapi hubungan itu berbentuk kurva linear. Artinya tingkat kesukaran yang sangat besar dapat membangkitkan tanggapan yang memadai.<sup>42</sup> Toynbee dalam hal ini menolak dominasi peradaban milik segolongan ras tertentu, sehingga pandangan mengenai superioritas kultur Barat tidak mendapatkan tempat dalam pemikiran Toynbee. Ia lebih menekankan penilaian obyektif terhadap semua kebudayaan, sampai batas ini pemikiran Toynbee menyerupai saran Spengler. Sedangkan tentang keruntuhan kebudayaan, Toynbee mendasarkan pada ketiadaan tenaga kreatif dalam kelompok minoritas dalam masyarakat, yaitu kelompok minoritas yang biasanya memimpin kelompok mayoritas.

Tetapi penjelasan Toynbee tentang peradaban banyak mengundang kritik terutama dalam metodologinya, diantaranya dari Piritim A. Sorokin (1889-1969), yang menganggap bahwa teori Toynbee dirumuskan sekehendak hatinya, sehingga sangat sedikit kegunaan ilmiahnya. Kritik ini dilandaskan karena Toynbee gagal membedakan antara sistem dengan kumpulan. Menurut

---

<sup>41</sup> Malik Bin Nabi, *Membangun Masa Depan Islam*, terj. Afif Muhammad dan Drs.H.Abdul Adhiem, Bandung, Mizan,1994, hlm.87.

<sup>42</sup> Robert H.Lauer, op.cit. , hlm.51.

Sorokin,<sup>43</sup> peradaban yang dikemukakan Toynbee adalah gabungan dari berbagai sistem dan kumpulan. Padahal peradaban, menurut Sorokin, bukanlah kesatuan yang terintegrasi seperti dikemukakan Toynbee, karena itu tidak dapat diperlakukan sebagai unit-unit analisis.<sup>44</sup>

Kembali kepada perkembangan sejarah menurut Ibn Khaldun yang telah mengemukakan tentang jatuh banggunya masyarakat manusia, dimana masyarakat dan negara, seperti halnya individual, adalah suatu organik yang dapat diketahui hukum-hukum perkembangannya.<sup>45</sup> Dalam menjelaskan tentang teori jatuh banggunya negara, Ibn khaldun telah menggunakan metode dialektika, seperti yang dikemukakan oleh kaum Marxist beberapa abad sesudahnya. Metode dialektika dapat diterjemahkan sebagai logika gerak dan pertentangan, dalam bentuknya yang lengkap terdapat tiga posisi yaitu tesis, antitesis, dan sintesis.<sup>46</sup> Dalam filsafat sejarah Marx, makna sejarah itu terdapa dalam suatu proses dialektika dari tiga elemen tesis, antitesis, dan sintesis. Proses sejarah ini tidak hanya dipertahankan untuk apa yang kadang-kadang disebutnya “dialektika sejati” (*real dialectics*) sejarah, mulai jaman kuno, jaman feodal, dan seterusnya sampai jaman kapitalis, terutama dipertahankan untuk proses sejarah,<sup>47</sup> dimana proses sejarah ini, Marx selalu menandai terjadinya pertentangan kelas. Setiap tahap sejarah selalu didirikan oleh pandangan atau gagasan dominan yang mencerminkan tesis. Lewat perluasannya tesis menghasilkan kontradiksi atau penentangan terhadap dirinya sendiri, yaitu antitesis. Benturan keras antara tesis dan antitesis melahirkan sebuah

---

<sup>43</sup> Pitirim A.Sorokin, *Modern Historical and Social Philosophies*, New York, Dover, 1963, Vol IV hlm.87.

<sup>44</sup> Tentang diskusi mengenai hal ini lihat Pitirim A.Sorokin, loc.cit., terutama Bab XII, hlm. 205-243, yang juga merupakan kritikan terhadap pemikiran Spengler.

<sup>45</sup> Bernard Lewis, *Islam in History: Ideas, Man and Events in the Middle East*, London , Alcov Press, 1973, hlm.208.

<sup>46</sup> Sidi Gazalba, op.cit. , hlm.130.; *Sidney Hook From Hegel to marx, ann Arbor*, Univ. of Michigan Press, 1968, hlm. 61-64.

<sup>47</sup> Ralf Dahrendorf, *Konflik dalam Masyarakat Industri, Sebuah Analisa Kritik*, terj. Ali Mandan, Jakarta, Rajawali pers, 1986, hlm.34-35.

sintesis atau pandangan baru, bagi peradaban. Akan tetapi sintesis bukanlah kombinasi elemen-elemen tesis dan anti tesis yang lebih baik, namun suatu fenomena pemikiran yang sama sekali baru.<sup>48</sup> Ibn Khaldun, seperti telah disinggung, mengungkapkan konsep gerak berdasarkan perjalanan suatu negara dari berdiri, tumbuh, berkembang, dan akhirnya hancur.<sup>49</sup> Kehancuran bagi Ibn Khaldun merupakan suatu perjalanan yang pasti, dan satu-satunya jalan yang dapat menghindarkan dari kehancuran adalah perkembangan.

Munculnya negara baru, menurut Ibn Khaldun, berawal dari kekuatan, kebersamaan solidaritas, dan keberanian kelompok nomaden. Sementara itu, kehancuran negara terjadi ketika kelompok menetap sudah tidak dapat mempertahankan kepentingan solidaritas bersama akibat dari kemewahan, kesenangan dan lupa akan pola hidup yang lama. Kehancuran bagi Ibn Khaldun bukan merupakan kehancuran yang total, sebab munculnya generasi yang sesudahnya, akan mengambil tindakan dari generasi sebelumnya, dan nantinya akan membawa perkembangan kebudayaan ke arah kemajuan. Pemikiran dialektika Ibn Khaldun ini akan nampak jelas dalam konsepsi '*ashabiyah*' dan negara. Perkembangan itu sendiri merupakan proses pendakian yang tidak ada henti-hentinya, pergantian yang lama oleh yang baru mengharuskan peniadaan yang lama. Setiap fase yang baru selalu lebih tinggi dari yang sebelumnya, sebab generasi sesudahnya merupakan unsur positif fenomena lama yang tetap dipertahankan, dilengkapi oleh hal-hal yang baru. Sedangkan peniadaan sendiri selain mengasumsikan peniadaan dan keberadaan, juga mengasumsikan kehancuran. Setiap perkembangan yang timbul dari peniadaan mempunyai corak yang progresif. Hal ini terdapat dalam fenomena alam dan perkembangan masyarakat manusia. Dalam fenomena alam perkembangan masyarakat manusia jadi perkembangan, menurut Ibn Khaldun, mengikuti garis yang mendaki, yang sederhana menuju yang kompleks, pada umumnya bukan berbentuk melingkar dari satu titik kembali ke titik itu, tetapi gerak melingkar yang semakin mengembang yang tidak melewati

---

<sup>48</sup> Sidney Hook, loc.cit.; Ronald H.Chilocote, op.cit. hlm.115.

<sup>49</sup> Bernard Lewis, loc.cit.

garis semula.

## **B. Faktor yang Mempengaruhi Perkembangan dan Perubahan**

Murtadha Murthahari<sup>50</sup> memberikan penjelasan secara singkat dalam karya *Masyarakat dan Sejarah*, tentang faktor-faktor penggerak dinamika sejarah yang menyebabkan gerak maju masyarakat. Pertama, teori rasial, yang beranggapan bahwa ras tertentu merupakan penyebab kemajuan sejarah yang utama. Ada polarisasi dalam pembagian tugas dalam teori ini, dimana kelompok yang berkualitas sebagai pencipta peradaban, sedangkan kelompok atau ras lainnya yang tidak berkualitas dan hanya mengandalkan kerja fisik sebagai penerima kebudayaan atau peradaban, sedangkan kelompok atau ras lainnya yang tidak berkualitas dan hanya mengandalkan kerja fisik sebagai penerima kebudayaan atau peradaban. kedua, yang didasarkan pada faktor geografis, teori ini beranggapan bahwa kawasan atau lingkungan fisik merupakan sebab terjadinya perbedaan budaya. Penganut aliran ini diantaranya adalah Ibn Sina dan Montesquieu. Ketiga, adalah teori peranan jenius dari pahlawan, yang beranggapan bahwa perkembangan dan perubahan ilmiah, politik, teknologi dan moral sepanjang sejarah dilakukan oleh orang-orang jenius, hal ini tecermin dalam sejarah Islam yang memiliki Nabi Muhammad, Perancis bersama Napoleon, Uni Soviet bersama Lenin.

Keempat, adalah teori ekonomi, yang beranggapan bahwa semua ragam masyarakat dan sejarah setiap bangsa dalam segala aspek kehidupannya berhubungan dengan produksi suatu masyarakat yang diletakan pada dasar ekonomi untuk mengubah dan membawa ke kemajuan. Teori ini dianut oleh golongan Marxis dan non-Marxis sampai saat sekarang ini. Sedangkan yang kelima, adalah teori keagamaan, yang beranggapan bahwa semua kejadian di dunia ini berasal dari Tuhan dan ditentukan oleh kebijaksanaan sempurna

---

<sup>50</sup> Murtadha Muthahari, *Masyarakat dan Sejarah, Kriti Islam Atas Teori Marxisme dan Teori Lainnya*. Terj. Haseem, Bandung, Mizan, 1992, hlm.209.

Tuhan. Segala evolusi dan perubahan yang terjadi dalam sejarah merupakan perwujudan. Kehendak Tuhan dan Kebijakan-Nya.

Selain kelima teori diatas, masih ada teori yang kebanyakan dianut oleh kaum teknokrat, yang beranggapan bahwa teknologilah yang mampu menjadi motor penggerak dalam perkembangan dan perubahan masyarakat. Teknologi juga mampu meruba secara drastis tatanan masyarakat, serta pengaruhnya terhadap pikiran dan perilaku manusia ketara sekali. Penganut teori ini di antaranya adalah Thorstein Veblen (1857-1929) dan W.E Ogburn (1886-1959).

Beberapa teori di atas memang banyak mengundang perdebatan, artinya kelemahan yang terdapat dalam teori tersebut masih memungkinkan adanya kritik. Bagaimana pun tidak ada teori yang dapat berlaku secara umum, sehingga masing-masing teori memiliki kelemahan dan keunggulannya sendiri. Bagaimana dengan Ibn Khaldun, konsepsi-konsepsi teori mana yang dapat dihubungkan dengan teori perkembangannya?

Ibn Khaldun dalam kajian tentang masyarakat, membedakan masyarakat berdasarkan perilaku dan cara hidup menjadi dua, yaitu masyarakat primitif atau desa dan masyarakat kota. Perbedaan ini pada dasarnya timbul akibat perbedaan bentuk produksi. Masyarakat primitif mendasarkan diri pada penggarapan dan pemeliharaan tanah serta pemeliharaan hewan ternak, sedangkan masyarakat maju kota umumnya mendasarkan diri pada industri dan perdagangan, seperti dikatakan Ibn Khaldun:

“Adapun pertanian pada dasarnya pelopor bagi penghidupan-penghidupan yang lain, sebab pertanian itu adalah mudah, sesuai dengan alam dan pembawaan hidup dan tidak banyak memerlukan pengetahuan dan pelajaran. Pertukangan adalah pengetahuan yang kedua dan yang terakhir, karena banyak seluk-beluknya dan bersifat ilmiah dan menghendaki banyak pikiran dan pengetahuan. Inilah sebabnya maka pada umumnya pertukangan itu hanya terdapat di antara orang-orang kota yang merupakan tingkatan yang kemudian dari suku pengembara”.<sup>51</sup>

Ide dasar teori Ibn Khaldun dikembangkan diatas tranformasi

---

<sup>51</sup> Charles Issawi. *Op.cit.* , hlm.109.

masyarakat pengembara menuju masyarakat yang menetap. Perkembangan masyarakat ini membawa perilaku yang berbeda seiring dengan meningkatnya tingkat kehidupan dan ekonomi mereka yaitu dengan ditinggalkannya tradisi lama, keserhanaan, dan keberanian. Pada kehidupan masyarakat desa, dalam sistem politik dan ekonominya, masyarakatnya memang benar-benar mandiri dan tidak menerima tekanan apapun. mereka bekerja hanya untuk memenuhi kebutuhan sendiri, cenderung pada kebajikan, cinta pada keutamaan, dan benci pada perbuatan hina maupun kejahatan.

Nilai-nilai keutamaan pada masyarakat desa itu akan mengalami pergeseran setelah kemewahan dan kesenangan menyentuh masyarakat tersebut. Akibat perkembangan bentuk dan pola kehidupan mereka, watak kehidupan kota telah memaksa mereka mempunyai kebutuhan-kebutuhan dan tuntutan baru, yang pada masyarakat desa hal-hal tersebut masih diabaikan. Kemewahan pun menyusup dalam kehidupan maupun adat istiadat mereka dari segala arah, dan karena tenggelam dalam kenikmata dan kemalasan, membuat melemahnya kegiatan ekonomi. Menurut Ibn Khaldun, apabila sumber mata pencahariannya itu berkurang yang disebabkan oleh kurangnya tenaga dan semangat kerja, akan membawa pengaruh yang besar terhadap kemajuan dan perkembangan ekonomi.<sup>52</sup> Dalam posisi seperti ini Ibn Khaldun tidak menafikkan campur tangan Tuhan, bahkan mutlak dalam hal sebagai pengatur rizki bagi umat manusia.

Ibn Khaldun menjelaskan bahwa dengan mundurnya perekonomian dan kebudayaan yang merupakan ciptaan tangan manusia, maka penghasilan penduduk di daerah itu akan berkurang, sebaliknya dengan majunya tenaga manusia yang bekerja membangun perekonomian dan kebudayaan dalam segala bentuknya, maka penghasilan penduduk di tempat itu akan bertambah pula. Dalam hubungan ini, apabila diperhatikan tentang perkembangan sejarah yang terjadi di berbagai negara, jika kebudayaan berkembang dan perekonomian maju, maka nafkah dan penghasilan penduduk

---

<sup>52</sup> M.Rus'an, *Ibn Chaldun Tentang Sosial dan Ekonomi*, Djakarta, Bulan Bintang, 1963, hlm. 107.

itu akan mudah didapat. Akan tetapi, jika pada suatu waktu peradaban dan kebudayaan, serta perekonomiannya hancur, maka mata pencaharian yang menjadi sumber penghidupan penduduk itu akan hilang, lenyap pula keseluruhannya.<sup>53</sup> Akibatnya generasi sebelumnya beranggapan seolah-olah generasi sebelumnya tidak pernah mengalami kejayaan peradaban dan kebudayaan di negara itu.

Dari penjelasan tersebut menunjukkan bahwa faktor ekonomi, menurut Ibn Khaldun, merupakan faktor penting meskipun bukan yang utama, dalam mempengaruhi perkembangan sejarah umat manusia. Perkembangan yang terjadi di dalam masyarakat, dimana ekonomi terlibat dalam pengendalian sejarah, terbukti memiliki kesamaan dengan konsep pemikiran Karl Marx. Bagi Marx manusia pada waktu memperoleh kekuatan-kekuatan produksi baru akan mengubah pola produksinya, yaitu cara mereka memperoleh penghidupan, akan mengubah segala hubungan-hubungan sosial mereka pula.

Namun sedikit berbeda dengan Marx, yang dengan jelas menyatakan bahwa pertentangan kelas bukan berasal dari perbedaan pendapatan, atau dari perbedaan sumber pendapatan. Kelas menurut Marx bukanlah kelas pajak menurut pengertian penguasa Romawi, faktor yang menentukan pembentukan kelas adalah pemilikan kekayaan.<sup>54</sup> Ibn Khaldun lebih menekankan perbedaan yang terjadi pada masyarakat desa yang masih primitif dengan masyarakat kota yang hidup bergelimang kemewahan dan kesenangan pada bentuk produksi. Tetapi baik Ibn Khaldun maupun Marx sepakat bahwa perkembangan ekonomi berpengaruh terhadap kehidupan sosial-politik suatu bangsa.

Meskipun faktor ekonomi dijadikan dasar sebagai pembangun teori perkembangan masyarakat, ternyata Ibn Khaldun tidak hanya bertumpu pada satu landasan ini. Bagi Ibn Khaldun faktor-faktor itu dapat dijadikan saham yang saling berinteraksi antara yang satu

---

<sup>53</sup> Ibid. , hlm. 108-109.

<sup>54</sup> Ralf Dahrendorf op.cit. , hlm.25.

dengan lainnya. Hal ini dapat dilihat dari anggapannya tentang lingkungan geografis dan iklim atau lebih tepat disebut dengan faktor alam, dan agama sebagai penentu gerak dari perkembangan sejarah.

Menurut Ibn Khaldun, lingkungan fisik besar sekali pengaruhnya terhadap masyarakat manusia, sebab sampai batas tertentu watak manusia dan masyarakat dipengaruhi oleh bumi, posisinya, peringkat kesuburannya, jenis hasil bumi, dan bahan mentah yang dimilikinya. Ini berarti alam membatasi kegiatan manusia dan menciptakan batas-batas apa yang ia lakukan, selain itu alam juga mempengaruhi sifat-sifat fisik dan psikis manusia, bahkan juga mempengaruhi kehidupan kulturalnya. Atas dasar ini Ibn Khaldun menyimpulkan bahwa kebudayaan hanya lahir dan diciptakan oleh masyarakat manusia yang mendiami wilayah tertentu.

Dalam kesempatan ini Ibn Khaldun membagi dunia yang didiami. Orang menjadi tujuh daerah, yang dipisahkan garis melintang dari barat ke timur membelah bumi menjadi dua bagian sepanjang lingkaran yang paling besar dari pada bumi.<sup>55</sup> Tujuh bagian daerah tersebut terdiri dari bagian ketiga, keempat, dan kelima berhawa sedang, kemudian bagian kedua dan keenam, berhawa sangat dingin, sedangkan sebagian yang lain yaitu pertama dan ketujuh, berhawa sangat panas.<sup>56</sup> Menurut Ibn Khaldun, kawasan yang beriklim sedang inilah tempat-tempat maraknya kebudayaan, sedangkan kawasan-kawasan yang sangat dingin dan panas tidak mungkin menyajikan suatu kebudayaan dengan peringkat yang sama dengan kebudayaan yang beriklim sedang. Mengenai hal ini Ibn Khaldun memberikan penjelasan:

“Inilah sebabnya maka kita dapat ilmu pengetahuan, pertukangan, bangunan-bangunan, pakaian, makanan, dan buah-buahan, bahkan binatang-binatang dan segala apa pun yang hidup di tiga daerah tengah apa pun yang hidup di tiga daerah tengah itu mempunyai ciri-ciri sedang dan sederhana. Umat manusia yang mendiami tiga daerah tersebut di atas pun sedang tubuhnya, warna kulitnya, sopan santunnya, juga agamanya. Sebagian wahyu suci turun di daerah-daerah tengah

---

<sup>55</sup> Ibn Khaldun (b) , op.cit. , hlm.78.

<sup>56</sup> Charles Issawi, op.cit. , hlm.57.

itu... ini disebabkan, Nabi-nabi dan Rasul-rasul Allah hanya di utus kepada umat yang paling sempurna, baik tubuh maupun pikirannya... adapun penduduk daerah-daerah kesatu, kedua, keenam, dan ketujuh adalah jauh dari pada sederhana dalam segala hal.... sebab hal ini ialah karena mereka jauh dari kesederhanaan yang membuat karakter mereka mendekati binatang-binatang bisu, dan seperti pula mereka jauh dari kemanusiaan. Hal yang sama juga terjadi dalam perihal keagamaan mereka”.<sup>57</sup>

Dalam teks tersebut Ibn khaldun bermaksud menjelaskan dampak dan pengaruh iklim terhadap tubuh, moral, kegiatan, dan kebudayaan manusia. Iklim yang sedang menurut Ibn Khaldun, membuat orang menjadi moderat dalam segala hal, baik tubuh, warna kulit, dan moral mereka. Sementara itu, penduduk yang berdiam di iklim dingin atau panas penduduknya bertingkah laku biadab, dan tidak mengembangkan ilmu pengetahuan. Ibn khaldun menggambarkan seperti orang Negro dengan ciri Khasnya, yaitu dangkal pikirannya, bersifat tidak peduli, dan cepat gembira, senang dengan segala macam tari-tarian, dan dimana-mana terkenal dengan kebodohnya. Keadaan seperti ini akibat dari meluas dan berkembangnya jiwa kemewahan dalam tubuh.<sup>58</sup> Sementara Penduduk yang tinggal di daerah dingin memiliki warna kulit putih dan memiliki perasaan gundah.

Pengaruh suhu udara yang disebabkan pula oleh perbedaan iklim, akan membawa dampak terhadap hasil produksi pertanian sebagai bahan makanan pokok penduduk. Ibn Khaldun juga menjelaskan pengaruh makanan ini terhadap proses pemikiran seseorang. Menurut Ibn Khaldun, bahwa makanan yang berlebihan dan pencampuran makanan yang terlalu banyak, begitu juga dengan makanan yang rusak dan basah tidak dapat dicerna dengan baik, sehingga dapat meninggalkan endapan-endapan inilah yang menyebabkan kegemukan, menutupi kulit, dan merubah bentuk badan. Di dalam perut manusia pencampuran berbagai makanan itu akan menimbulkan penguapan yang buruk. Apabila penguapan itu

---

<sup>57</sup> Ibn Khaldun (b) , op.cit. , hlm.89-91

<sup>58</sup> Charles Issawi, op.cit. , hlm.57.

naik ke otak berakibat menutupi proses pemikiran yang menyebabkan kedunguan, masa bodoh dan kurang sabar.<sup>59</sup>

Pembahasan tentang pengaruh iklim terhadap kehidupan manusia ini, menurut Ibn Khaldun, telah dilakukan sebelumnya oleh sejarawan al-Mas'udi, tetapi kejadiannya tidak melebihi dari apa yang dilakukan oleh Galen (Claudia Galenus, seorang tabib masyhur sebelum Nabi Isa, ahli anatomi dan filogi Romawi) dan al-Kindi. Memang benar, seperti disebut oleh Thaha Husein, bahwa al-Kindi pada abad ketiga Hijriah dan al-Mas'udi abad keempat Hijriah telah mengkaji masalah ini, tetapi apa yang dilakukan oleh keduanya tidak serinci engan yang dilakukan oleh Ibn khaldun.<sup>60</sup> Masalah ini sebenarnya juga telah disinggung oleh al-Jahzh, tetapi ia melakukannya dalam kedudukannya sebagai seorang sastrawan. Dengan demikian hanya Hippocrates sajalah yang telah mendahului Ibn khaldun dalam mengkaji masalah ini secara mendalam.<sup>61</sup> Akan tetapi menurut Muthahari,<sup>62</sup> seorang pemikir islam pada akhir abad kesepuluh, yaitu Ibn Sina dalam permulaan bukunya al-Qanun, telah mebahas secara rinci pengaruh faktor lingkungan fisik atas ragam pemikiran, rasa, dan segi-segi kejiwaan lainnya dari kepribadian manusia, sehingga dari pemikir Islam, hanya Ibn Sina yang mendahului Ibn Khaldun.

Faktor geografis ini telah menjadikan Montesquieu (1689-1755) sebagai landasan dalam membangun teori filsafat sejarahnya. Filsafat sejarah Montesquieu yang di tuangkan dalam karyanya *De l'esprit des Lois* tersusun berdasarkan teori dampak alam dan geografis atas watak bangsa-bangsa dan perkembangannya sepanjang sejarah, dan teori dampak ekonomis atau peristiwa-peristiwa historis. Menurut Montersquieu, bahwa vitalitas akan berakibat pada peningkatan rasa percaya diri, misalnya keberanian, perasaan unggul, mengecilnya rasa dendam, dan meningkatnya rasa tenteram dan sifat terbuka. Sementara itu penduduk yang tinggal di wilayah panas tidak memiliki

---

<sup>59</sup> Ibid. , hlm. 63-65.

<sup>60</sup> Zainab al-Khudhairi, op.cit. , hlm. 93.

<sup>61</sup> Ibid.

<sup>62</sup> Murtadha Muthahari, op.cit. , hlm.209.

ciri-ciri yang demikian itu.<sup>63</sup>

Pengkajian Montesquieu terhadap dampak iklim dan lingkungan geografis bertujuan untuk menjelaskan perlunya hukum-hukum sesuai dengan perbedaan ruang dengan konstelasi politik suatu negara.<sup>64</sup> Dalam hal ini Budiardjo menganggap, bahwa Montesquieu adalah orang pertama yang mengkaji faktor geografis yang berdampak pada kehidupan, padahal sebelum Montesquieu, Jean Bodin telah lebih dahulu mengkaji masalah tersebut dalam *Commonweable-nya*.<sup>65</sup> Namun, pikiran-pikiran Jean Bodin ini kurang mendapat perhatian, tidak seperti halnya Montesquieu.

Memang dari awal pemikiran Montesquieu bertujuan untuk pembahasan politik praktis, dan pembahasan tersebut pada umumnya bertujuan untuk memantapkan peran politik ideal. Sebab seperti diketahui masa hidup Montesquieu adalah berkembangnya sifat *despotisme* dari raja-raja Bourdbon,<sup>66</sup> sehingga ia ingin menyusun pemerintahan di mana warganya merasa lebih terjamin haknya. Disini terdapat perbedaan pemikiran antara Ibn Khaldun dengan Montesquieu. Ibn Khaldun dalam *Muqaddimah-nya* hampir tidak memuat kecenderungan politik dan politik praktis. Pembahasan-pembahasan ditujukan mengkaji realitas sosial dalam usahanya untuk mengetahui hukum-hukum yang mengendalikan realitas sosial dalam perkembangannya. Perbedaan itu juga terlihat bahwasanya Ibn Khaldun lebih teliti dan terinci dalam membahas masalahnya.

Namun, baik Ibn Khaldun maupun Montesquieu sepakat, untuk menolak seorang penguasa mempraktekan perdagangan. Menurut Ibn Khaldun, perdagangan yang dilakukan oleh seorang penguasa merupakan kekeliruan besar dan dari berbagai segi menimbulkan kerusakan-kerusakan. Sebab apabila hal itu terjadi, penguasa mencampuri kegiatan ekonomi rakyat, padahal harta dan kekayaan lebih besar, maka hampir tidak ada seorang pun di antara

---

<sup>63</sup> Zainab al-Khudhairi, *op.cit.* , hlm. 94-94

<sup>64</sup> Miriam Budiardjo, *Dasar-Dasar ilmu Politik*, Jakarta, Gramedia, 1993, hlm.25.

<sup>65</sup> Zainab al-khudhairi, *loc.cit.*

<sup>66</sup> Miriam budiardjo, *op.cit.* ,hlm 125.

rakyat yang mencapai tujuan dalam memenuhi kebutuhan-kebutuhan mereka. Sementara itu Montesquieu, menganggap apabila penguasa terjun pula dalam perdagangan akan dikhawatirkan menimbulkan monopoli perdagangan. Jika hal yang demikian terwujud, siapakah yang dapat menghentikan tindakan penguasa tersebut?

Dalam kapasitasnya sebagai intelektual, Ibn Khaldun dan Montesquieu memang berbeda jalan pemikirannya, tetapi kadang-kadang memiliki orientasi yang sama, seperti ketika membahas masalah perekonomian. Tetapi Ibn Khaldun kelihatan lebih teliti, sebab Ibn Khaldun pemikirannya dapat diklasifikasikan dalam komposisinya sebagai ahli ekonomi, sementara itu Montesquieu cenderung sebagai seorang sastrawan yang menyajikan pemikirannya dalam bentuk cerita dari pada seorang ekonomi. Dalam *De l'esprit des Lois*, Montesquieu lebih dominan mengkaji hukum-hukum dan aturan-aturan, dan tidak mengkaji sejarah kecuali dalam kaitannya dengan hukum-hukum. Sementara dalam *Muqaddimah*, tidak banyak menaruh perhatian pada masalah mutu dan aturan, tetapi berusaha mengkaji fenomena-fenomena sosial dan perkembangan sejarah secara langsung.

Faktor lain yang mempengaruhi kehidupan manusia dalam bermasyarakat menurut Ibn Khaldun adalah faktor agama. Ibn Khaldun sendiri seorang mukmin yang taat, serta keimanannya terhadap Allah dan Islam dia yakini sepenuhnya. Hal ini tercermin dalam *is Muqaddimah*, dimana setiap akhir pembahasan, ia kembalikan kepada Allah SWT sebagai sumber dari segala sumber kebenaran. Pada masa-masa akhir kehidupannya pun, ia menerima gelar waliuddin, atau penjaga agama, dalam tindakannya menegakkan disiplin demi keadilan dan kejujuran.

Salah satu komentar Gaston Bouthoul,<sup>67</sup> dapat dijadikan patokan kajian Ibn Khaldun tentang faktor agama dalam kehidupan manusia. Hal terpenting yang pernah dilakukan Ibn Khaldun adalah usahanya yang terus-menerus untuk meniadakan pertentangan antara pendapatnya dengan ajaran-ajaran agama. "Ibn Khaldun,

---

<sup>67</sup> Zainab al-Khidhairi, op.cit. , hlm.97.

“ urai Bouthoul, “dalam kedudukannya sebagai seorang Muslim, berpendapat tentang adanya pengarah Illahi yang mengendalikan hukum-hukum yang mengarah ke berbagai fenomena. Hal ini tidak bertentangan dengan pengakuannya tentang adanya berbagai faktor yang mengendalikan perjalanan dan perkembangan kehidupan sosial dan sejarah, misalnya saja faktor-faktor ekonomi, alam dan hukum-hukum determinisme sejarah. Sebab pengarah Illahi berada pada segala sesuatu yang mampu mengubah perjalanan segala sesuatu.” Menurut Muhammad Iqbal, pengembangan pemikiran Ibn Khaldun banyak dipengaruhi dari kitab suci Al-Quran, sebab di dalam Al-Quran terkandung sejarah sebagai sumber pengetahuan, dan juga peka terhadap keakuratan dalam merekam fakta yang menjadi materi sejarah.<sup>68</sup> Semangat bersatu dalam mencapai tujuan, terutama dalam negara, sangatlah vital demi kekuasaan yang luas dan kuat. Untuk menyatukan hati manusia, agama memegang kunci utamanya, mengenai hal ini Ibn Khaldun menulis:

“Kerajaan yang luas dan kuat adalah didasarkan kepada agama. Sebabnya adalah karena kekuasaan hanyalah dapat diperoleh dengan kemenangan, sedangkan kemenangan terdapat pada golongan yang menunjukan kuat solidaritasnya dan lebih bersatu dalam tujuannya. Maka hati umat manusia disatukan dan diseragamkan berkat pertolongan Allah memeluk agama yang sama...”<sup>69</sup>

Menurut Ibn Khaldun, bahwa kehidupan sosial mungkin dapat berjalan tanpa agama, dan politik dapat tegak tanpa agama. Namun tidak dapat dielakan, bahwa agamalah yang mendorong perkembangan ke depan dan menjadikan kehidupan sosial lebih utama. Mengenai hukum dan peraturan yang digunakan dalam suatu bangsa atau masyarakat, Ibn Khaldun membedakan menjadi dua yang didasarkan pada sumber yang dipakai dalam hukum tersebut. Ibn Khaldun mengatakan:

“Apabila hukum-hukum itu dibuat oleh para terkemuka, bijaksana, dan oleh orang-orang cerdas pandai bangsa itu, maka pemerintahan itu dikatakan berdasarkan akal; tetapi bila

---

<sup>68</sup> Ahmad Syafii Maarif, et.al. , op.cit. , hlm 16.

<sup>69</sup> Charles Issawi, op.cit. , hlm. 180.

hukum-hukum itu adalah hukum-hukum yang ditentukan oleh Allah dengan perantaraan seorang pemberani Hukum Agama (Rasul), maka pemerintahan itu disebut berdasarkan agama. Dan pemerintahan agama yang demikian ini adalah berguna sekali, baik untuk hidup di dunia ini maupun didup di akhirat,...”<sup>70</sup>

Agama, menurut Ibn Khaldun, kadang-kadang mempunyai dampak yang sangat besar atas bangsa-bangsa, tidak jarang dampaknya melebihi dampak ‘ashabiyyah. Hal ini terlihat ketika bertujuan untuk memperbaiki penyelewengan-penyelewengan yang dilakukan oleh pemimpin pemerintahan yang melakukan penindasan, dengan menyerukan kepada orang untuk melawan kalaliman dan kejahatan dan menganjurkan amal kebajikan yang akan di beri imbalan dari Allah.<sup>71</sup> Sebaliknya, gerakan agama tidak akan berhasil kecuali dengan bantuan solidaritas sosial, sebab hanya dapat digerakkan dan bangkit bertindak berkat dorongan solidaritas sosial.

Ketika memperhatikan kajian yang dilakukan Ibn Khaldun dengan akal dan rasionya yang teliti, tidak terdapat pertentangan antara keyakinan terhadap agama yang dianutnya dengan dampak kajiannya terhadap sejarah. Ibn Khaldun melihat adanya faktor-faktor yang bercorak material, disamping itu juga faktor immaterial dalam perkembangan sejarah. Faktor-faktor dalam sistem sosio-ekonomi mempunyai dampak yang begitu besar terhadap perkembangan sejarah, tetapi Ibn Khaldun tetap juga dianggap sebagai seorang tokoh pemikir abad keempat belas yang sebagian pemikirannya dipengaruhi oleh agamanya. Tentang hal ini, Muhsin Mahdi,<sup>72</sup> menguraikan peran seorang Nabi, dimana Nabi berperan sangat penting dalam sejarah mengenai masalah-masalah sosial. Sebab tujuan Nabi adalah praktis, yaitu diutus untuk menyampaikan risalah Allah dan mengarahkan manusia kepada kebajikan. Dari sini maka hukum yang dibawahnya akan memelihara masyarakat dan akan membangkitkan pengertian

---

<sup>70</sup> Ibn Khaldun (b) , op.cit. , hlm.233.

<sup>71</sup> Ibid. ,hlm. 194.

<sup>72</sup> Muhsin Mahdi, *Ibn Khaldun's Philosophy of History, A Study of Philosophic Foundation of The Science of Culture*, London, The Univ. of Chicago Press, 1971, hlm. 113.

baru dalam masyarakatnya yang dengan sendirinya akan mengubah jalan hidup masyarakat itu, selain itu ia juga menciptakan sistem-sistem baru dan memberi wawasan baru. Kenabian adalah fenomena manusiawi, artinya nabi adalah seorang manusia yang memiliki ciri-ciri, kemampuan dan pengetahuan bercorak manusia. Tetapi nabi, menurut Ibn Khaldun, adalah bentuk wujud manusia yang paling sempurna, dan memiliki kehidupan yang lurus bahkan sebelum diangkat menjadi nabi atau belum menerima wahyu.<sup>73</sup>

### C. 'Ashabiyyah dan Transformasi dalam Filsafat Sejarah

Kerja sama dalam suatu masyarakat adalah sebuah kenyataan, bahwa makhluk manusia tidak dapat hidup terpencil seorang diri. karenanya, mereka harus memiliki keahlian khusus dan saling menukarkan barang-barang kebutuhan dan saling melayani satu dengan yang lain. Tetapi apabila dalam masyarakat semata-mata hanya didasarkan pada pembagian pekerjaan untuk mencukupi kebutuhan materilnya, tidak akan menjamin rasa aman, kententraman, dan menstabilkan masyarakat. Kebutuhan pribadi yang cenderung bersifat *privacy* akan menimbulkan egoisme perseorangan. Untuk menjembatani egoisme perseorangan agar tidak meluas menjadi konflik antar individu, membutuhkan aturan moral sebagai tali pengendali. Ibn Khaldun menekankan 'ashabiyyah, yang merupakan titik sentral untuk melakukan kajian terhadap fenomena sosial, sebagai basis peradaban manusia. Dengan menggunakan kajian yang bersandar pada data-data empiris dan rasional, serta selalu bermuara pada realitas sosial, pemikiran Ibn Khaldun masih tetap relevan dengan fenomena-fenomena sosial modern.

Kajiannya tentang 'ashabiyyah inilah yang membuat sosiolog Peter L. Berger dan Brigitte Berger,<sup>74</sup> menyebut Ibn Khaldun sebagai "Bapak Sosiologi" yang dapat disebut sebagai figure Francis Bacon, Erasmun, Machiavelli, atau Montesqueiu. Dan karena itu pula Doyle

---

<sup>73</sup> Ibid. , hlm 25.

<sup>74</sup> Peter L. Berger dan Brigitte Berger, *Sociological : A Bibliographical Approach*, Harmondsworth, Penguin Books, 1983, hlm.31.

Paul Johnson,<sup>75</sup> yang mensejajarkan teori Ibn Khaldun dengan teori modern, karena sikap ilmiahnya dalam menganalisis pada umumnya mendekati bentuk penelitian ilmiah modern, dan isinya secara substantif dapat disejajarkan dengan teori sosial modern. Menurut Ibn Khaldun, suatu suku dapat membentuk dan memelihara suatu negara apabila suku itu memiliki sejumlah karakteristik sosial-politik tertentu, yang disebutnya *'ashabiyyah*.

Bagi Ibn Khaldun, fasilitas masyarakat manusia yang mempunyai kekuatan Integritas, perukun, dan penyatu adalah agama, sebab ia memiliki semangat yang dapat meredakan berbagai konflik. Tanpa agama aspirasi-aspirasi individual jarang dalam sejalan, hanya agamalah yang dapat mengekang beberapa pengaruh jelek atas diri seseorang. Bahkan agama dapat memacu dan menuntun manusia ke arah kebenaran yang tidak hanya *das sollen* tetapi juga *das sein*. Tetapi peran agama akan lebih banyak artinya bila ia menggunakan *'ashabiyyah* dalam mencapai realisasi itu. Memang di dalam *'ashabiyyah* terdapat susunan bangunan yang elementer, tetapi unsur yang terpenting, menurut Ibn Khaldun, adalah Islam.

Definisi *'ashabiyyah* menurut *al-Muqaddimah* terjemahan Bairu 1886, ialah hendaknya seseorang membela keluarganya dan mempertahankan semampu mungkin orang-orang yang tergabung dalam *'ashabiyyah*, yaitu keluarga tersebut dari garis ayahnya, sebab mereka adalah pembela orang-orang diatas mereka sampai ke pokoknya. *Ashabiyyah* yang demikian itu adalah terpuji. Sedangkan *'ashabiyyah* yang tidak terpuji adalah seperti yang halnya yang dikemukakan sebuah hadits dalam *'ashabiyyah* tidaklah termasuk kita, barang siapa berperang karena *'ashabiyyah* tidaklah termasuk kita, dan barang siapa mati karena mendukung *'ashabiyyah* tidaklah termasuk kita. *Ashabiyyah* seperti ini adalah solidaritas orang-orang terhadap orang-orang yang sesuku guna melawan suku-suku lain tanpa landasan agama, berarti dukungan seseorang terhadap orang-orang yang satu kelompok denganya, walaupun dari luar keluarganya, terlepas orang tersebut termasuk penindas atau yang ditindas. Dalam

---

<sup>75</sup> Doyle Paul Johnson, *Teori Sosiologi Klasik dan Modern*, terj. Robert M.Z. Lawang, Jakarta, Gramedia, 1986, hlm. 14-15.

al-Fatawa al-Khairiyyah diuraikan diantaranya larangan untuk menerima persaksian adalah ‘ashabiyyah, yaitu seseorang membenci seseorang yang lain karena orang tersebut masuk dalam golongan atau suku X atau kaum Y. larangan yang tidak perlu dipermasalahkan karena hal ini memang diharamkan.<sup>76</sup>

Dari uraian tersebut dapat disimpulkan bahwa ‘ashabiyyah yang terpuji adalah ‘*ashabiyyah* yang hanya meliputi satu keluarga saja dengan perasaan solidaritas hanya didasarkan pada agama. Oleh sebab itu, apabila ‘ashabiyyah dilandaskan pada rasa kesukuan, atau atas nama keluarga berarti tidak termasuk dalam suatu golongan yang dibawa oleh Nabi Muhammad, sehingga jika terjadi peperangan antara suku yang satu dengan suku yang lain, agamalah yang menjadi motivasi satu-satunya.

Sementara itu Ibn Khaldun berpendapat, bahwa untuk perjuangan diperlukan solidaritas sosial (‘*ashabiyyah*).<sup>77</sup> Selanjutnya Ibn Khaldun dalam *Muqaddimah*-nya menulis :

“Solidaritas sosial hanyalah didapati pada golongan yang di hubungkan oleh pertalian darah atau pertalian lain yang mempunyai arti sama. Hal ini disebabkan karena pertalian darah mempunyai kekuatan mengikat pada kebanyakan umat manusia, yang membuat mereka itu ikut merasa tiap kesakitan yang menimpa kaumnya... Apabila persaudaraan itu terlihat jelas maka ia akan berguna sebagai pendorong yang wajar ke arah solidaritas. Tetapi apabila ia didasarkan hanya sekedar pengetahuan tentang keturunan nenek moyang, maka ia akan lemah dan mempunyai pengaruh tipis kepada sentimen dan karena itu hanya mempunyai sedikit bekas yang nyata... Ini sudah tidak jelas lagi, dan telah tinggal menjadi suatu persoalan dari ilmu pengetahuan, maka ia tidak lagi dapat membangkitkan ikatan dan hilangan rasa cinta yang disebabkan oleh solidaritas sosial (‘*ashabiyyah*) itu.”<sup>78</sup>

Dengan demikian ‘*ashabiyyah*, menurut Ibn Khaldun, tidak hanya meliputi satu keluarga saja yang satu dengan yang lainnya dihubungkan oleh tali kekeluargaan, tetapi ia juga meliputi hubungan

---

<sup>76</sup> Zainab al-khudhairi, op.cit. , hlm. 142-143.

<sup>77</sup> Ibn Khaldun (b) , op.cit. , hlm.151.

<sup>78</sup> Ibid. , hlm.151 -152.

yang ditimbulkan akibat terjadinya persekutuan. *'Ashabiyyah* juga meliputi hubungan yang timbul akibat perbudakan, menurut Ibn Khaldun, sebab pembelian budak oleh para penguasa tujuannya bukan untuk memperbudah, tetapi untuk meningkatkan semangat dan solidaritas disamping memperbesar keberanian mereka.<sup>79</sup>

Pemilihan kata *'ashabiyyah* oleh Ibn Khaldun untuk menggambarkan kekuatan hubungan, sebetulnya merupakan pilihan yang terlalu berani mengambil resiko. Sebab dalam ajaran Islam, seperti dalam hadits Nabi di atas, gagasan itu merupakan gagasan yang tidak disenangi dan di asosiasikan dengan praktik-praktik kesukuan di jaman jahiliyah dulu. Konsekuensinya, ia harus menerima tuduhan dari berbagai pihak, mencerminkan tipologi ilmuwan yang pembahasannya terkotak-kotak. Artinya ketika Ibn Khaldun membahas persoalan agama, ia melepaskan baju kecendekiawanan-nya, begitu pun sebaliknya. Hal ini diakui oleh Rahman Zainudin,<sup>80</sup> bahwa ketika Ibn Khaldun mengkaji tentang *'ashabiyyah*, ia berbicara bukan atas nama agamawan, tetapi sebagai seorang sejarawan yang mengemukakan fakta yang terdapat dalam sejarah. Ibn Khaldun berusaha mengkaji fenomena sosial seobyektif mungkin untuk mencapai kebenaran yang terlepas dari subyektivitas. Namun perlu diketahui, bahwa ketika Ibn Khaldun mengemukakan teori *'ashabiyyah*, ia berusaha mengkompromikan dengan Prinsip-prinsip Islam, sehingga Ibn Khaldun tahun betul sikap Islam terhadap *'ashabiyyah*.

Ia memandang *'ashabiyyah* dalam pengertiannya seperti yang berkembang pada jaman jahiliyah sebagai perasaan yang tidak terpuji dan perilaku yang harus dicela. Sebab, *'ashabiyyah* yang demikian itu timbul dari sikap sombong, takbur, dan keinginan untuk bergabung kepada suatu suku yang kuat dan terhormat. Lebih jauh lagi Ibn Khaldun berpendapat, bahwa perasaan solider alam *'ashabiyyah* mempunyai wawasan bila mana perasaan itu didasarkan pada faktor-

---

<sup>79</sup> Daniel Pipes, *Tentara Budak dan Islam, Asal Muasal Sebuah Sistem Mülter*, terj. Sori Siregar, Jakarta, Pustaka Firdaus, 1986, hlm. 315.

<sup>80</sup> A. Rahman Zainuddin, *Kekuasaan dan Negara, Pemikiran Politik Ibn Khaldun*, Jakarta, Gramedia, 1992, hlm. 126.

faktor keagamaan atau faktor-faktor duniawi yang legal. Ia mengkritik dukungan yang diberikan hanya didasarkan pada ketergabungan hanya pada suatu *'ashabiyyah*, apakah persoalan yang didukung tersebut baik atau benar. Dengan demikian ukuran yang dipakai Ibn Khaldun untuk menilai *'ashabiyyah* adalah tujuan tindakan yang hendak direalisasikan lewat *'ashabiyyah* tersebut.<sup>81</sup>

Dengan pembahasan secara tipikal tentang manusia sebagai makhluk hidup yang selalu berdialektis dengan fakta sosial, sesungguhnya manusia, menurut Ibn Khaldun, memiliki *'ashabiyyah* yang mapan, apalagi mereka telah mengkonstruksikan realitas sosial. Sebaliknya, dengan realitas sosial seperti itu membuat manusia ingin tetap eksis dan kokoh terhadap lingkungannya. Disamping itu, persaingan mereka untuk mencapai tujuan yang di inginkan semakin ketat. Bahkan cara yang digunakan terhadap persaingan ini pun berpangkal dari identitas dan perasaan senasib diantara mereka. Karena itu mereka berkelompok ke dalam *'ashabiyyah* dan berusaha untuk mengantisipasi setiap perubahan sosial yang terjadi di dalam masyarakat. Dalam hal ini *'ashabiyyah* terarah baik kedalam maupun ke luar. Kedalam, menjamin kekompakan kelompok, ke luar melindungi dari serangan.<sup>82</sup>

Abdul al-Raziq al-Makki<sup>83</sup> mencoba mencari akar kata yang berhubungan dengan *'ashabiyyah*. Kata *'ashabiyyah*, menurutnya erat kaitannya dengan kata *'asbah* yang berarti hubungan, dan kata *ishabah* yang berarti ikatan. Pada mulanya kata *'ashabiyyah* berarti ikatan mental yang menghubungkan orang-orang yang mempunyai hubungan kekeluargaan. Sebagai landasannya, bahwa orang-orang Arab menyebut keluarganya dengan *'ashabah*. Senada dengan al-Makki, Thata Husein berpendapat *'ashabiyyah* berasal dari kata *'ashabah* yang berarti kelompok, ini didasarkan pada ciri bangsa Arab yang kuat ikatan kekeluargaannya.

---

<sup>81</sup> Muhammad Mahmoud Rabi', *The Political Theory of Ibn Khaldun*, Leiden, E.J. Brill, 1968, hlm. 67-68.

<sup>82</sup> Kamal Abdullah Alawyn, "Ibn Khaldun: Ashabiyyah Refleksi Atas Realitas Sosial," *Panji Masyarakat*, No.649, Juni 1990, hlm. 62-63.

<sup>83</sup> Zainab al-Khudhairi, op.cit. , hlm. 144.

Setelah menelusuri asal kata *'ashabiyyah*, selanjutnya al-Makki membagi *'ashabiyyah* menjadi lima berdasarkan bentuk ikatan itu. pertama, *'ashabiyyah* kekerabatan dan keturunan, ini merupakan *'ashabiyyah* yang paling kuat. Kedua, *'ashabiyyah* persekutuan yang terjadi karena kelugarnya seseorang dari garis keturunan semula ke garis keturunan yang lain. Ketiga, *'ashabiyyah* kesetiaan yang terjadi karena peralihan seseorang dari garis keturunan dan kekerabatan ke keturunan yang lain akibat kondisi sosial. Keempat, *'ashabiyyah* penggabungan, yaitu *'ashabiyyah* yang terjadi karena larinya seseorang dari keluarga dan kaumnya dan bergabung kepada keluarga dan kaum yang lain. Kelima, *'ashabiyyah* perbudakan yang timbul dari hubungan para budak dan kaum mawali dengan tuan-tuan mereka.<sup>84</sup>

Ternyata *'ashabiyyah* merupakan konsepsi yang sangat kompleks, sehingga tidak menutup kemungkinan terdapat pandangan dan pengertian baru. Sebagian menginterpretasikan dengan akibat-akibat politik, sementara yang lain memberinya makna sosial. Erwin Rosenthal memandang *'ashabiyyah* sebagai kekuatan yang menggerakkan negara.<sup>85</sup> Sementara itu Toynbee mengajukan argumennya, bahwa *'ashabiyyah* menurut Ibn Khaldun merupakan protoplasma psikis yang menjadi landasan semua sistem sosio-politis.<sup>86</sup>

Perlu diketahui pula bahwa *'ashabiyyah* tidak terdapat kecuali dalam kalangan masyarakat desa, sekali pun di masyarakat kota masih ditemukan solidaritas sosial. Sebagai pendukung tumbuhnya solidaritas sosial di masyarakat desa adalah kesederhanaan hidupnya, dengan demikian struktur kesukuan merupakan syarat *'ashabiyyah*.

Uraian tentang berbagai interpretasi *'ashabiyyah* di atas sengaja dikemukakan, untuk menjelaskan berbagai aspek tinjauan, sebab seperti diakui Mahmoud Rabi',<sup>87</sup> bahwa *'ashabiyyah* sulit untuk didefinisikan dan merupakan hal sulit pula untuk dapat memberikan

---

<sup>84</sup> Ibid. ,hlm. 145-146.

<sup>85</sup> Ibid. ,hlm.147.

<sup>86</sup> A.J.Toynbee, *A Study of History*, london, Oxford Univ. Press, 1956, hlm.474.

<sup>87</sup> M.Mahmoud Rabi', op.cit. , hlm.49.

interpretasi yang mampu merefleksikan seluruh dinamika *'ashabiyyah* seperti menurut Ibn Khaldun. Namun demikian, bukan berarti Ibn Khaldun menggunakan kata *'ashabiyyah* bukan tanpa alasan, sebab banyak kata yang dapat dipergunakan untuk mengungkapkan makna *'ashabiyyah*, malah banyak kata yang lebih tepat, mengapa kata *'ashabiyyah* yang digunakan. Karena *'ashabiyyah* mengisyaratkan berbagai unsur yang kompleks. Kata *'ashabiyyah* tidak hanya mengisyaratkan perasaan atau perilaku psikologis saja, tetapi ia juga mengisyaratkan suatu realitas yang sangat kompleks, yaitu realitas sosial dan politik, dan realitas ini sendiri mempunyai akibat-akibat psikologis yang penting.

Menyimak kembali pemikiran Ibn Khaldun tentang sejarah, yaitu perkembangan dan perjalanan negara, dari mulai berdiri atau muncul, tumbuh, berkembang, dan hancur akan terlihat adanya faktor intern dalam diri negara. Faktor tersebut merupakan keharusan, menurut Ibn Khaldun, terutama pada masa awal berdirinya negara baru. *'Ashabiyyah* yang di isyaratkan tersebut, adalah merupakan kekuatan politik yang mendorong pembentukan negara atau kerajaan tersebut mengharuskan adanya seorang pemimpin, yakni tokoh yang mendapatkan dukungan dari keluarganya dan pembantu-pembantunya. Jadi, agar supaya ada *'ashabiyyah*, tidak boleh tidak harus ada kepemimpinan. Kepemimpinan menurut Ibn Khaldun bukan hanya merupakan kekuasaan secara *de facto*, dan kepemimpinan diperoleh dengan kemenangan, yaitu dengan penggunaan kekuatan. Dengan demikian kepemimpinan dipusatkan pada salah satu cabang *'ashabiyyah* yang paling kuat.<sup>88</sup> *'Ashabiyyah* juga merupakan salah yang dapat memberikan keuntungan yang sangat besar dalam perannya mendirikan negara, tetapi setelah negara itu tegak dan kokoh ia harus dihilangkan, jika tidak boleh dibilang dihancurkan. Dalam *'ashabiyyah* nampaknya terdapat pandangan egaliter terhadap masing-masing anggota *'ashabiyyah* tersebut, sehingga ia akan memandang dirinya sama dengan penguasa dalam kekuasaannya. Nafsu untuk berkuasa yang dimiliki manusia, muncul pula dari anggota keluarganya sendiri yang ikut

---

<sup>88</sup> Ibn Khaldun (b) ,op.cit. ,hlm. 156.

mengantarkan penguasa sampai pada tampak kekuasaan, sehingga ia berkeinginan pula sampai pada puncak kekuasaan.

*Ashabiyyah*, dalam kedudukannya sebagai peran politik, memiliki kekuatan penggerak negara dan merupakan landasan tegaknya suatu negara atau dinasti, dan setelah itu disingkirkan, mencerminkan suatu pengertian yang dialektis. Peran “*ashabiyyah* dalam struktur sosio-politik membuat peralihan dari masyarakat tanpa kelas menjadi masyarakat berkelas. Dalam peran sosialnya<sup>89</sup> ‘*ashabiyyah* merupakan jalin sosial yang membuat bangsa bersatu padu, terlepas ‘*ashabiyyah* itu timbul dari ikatan kekeluargaan atau persekutuan. Menurut Mahmood Rabi’, ada dua peran sosial dari ‘*ashabiyyah*, yaitu menumbuhkan solidaritas dan kekuatan dalam jiwa kelompoknya, dan mempersatukan berbagai ‘*ashabiyyah* yang bertentangan sehingga menjadi suatu kelompok manusia yang besar dan bersatu. Senada dengan itu, Muhsin mahdi melihat, bahwa ‘*ashabiyyah* merupakan kombinasi kelompok, menimbulkan kebutuhan akan seorang penguasa, membawa bentrokan dengan kelompok lain dan menghasilkan kekuatan penaklukan yang menentukan keberadaan dari penguasanya.<sup>90</sup>

Sedangkan jika di lihat dari sudut pandang agama, ‘*ashabiyyah*, menurut Ibn Khaldun, terdapat timbal balik diantara keduanya, karena satu sama lain saling menentukan. Sebab dengan agama ini dapat dihilangkan sifat iri hati para anggota suku dalam satu ‘*ashabiyyah*, sehingga kebenaran dan kekuatan mereka sama dalam mencapai tujuan.<sup>91</sup> Peran agama yang ditunjang ‘*ashabiyyah*, selain menggalang kesatuan sosial, juga mempunyai andil besar dalam mempertinggi moralitas masyarakat, bangsa dan negara.<sup>92</sup> Lebih tegas Ibn Khaldun mengatakan, bahwa agama tanpa ‘*ashabiyyah*

---

<sup>89</sup> M.Mahmoud Rabi’, op.cit. , hlm.165.

<sup>90</sup> M.M Sharif, ed. , *A history of Muslim Philosophy*, Weisbaden, Otto Harrasowitz, 1996, hlm.963.

<sup>91</sup> Kamal Abdullah Alawyn, “Ibn Khaldun: Ashabiyyah Refleksi Atas Realitas Sosial, “ *Panji Masyarakat*, No.651, Juni 1990, hlm. 57.

<sup>92</sup> Kamal Abdullah Alawyn, “Ibn Khaldun: Agama dan Kekuasaan Politik”, *Jurnal Ilmu dan Kebudayaan Ulumul Quran*, No.8, Vol. II, 1991, hlm. 82.

yang kuat tidaklah efektif.<sup>93</sup> Akibatnya keberadaan *'ashabiyyah* merupakan hal yang intern untuk menopang keberadaan agama. Baginya agama yang benar haruslah yang menang. Sampai batas ini pemikiran Ibn Khaldun sejalan dengan Macheavelli,<sup>94</sup> Emile Durkheim (1858-1917)<sup>95</sup> tentang peran agama dalam kehidupan masyarakat. Ibn Khaldun dan Durkheim sependapat, bahwa agama memiliki peranan yang fundamental dalam masyarakat manusia untuk mengendalikan individualisme, dan meningkatkan kerja sama sosial dan keselaran. Sementara itu hubungan antara *'ashabiyyah* dan kebudayaan, keduanya saling mengisi. Dalam masyarakat desa dan primitif *'ashabiyyah* merupakan kekuatan pemersatu dan mampu melindungi kelompok dan mempercepat kemenangan kelompok itu atas *'ashabiyyah*-*'ashabiyyah* yang lainnya serta sebagai peredam pertentangan-pertentangan dalam tubuh sendiri.<sup>96</sup> *'Ashabiyyah* selalu membuat terjadinya perubahan yang mengakibatkan terwujudnya kehidupan yang lebih baik, yaitu tentang kebudayaan kota. Sementara timbal *'ashabiyyah* dan kebudayaan disini dimaksudkan bahwa apabila struktur, karakteristik dan peran *'ashabiyyah* merupakan hasil sistem kehidupan desa yang primitif, sementara itu *'ashabiyyah* sendiri merupakan sarana perubahan, mempunyai dampak atau sistem kehidupan itu sendiri, yakni sebagai pemberi batas akhir sistem kehidupan tersebut dan landasan pembentukan negara serta adanya masyarakat kota.

Dengan demikian jelas, *'ashabiyyah* yang telah membuahkan hasil sampingan di natranya yaitu sifat-sifat agresif pada masyarakat primitif yang umumnya hidup mengembara, menjalani suatu masa transisi (terutama melalui agresi dan penyerbuan) menuju ke masyarakat yang hidup menetap, yang pada dasarnya oleh

<sup>93</sup> Ibn Khaldun (b) , op.cit. , hlm 322-327.

<sup>94</sup> Lihat karya Nicollo Macheavelli, *Sang Penguasa, Surat-Surat Seorang Negarawan Kepada Pemimpin Republik*, terj. Woekirsari, Jakarta, Gramedia, 1987, terutama hlm.21.24.

<sup>95</sup> Emile Durkheim, *Sosiologi dan Filsafat*, terj. Soedjono Dirdjosisworo, Jakarta, Erlangga, 1989, hlm. 68; juga Soerjono Soekanto, *Sosiologi Suatu pengantar*, Jakarta,Rajawali,1985,hlm. 401.

<sup>96</sup> Mahmoud Rabi',op.cit. , hlm.52.

Ibn Khaldun sebagai masyarakat yang bereradaban. Perselisihan antara kaum pengembara dengan kaum menetap yang hidup dikota, mengakibatkan jatuh bangunnya dinasti-dinasti yang juga merupakan proses dialektis, yang setiap tahapan baru muncul dikontradiksikan dengan konflik pada tahapan sebelumnya. Jatuh bangunnya dinasti ini karena terjadinya bangunan dialektis yang kompleks, seperti telah dijelaskan dimuka, di dalamnya *'ashabiyyah* memegang peranan penting. Apabila *'ashabiyyah* bukan kekuatan yang menggerakkan dialektika kontraiksi-kontraiksi, yaitu dialektika yang dijadikan Ibn Khaldun sebagai pembangun konsepsi tentang perkembangan negara.



# BAB V

## INTERPRESTASI IBN KHALDUN TENTANG PERUBAHAN

*“ Manusia modern sangat mementingkan sejarah. Pada jaman kita ini sejarah sama halnya dengan apa yang merupakan falsafah pada jaman Yunani dan Romawi klasik, teologi Abad Pertengahan dan ilmu pengetahuan pada kurun kedelapan belas.”*

-Edward H. Carr

Mungkinkah kehidupan dunia ini akan terjerumus ke dalam masa depan yang suram, diledakan konflik, dan menderita ketidakadilan? Memasuki abad ke-21 fenomena krisis peradaban belum dapat di pecahkan oleh umat manusia, bahkan kaum eksistensialis menyebutnya abad ini sebagai abad kehancuran. Sadar atau tidak, karena perbuatan manusia sendiri menyebabkan kehidupan manusia terjerumus dalam suatu jurang yang dalam yang sebelumnya tanpa sempat memikirkannya. Abad yang oleh Roger Garaudy disebut sebagai abad keterasingan baru dan pemenjaraan yang paling menakutkan ini, terjadi akibat keterputusan hubungan antara alam, manusia, dan Tuhan.<sup>1</sup> Abad ini, yang disebut sebagai post-modernisme, meminjam istilah Toynbee, justru sebagai abad kegelisahan dan kekejaman. Penyebab dari semua itu terletak pada tangan-tangan terampil manusia dalam menciptakan teknologi canggih, yang seharusnya berfungsi sebagai alat bantu manusia, justru memperbudak manusia itu sendiri. Manusia telah kehilangan identitas dirinya, moralitas yang merupakan nilai keindahan jiwa, dan spiritual sebagai attribut esensi manusia, sudah menjadi sesuatu yang marjinal. Berkembangnya peradaban yang tidak dibarengi “ruh” peradaban berawal dari Abad Pencerahan yang telah menjadikan manusia sebagai pusat segalanya di muka bumi.

### **A. Ibn Khaldun tentang Makna Peradaban**

Lahirnya peradaban yang tanpa dibarengi oleh “ruh” peradaban, dan meninggalkan nilai-nilai normatif, menjadi bumerang bagi manusia sendiri. Jauh-jauh sebelumnya peringatan terhadap peradaban yang hanya mengedepankan sisi materialisme banyak dilakukan oleh sarjana Muslim. Seperti Ibn Khaldun, yang beranggapan bahwa kebudayaan terbentuk melalui refleksi dan kegiatan manusia lewat kekuatan berpikirnya. Bagi Ibn Khaldun, manusia memiliki kemampuan berpikir dalam beberapa tingkatan. Tingkat pertama adalah pengertian intelektual manusia tentang segala sesuatu yang berada diluar dunia dalam suatu tatanan alamiah atau tatanan arbitasi.

---

<sup>1</sup> Roger Garaudy, *Mencari Agama pada Abad XX, Wasiat Filsafat Roger Garaudy*, terj. Prof.Dr.H.M. Rasjidi, Jakarta, Bulan Bintang, 1986, hlm. 29-36.

Tingkat kedua adalah kemampuan berpikir yang memberikan manusia pengetahuan hipotesis dari suatu obyek yang berada diluar jangkauan sense of perception tanpa praktek kegiatan, inilah yang disebut speculative intellect. Oleh karenanya, menurut Ibn Khaldun perubahan-perubahan dan perkembangan ide, kegiatan, dan kebutuhan manusia, yang menyebabkan pula terjadinya perubahan daya tanggap manusia terhadap tantangan-tantangan baru, akan menyebabkan pula perubahan kebudayaan. Perubahan yang terjadi bukanlah perubahan yang bersifat material belaka, tetapi spiritual, sehingga dalam jangka waktu tertentu manusia dapat meningkatkan keimanan dibanding waktu sebelumnya. Dengan demikian, agama, oleh Ibn Khaldun, dianggap sebagai kekuatan moral, dan akan tetap menjadi kebutuhan hidup masyarakat dalam waktu dan tempat manapun seiring dengan perkembangan yang terjadi pada manusia. Konsep kebudayaan dan peradaban dihadapan Ibn Khaldun haruslah yang memiliki “ruh” spiritual untuk menjadikan manusia yang lebih bijak dari masa-masa sebelumnya. Jika ditilik dari diturunkannya manusia ke muka bumi sebagai khalifah Allah, konsep ini memiliki keseimbangan dalam persepsinya. Ibn Khaldun memberikan perbandingan yang gamblang terhadap fokus kajiannya yaitu antara masyarakat nomaden dengan sifat keluguan dan keberaniannya, dengan masyarakat kota yang bertumpu pada kehidupan mewah dan kesenangan, dimana kehidupan materialisme dijadikan landasan bermasyarakat. Masyarakat kota pada akhirnya mengalami kehancuran. Argumen ini didasarkan pada realitas sosial dan kontrol sosial yang berlaku dalam masyarakat. Ibn Khaldun berpendapat bahwa, orang-orang primitif atau nomaden memiliki moral yang kuat dan lebih mendekati semangat agama dibanding masyarakat berperadaban atau kota.<sup>2</sup> Dengan beberapa alasan, di sini Ibn Khaldun berbeda dengan sosiolog Max Weber. Bagi Weber, golongan pedesaan adalah kelas yang papa dan kurang terhormat bagi religius maupun statusnya. Golongan ini secara religius dan sosial di beri corak oleh kedekatannya dengan tanah dan kecenderungannya

---

<sup>2</sup> Fuad Baali dan Ali Wardi, *Ibn Khaldun dan Pola Pemikiran Islam*, terj. Masuruddin dan Ahmadie Thaha, Jakarta, Pustaka Firdaus, 1989, hlm.160.

untuk upacara berlebih-lebihan.<sup>3</sup> Sementara itu, masyarakat kota mengalami peningkatan dalam perbuatan jahat, kejahatan moral, kecenderungan hidup materialisme, yang jarang ada dalam masyarakat nomaden. Ibn Khaldun menyebutkan bahwa berkuasanya kejahatan dan kejahatan dalam masyarakat kota disebabkan penggunaan kekuatan dalam kontrol sosial. Dalam beberapa segi, walaupun berbeda formula karena berbeda tingkat kemajuan yang berbeda pula, memiliki persamaan persepsi dengan pemikir modern dalam kritiknya terhadap peradaban modern akibat industrialisasi. Bagi peradaban modern, krisis peradaban ini merupakan kecenderungan industrialisme tak terbatas yang menciptakan kelompok laki-laki dan perempuan yang dicabut dari tradisinya, terasing dari agama, dan terbuka untuk sugesti masa.<sup>4</sup> Industrialisme menyebabkan bisnis modern yang berangkat dari nafsu kebendaan, nafsu kemegahan pribadi, dan nafsu kekuasaan.

Ibn Khaldun dalam melihat kedua masyarakat, yaitu masyarakat primitif dan berperadaban, menunjukan rasa kagumnya terhadap masyarakat primitif, karena pada mereka terdapat sifat-sifat kebaikan yang pada umumnya sudah menghilang dari masyarakat berperadaban.<sup>5</sup> Dalam Muqaddimah-nya Ibn Khaldun jelas menunjukan pembelaan terhadap masyarakat primitif,<sup>6</sup> dengan alasan: *pertama*, karena sifat dasar alamiah manusia yaitu jahat dan baik. Sifat jahat sebagai dasar sifat kebinatangan, sedangkan baik karena keterlibatannya dengan manusia lain, sehingga semakin kuat keterikatan manusia dalam satu kelompok akan semakin baik baginya, dan memperkecil sifat kebinatangannya. *Kedua*, kecakapan mereka dalam berperang, ketundukan, dan kepatuhan mereka. *Ketiga*, digunakannya kekuasaan sebagai kontrol sosial

---

<sup>3</sup> Bryan S. Turner, *Sosiologi Islam, Suatu Telaah Analitis Atas Tasa Sosiologi Weber*, terj. G.A. Ticoulu, Jakarta, Rajawali Press, 1991, hlm.180.

<sup>4</sup> Bernard Murchland, *Hummanisme dan Kapitalisme, Kajian Pemikiran Tentang Moralitas*, terj. Hartono Hadikusumo, Yogyakarta, Tiara Wacana, 1992, hlm.58.

<sup>5</sup> A.Rahman Zainuddin, *Kekuasaan dan Negara, Pemikir politik Ibn Khaldun*, Jakarta, Granmedia, 1992, hlm.82.; Fuad Baali dan AliWardi, loc.cit.

<sup>6</sup> Ibn Khaldun, *Muqaddimah Ibn Khaldun* terj. Ahmadi Thaha, Jakarta, Pustaka Firdaus, 1986, hlm.253-254.

membuat manusia sangat mungkin tidak jujur dan dusta, seperti yang dimiliki masyarakat kota yang cenderung munafik, berpura-pura, dan tertutup. Keempat, peradaban biasanya bersekutu dengan hasrat kemewahan. Kemewahan menimbulkan penipuan, perjudian, pencurian, perzinaan, kemunafikan, riba, dan seterusnya. Ketika manusia berhadapan dengan kebutuhan uang dalam rangka memenuhi hasrat berbagai macam hidup mewah, boleh jadi mereka menempuh cara-cara tidak sah untuk mendapatkannya. Akibat semua itu, lambat laun kebejatan moral akan melanda suatu peradaban. Kelima, kaum nomaden lebih mudah menyesuaikan diri dengan keagamaan dan asketisisme. Mereka sudah biasa hidup tidak mewah dan seadanya, hal ini berarti mereka tidak banyak terlibat dalam urusan duniawi.

Meskipun demikian, bukan berarti Ibn Khaldun bersikap apriori terhadap masyarakat yang telah mengalami kemajuan dalam bidang ilmu dan perdagangan, sebab masyarakat yang demikian itu merupakan perjalanan sejarah umat manusia yang menjadi watak dari masyarakat. Masyarakat, bagi Ibn Khaldun adalah suatu yang tipikal ditandai oleh perubahan. Masyarakat berperadaban dengan segala macam atribut keduniawiannya adalah suatu akibat dari kemajuan ekonomi dan kemakmuran, dan merosotnya nilai-nilai moral-transendental. Kemajuan ekonomi masyarakat akan mengarah pada sikap hidup yang individualistis, sebab segala urusan telah diserahkan pada negara. Sementara itu merosotnya nilai-nilai moral-transendental akibat dari urusan agama telah menjadi urusan yang termarginalkan dalam kehidupan manusia. Bagi Ibn Khaldun, agama merupakan urusan utama dalam hidup bermasyarakat, yang berfungsi sebagai pembeda antara kebaikan dan kejahatan, kebenaran dan ketidakbenaran, maupun untuk kehidupan di dunia ini dan hidup di akhirat kelak.

Meskipun Ibn Khaldun begitu mengagumi masyarakat nomaden, bukan berarti Ibn Khaldun begitu saja menerima kebudayaannya. Bagi Ibn Khaldun, selama manusia nomaden tetap pemberani, kuat dan lebih tangkas berkelahi dari manusia berperadaban, mereka akan bersikap takabur dan tidak mentaati

aturan-aturan kehidupan mapan. Meskipun sering membuat kerusuhan, Ibn Khaldun mereka itu manusia yang demokrat tulen yang dibawanya sejak mereka lahir.<sup>7</sup> Manusia nomaden memang mudah mendirikan negara dengan pedangnya, tetapi sangat enggan mengikuti aturan-aturannya. Mereka bersikap iri hati, suka bersaing, tidak akur dan cepat sekali bertengkar bila berdekatan satu sama lain. Masyarakat nomaden ini juga suka memperbanyak jumlah anggotanya, tetapi jika sudah mencapai jumlah tertentu, watak iri hati dan kecongkakan mereka cenderung memecahkan kelompoknya ke dalam unit-unit yang lebih kecil. Hal ini membuat Ibn Khaldun berkesimpulan bahwa orang-orang Arab tidak mampu mendirikan negara atau mengaturnya dengan baik tanpa agama.<sup>8</sup> rasa bangga dan kekasaran biasanya membuat mereka sukar untuk dipersatukan dalam suatu negara besar, tetapi begitu orang-orang nomaden menyerah atau tunduk pada satu otoritas akibat pengaruh agama, mereka mampu membuat keajaiban-keajaiban dan berjuang sampai mati.<sup>9</sup> Oleh sebab itu, agama yang benar bagi mereka dapat mengeliminir perang saudara, sehingga kekasaran yang sudah menjadi watak bagi mereka, mereka tujukan bagi orang-orang luar dan masyarakat pun mampu menghadapi musuhnya.

Sementara itu apabila dilihat watak orang-orang Arab yang belum tersentuh oleh peradaban-peradaban maju, mereka cukup siap untuk menyesuaikan dengan disiplin moral agama. Ibn Khaldun melihat adanya keserasian antara kehidupan nomaden dengan agama.<sup>10</sup> Kenyataan tersebut memang beralasan, orang-orang nomaden mempunyai watak yang buas dan terpencair-pencar, dengan kedatangan agama membuat mereka dapat bersatu untuk mencapai kemenangan. Demikian juga agama merupakan sistem pemikiran yang penting hingga orang nomaden itu memeluknya

---

<sup>7</sup> Philip K. Hitti, *Dunia Arab*, terj. Usuluddin Hutangalung dan O.D.P. Sihombing, Bandung, Sumur Bandung, tt. , hlm23.

<sup>8</sup> Fuad Baali dan Ali Wardi, op.cit. , 164.

<sup>9</sup> Charles Issawi, *Filsafat Islam Tentang Sejarah, Pilihan Muqaddimah Karangan Ibn Khaldun*, terj.A. Mukti Ali, Jakarta, Tintamas, 1976, hlm.180.

<sup>10</sup> Fuad Baali dan Ali Wardi, op.cit. , hlm. 165.

dan menjadikannya suatu sistem tatanan masyarakat yang mapan, sehingga agama dan nomadisme, atau kebenaran dan kekuatan tidak dapat dipisahkan.

Dalam kajiannya tentang masyarakat peradaban, Ibn Khaldun membuat satu indikator bahwa ilmu pengetahuan dan keahlian merupakan nilai yang relatif. Artinya, ilmu pengetahuan dan keahlian adalah hal yang biasa dalam peradaban, bukan karena masyarakat peradaban mempunyai pemikiran yang lebih cemerlang jika dibanding dengan masyarakat lain, tetapi merupakan hasil respon dari kehidupan yang berperadaban, produk yang timbul sebagai hasil dari interaksi antara penawaran dan permintaan.<sup>11</sup>

Meningkatnya jumlah penduduk pada masyarakat peradaban akan bertambah pula fungsi kerja masyarakat, sehingga pembagian tenaga kerja penting untuk mengatur interaksi masyarakat. Dengan adanya pembagian kerja dalam masyarakat akan menghindarkan terjadinya konflik antar anggota masyarakat. Dalam kehidupan masyarakat yang maju cenderung memiliki standar hidup yang lebih tinggi, dengan demikian biaya hidup pun mengalami peningkatan pula. Karena tuntutan hidup masyarakat peradaban keras, maka mereka harus bekerja dan berusaha untuk mendapatkan uang dengan segala cara agar dapat mempertahankan hidupnya. Dengan bekerja yang tujuannya untuk kepentingan sendiri, demi kelangsungan hidupnya, lambat laun hal ini akan mengarah pada disintegrasi moral bahkan ke arah disintegrasi sosial.<sup>12</sup> Situasi yang demikian juga akan dialami oleh masyarakat nomaden yang telah berperadaban, mereka mulai menggantungkan hidupnya dari gaji yang diperoleh sebagai prajurit kota, dan akibatnya 'ashabiyyah, keberanian, dan kehormatan mereka, yang begitu mereka banggakan ketika masih hidup mengembara akhirnya lenyap.

Transformasi nilai-nilai masyarakat yang terjadi pada masyarakat kota, dalam pandangan Ibn Khaldun tentang masyarakat, tampak begitu transparan yang dimanifestasikan dalam pengejaran

---

<sup>11</sup> Ibid., hlm 167.

<sup>12</sup> Ibid., hlm. 168.

kehidupan material, sikap individualistik yang memperenggang kehidupan komunal bahkan menuju ke arah disintegrasi, relativisme nilai-nilai agama. Demikian juga yang terdapat dalam kehidupan modern yang merupakan kebijakan industrialisasi sebagai piranti moderennisasi, diikuti oleh konsekuensi logis menurunnya ikatan komunal maupun solidaritas sosial, sikap hidup individualistik, terasanya nilai agama menjadi bagian hidup yang terpinggirkan. Peran agama dalam masyarakat untuk menegakkan negara, bagi Ibn Khaldun, sangat besar artinya. Sebab hukum-hukum Allah bertujuan mengatur perbuatan manusia dalam segala seginya, ibadah mereka, segala tata cara hidup mereka, juga berhubungan dengan negara yang merupakan keharusan dalam kehidupan umat manusia dalam bermasyarakat. Oleh karena itu, seharusnya negara dan kebudayaan yang berkembang berdasarkan pada agama agar segala sesuatu yang berhubungan dengan negara dan kebudayaan itu berada di bawah naungan pengawasan Allah, sehingga aspek-aspek yang timbul dari kebutuhan negara dan kebudayaan mendapat cahaya dari Allah,” dan barang siapa tidak mengambil Allah sebagai cahayanya, maka tidaklah ia mempunyai cahaya.”<sup>13</sup> Demikian juga dalam masyarakat modern, perlu dicari akar peradaban dan kebudayaan yang lebih bermoral, yang lebih menghargai nilai-nilai kemanusiaan dari pada mendewakan ilmu dan teknologi, dan hal ini dapat tercapai apabila manusia sebagai pencipta peradaban sadadr akan “fitrah”-nya sebagai khalifah di muka bumi.

## **B. Kebudayaan, Masyarakat dan persoalan Determinisme Sejarah**

Peran agama dalam suatu peradaban, masyarakat, dan negara sangat diperlukan untuk mengatur kehidupan manusia yang bermasyarakat dan bernegara itu. Tetapi Ibn Khaldun tidak mengecilkan arti masyarakat, negara, dan peradaban yang dilandaskan pada agama, seperti di akui Ibn Khaldun banyak peradaban dan negara tumbuh dan tenggelam tanpa di barengi oleh ajaran-ajaran

---

<sup>13</sup> Al-Quran Surat an-Nur/24:40.

Nabi.<sup>14</sup> Namun, menurut Abdulwahab El-Effendi,<sup>15</sup> peran agama dalam Negara dalam teori Ibn Khaldun mengalami abivilensi, Artinya agama dianggap sebagai relativisme belaka karena tertutup peran ‘ashabiyyah yang sangat dibanggakan oleh Ibn Khaldun. Alasan El-Effendi adalah, bahwa Nabi pun sesungguhnya tidak bisa berhasil tanpa ‘ashabiyyah, sehingga agama dan nilai moral dianggapnya sebagai suatu sebab, bukan kekuatan nyata, tetapi hanya penguatan terhadap kekuatan yang berasal dari ‘ashabiyyah. Berdasarkan pada asumsi tersebut akhirnya El-Effendi menarik kesimpulan, bahkan Ibn Khaldun pemikirannya sangat Machiavellian. Bahkan lebih jauh lagi Ibn Khaldun dianggapnya sebagai orang yang mencari hukum-hukum hubungan sosial manusia yang bersifat universal tanpa diiringi oleh asumsi-asumsi moral yang mengaburkan pemikiran “ilmiah”. Namun kesimpulan Ibn Khaldun ini berakhir dengan kesimpulan-kesimpulan yang bersifat moral (atau immoral?).

Banyak kesimpulan yang diambil oleh pemikir modern, bahwa konsep pemikiran Ibn Khaldun dianggap sebagai machiavelli versi Islam,<sup>16</sup> dimana keduanya menghadapi peristiwa sosial sebagai kerangka acuan yang benar-benar realistik. Akan tetapi, jika diamati lebih teliti terdapat perbedaan yang tidak dapat diabaikan begitu saja antara kedua pemikir ini. Bagaimanapun kajian ilmiah harus bebas nilai sangat sulit untuk dicapai, terutama dalam ilmu sosial, apalagi perkembangan pada masa Ibn Khaldun mengemukakan teorinya ini masih terbatas sekali batasan tentang kajian ilmiah. Bagi Ibn Khaldun antara realitas dan moralitas sama-sama dianggap penting. Bahkan menurut Ibn Khaldun “apa yang harus terjadi” (das solen), sama benarnya dengan “apa yang ada” (das sein) , namun keduanya harus dipisahkan, masing-masing harus ditempatkan pada posisinya dan dijaga dari pencampuradukan oleh bidang yang lain. Ibn Khaldun juga bereda dengan machiavelli, Ibn Khaldun tidak meremehkan makna sesuatu yang ideal dan yang religius, sebab

---

<sup>14</sup> Deliar Noer, *Pemikri Politik Di Negeri Barat*, Jakarta, Rajawali Pers, 1982, hlm. 52-53

<sup>15</sup> Abdulwahab El-Effendi, *Masyarakat Tak Bernegara, Kritik Politik Islam*, terj. Smiruddin ar-Rani, Yogyakarta, LkiS, 1994, hlm.9-10.

<sup>16</sup> Tentang hal ini lihat misalnya Fuad Baali dan Ali Wardi, op.cit. , hlm. 40.

dalam kenyataannya dia mengakui sebagai orang yang sangat alim. Dalam konsep Ibn Khaldun, yang paling tidak disukainya adalah campur tangan idealisme agama dalam masalah-masalah kehidupan nyata. Sehingga sangatlah tidak beralasan jika Ibn Khaldun dalam otobiografinya menulis segala macam keburukan dan tindakan pengkhianatannya terhadap para penguasa masa itu secara obyektif, ketika dia mengaku sebagai seorang yang alim tidak diakui sebagai tindakan yang obyektif pula.

Perbedaan Ibn Khaldun dengan para sejarawan sebelumnya terletak pada pemikiran kaum tradisionalis yang cenderung idealistik, sementara itu Ibn Khaldun pemikirannya bebas dari orientasi yang idealistik, dan juga realistik dalam memahami masalah-masalah sosial. Karakteristik terpenting dari metode Ibn Khaldun adalah perhatiannya yang besar terhadap hukum-hukum sosial, dimana fenomena historis tunduk padanya. Dalam menyingkapkan hukum-hukum yang bernaung di bawah fenomena historis, Ibn Khaldun selalu mendasarkan kajiannya pada prinsip-prinsip kebudayaan atau sosiologi, dengan maksud agar menjadi pedoman bagi para sejarawan, agar mereka tidak terjerumus dalam kekeliruan. Fenomena-fenomena historis itu, menurut Ibn Khaldun, tidak terjadi secara kebetulan dan sesuai dengan keinginan, tetapi dikendalikan oleh hukum-hukum tetap yang konstan, seperti halnya fenomena alam.

Pandangan Ibn Khaldun terhadap sejarah dengan interpretasi baru ini, didasarkan pada asas bahwa perkembangan merupakan hukum kehidupan manusia. Seperti telah dijelaskan pada uraian sebelumnya, bahwa Ibn Khaldun berusaha membangun teori tentang perkembangan sosial yang memiliki dimensi biologis. Persoalan ini Ibn Khaldun terapkan, seperti dalam melihat perkembangan negara dan umurnya, sebab negara, bagi Ibn Khaldun merupakan makhluk hidup yang terus berkembang, sesuai dengan suatu sistem yang tetap seperti halnya makhluk-makhluk hidup lainnya. Demikian juga dengan kebudayaan di berbagai bangsa, mengalami beberapa fase yang dimulai dari fase kehidupan primitif, fase urbanisasi dan kulturisasi, fase kemewahan dan fase disintegrasi yang mengantarkan

pada keruntuhan. Akan tetapi, ini tidak berarti bahwa Ibn Khaldun menyatakan berlakunya determinisme yang tegar dalam sejarah.<sup>17</sup> Sebab seringkali Ibn Khaldun mendasarkan diri pada prinsip kebebasan bertindak manusia dalam sejarah. Berlakunya hukum-hukum dalam perkembangan sosial lebih menaruh perhatian Ibn Khaldun dari pada peran individu dalam sejarah, seperti halnya yang dilakukan oleh para sejarawan sebelumnya.

Meskipun demikian, Ibn Khaldun telah mencoba memberikan penjelasan tentang hukum-hukum determinisme yang berlaku dalam sejarah, termasuk didalamnya hukum kausalitas, hukum peniruan, dan hukum perbedaan. Dalam pengkajiannya tentang hukum kausalitas, Ibn Khaldun menyakini adanya hubungan kausalitas kenyataan-kenyataan dengan fenomena-fenomena. Pandangan seperti ini tidak jauh berbeda dengan E.H.Carr, dalam karyanya *What is History?*, mengemukakan bahwa pengkajian sejarah adalah pengkajian kausa-kaus. Seperti diketahui bahwa hukum kausalitas dikenakan dalam ilmu alam, namun dengan kejeniusannya Ibn Khaldun dapat menerapkan dalam ilmu sosial, khususnya sejarah.

Ada beberapa pengecualian dalam hukum-hukum kausalitas yang diyakini Ibn Khaldun, seperti ketika melihat adanya dampak yang luar biasa yang berbentuk mukzijat para Nabi dan karamah para wali, "Ketahuilah sesungguhnya Allah memiik manusia di antara manusia sejumlah pribadi yang di beri kelebihan dengan diturunkannya Firman-Nya kepada mereka dan diciptakan dengan pengetahuan-Nya. Mereka dijadikan sebagai perantara antara ia dan hamba-Nya... Dia antara yang dikaruniakan kepada mereka ialah pengetahuan-pengetahuan seperti hal-hal luar biasa lewat ucapan-ucapan mereka dan berita-berita tentang hal-hal ghaib yang tidak diketahui manusia dan tidak dapat mereka ketahui kecuali dari

---

<sup>17</sup> Muhsin Mahdi, *Ibn Khaldun's Philosophy of History, A Study in Philosophic Foundation of the Science of Culture*, London, The Univ. of Chicago Press, 1971, hlm.293.; M Sastrapratedja, *Cultural and Religion: A Study of Ibn Khaldun's Philosophy of Culture as A Framework for Critical Assement of Contemporary Islamic Thought in Indonesia*, (disertation) , Roma, Pontificia universitate Gregoriana, 1979, hlm. 24.; 'Effat al-Sharqawi, *Filsafat Kebudayaan Islam*, terj. Ahmad Rofi' Usmani, Bandung, PUstaka 1986, hlm. 336.

Allah.”<sup>18</sup>

Kemudian dalam hal hukum peniruan, konsep Ibn Khaldun bermula dari pandangan bahwa dalam masyarakat terdapat aspek kemanusiaan yang sama, yaitu kesatuan pikiran manusia. Sementara itu juga terjadi kesamaan sosial, menurut Ibn Khaldun, hal itu disebabkan oleh peniruan. Ibn Khaldun menguraikan masalah ini dalam pasal dengan judul, “Kelompok yang ditaklukkan pasti selalu meniru kelompok yang menang.”<sup>19</sup> Dari dalam pasal tersebut dapat di simpulkan bahwa masyarakat meniru para pemegang kekuasaan yang kalah meniru pemegang kekuasaan yang baru. Peniruan ini bagi Ibn Khaldun merupakan sesuatu yang umum terjadi dalam masyarakat, sebab dapat mendorong gerak perkembangan ke arah kemajuan.

Perbedaan masyarakat yang satu dengan masyarakat lainnya timbul dari upaya penyerupaan atau peniruan, hal ini mengisyaratkan hukum perbedaan Ibn Khaldun. Terjadinya perbedaan itu juga berlaku bagi negara, dimana negara yang muncul belakangan, akan meniru negara sebelumnya. Peniruan ini tidak akan terjadi, kecuali jika terdapat suatu landasan yang membedakan antara keduanya. Sementara itu usaha peniruan yang terus menerus pada akhirnya akan membuat perbedaan secara total. Hal ini disebabkan oleh karena si peniru hanya mengambil apa yang dikabumi dan kemudian melengkapinya, sehingga menimbulkan jalinan baru yang agak berbeda dari apa yang ditiru. Apabila proses peniruan ini berlangsung dalam waktu yang cukup lama, maka jarak perbedaan antara yang peniru pertama dengan peniru selanjutnya akan semakin jauh. Disini jelas tergambar dialek ketika antara hukum peniruan dengan hukum perbedaan.

Ketiadaan determinisme mutlak, dengan demikian Ibn Khaldun bukanlah seorang yang deterministik, disebabkan oleh ketidak yakinan Ibn Khaldun, bahwa seluruh kehidupan sosial dikendalikan oleh hukum, dalam filsafat perkembangan menurut Ibn Khaldun

---

<sup>18</sup> Zainab al-Khudhairi, *Filsafat sejarah Ibn Khaldun*, terj. Ahmad Rofi' Usmani, Bandung, Pustaka, 1987, hlm. 111-112.

<sup>19</sup> Ibn Khaldun (b) , op.cit. , hlm.177.

ini sendiri, tidak merubah keinginannya yang gamblang untuk menemukan hukum-hukum yang mengendalikan sejarah, yang menunjukkan keyakinan terhadap kemampuan untuk meramalkan masa depan. Sebagai satu contoh, seperti dikemukakan Ibn Khaldun, "... bagaimana para ahli tentang negara-negara memasuki pintu gerbangnya. Sehingga sifat mengekor pun terlepas dari tangan anda, dan membuat anda memahami hal ihwal masa-masa dan generasi-generasi sebelum dan sesudah anda."<sup>20</sup> kata "sesudah anda" disini mencerminkan peramalan historis terhadap masa depan, yang didasarkan pada hukum-hukum tetap yang mengendalikan berbagai fenomena perkembangan sosial.

Konsepsi ilmiah tentang fenomena-fenomena histori yang demikian itu, tidak banyak memberi ruang lingkup bagi peran pahlawan, dalam persoalan interpretasi historis. Tetapi Ibn Khaldun meletakkan individu dalam sejarah, dalam kedudukan sebagai jawaban riil terhadap kondisi masyarakatnya. Meskipun demikian, Ibn Khaldun tidak melalaikan realitas-realitas agama dalam masyarakat, dan menaruh perhatian yang besar terhadap kenabian, karena dampak pribadinya yang luar biasa oleh karena pengalaman keagamaan yang sangat luas. Pengecualian yang dilakukan oleh Ibn Khaldun ini disebabkan oleh karena ia seorang sejarawan Muslim, yang mempercayai adanya kenabian yang mendapatkan petunjuk dan bimbingan Allah.<sup>21</sup> meskipun ada perhatian yang nyata, yang ditunjukkan Ibn Khaldun terhadap interpretasi sosial terhadap sejarah ini, berdasarkan prinsip-prinsip kebudayaan dan hukum-hukum perkembangan, tidak menutup kemungkinan adanya kritik yang ditujukan kepadanya, yang terlalu membesar-besarkan dampak panglima dan penguasa terhadap masalah perkembangan dan kemasyarakatan. Kritik itu bermula dari ungkapan Ibn Khaldun, "Manusia mengikuti agama sang raja," sehingga orang seperti Ali Abdulwahid Wafi menganggap sikap Ibn Khaldun terlalu melebih-lebihkan para panglima dan penguasa.

Dengan pengkajian yang begitu cermat tentang karakter

---

<sup>20</sup> 'Effat al-Sharqawi, op.cit. , hlm. 336.

<sup>21</sup> Ibid. , hlm. 337.

sosial masyarakat, Ibn Khaldun dapat dipandang sebagai tokoh interpretasi ilmiah terhadap sejarah, yang menyatakan tentang determinisme perkembangan sosial dan rasionalitas interpretasi sejarah, tanpa menutup pintu-pintu gerbang tindakan manusia dalam sejarah. Bahkan generalisasinya tentang sosial masyarakat kelihatan begitu hati-hati. Hal ini akan terlihat ketika Ibn Khaldun mengemukakan tentang “ketidak abadian” yang selalu berulang, dalam perumusan tentang hukum-hukumnya dan teori-teori sejarahnya, dengan ucapan seperti “pada umumnya” dan “yang langka terjadi” serta ungkapan-ungkapan lainnya yang membuat sejarah menjadi ruang lingkup kebebasan tindakan manusia, meskipun Ibn Khaldun membuat prinsip-prinsip dan hukum-hukum yang tunduk kepadanya. Dengan kemampuannya ini, Ibn Khaldun telah menyelesaikan pekerjaan ganda dalam waktu yang bersamaan, yaitu di satu pihak Ibn Khaldun mengkritik para sejarawan pendahulunya yang menulis sejarah berdasarkan pendekatan-pendekatan idealistik keagamaan, di lain pihak Ibn Khaldun memberikan jawaban untuk keluar dari lingkungan idealistik, walaupun ini tetap menjadi konsep pemikiran Ibn Khaldun, ke dalam pemikiran yang realistik agar dapat memberikan penilaian yang obyektif. Di lain pihak juga, Ibn khaldun membuka jalan bagi pemikir modern dalam mengkaji masalah-masalah sejarah, masyarakat politik maupun ilmu-ilmu sosial lainnya.

BAB

VI

PENUTUP

Dari pokok-pokok permasalahan yang telah dibicarakan dalam bab-bab terdahulu dapat di tarik kesimpulan, bahwa pertama, pemikiran Ibn Khaldun tentang masalah sosial khususnya sejarah dan sosiologi memberikan sumbangan yang besar terhadap pemikir-pemikir sesudahnya. Sumbangan itu pun baru kelihatan pada akhir abad kesembilan belas. Padahal tulisan Ibn Khaldun lahir pada abad Keempat belas, sehingga selama selang waktu lima abad buah pikiran Ibn Khaldun tidak terjamah sama sekali. Dimulai dengan diterjemahkannya karya Ibn Khaldun oleh de Slane, pemikiran Ibn Khaldun dikenalkan ke dunia Barat. sayangnya, pengenalan pemikiran Ibn khaldun hanya mengambil bagian tertentu dan sangat ringkas dari pemikiran Ibn Khaldun tentang studi sejarah dan sosial. Sebagai satu contoh sempalan dari integritas pemikiran Ibn Khaldun itu adalah banyak dari analisis Ibn Khaldun tentang peranan “Kelompok Solidaritas” atau ‘ashabiyyah, peranan agama, dan kepemimpinan di bidang politik tidak di ungkapkan, dan tekanan hanya diberikan pada pertentangan kelompok.

Kedua, Ibn Khaldun hidup pada masa yang tidak menguntungkan dilihat dari sisi stabilitas masyarakat dan sejarah pemikiran. Pada abad keempat belas ditandai oleh kemandegan pemikiran, dan juga kekacauan politik yang serius dalam perjalanan sejarah islam. Kemelut yang terjadi itu membawa kaum Muslim pada perpecahan, intrik, pertentangan, dan kericuhan yang meluas dalam bidang kehidupan politik, dimana setiap orang berusaha untuk meraih kekuasaan. Dalam suasana dan cara hidup yang keras seperti itulah Ibn Khaldun dilahirkan, sehingga ia dibesarkan dan di didik dalam situasi yang seperti itu pula.

Ketiga, pendidikan yang diperoleh dari guru-gurunya, termasuk dari ayahnya sendiri yang dianggap sebagai guru pertama, nampaknya begitu dipahami betul dan sangat membekas dalam pemikirannya, meski Toynbee menganggapnya sangat skolastik. Ibn Khaldun lahir saat khazanah intelektual Islam mengalami kemunduran dilihat dari perspektif sejarah pemikiran Islam yang panjang. Sejak dipopulerkan logia Aristoteles oleh al-Kindi hingga bangkitnya kembali Neo-Hambalisme pada masa Ibn Taymiyya,

perdebatan di sekitar logika filsafat untuk mencapai kebenaran begitu hebatnya pada masa itu. Hadirnya logika Aristoteles dalam Islam yang akhirnya menimbulkan pertentangan persepsi dengan kaidah keagamaan dalam mencari kebenaran, mengusik pemikiran Ibn Khaldun. Ia beranggapan bahwa logika filsafat tidak memiliki kemampuan untuk menyelesaikan masalah-masalah genting yang mempengaruhi nasib dan keselamatan terakhir manusia. Sekalipun kelemahan filsafat terletak pada akhir masalah tersebut, tetapi Ibn Khaldun memberikan syarat bagi mereka yang ingin mempelajari logika tersebut agar terhindar dari kesalahan dan keruntuhan total, yaitu tidak memulai mempelajari sebelum menjadi benar-benar paham dalam ilmu keagamaan khususnya tafsir Al-Quran dan yurisprudensi. Hal ini menunjukkan kecakapan Ibn Khaldun dalam memahami kedua disiplin ilmu tersebut, sehingga di satu pihak mengambil logika filsafat sebagai suatu alat pemikiran yang sah yang terdapat dalam agama, di lain pihak ia menolak sebagian proposisi metafisika karena merusak jika dilihat dari sudut agama. Bersamaan itu pula Ibn Khaldun menggunakan logika Aristoteles mereka tidak dapat hidup tanpa bantuan sesama manusia untuk memenuhi kebutuhan material dasarnya atau untuk melindungi diri dari serangan. Dengan pandangan seperti itu, Ibn Khaldun dapat dikatakan sebagai pengikut al-Ghazali yang mewakili golongan pencari kebenaran melalui agama, dan sekaligus pengikut Ibn Rusyd yang mewakili golongan Aristotelian.

Keempat, Ibn Khaldun hidup juga pada waktu masyarakat berada dalam sistem, apa yang disebut Fuas Baali dan Ali Wardi, dengan pola pikir “real” dan “ideal”. Dilema antara yang “real” dan “ideal” menggoda jalan pikiran Ibn Khaldun yang membuatnya bangkit dari pertentangan itu. Dengan modal yang diperoleh dari guru-gurunya, Ibn Khaldun terjun dalam Dunia Politik, meskipun akhirnya gagal. Kegagalan Ibn Khaldun menjadi seorang politisi, membuatnya terjun dan membaur dengan masyarakat nomaden, untuk mencari ketenangan yang mendorongnya menulis sejarah umum tentang Islam, yang akhirnya dikemas dalam *Opus Magnum*-nya, Kitab al-‘Ibar, dan didahului oleh Muqaddimah.

Kelima, setelah mengkaji pemikiran Ibn Khaldun melalui karyanya, ia dianggap sebagai seorang filosof sejarah yang pertama. Pendapat yang berkembang melupakan hal itu, dan menganggap Ibn Khaldun sebagai seorang filosof sejarah yang pertama. Pendapat yang berkembang melupakan hal itu, dan menganggap Ibn Khaldun sebagai seorang pengasas sosiolog. Ibn Khaldun dalam beberapa hal pemikirannya tentang sejarah telah melampaui pemikri modern, seperti halnya sejarah memiliki dua dimensi yaitu lahir dan batin. Dimensi lahir menyebutkan bahwa sejarah tidak lebih dari cerita peperangan dan jauh banggunya kejaraan. Sedangkan dimensi batin sejarah adalah penyelidikan dan keterangan-keterangan yang nyata mengenai kehidupan manusia, serta pengetahuan yang mendalam tentang peristiwa-peristiwa dan sebab-sebabnya. Jalan pemikiran Ibn Khaldun yang dituangkan dalam *Muqadimmah* jelas menunjukan bahwa Ibn Khaldun adalah ahli sejarah yang patut di kagumi karena keorsinilan, keobyektifan, keluasan, dan kemantapan pemikiran dalam menciptakan ilmu baru untuk memahami sejarah dengan ilmu kebudayaan ('ilm al-'umran) sebagai model analisis. Sumbangan yang paling nyata dapat dilihat dari penekanannya tentang kebenaran fakta dalam menyusun dan penulisan sejarah berdasarkan pengkajian, penelitian, dan penyelidikan ilmiah.

Keenam, metode positif Ibn Khaldun telah mendorongnya menjalankan kodifikasi sistematis tentang sebuah " Ilmu Peradaban" yang hukum-hukumnya dapat diturunkan kepada hukum-hukum geografis, ekonomis, dan kebudayaan, atau pada suatu dialektika tertentu dari perkembangan historis, yang sebagiannya adalah immanen, dan sebagian yang lain ditentukan oleh keputusan transendental Yang Maha Kuasa. Teori sejarah dan peradaban yang dihasilkan, tidak diragukan lagi menempatkan Ibn Khaldun pada posisi unggul dalam sejarah pemikiran filosofis Islam. Karena sekalipun ia berdiri di luar arus filsafat Islam dalam bentuk-bentuk Neo-Platonis dan Peripatiknya, namun pengetahuan filosofisnya dan keasliannya, menempatkan Ibn Khaldun pada barisan pertama para pemikir Islam yang lebih kreatif. Beberapa aspek topografis dan demografis ilmu peradabannya mempunyai suatu basis dalam tulisan

al-Mas'udi, Aristoteles, tetapi kodifikasi dan analisis yang sistematis mengenai data yang relevan secara keseluruhan adalah miliknya sendiri.

Ketujuh, jalan pemikiran Ibn Khaldun tentang perkembangan sejarah dapat dilihat ketika membahas jatuh bangunnya sebuah negara, akibat pertentangan antara masyarakat nomaden dengan masyarakat menetap. Perkembangan suatu negara dilukiskan Ibn Khaldun melalui tahap-tahap konsolidasi, tirani, pemanfaatan hak istimewa wewenang dengan penumpukan kekayaan, tahap pengamanan, dan tahap pembubaran atau keruntuhan. Perjalanan dari masyarakat nomaden ke masyarakat menetap yang berperadaban dari waktu ke waktu silih berganti dengan mengalami kemajuan setiap generasi sebelumnya. Analisisnya tentang perkembangan negara dan sejarah umat manusia ditentukan oleh sejumlah faktor seperti iklim, geografis, ekonomis, agama, dan ekologi. Tentang hukum ekologis dan historis yang mengatur pembentukan, perkembangan, dan kehancuran lembaga manusia analisisnya mempunyai basis alamiah atau positif yang jelas sebagian bersifat geografis, sebagian ekonomis, dan sebagian sosiologis. Ibn khaldun juga mengakui ketergantungan proses sejarah kepada kehendak Tuhan, dan kemudian mencoba bangkit untuk menetapkan studi teoritis tentang sejarah di atas suatu fondasi pengetahuan yang kokoh. Begitu juga hukum yang mengatur peristiwa, pada dasarnya bersifat rasional atau alamiah, dan melengkapi pada pengkajian sejarah dengan kriteria untuk membedakan antara catatan-catatan kesejarahan yang benar dan yang yakin keliru, dengan suatu cara yang demonstratif.

Kedelapan, meskipun analisisnya ditetapkan seperti di atas, adalah suatu kesalahan untuk mengatakan bahwa Ibn Khaldun adalah penganut determinisme sejarah atau ekologis. Filsafat sejarah Ibn Khaldun memiliki suatu komponen eksternatural dan ekstra rasional yang penting. Dua garis determinisme yang berbeda bekerja sama dengan saling berhubungan. Baginya kehendak Tuhan selalu merupakan faktor penentu dalam menimbulkan perubahan-perubahan yang melingkar dalam proses sejarah. Usia negara pun, yang dihitung dalam kelipatan empat puluh, tidak dicapai

melalui analisis atau deduksi yang abstrak, pendapat itu didasarkan pada ayat Al-Quran<sup>1</sup> yang menyamakan usia seseorang yang telah dewasa dengan umur ini. Ibn Khaldun dengan analisis muncul dan tenggelamnya suatu negara, setelah melalui fase-fase kemewahan dan kesenangan hidup, memudarnya rasa kebersamaan yang pengaruh pada disintegrasi, dapatkan konsep ini untuk meramalkan peradaban Barat modern yang sekarang berada pada posisi puncak materialisme, akan mengalami kehancuran?

*Wallahu'alam bi al-shawab.*

---

<sup>1</sup> "... sehingga apabila dia telah dewasa dan umurnya sampai empat puluh tahun..." Q.S. al-Ahqaaf/46:15.

# DAFTAR PUSTAKA

- Abdulgani, Roeslan, *Penggunaan Ilmu Sejarah*, Bandung, Prapantja, 1963
- Abdullah, Taufi dan Surjomihardjo, Abdurrachman (eds.) , *Ilmu Sejarah Dan Historiografi, Arah dan Perspektif*, Jakarta, Gramedia, 1985.
- Abdullah, Taufik; Mahasin, Aswab: Dhakidae, Daniel (eds.) , *Manusia Dalam Kemelut Sejarah*, Jakarta LP3ES, 1988.
- Ahmad, Jamil, *Seratus Muslim Terkemuka*, terj. Tim Penerjemah pustaka Firdaus, Jakarta , Pustaka Firdaus, 1994.
- Ali, A.Mukti, *Ibn Chaldun dan Asal-Usul Sosiologi*, Jogjakarta, Yayasan Nida, 1970.
- Al-Khudhairi, Zainab, *Filsafat Sejarah Ibn Khaldun*, terj. Ahmad Rofi' Usmani, Bandung, Pustaka, 1987.
- Al-Qurandan Terjemahannya*, terj. Yayasan Penyelenggara Penterjemah Al-Quran, Jakarta, Departemen Agama RI, 1989/1990.
- Al-Sharqawi, 'Effat, *Filsafat Kebudayaan Islam*, terj. Ahmad Rofi' Usmani, Bandung, Pustaka, 1986.
- Ankersmit, ER. , *Refleksi Tentang Sejarah: Pendapat-Pendapat Modern Tentang Filsafat Sejarah*, terj. Dick Hartoko, Jakarta, Gramedia, 1987.
- Audah, Ali, *Ibn Khaldun Sebuah Pengantar*, jakarta, Pustaka Firdaus, tt.
- Baali Fuad dan Wardi, Ali, *Ibn Khaldun dan Pola Pemikiran Islam*, terj. Masuruddin dan Ahmadie Thaha, Jakarta, Pustaka Firdaus, 1989.
- Ba-Yunus, Ilyas dan Ahmad, Farid, *Sosiologi Islam dan Masyarakat*

- Kontemporer*, terj. Hamid Basyaib, Bandung, Mizan, 1993.
- Berger, Peter L. and Berger, B, *Sociology : A Bibliographical Approach*, Harmondsworth, Penguin Books, 1983.
- Bin Nabi, Malik, *Membangun Masa Depan Islam*, terj. Afif Muhammad dan Drs.H. Abdul Adhiem, Bandung, Mizan, 1994
- Bosworth, C.E. , *Dinasti-Dinasti Islam*, terj. Ilyas Hasan, Bandung Mizan, 1993.
- Bucaille, Maurice, *Asal-Usul Manusia Menurut Bibel, Quran, dan Sains*, terj. Rahmani Astuti, Bandung, Mizan, 1992.
- Budiardjo, Miriam, *Dasar-Dasar Ilmu Politik*, Jakarta, Gramedia, 1993.
- Carr, Edward H. , *What is History?* , Harmondsworth, Penguin Books, 1967.
- \_\_\_\_\_, *Apakah sejarah?* , terj. AB. Rahman Haji Ismail, Kuala Lumpur, Dewan Bahasa dan Pustaka, 1984
- \_\_\_\_\_, *The New Society*, Boston, The Beacon Press, 1996 (9ndprint).
- Chilcote, Ronald H. , *Teori Perbandingan Politik, Penelusuran Paradigma*, terj. Hars Muandar dan Dudy Priatna, Jakarta, Raja Grafindo Persada, 2003
- Collingwood, R.G. , *The Idea of History*, London, Oxford University Press, 1986.
- Dahrendorf, Ralf , *Konflik Dalam Masyarakat Industri, Sebuah Analisa Kritis*, terj. Ali Mandan, Jakarta, Rajawali Pers, 1986
- de Boer , T.j. , *The History of Philosophy in Islam*, transl. By E.R . Jones, London, Luzac, 1993.
- Dray, William H. , *Philosophy of History*, New Jersey, Englewood Cliffs, Prentice Hall Inc. , 1964.
- Durkheim, Emile, *Sosiologi dan Filsafat*, terj. Soejono Dirdjosworo, Jakarta, Erlangga, 1989.
- Echol, John dan Shadily, Hasan, *Kamus Inggris Indonesia*, Jakarta, Gramedia, 1987.

- Edward, Paul, *The Encyclopedia of Philosophy*, London-New York, MacMillan, 1967, Vol. IV, 107-109.
- El-Affendi, Abdulwahab, *Masyarakat Tak Bernegara, Kritik Teori Politi Islam*, terj. Amiruddin Ar-Rani, Yogyakarta, LKiS, 1994.
- Enan, Muhammad Abdullah, *Ibn Khaldun: His Life And Work*, Asrhaf, Kashmiri Bazar, 1973
- Fage, J.D. , *A History of Africa*, London, Hutchinson & Co. , 1978.
- Fakhry, Majid, *Sejarah Filsafat Islam*, terj. Mulyadi Kartanegara, Jakarta, Pustaka jaya, 1986.
- Fauzi, Ihsan Ali dan Agustina, Nurul (eds.) , *Sisi Manusiawi IQBAL*, Bandung, Mizan, 1992.
- Fischel, Walter J. , *Ibn Khaldun and Timurlane, Their Historic Meeting in Damascus 1401 A.D. (803 A.H)* , Berkeley and Los Angeles, University of California Press, 1952.
- \_\_\_\_\_, *Ibn Khaldun in Egypt: His Public Function and His Historical Research (1382-1406)* , *A Study in Islamic Historiography*, Los Angels, University of California, 1967.
- Fromm, Eric, *Marx's Concept of Man*, New York, Frederick Ungar Publishing, 1961.
- Garaudy, Roger, *Karl Marx: The Evolution of his Thought*, New York, International Publisher, 1967 .
- \_\_\_\_\_, *Mencari Agama Pada Abad XX, Wasiat Filsafat Roger Garaudy*, terj. Prof. Dr H.M. Rasjidi, Jakarta, Bulan Bintang, 1986.
- Gardiner, Patrick (ed.) , *The Philosophy of History*, London, Oxfordd University Press, 1988.
- Gazalba, Sidi, *Pengantar Sejarah Sebagai Ilmu*, Jakarta, Bhratara, 1966.
- Gibb, H.A.R. ,et.al. , (eds.) , *Encyclopedia of Islam*, London, Luzac & Co. , Leiden E.J. Brill, 1960, Voll. I, 364-367, 825-831.
- Giddens, Anthony, *Capitalism and Modern Social Theory: An Analysis of the writing of Marx, Durkheim, and Max Weber*, Cambridge,

- Cambridge University press 1971.
- Gottschalk, Louis, *Mengerti Sejarah*, terj. Nugroho Notosusanto, Jakarta, Universitas Indonesia Pers. 1986.
- Hegel, G.W.F, *Filsafat Sejarah*, terj. Cuk Ananta Wijaya, Yogyakarta, Pustaka Pelajar, 2002.
- Hitti, Philip K, *History of The Arabs, From Earliest Times to The Present*, London, MacMillan, 1960.
- \_\_\_\_\_, *Islam The Way of Life*, Indiana, Gateway Inc. , 1970.
- \_\_\_\_\_, *Dunia Arab*, terj. Usuludin Hutagalung dan O.D.P Sihombing, Bandung, Sumur Bandung, tt.
- Hoesein, Oemar Amis, *Kultur Islam, Sejarah Perkembangan Kebudayaan Islam dan Pengaruhnya Dalam Dunia Internasional*, Jakarta, Bulan Bintang, 1964.
- Hopkins, J.E.P , “Algeria” , *In Encyclopedia International*, Canada, Grollier Incorporated, 1971, 259-290.
- Ibn Khaldun, *The Muqaddimah: An Introduction to History*, transl. From Arabic by Franz Rosenthal, New York, Pantheon Books, 1958, VOL. I, II, III.
- \_\_\_\_\_, *Muqaddimah Ibn Khaldun (Sebuah Pendahuluan)* , terj. H.I. Yakub, Jakarta Faizan, 1982, Jilid 1.
- \_\_\_\_\_, *Muqaddimah Ibn Khaldun*, terj. Ahmadie Thaha, Jakarta, Pustaka Firdaus, 1986.
- Ibrahim, Muhd, Yusof dan Yahaya, Mahayudin Haji, *Sejarawan dan Pensejarahan; Ketokohan dan Karya*, Kuala Lumpur, Dewan bahasa dan Pustaka, 1988.
- Issawi, Charles, *An Arab Philosophy of History*, London, John Murray, 1950.
- \_\_\_\_\_, *Filsafat Islam Tentang Sejarah, Pilihan Muqaddimah Karangan Ibn Khaldun*, terj. A.Mukti Ali, Jakarta, Tintamas. 1976.
- Johnson, Doyle Paul, *Teori Sosiologi Klasik dan Modern*, terj. Robery M.Z.Lawang, Jakarta, Gramedia, 1982.

- \_\_\_\_\_, *Pendekatan Ilmu Sosial dalam Metodologi Sejarah*, Jakarta, Gramedia, 1992.
- Khalidi, Tarif, *Classical Arab Islam: The Culture and Harilage of The Golden Age*, Princeton, New York, The Darwin Press, 1985.
- Koentjaraningrat, *Pengantar Ilmu Antropologi* Jakarta, Aksra Baru, 1989.
- Kroeber, Al.L. , (ed.) , *Anthropology Today*, Chicago, University of Chicago Press, 1953.
- Lauer, Robert H. , *Perspektif Tentang Perubahan Sosial*, terj. Ali Mandan, Jakarta, Bina Aksara, 1989.
- Lewis, Bernard, *Islam In History: Ideas, Man and Events in The Middle East*, London, Alcove Press, 1973.
- \_\_\_\_\_, *History, Remembered, Recovered, Invented*, Princeton, Princeton University Press, 1976.
- Maarif, Ahmad Syafi, et.al, *Kontribusi Pemikiran Ibn Khaldun di Bidang Sejarah, Filsafat dan Agama, Negara dan Hukum serta Perubahan Sosial*, Yogyakarta, LSIPM, 1985.
- \_\_\_\_\_, *Peta Bumi Intelektualisme Islam di Indonesia*, Bandung, Mizan, 1994
- Macdonald, D.B. , *The Religions Attitude and Life in Islam*, Chicago, Universiry of Chicago Press, 1909.
- Machiavelli, Nicollo, *Sang Penguasa, Surat-Surat Seorang Negarawan Kepada Pemimpin Republik*, terj. C. woekirsari, Jakarta, Gramedia, 1987.
- Madjid, Nurchalish (ed.) , *Khazanah Intelektual Islam*, Bandung, Pustaka, 1984.
- Mahdi, Muhsin, *Ibn Khaldun's Philosophy of History, A Study in Philosophic Foundation of The Science of Culture*, London, The University of Chicago Press, 1971.
- Mannheim, Karl, *Ideologi dan Utopia, Menyingkap Kaitan Pikiran dan Politik*, terj. Drs. F.Budi Hardiman, Yogyakarta, Kanisus, 1991.

- Meyerhof, Hans, (ed.) , *The Philosophy in Our Time*, New York, Double Day Anchor Books, 1959.
- Murchland, Bernard, *Humanisme dan Kapitalisme, Kajian Pemikiran Tentang Moralitas*, terj. Hartono Hadikusumo, Yogyakarta, Tiara Wacana, 1992.
- Musa, M.Yusuf, *Politik dan Negara dalam Islam*, terj. M.Tholib, Yogyakarta, Pustaka LSI, 1991.
- Muthahari, Murthadha, *Masyarakat dan Sejarah, Kritik islam atas Marxisme dan Teori Lainnya*, terj. Hasem, Bandung, Mizan, 1992.
- Nisbet, Robert, *Social Change and History, Aspects of the Western Theory of Development*, London, oxford university Press, 1969.
- \_\_\_\_\_, *History of The Idea Progress*, London, Heinemann, 1980.
- Noer, Deliar, *Pemikir Politik di Negeri Barat*, Jakarta, Rajawali Pers, 1982.
- Pipes, Daniel, *Tentara Budak dan Islam, Asal Muasal Sebuah Sistem Militer*, terj.Sori Siregar, Jakarta, Pustaka Firdaus, 1986.
- Poerwadarminta W.J.S. , *Kamus Umum Bahasa Indonesia*, Jakarta,Balai Pustaka.
- Rabi', Muhammad Mahmoud, *The Political Theory of Ibn Khaldun*, Leiden, E.J. Brill, 1968.
- Radhakrisnan, Sarvepalli, et.al. (eds.) , *History of Philosophy Eastern and Western*, London,George Allen & Unwin Ltd. , 1957.
- Rahardjo, M.Dawam (ed.) , *Insan Kamil, konsepsi Manusia menurut Islam*, Jakarta Grafiti Pers, 1987.
- Rahman, Fazlur, *Islam dan Modernitas Tentang Transformasi Intelektual*, terj, Ahsin Muhammad, Bandung, Pustaka, 1985.
- Raliby, Osman, *Ibn Chaldun Tentang Masyarakat dan Negara*, Jakarta, Bulan Bintang, 1965.
- Rosenthal, Franz, *A History of Muslim Historiography*, Leiden,E.J.Brill, 1968.
- Rus'an, M. , *Ibn Chaldun Tentang Sosial dan Ekonomi*, Djakarta,

- Bulan Bintang, 1963.
- Saefuddin, A.M. , *Desekularisasi Pemikiran, Landasa Islamisasi*, Bandung, Mizan, 1991.
- Sastrapratedja, Michael, S.J. , *Cultural and Religion: A Study of Ibn Khaldun's Philosophy of Culture as A Framework for Critical Assement of Contemporary Islamic Thought in Indonesia*, Dissertation, Roma, Pontificia Universitate Gregoriana, 1979.
- Schimidt, N. , *Ibn Khaldun: Historian, Sociologist, and Philosopher*, New York, Columbia University Press, 1930.
- Sharif, M.M. (ed.) , *A History of Muslim Philosophy*, Weisbaden, Otto Harrasowizt, 1966.
- Siddiqi, Mazheruddin, *Konsep Quran tentang Sejarah*, terj. Nur Rahmi, Endah Widyawati, Gini Adityawati, Jakarta, Pustaka Firdaus, 1986.
- Shiddiqie, Nourouzzaman, *Menguak Sejarah Muslim, Suatu Kritik Metodologis*, Yogyakarta, BLP2M, 1984.
- Sill, David L. , (ed.) , *International Encyclopedia of Social Sciences*, New York, The Macmillan & Free Press, 1972, Vol. V, 407-413.
- Soekanto, Soerjono, *Sosiologi Suatu Pengantar*, Jakarta, Rajawali Pers, 1982.
- Sorokin, Pitirim A. , *Social and Culture Dynamics*, New York, American Book Co. , 1941, Vol. IV.
- \_\_\_\_\_, *Modern Historical and Social Philosophies*, New York, Dover, 1963.
- Sulaiman, Fathiyah Hasan, *Ibn Khaldun Tentang Pendidikan*, terj. Azra'ie Zakaria, Jakarta, Minaret, 1991.
- Sullivan, John Edward, *Prophets of The West, An introduction to The Philosophy of History*, New York, Holt, 1970.
- Suriasumantri, Jujun S. , *Ilmu Dalam Perspektif Moral, Sosial dan Poltik*, jakarta Gramedia, 1986.
- Syari'ati. Ali, *Ideologi Kaum Intelektual, Suatu Wawasan Islam*, Penyunting Haidar Bagir dan Syafiq Basi, Bandung, Mizan,

1992.

- Teng, Szu-Yu and Fairbank, John F. , *China's Response in the West*, New York, Atheneum, 1967.
- Toynbee, Arnold J. , *A Study of History*, London, Oxford University Press, 1956, Voll III.
- Turner, Bryan S. , *Sosiologi Islam, Suatu Telaah Analistis Atas Tesa Sosiologi Weber*, terj. G.A. Ticoulu, Jakarta, Rajawali Pers, 1991.
- Wafi, Ali Abdulwahid, *Ibn Khaldun, Riwayat dan Karyanya*, terj. Akhmadie Thaha, Jakarta, Grafiti Pers, 1985.
- Walsh, W.H. , *An Introduction to Philosophy of History*, London, Hutchinson University Press, 1951.
- Walsonn, H.A. , *Ibn Khaldun An Attributes and Predastination*, Cambridge Mass The Medievel Academy Of America, 1959.
- Watt, Montgomery, *Islamic Philosophy and Theology*, Eidenburg, Eidenburg University Press, 1972.
- White, Hyden V. , "Ibn Khaldun in World Philosophy of History" , *Comparative Studies in Society and History*, Vol.2, (1956-1960).

## **Jurnal**

- Alawyn, Jamil Kamal Abdullah, "Ibn Khaldun: Agama dan Kekuasaan politik," *Jurnal Ilmu dan Kebudayaan Ulumul Quran*, No.8, Vol. II 1991/1411, 82-89.
- Fischel, Walter J. , "Ibn Khaldun's Use of Historical Sources," *Studia Islamica*, 14, 1961, 109-119.
- Mastury, Muhammad, "Filsafat Sejarah," *al-Jami'ah*, No.30, 1983, 54-78; No. 31, 1984, 14-22.
- Umar, H.A. Muin, "Penafsiran Sejarah Secara Psikoanalisa," *al-Jami'ah*, No. 41. 1990, 1-30.
- Zainuddin, A. Rahman, "Pemikiran Politik Ibn Khaldun," *Jurnal Ilmu Politik*, No.10, 1990.

## **Majalah**

- Alawyn, Jamil Kamal Abdullah, “ Ibn Khaldun : ‘Ashabiyyah Refleksi atas Realitas Sosial, “ *Panji Masyarakat*, No.649, Juni 1990, 62-64; No. 651, Juni 1990, 55-57.
- Bakker, Anton, “Sejarah Sebagai Ilmu,” *Basis*, No. XXXV-7, Juni 1986, 250-261.
- Turner, Bryan S. , “ Ibn Khaldun dan Sosiologi Barat,” *Panji Masyarakat*, No. 196, April 1976, 32-35.

