

TAHAPAN PEMIKIRAN MASYARAKAT DALAM PANDANGAN IBN KHALDUN

Moh. Pribadi

Fakultas Adab dan Ilmu Budaya UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta

Alamat Email: moh_pribadi@yahoo.com

Abstract

This research discusses the ideas of a Muslim sociologist, Ibn Khaldun, on "society's life cycles and the stage of human reasons". The main sources of this research are the works of Ibn-Khaldun, especially the social history part of the Muqadimah. This research employs hermeneutics method as proposed by Garcia. The research found that, according to Ibn Khaldun, the social and political life of society is developed through several steps, which are: badui (barbaric), awakening and civic society (al-thur al bawdy, al-thur al-ghazwy, and al-thur al-hadlary). Meanwhile, the reasons of society is developed through several phases, which are: theology, metaphysics, and positive (al-'aql al-tamyiz, al-'aql al-tajribiy and al-'aql al-nadzary).

Key words: Ibn Khaldun, social life's cycle and stages of human reasons

Intisari

Tulisan ini sedikit memberikan paparan pemikiran tokoh sosiologi Ibn Khaldun tentang "siklus kehidupan masyarakat dan tahapan perkembangan akal budi manusia". Data tulisan ini murni bersumber dari teks buku Muqadimah Ibn Khaldun dalam kategori sejarah sosial. Dalam hal ini penulis mencoba menggunakan pisau analisis hermeneutika (takwil) teks yang ditulis oleh Gracia. Dari analisis ini penulis menyimpulkan bahwa: menurut Ibn Khaldun, secara sosiologis (kehidupan sosial dan politik) masyarakat berkembang melalui tahapan badui, kebangkitan dan sipil (*al thûr al badwy, al*

thûr al ghazwy dan al thûr al hâdlary). Sedangkan melalui akal budinya, masyarakat akan berkembang melalui fase teologi, metafisik dan positif (*al 'aql al tamyîzy, al 'aql al tajriby dan al 'aql al nadzary*).

Kata kunci: Ibn Khaldun, siklus kehidupan sosial, tahapan akal budi manusia.

Pendahuluan

Tulisan ini mengangkat seorang tokoh pemikir peradaban dari Timur (Islam) melalui gagasan pemikiran sosialnya sebagai bagian dari bidang sosiologi, sehingga kajian pemikiran sosial yang ada tidak mengabaikan atau melupakan karya-karya dari Timur. Hal itu muncul karena dilatarbelakangi oleh adanya kiblat referensi akademis di bidang sosiologi yang cenderung ke Barat (Amerika dan Eropa) dan kurang melihat karya-karya dari Timur, khususnya Islam.¹

Dunia Islam telah mengalami ketertinggalan peradaban dan pemikiran, khususnya ilmu kemasyarakatan. Para ulama Islam tidak banyak menyentuh dan menaruh perhatian kepada ilmu kemasyarakatan ini dan akibatnya, dunia Barat mendominasinya. Melalui alam pikirannya, masyarakat Barat terus berusaha keras membangun dan mengembangkannya hingga berhasil melahirkan ilmu sosial terbaru, yaitu sosiologi modern.²

Penulis mengambil objek materil buku *Muqaddimah Ibn Khaldûn* tentang tema "Pemikiran sosial Ibn Khaldûn". Di dalam buku tersebut secara implisit dapat ditemukan visi sosialnya, yaitu mengidolakan perbaikan sosial yang ada. Urgensi pembahasan pemikiran sosialnya tampak dalam konteks kehidupan sosial akademik, terutama wacana dan perdebatan tentang konsep manusia, masyarakat, dan solidaritas yang terbagi dalam ragam wadah dan kelompok.

1 Turner menulis: "Sebagai seorang sosiolog besar, ia (Weber) memang pantas gatal tangan melihat sebuah fenomena sosial tumbuh pesat secara spektakuler yaitu Islam tanpa terusik kaca suryakencananya sosiologi. Bryan Turner, *Sosiologi Islam: Suatu Telaah Analitis Atas Tesa Sosiologi Weber*, terj. Lacio (Jakarta: Rajawali, 1984), hlm. vi

2 Al-Jâbiri menjelaskan bahwa kemunduran dan stagnasi dunia Islam itu sejak dinasti Abbasiyah runtuh. Dilihat dari konteks politik, ekonomi, sosial maupun kehidupan pemikiran, keadaan dunia Islam benar-benar dalam kondisi stagnan yang tidak memberikan ruang yang cukup bagi tumbuhnya peradaban dan pemikiran. Keadaan ini terus berkepanjangan sampai era, saat Eropa mendominasi peradaban dunia hingga sekarang. Lihat, *al-'Ashabiyyah wa al-Dawlah* (Lubnân: Beirût, 1994), hlm. 19. Hal ini dikuatkan oleh pernyataan Nurcholish Madjid dalam bukunya *Cendekiawan dan Religiusitas Masyarakat* (Jakarta: Tekad dan Paramadina, 1999), hlm. 189

Dalam titik ini penulis ingin mengangkat salah satu pemikirannya tentang tahapan-tahapan masyarakat. Seorang filsuf Barat yang dikenal sebagai bapak sosiologi modern August Comte (1788-1857) telah menyinggung masalah tahapan kehidupan masyarakat dan pemikirannya itu banyak mempengaruhi dunia akademis selama ini.³ Padahal sejatinya 400 tahun sebelumnya, Ibn Khaldun telah membahas tentang tahapan kehidupan masyarakat dalam *Muqaddimah*-nya. Artinya bahwa kajian-kajian sosiologi yang berkembang di Indonesia saat ini musti lebih diperkaya lagi dengan merambah karya-karya penting dari Timur/Islam.

Tulisan ini mencoba menjawab pertanyaan; bagaimana pandangan dan pemikiran sosial Ibn Khaldun tentang tahapan-tahapan masyarakat? Bagaimana Ibn Khaldun menjelaskan pemikirannya itu dalam *Muqaddimah* sehingga ia menyimpulkan pembagian masyarakat menjadi tiga tahapannya itu?. Tujuan penulisan makalah ini adalah menyingkap kembali seputar gagasan dan pemikiran sosial Ibn Khaldun tentang masyarakat, terutama pembagian masyarakat dilihat dari sisi pentahapannya. Sisi pengembangan penelitian ini secara spesifik adalah kerja telaah secara serius mengenai tahapan masyarakat tersebut meliputi struktur dan karakteristiknya yang mewarnai alur pemikiran Ibn Khaldun tentang tahapan perkembangan masyarakat.

Untuk menempatkan posisi gagasan Ibn Khaldun di antara pemikiran sosial yang ada, diperlukan ukuran-ukuran teoretis dari paradigma sosiologi. Dalam referensi sosiologi kontemporer, perspektif menonjol yang berbicara tentang manusia dan masyarakat di antaranya adalah *naturalis*, *humanis* dan *evaluatif*. Sosiologi Naturalistik (*Naturalistic Sociology*) adalah suatu pendekatan dalam studi sosiologi yang menyamakan ilmu sosial dengan ilmu alam. Sosiologi interpretatif-humanistik (*Interpretative sociology*) didefinisikan sebagai suatu pendekatan dalam sosiologi yang menekankan arti penting pengertian atau interpretasi subjektif yang dikaitkan dengan fenomena sosial. Perspektif interpretatif juga dikenal sebagai sosiologi humanistik. Sosiologi *evaluatif* adalah bentuk kritis yang bertujuan memberikan solusi teoretis terhadap dua perspektif naturalis dan humanis dalam memandang manusia dan masyarakat. Dalam realitas aplikasi perspektif tersebut, tidak ada satu teori pun yang sempurna. Semuanya mengandung dan bertumpu pada asumsi yang terbuka untuk diperdebatkan, sehingga satu sama lainnya saling melengkapi.⁴

3 Kaelan, *Filsafat Bahasa* (Yogyakarta: Paradigma, 2002), hlm.73

4 Margaret M. Poloma, *Sosiologi Kontemporer*, terj. Yasogama (Jakarta: Rajawali Press, 1994), hlm. 4

Perspektif evaluatif menjadi menarik karena, sebagaimana tercermin dalam namanya, berkarakter kritis. Ia, sebagaimana nabi dan pendeta dalam agama, menggunakan analogi keagamaan dalam membahas gambaran diri ahli sosiologi yang keduanya berakhir pada bagaimana memberikan solusi cerdas dalam mengatasi problem sosial yang ada. Hanya saja, agama mendasarkan konsep wahyu transendental sedangkan sosiologi dengan observasi empiris. Nabi agama berdasar wahyu dan logikanya didasarkan pada metode wahyu dan mukjizat sementara sosiologi lahir dari tokoh filsuf sekuler yang rasional, logikanya terbuka dan hubungan kausalitasnya jelas dan empiris.⁵

Kajian ini menggunakan kerangka berpikir kritis evaluatif dalam bingkai sosiologi modern sebagai suryakanta teoretis dalam menelaah gagasan sosiologi Ibn khaldūn dengan harapan penelitian ini dapat menentukan posisinya dalam bidang ilmu kemasyarakatan. Analisis data dikerjakan melalui metode interpretasi teks dalam ranah hermeneutika yang meliputi fungsi historis *historical function*, fungsi arti *meaning function* dan fungsi implikatif *implicative function*.⁶

Ringkasnya, interpretasi senantiasa melibatkan konstruksi baru dan penemuan baru. Semua interpretasi melibatkan konstruksi, yaitu produksi teks yang akan menghasilkan tindak pemahaman audiensi. Hal ini melibatkan penemuan, tempat penafsir (*interpreter*) dan harus mencari cara terbaik untuk menghasilkan tindak pemahaman. Namun, interpretasi tidak secara langsung melibatkan konstruksi atau penemuan arti teks. Tugas penafsir (*interpreter*) adalah mengkonstruksi pemahaman yang mengantarkan pada interpretasi yang proporsional.

Habermas mengikuti Dilthey berpandangan, pemahaman hermeneutik harus mengintegrasikan tiga kelas linguistik, tindakan dan pengalaman kehidupan. Bahasa dan tindakan keduanya saling menginterpretasi satu sama lain secara timbal balik. Demikian pula kelas pengalaman yang berkaitan dengan tubuh. Jadi dalam setiap hermeneutika akan didapati kombinasi antara bahasa, tindakan dan pengalaman.⁷ Melalui analisis tersebut, diharapkan objek kajian tentang tahapan-tahapan sosial Ibn Khaldun dalam bukunya *Muqaddimah* semakin dapat terungkap.

5 Yakni cara-cara yang dapat melahirkan ilmu pengetahuan, yaitu perpaduan secara harmonik dalam suatu bangunan yang teratur dan sistematis.

6 Jorge J. E. Gracia, *A Theory of Textuality: The Logic and Epistemology* (New York: State University, 1975), hlm. 156

7 Kaelan, *Filsafat Bahasa* (Yogyakarta: Paradigma, 2002), hlm. 224

Riwayat Singkat Kehidupan Akademik Ibn Khaldun

Secara garis besar biografi Ibn Khaldûn, sebagaimana ditulis oleh al-Wâfi, dibagi menjadi empat periode penting.⁸ *Pertama*; periode tumbuh kembang, belajar dan berguru. Masa ini dilaluinya selama 20 tahun, yaitu dari sejak kelahirannya pada 732 H sampai 751 H. Periode tumbuh kembang ini ia habiskan di tanah kelahirannya, Tunis, ibu kota Tunisia, yang di antaranya selama 15 tahun untuk menghafal al-Qur`ân, belajar ilmu tajwid dan qirâ`ah.⁹

Kedua; periode bekerja sebagai pegawai negara dan politikus selama 15 tahun, dari 751 H sampai 776 H. Periode ini ia jalani dengan berpindah-pindah negara, dari Tunisia sampai Maroko dan Spanyol. *Ketiga*; periode konsentrasi mengarang dan menulis selama delapan tahun dari 776 H sampai 784 H. Separuh awal periode ini Ibn Khaldûn habiskan di benteng Ibn Salâmah Spanyol dan separuh keduanya di kota Tunis. Pada periode ini buku *Kitâb al-'Ibar wa Dîwân al-Mubtada` wa al-Khabar Fi Ayyâm al-'Arab wa al-'Ajam wa al-Barbar wa man 'Âsharahum min dzaw al-Sulthân al-Akbar* ia tulis. Buku jilid pertamanya dikenal dengan *Muqaddimah Ibn Khaldûn*. *Keempat*; periode mengajar dan menjadi hakim selama 24 tahun dari 784 H sampai 808 H di Mesir.

Tahapan Kehidupan Masyarakat Badui

Gagasan Ibn Khaldûn yang tidak kalah menariknya untuk dikaji adalah teorinya tentang siklus kehidupan masyarakat. Al-Thanjî, dalam pengantar bukunya *Riâlah Ibn Khaldûn*, menulis gagasan Ibn Khaldûn tentang siklus kehidupan masyarakat nomad. Menurutnya, Ibn Khaldûn adalah sosiolog yang telah berhasil menyusun tiga tahapan kehidupan penting bagi masyarakat badui, yaitu:

Pertama, kehidupan nomad (*al-hayah al-badawiyah*) atau kampung adalah tahapan kehidupan masyarakat fase pertama bagi semua kelompok masyarakat atau suku bangsa. Kehidupan nomad tidak bertentangan dengan bentuk kehidupan fitrah manusia. Bentuk kehidupan nomad ini justru memiliki kekhususan, yaitu mobilitas yang tinggi dan dinamis (*al-harakah al-dâimah wa al-tanaqqul*) sesuai dengan karakter makhluk hidup. Kedinamisan dan gerak masyarakat

8 Ibn Khaldûn, *Muqaddimah Ibn Khaldûn*, disusun kembali oleh 'Alî 'Abd al-Wâhid al-Wâfi (Mishr: Dâr Nahdlah Mishr li al-Thibâ'ah wa al-Nasyr wa al-Tauzî', 2006), hlm. 27

9 Penulis berpendapat: inilah salah satu standar akademik yang sulit dipenuhi oleh banyak fakultas sosiologi di manapun yang memasukkan "al hafidz" gelar penghafal al Quran, sebagai salah satu beban kreditanya dan Ibn Khaldun memenuhi standar itu.

manusia yang tampak paling menonjol secara sosiologis adalah fase nomad. Para nomad hidup dari satu kawasan ke kawasan lain secara dinamis untuk memperjuangkan kepentingan hajat hidup mereka yang mendasar. Karakter fanatisme (keyakinan yang terlalu kuat terhadap ajaran) kesukuan atau solidaritas sosial badui (*al-'Ashabiyyah*) adalah ciri lain dari kehidupan nomad.

Masyarakat badui dikenal hidup di alam terbuka dan berpindah-pindah dari satu kawasan menuju kawasan lainnya untuk mencari kawasan yang dapat menjamin kebutuhan dasar hidup mereka. Kondisi alam yang terbuka berisiko tinggi bagi warganya terhadap serangan musuh yang tak terduga. Kenyataan seperti ini disadari betul oleh suasana kebatinan masyarakat badui sehingga mereka memerlukan solidaritas yang solid yang terbentuk dalam solidaritas suku. Fanatisme kesukuan merupakan soko guru mereka (*qawam al-qabilah*) dan di situlah kekuatan suku berada.¹⁰

Fanatisme kesukuan atau solidaritas antar anggota kelompok bagi masyarakat nomad cukup dominan. Solidaritas sosial (*al-'ashabiyyah*) bagi masyarakat nomad atau badui laksana benteng kekuatan yang dapat melindungi dan mempertahankan keberadaannya. '*Ashabiyyah* adalah semangat dan alat/instrumen sosial yang berfungsi mendamaikan, menyatukan dan menegakkan masyarakat demi kepentingan bersama dalam suku dan kelompoknya. Al-Thanjî melihat bahwa kehidupan nomad tidak mungkin tegak tanpa fanatisme kesukuan atau solidaritas badui karena suku-suku yang memiliki fanatisme kesukuan sajalah yang mampu menaklukkan dan menguasai musuhnya.¹¹

Kedua, fase kebangkitan. Tahapan kehidupan badui berikutnya dimulai dari adanya kebangkitan suatu suku yang kemudian berkembang melalui proses ekspansi dan penyerangan-penyerangan terhadap suku bangsa yang lebih lemah. Suku yang menang segera menguasai suku yang dikalahkannya dan membangun peradaban baru. Pada akhirnya suku yang menang tidak hanya terbatas menguasai daerah dan penghuni yang dikalahkannya itu, tetapi mereka juga ikut membaaur ke dalam penduduk asli dengan, misalnya, perkawinan dan menjadi warga baru dalam dunia baru yang dikuasainya, sehingga mereka hidup bersama-sama penduduk pribumi dan berdirilah masyarakat sipil. Mereka menuju sebuah sistem politik sosial semacam kerajaan yang berkuasa.

10 Ibn Khaldûn, *Riflah Ibn Khaldûn* di susun kembali oleh al Thanji (Beirût: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2004), hlm. 7

11 Ibn Khaldûn, *Riflah*, hlm. 8

Ketiga, fase puncak dan sekaligus fase menuju kejatuhan. Fase ini digambarkan oleh Ibn Khaldûn begitu indah dan menarik. Ketika suatu peradaban dengan sistem kekuasaannya telah berdiri dan masyarakat pun menjadi kuat, stabil, tenang, makmur dan berkembang, maka dengan serta merta berdiri pula kota dan kawasan yang ramai. Jumlah penduduk yang semakin banyak membutuhkan sarana sebagai penopang hajat hidup yang beragam tidak terbatas pada kebutuhan dasar hidup saja, tetapi telah meningkat untuk mencapai asesoris kehidupan. Kebutuhan sandang yang semakin beragam, rumah indah, alat transportasi dan kebutuhan tambahan lain. Masyarakatpun berkembang menjadi makmur dan kaya. Mereka mendirikan kota-kota dan membangun sarana kehidupan sosial lainnya, termasuk peraturan, undang-undang dan kanun-kanun yang mendukung berdirinya sebuah masyarakat sipil perkotaan (*al-ḥadlar*).¹² Ibn Khaldûn menyatakan:

ثم تزيد أحوال الرفة والدعة فتجيب عوائد الترف البالغة مبالغها في التأثق في علاج القوت واستجادة المطابخ وانتقاء الملابس الفاخرة في أنواعها من الحرير والديباج وغير ذلك، ومعالجة البيوت والصروح وإحكام وضعها في تنجيدها، والانتهاج في الصنائع في الخروج من القوة إلى الفعل إلى غايتها، فيتخذون القصور والمنازل ويمجرون فيها المياه ويعالون في صرحها، ويبالغون في تنجيدها، ويختلفون في استجادة ما يتخذونه لمعاشهم من ملبوس أو فراش أو أنية أو ماعون وهؤلاء هم الحضرة ومعناه الحاضرون أهل الأمصار والبلدان ... 13

Pentingnya ilmu pengetahuan juga mulai dirasakan oleh masyarakat tahap ketiga ini karena ilmu dapat menopang kehidupan dan wawasan berpikir masyarakat. Dari sini lahir peradaban baru, seni kehidupan baru, kota baru, masyarakat baru yang lebih maju daripada masyarakat badui. Pada tahap ini, masyarakat mulai merasakan indahnyanya kehidupan, kedamaian, kecukupan dan tercapainya keinginan

¹² Ibn Khaldûn, *Rifālah Ibn Khaldûn*, hlm. 7; Lihat juga: *Muqaddimah*, hlm. 96.

¹³ Ibn Khaldûn, *Muqaddimah*, hlm. 96. "Keadaan mereka semakin makmur dan sejahtera yang mengantarkannya pada puncak kehidupan dunia yang serba enak untuk dinikmati dan mewah melampaui batas. Mereka berlebih-lebihan di dalam berbangga diri, mempersiapkan menu makanan dan mempercantik dapur, mempergunakan berbagai pakaian yang indah, sejak dari kain sutera hingga kain sunduri atau lakan berbenang emas dan berbagai macam kain lainnya, di dalam membangun bangunan yang besar dengan menara-menaranya dan memperindah bangunan dengan keahlian dan arsitektur tinggi. Mereka membangun istana-istana dan gedung-gedung megah dilengkapi dengan air mengalir, dengan menara-menara tinggi sehingga tampak mewah dan berlebihan di dalam memperindah bangunan tersebut. Mereka memakai pakaian dengan kualitas yang berbeda-beda, tempat tidur dan peralatan kehidupan yang lain. Mereka itulah sebenarnya orang-orang kota atau masyarakat negeri".

hidup. Mereka mulai merasakan adanya perbedaan kehidupan baru yang jauh dari pola-pola kehidupan badui yang senantiasa diwarnai konflik, tantangan, kesulitan dan kegersangan. Wajah badui hanyalah kesunyian di malam hari, sulitnya kehidupan di siang hari dan ancaman kehidupan di setiap saat di atas alam yang terbuka.

Masyarakat yang telah sukses membangun rumah-rumah dan produk-produk barang kebutuhan hidup dan kelengkapannya dan sukses membangun kota-kota seolah-olah lupa terhadap segala ancaman dan tantangan kehidupan. Sebaliknya, mereka tenggelam dalam kenikmatan hidup. Dalam kondisi hidup nikmat ini, mereka lupa bahwa mereka sedang diserang oleh musuh. Di balik kesuksesan dan kemajuan yang mereka raih yang mengantarkan pada suasana tenteram dan makmur, ternyata ada hal penting yang terlupakan. Mereka lupa terhadap pertahanan diri dan sukunya. Mereka tidak sadar bahwa hari demi hari, bulan dan tahun, eksistensi kehidupannya makin lemah dan rapuh.

Kehidupan duniawi yang penuh kenikmatan justru mengantarkan masyarakat kepada suatu kondisi labil, tidak waspada, lalai dan lemah pertahanan, padahal ini semua diperlukan demi kelestarian hidupnya. Mereka tidak menyadari bahwa di balik kelezatan hidupnya itu ada serangan musuh-musuh. Akibat kelalaiannya, mereka pun jatuh ketika diserang oleh suku lain yang lebih kuat. Pada saat inilah mereka sebenarnya sedang memasuki tahapan kehidupan yang ketiga ini. Tiga tahapan masyarakat badui inilah yang memunculkan teori siklus sejarah kehidupan masyarakat.

Kasus jatuh banggunya suatu bangsa yang disebut siklus kehidupan dianggap Ibn Khaldûn sebagai tahapan-tahapan kehidupan masyarakat secara umum. Teori ini melahirkan banyak komentar dari para cendekiawan sebagaimana yang dikutip oleh Maarif bahwa Ibn Khaldûn adalah seorang pesimis dan bahkan fatalis. Menurutnya, ada tiga sebab besar yang menjatuhkan suatu bangsa yang kuat, yaitu; lemahnya orang-orang mulia, para pemimpin dan militer akibat mereka tenggelam dalam kenikmatan dunia. Mereka benar-benar lena terhadap tugas sejarah dan tenggelam dalam kehidupannya dengan menikmati kemakmuran. Mereka hidup berlebihan dan menjadi penikmat kehidupan hedonisme dan lupa kepahlawanan.¹⁴

Selanjutnya, Ibn Khaldûn menyebutkan bahwa umur suatu negara atau pemerintahan tidak lebih dari tiga generasi. Umur suatu negara memiliki siklus kehidupan layaknya makhluk hidup seperti

14 Ahmad Syafii Maarif, *Ibn Khaldûn dalam Pandangan Penulis Barat dan Timur* (Jakarta: Gema Insani Press, 1996), hlm. 31

manusia. Alasannya adalah karena kehidupan suatu negara tidak ubahnya seorang individu atau manusia. Seorang anak manusia akan mengalami perkembangan dari masa-masa balita, menginjak anak-anak, remaja, dewasa dan tua. Demikian pula kehidupan suatu negara. Ia akan mengalami perkembangan, kedewasaan, kematangan, tua dan kemudian jatuh.¹⁵ Namun, teori ini tidak menolak bahwa suatu negara atau pemerintahan juga mati pada awal berdirinya atau sebaliknya bertahan hidup lebih lama. Inilah ketiga fase bagi tahapan kehidupan manusia dan masyarakat menurut pandangan Ibn Khaldûn.¹⁶

Teorinya tentang siklus dalam sejarah yang kemudian menjadikan dirinya dituduh sebagai seorang tokoh yang pesimistis dan bahkan fatalis, menurut hemat penulis, itu benar, setidaknya jika ditinjau dari aspek siklus dalam sejarah. Pola-pola siklus dalam sejarah yang ditampilkan olehnya, jika dikaitkan dengan pola-pola pemikiran dalam aliran ilmu kalam (filsafat Islam), mengingatkan kita tentang gagasan aliran Jabariyah. Madzhab ini memandang bahwa semua peristiwa yang terjadi itu mutlak hanya kehendak Allah (bahasa sosiologi: secara alamiah). Kehidupan alam tidak lain laksana sepotong kapas (ibarat manusia) yang terbang sesuai kehendak angin (hukum alam) kemana ia pergi.¹⁷

Kenyataan politik, sosial dan ekonomi pada saat Ibn Khaldûn hidup adalah suatu realitas sosial kenyataan yang tampak terlihat secara fenomenal seolah menonjolkan kekacaubaluan (anomali), keputusan masyarakat Islam pada umumnya dan para penguasa Islam khususnya. Para penguasa Islam, dalam hal ini para sulthan, amir dan para pemuka agama, sedang mengalami kemunduran pemikiran dan kebuntuan penyelesaian konflik politik dan sosial yang sangat parah sehingga sampai mengarah pada penyerahan total terhadap nasib (*Jabariyah: Fatalism*). Kenyataan seperti ini semakin tampak jelas dengan fenomena munculnya berbagai aliran tasawuf agama (*tharîqah: religious brotherhood*) yang *mainstreamnya* bersifat spiritual tentang kesejahteraan akhirat (sesudah mati).

15 Secara spesifik, Ibn Khaldûn menentukan empat generasi saja bagi eksistensi suatu dinasti. Hukum ini berlaku bagi umum (*ghâlib*) dengan pengecualian dinasti tertentu yang mungkin sampai enam, tujuh generasi, atau lebih, termasuk mengecualikan nasab Nabi Mohammad; Ibn Khaldûn, *Muqaddimah Ibn Khaldûn*, hlm. 108.

16 *Ibid.*, hlm. 7

17 Aliran Jabâriyah juga dinamakan al-Jahmiyah, yaitu satu madzhab yang dinisbatkan kepada Jahm Bin Shafwan (w. 128 H/745 M) sebagai pimpinannya. Aliran Jabâriyah ini menolak usaha (ikhtiyâr) bagi manusia dan menyatakan bahwa manusia itu dipaksa (mujbar: compelled) dalam aktivitasnya senantiasa terkontrol (*musayyar: Controlled*) kebalikan dari usaha (*mukhayyar: having the choice or option*); Ferdinân Tütel al-Yasû'î, *al-Munjid fi al-A'lâm*, hlm. 197

Fenomena ini menurut hemat penulis dapat diinterpretasikan sebagai suatu keadaan batin sosial atas keputusan yang melanda masyarakat Muslim pada waktu itu. Keadaan inilah yang mendorong kelahiran apa yang dinamakan dengan pola-pola perilaku agama yang beraneka ragam yang diwarnai oleh munculnya berbagai aliran dengan mengatasnamakan agama. Hal itu tidak lain adalah suatu bentuk pelarian atas kekecewaan dan kegagalan masyarakat dan para penguasa dalam mewujudkan keadaan yang aman, tentram dan makmur seperti yang mereka peroleh pada masa sebelumnya. Krisis multidimensional yang melanda masyarakat Islam itu tidak lain adalah akibat kekalahan dan kekejaman penakluk yang tidak manusiawi. Barangkali jika dikaitkan dengan kegagalan dan kekalahan kaum muslim yang terwakili negeri Timur Tengah pada era modern seperti saat ini, adalah identik dengan kekalahan dan jatuhnya Irak dari serangan Amerika Serikat yang brutal.

Sisi positif dari teori siklus dalam perjalanan suatu sejarah bangsa adalah suatu kepastian masa kini dan depan. Dengan adanya teori siklus ini, para pelaku sejarah justru ditantang merumuskan cara mengelola kehidupan masyarakat, negara, kekuasaan dan semua dimensinya agar supaya amanat yang diberikan masyarakat kepadanya yang berupa kekuasaan dan otoritas lainnya itu dapat berjalan seefisien dan seefektif mungkin, sehingga dampak pasitifnya dapat langsung dirasakan oleh masyarakatnya. Menurut teori siklus dalam sejarah itu, pasang surut dan jatuh banggunya suatu bangsa adalah suatu keniscayaan yang pasti terjadi. Oleh karena itu, yang dapat diperjuangkan adalah mempersiapkan diri untuk menghadapi suatu siklus dan mempertahankan aspek positif bagi kemanusiaan sehingga dapat memperpendek dan meminimalisir aspek negatif tragedi kemanusiaan. Dengan kata lain, masyarakat diarahkan agar senantiasa siap menghadapi kenyataan dunia.

Dalam hal ini, Ibn Khaldūn memberikan solusi untuk menghadapi siklus dalam sejarah dengan nilai-nilai moral (agama). Menurutnya, nilai-nilai moral agama itulah yang dapat menjadi solusi. Nilai-nilai agama semestinya menjadi suatu keharusan dan kewajiban bagi masyarakat karena nilai agama, menurutnya, dapat berfungsi sebagai benteng masyarakat untuk menghadapi siklus sejarah yang bakal terjadi. Moral agama dan nilai-nilai luhur kemanusiaan itulah yang dapat memperpanjang suatu sejarah yang positif bagi kemanusiaan. Sebaliknya, siklus positif dalam sejarah akan semakin pendek dengan hilangnya moral suatu bangsa dan karut-marutnya tatanan sosialnya,

serta perilaku yang bersifat etis sosiologis dilanggar dan dilupakan, sementara masyarakat bergelimpang dengan dunia dan kemewahan, nafsu dan angkaranya.

Dalam hubungannya dengan ilmu-ilmu sosial modern, Maarif berpendapat bahwa 'ilm al-'umrân Ibn Khaldûn yang dituangkan dalam karya besarnya *Muqaddimah* adalah ilmu baru yang belum pernah ditulis sebelumnya. 'Ilm al-'Umrân yang dilandasi oleh data-data dan fakta pengamatan yang empiris dan sistematis tidak diragukan lagi sebagai perintis ilmu-ilmu sosial yang bercorak positif. Tesis ini tentu saja dapat mengubah pandangan kita selama ini tentang posisi tokoh-tokoh perintis ilmu sosial modern yang sudah terlanjur kita kedepankan, seperti Niccollo Machiavelli dan Auguste Comte.¹⁸

Tahapan Perkembangan Akal Budi *Tamyîzî*, *Tajrîbî* dan *Nazharî*

Tesis populer tentang tema sosial berkaitan dengan tahapan masyarakat telah dikemukakan oleh August Comte (1798-1857)¹⁹ bahwa pemikiran masyarakat mengalami hukum evolusi. Berbicara mengenai tahapan perkembangan akal budi manusia pada hakikatnya juga berbicara tentang masyarakat itu sendiri, yang dapat dibedakan menjadi tahapan religius, metafisik dan positif. Jauh sebelum Comte, Ibn Khaldûn telah berbicara tentang tiga tahapan masyarakat. Ibn Khaldun menyatakan:

أن الإنسان من جنس الحيوانات وأن الله تعالى ميزه عنها بالفكر الذي جعل له يوقع به أفعاله على انتظام وهو العقل التمييزي أو يقتنص به العلم بالأراء والمصالح والمفاسد من أبناء جنسه وهو العقل التجريبي أو يحصل به في تصور الموجودات غائبا وشاهدا على ما هي عليه وهو العقل النظري.²⁰

18 Ahmad Syafii Maarif, *Ibn Khaldûn*, hlm. sampul.

19 August Comte (1798-1857) adalah seorang tokoh yang dinilai sebagai bapak sosiologi modern dan menggagas aliran positivisme dalam sosiologinya. Dalam salah satu teorinya dinyatakan bahwa masyarakat, dalam perkembangannya, akan mengalami tiga tahapan kehidupan, yaitu tahap religius, metafisik dan positif. Veeger, *Realitas*, hlm. 16-17 dan Doyle, *Teori Sosiologi*, hlm. 84

20 Ibn Khaldûn, *Muqaddimah*, hlm. 374. "Sesungguhnya manusia itu termasuk jenis hewan. Hanya saja, Allah memberinya keistimewaan pikiran yang dapat diterapkannya untuk menyusun aktivitasnya sehingga dapat tertib dan terorganisir, yaitu akal pembeda (*al-'aql al-tamyîzî*). Jikalau kemampuan pikirannya dapat membantunya untuk memperoleh pengetahuan tentang ide-ide atau hal-hal yang bermanfaat atau merusak baginya, maka ini yang disebut dengan akal percobaan (*al-'aql al-tajrîbî*), atau ia mempersepsikan tentang sesuatu yang ada, baik abstrak atau riil (*ghâiban wa syâhidan*) sebagaimana adanya, maka ini yang disebut dengan akal rasional (*al-'aql al-nazharî*)."

Pernyataan tersebut menegaskan bahwa manusia adalah salah satu jenis hewan atau binatang atau makhluk hidup yang ada di dunia dan Allah memberinya keistimewaan pikiran atau akal budi yang dapat membuatnya menata aktivitasnya secara teratur (*bi al-fikrî alladzî ja'ala lahu yûqî'u bihi af'âlahu 'alâ intizhâm*). Dalam titik ini, manusia berada pada taraf berpikir paling dasar.

Ibn Khaldûn menyatakan bahwa keistimewaan manusia (*insân*) yang dimaksud adalah: (1) potensi pikiran yang berfungsi mengidentifikasi objek atau suatu masalah yang disebut *al-'aql al-tamyîzî* sebagaimana diuraikan di atas, (2) kemampuan manusia yang dapat membantunya untuk menyerap ide-ide pemikiran tentang kemashlahatan dan kemudharatan bagi manusia itu sendiri yang disebut *al-'aql al-tajrîbî* dan (3) kemampuan yang dapat membantunya untuk memperoleh pengetahuan yang lebih bersifat perseptif tentang sesuatu yang ada secara objektif, baik empiris maupun yang ghaib, yang tampak ataupun yang spekulatif, yang disebut dengan *al-'aql al-nazharî*.

Pandangan Ibn Khaldûn tentang tiga tahapan akal budi manusia juga bermakna tahapan masyarakat karena manusia sebagai bentuk individu dari anggota masyarakat dalam perspektif akal budi.²¹ Oleh karena itu, akal budi dan manusia adalah laksana dua sisi mata uang yang tidak dapat dipisah-pisahkan. Demikian pula manusia dengan masyarakat. Pembahasan Ibn Khaldûn tentang perkembangan akal budi manusia secara garis besar dapat dibaca sebagai berikut. Pembahasan perkembangan akal budi manusia berikut ini juga menjadi ukuran bagi perkembangan akal budi masyarakatnya.

a. *Al-'aql al-tamyîzî* versus masyarakat teologis

Sebagaimana dijelaskan di muka bahwa pada dasarnya manusia itu bodoh. Namun, karena akal budinya ia dapat berkembang menjadi insan yang berakal budi tidak terbatas. Proses perkembangannya tampak saat manusia telah mencapai sifat-sifat kemanusiaannya yang bersumber dari akal. Sifat-sifat kehewanannya manusia, bagi manusia, terus meningkat lagi menuju suatu fase yang oleh Ibn Khaldûn disebut akal pembeda (*al-'aql al-tamyîzî*) dan ini tidak berlaku bagi dunia binatang. Fase akal budi atau pola pemikiran manusia sebelum *al-'aql al-tamyîzî* relatif sama dengan binatang karena memang manusia pada

²¹ Pembicaraannya tentang taraf perkembangan alam manusia dari aspek akal budi selaras dengan pandangan Comte tentang tahapan masyarakat yang juga dari sisi akal budi. Comte menyebutkan bahwa perkembangan masyarakat itu melalui tiga tahapan pola berpikir sebagaimana telah disebutkan.

awalnya bodoh laksana hewan. “Manusia itu pada hakekatnya bodoh dan menjadi pintar (*‘âlim*) karena usaha. (*Inna al-Insân jâhilun bi al-dzât ‘âlimun bi al-kasb*),” kata Ibn Khaldûn.²² Ketika sifat-sifat kehewan yang melekat pada manusia sampai pada kesempurnaannya, maka manusia baru mulai memasuki alam akal budi yang diawali dengan *al-‘aql al-tamyîzî* tersebut.

Pada tahap *al-‘aql al-tamyîzî* akal budi manusia masih relatif rendah. Pada tahap ini dapat dikatakan bahwa manusia, dari sisi mental, baru beranjak pada tahapan setingkat di atas antara manusia dan binatang. Tahapan ini merupakan kunci penutup bagi dunia binatang dan sebagai kunci pembuka bagi manusia untuk maju melebihi hewan dari aspek mental. Tahapan ini, *al-‘aql al-tamyîzî*, penting dan dapat membedakan antara manusia dan hewan.

Ibn Khaldûn menyatakan bahwa melalui *‘aql tamyîzî* manusia dapat berpikir dengan tertib. Dikatakan demikian karena pada fase ini manusia mulai mampu berpikir sampai pada derajat rasio minimalnya yang membedakan benda-benda dan objek lainnya secara tertib. Ketika perilaku manusia belum tertib, misalnya hanya untuk memenuhi kebutuhan makanan, sebagaimana seekor ular atau binatang lain yang kehidupannya tidak tertib dan tercurahkan untuk memenuhi rasa lapar dan rakus, maka manusia pada tahap ini (pikirannya) sama seperti hewan. Potensi otaknya belum bekerja sesuai tujuan penciptaannya yang istimewa sebagai manusia. Namun, manusia tidak berhenti sampai pada pemikiran seperti ini. Ia tidak seperti hewan yang, sampai taraf ini, dapat dikatakan tidak mengalami perkembangan pemikiran sama sekali, atau berkembang tetapi sedikit dan lamban. Sebaliknya, alam pikiran manusia itu dinamis dan cepat berkembang jauh melebihi makhluk lain, termasuk malaikat.

Di balik kebutuhan makan yang harus dicarinya, manusia dengan otak dan dengan cara-cara yang tertib dan teraturnya berbeda jauh dengan hewan. Manusia mulai berburu, kemudian dapat bercocok tanam, mempersiapkan lahan untuk tanamannya, memilih benih, merawat, memupuk dan seterusnya. Ia terus berubah dan berkembang dari waktu ke waktu dalam rangka untuk memenuhi kebutuhan makan dan perubahan seperti ini tidak terjadi pada hewan. Cara-cara yang sistematis dan tertib ini, menurut Ibn Khaldûn, disebut sebagai tahapan manusia paling mendasar yaitu, tahap *‘aql tamyîzî*, sebagaimana dinyatakan dalam *al-‘Ibar* jilid pertama, *Muqaddimah*.²³

²² *Ibid.*, hlm. 374. Manusia itu pada dasarnya bodoh. Ia pandai (*‘âlim*) karena belajar dan usaha (*al-kasb*).

²³ *Ibid.*, hlm. 374

Tahapan pertama akal budi manusia terwakili oleh daya pikir manusia yang baru mencapai tahap keteraturan berperilaku. Hal itu berarti bahwa keteraturan perilaku manusia dinilainya sebagai aspek dasar yang membedakan manusia dengan hewan lainnya. Pada fase ini manusia baru mencapai satu tahap keistimewaannya sebagai manusia yang berbeda dengan hewan. Sementara itu, ilmu pengetahuan tentang alam masih terbatas dan hal-hal di luar itu masih asing. Dengan kekuatan otaknya yang masih terbatas itu, manusia berada di alam, tempat ia akan mengaitkan kejadian alam dengan “*yang ghaib*” atau supranatural. Artinya, sebagai kelompok manusia, masyarakat pada fase ini cenderung mengaitkan peristiwa-peristiwa alam secara langsung dengan kekuatan supranatural atau, dalam istilah Comte, fase teologis.

Manusia pada fase *al-'aql al-tamyîzî* baru dapat menggunakan fungsi sebagian inderanya yang mendasar. Indera pencium sekedar untuk membedakan bau sedap, busuk, atau menyengat. Indera perasa sekedar untuk merasakan enak dan tidaknya makanan, misalnya. Indera-indera lainnya juga belum digunakan secara maksimal. Indera-indera tersebut belum mencapai potensinya yang luar biasa dan belum mencapai level dapat membaca fenomena yang terjadi. Akal budi manusia pada tahap ini belum dapat berfungsi secara maksimal meskipun kriteria “*luar biasa*” yang diberikan kepadanya tetap mengungguli hewan lainnya. Jelaslah bahwa manusia dan masyarakat pada fase *al-'aql al-tamyîzî* belum mampu melihat atau membaca hal-hal di luar konteks pembeda. Fenomena di luar konteks pembeda dianggapnya sebagai hal yang ghaib yang selanjutnya diserahkan kepada yang ghaib, sebagaimana yang dalam istilah Comte disebut fase teologis.

Masyarakat atau manusia pada tahap ini baru dapat menggunakan akalunya dalam gagasan-gagasan terbatas yang tercermin pada kebutuhan pokok atau dasar manusia, seperti masalah makan dan minum dan bagaimana cara memperolehnya. Sementara itu, jaminan keberhasilan untuk mendapatkannya yang didasarkan pada perhitungan ilmiah, bagi manusia tahap ini, masih lemah. Mereka belum sampai pada tahapan, saat akal budinya dapat memprediksi dan mengatasi gangguan secara rasional dalam proses perkembangan awal suatu bibit, budi daya, panen, sampai menjadi bahan pokok makanan siap saji. Dengan kata lain, dalam mengatasi gangguan dan rintangan proses kehidupan, akal budi manusia pada tahap *'aql tamyîzî* cenderung bersifat religi, kepercayaan dan keimanan. Tahap *'aql tamyîzî* identik

dengan tahapan teologis dan dapat juga diistilahkan dengan tahapan religius masyarakat.

Oleh karena itu, dalam tahapan ini posisi “agama atau keyakinan” dalam menerangkan semua gejala alam, bagi seseorang dan masyarakat, menjadi dominan. Di dalam perkembangan peradaban manusia, dominasi agama dalam menjelaskan semua gejala alam dapat dilihat secara jelas dalam sejarah peradaban Eropa. Galileo Galilei (1564-1642), seorang ahli ilmu pasti dan ilmu alam dari Italia, melalui penelitiannya di laboratorium fisiknya membuktikan kebenaran teori Copernicus Nicolaus (1473-1554) tentang tata surya. Namun, ia dipaksa oleh inkwisisi Katolik Roma agar mengakui bahwa matahari mengelilingi bumi.²⁴ Ini menunjukkan adanya salah satu pola pikir fase ‘*aql tamyîzî*’ atau fase teologis dalam masyarakat yang cenderung melibatkan keyakinan mengenyampingkan dalam pola-pola logika eksperimental. Ibn Khaldûn menulis:

وهذا الفكر إنما يحصل له بعد كمال الحيوانية فيه ويبدأ من التمييز. فهو قبل التمييز خلو من العلم بالجملة معدود من الحيوانات لاحق بمبدئه في التكوين من النطفة والعلاقة والمضغة. وما حصل له بعد ذلك فهو بما جعل الله له من مدارك الحس والأفئدة التي هي الفكر. قال تعالى في الامتنان علينا: وجعل لكم السمع والأبصار والأفئدة. فهو في الحالة الأولى قبل التمييز هيولي فقط لجهله بجميع المعارف.²⁵

b. *Al-‘aql al-tajribî* versus tahapan metafisik

Pada tahapan ini, akal budi manusia naik satu tingkat di atas tahapan akal pembeda yang identik dengan tahapan teologis. Pada tahap metafisik ini, akal budi manusia tidak lagi mengatakan bahwa semua peristiwa alam ini disebabkan oleh ruh, dewa atau tuhan. Pada tahap ini akal budi manusia, di samping berusaha memenuhi kebutuhan dasar kehidupan secara tertib sebagaimana pada tahapan ‘*aql tamyîzî*’, lingkungannya mulai meluas pada mencari sebab-sebab lain atas terjadinya gejala alam dan menempatkan tuhan hanya sebatas

²⁴ Pringgogidgo (ed.), *Ensiklopedi*, hlm. 348

²⁵ Ibn Khaldûn, *Muqaddimah*, hlm. 374. “Kemampuan manusia untuk berpikir baru diperoleh setelah sifat kehewanannya mencapai kesempurnaan dan dimulai dari kemampuan akal budi membedakan (*tamyîz*). Sebelum *tamyîz*, manusia samasekali tidak berilmu. Ia termasuk jenis hewan dari setetes sperma, segumpal darah dan seonggok daging. Apa yang dicapainya sesudah itu dengan penciptaan daya indera dan persepsi sensual (perasaan) pada dirinya oleh Allah adalah pikiran. Dalam anugerahNya, Allah berfirman: ‘Dan Dia menciptakan bagi kalian pendengaran, penglihatan dan hati.’ Manusia pada fase pertama sebelum *tamyîz* adalah materi semuanya (*huyûlî*) karena ia bodoh tentang semua ilmu.”

sebagai sebab (awal). Sebenarnya pada tahap ini dasar pengetahuan akal budi manusia juga belum empiris. Ia masih berpikiran apriori dan tidak jelas, tetapi ia sudah berbeda dengan pola-pola pikiran pada fase teologis meskipun relatif masih metafisik.

Ibn Khaldûn memandang manusia pada tahapan kedua ini, di samping telah memiliki sifat-sifat kehewanian yang sempurna yang sudah mencapai *'aql tamyîzî*, akal budinya mulai memasuki satu tahapan berikutnya, yaitu *'aql tajrîbî*. Bagi manusia, tahap *'aql tajrîbî* mengantarkannya kepada satu tahap lebih tinggi dari tahapan *'aql tamyîzî*, saat sebagai manusia, ia telah mampu memiliki ilmu pengetahuan.

Manusia pada tahap *'aql tajrîbî*, menurutnya, meningkat lagi sehingga melalui ilmu pengetahuannya mampu menggunakan akal budinya untuk menghadapi masalah kehidupan yang lebih luas.²⁶ Wawasan pikirannya tidak lagi terbatas pada masalah makan dan minum saja. Dengan ilmu pengetahuannya yang merupakan hasil dari usahanya dalam menjawab sebab akibat atas problem sosial, manusia pada tahap ini mampu berbuat dan memilih sesuatu yang bermanfaat dan yang tidak, yang membangun dan yang merusak, yang positif dan yang negatif. Akal budi manusia pada tahapan ini disebutnya *'aql tajrîbî* (*experimental intellect*: percobaan ilmiah). Dinamakan *'aql tajrîbî* karena lahirnya ilmu pengetahuan manusia tahap kedua ini telah melalui percobaan, pengalaman dan pengulangan (*tajrîb* diambil dari kata kerja *jaraba* yang artinya *mencoba*).²⁷

Tahapan kedua akal budi manusia ini disebut Comte sebagai tahap metafisik. Comte secara langsung menyebutnya sebagai tahapan pemikiran masyarakat yang relatif masih bersifat metafisis. Ia tidak berbicara tentang manusia secara individu, tetapi melihatnya secara kelompok atau sosial. Jika pendapat ini dikembalikan kepada pandangan yang mengatakan bahwa manusia adalah anak masyarakat sebagaimana masyarakat adalah kenyataan dari individu-individu anggotanya,²⁸ maka dapat disimpulkan bahwa apa yang dikatakan oleh Ibn Khaldûn sebagai *al-'aql al-tajrîbî* yang berlaku bagi manusia tentu juga berlaku bagi masyarakat yang *notabene* bentuk kumpulan manusia. Ibn Khaldûn menulis dalam *Muqaddimah*:

²⁶ Istilah ilmu pengetahuan yang dimaksud adalah *'ilm* (Arab) atau knowledge (Inggris) yaitu pengetahuan tentang sesuatu sebagaimana adanya; Mulyadhi Kartanegara, *Menembus Batas Waktu: Panorama Filsafat Islam* (Bandung: Mizan, 2002), hlm. 57

²⁷ Ibn Khaldûn, *Muqaddimah*, hlm. 374

²⁸ Masyarakat merupakan produk manusia. Masyarakat merupakan kenyataan objektif. Manusia merupakan produk sosial. Berger, *Tafsir Sosial*, hlm. 87

... جعل منتظما فيهم ويسرهم لإيقاعه على وجوه سياسية وقوانين حكمية ينكبون فيها عن المفسد إلى المصالح وعن الحسن إلى القبيح بعد أن يميزوا القبائح والمفسدة بما ينشأ عن الفعل من ذلك عن تجربة صحيحة وعوائد معروفة بينهم فيفارقون الهمل من الحيوان وتظهر عليهم نتيجة الفكر في انتظام الأفعال وبعدها عن المفسد. هذه المعاني التي يحصل بها ذلك لا تبعد عن الحس كل البعد ولا يتعمق فيها الناظر بل كلها تدرك بالتجربة وبها يستفاد. لأنها معان جزئية تتعلق بالمحسوسات وصدقها وكذبها يظهر قريبا في الواقع فيستفيد طالبها حصول العلم بها من ذلك. ... وهذا هو العقل التجريبي وهو يحصل بعد العقل التمييزي الذي تقع به الأفعال كما بيناه. وبعد هذين مرتبة العقل النظري الذي تكفل بتفسيره أهل العلوم.²⁹

c. *Al-'aql al-nadzari* versus tahapan positif

Ketika akal budi manusia mampu membedakan objek-objek pemikirannya secara tertib, mampu membedakan objek yang merusak dan yang membangun, yang menguntungkan dan yang merugikan, maka ia telah berkembang menuju tahapan berikutnya, yaitu menjadi manusia yang memiliki akal teori (*'aql nazharî*). *'Aql nazharî* manusia membantu dirinya untuk memahami suatu objek secara baik dan memiliki suatu persepsi spesifik tentang yang ada atau objek dunia dengan apa adanya, baik yang konkret *wujûd* (empiris) maupun yang *ghaib* (metafisis). Ada dua kata kunci dalam *al-'aql al-nazharî*, yaitu konkret *wujûd* dan *ghaib*. Istilah yang kedua ini (*ghaib*) cocok disebut sebagai problem atau masalah yang belum dapat terjawab secara ilmiah dan empiris. Ibn Khaldûn menyatakan:

29 Ibn Khaldûn, *Muqaddimah*, hlm. 371. "Akal membimbing tindakan manusia menjadi sistematis dan membantu merealisasikannya melalui berbagai siasat dan aturan formal, mengenal hal-hal yang merusak dan yang membangun, yang baik dan yang buruk, setelah mereka memilah hal-hal buruk dan merusak berkat pengalaman yang benar dan kebiasaan yang umum. Mereka mampu memisahkan dirinya dari golongan hewan, sementara hasil pikirannya tampak dalam keteraturan aktivitas dan jauh dari hal-hal yang merusak.

Kenyataan makna yang telah mereka capai itu tidak jauh dari panca indera dan tidak perlu pendalaman seorang pengamat. Semuanya dapat dicapai melalui pengalaman yang menjadi sumbernya karena itu merupakan konsep-konsep partikular berkaitan dengan persepsi benar salahnya yang dekat sekali dengan kenyataan, kemudian orang mengambil faidah berupa ilmu dari hal tersebut. Inilah akal eksperimental (*'aql tajribî*). Ia dicapai setelah akal pembeda yang membimbing tindakan manusia sebagaimana telah kami terangkan. Setelah kedua fase akal ini adalah fase teori (*'aql nazharî: visual, theoretical*)."

... أو يحصل به في تصور الموجودات غائبا وشاهدا على ما هي عليه وهو العقل النظري.³⁰

“... atau pikirannya dapat mempersepsikan tentang sesuatu yang ada, abstrak atau riil (*ghâiban wa syâhidan*) sebagaimana adanya dan inilah yang disebut dengan akal rasional (*al-'aql al-nazharî*).”

Inilah hakekat tahapan ketiga dari perkembangan akal budi manusia yang disebut Ibn Khaldûn dengan istilah *al-'aql al-nazharî*. Jika dibandingkan dengan konsep tahapan akal budi manusia yang diutarakan oleh Comte, maka tahapan ini menunjuk pada tahapan positif.

Pada dasarnya menurut pandangan aliran positivisme manusia modern itu dapat dilihat dari pola-pola pemikirannya yang positivistik sebagaimana pola-pola yang dianut masyarakatnya.³¹ Artinya, pola-pola positif yang berlaku bagi manusia modern juga berlaku bagi masyarakatnya. Masyarakat dan individu terjalin menjadi suatu kesatuan yang tidak terpisahkan. Kesimpulan ini juga dikuatkan oleh pendapat terakhir tentang konsepsi masyarakat bahwa individu dan masyarakat tidak mungkin dipisah-pisahkan satu dari yang lain.³² Kebebasan individu tidak mungkin dipikirkan tanpa adanya ikatan dan keterikatan dengan orang lain. Independensi individu tidak mungkin ada tanpa dependensi dari masyarakat.

Dengan demikian, bahwa pola-pola positivistik itu secara tidak langsung sebagai dasar bagi masyarakat modern atau masyarakat baru, juga berlaku bagi pengertian manusia baru/modern itu sendiri. Akibatnya, dalam gagasan sosiologi yang bercorak positivistik, ditawarkan konsep tuhan yang, menurutnya, tidak lebih dari rekayasa masyarakat itu sendiri sebagaimana tampak dalam definisi tentang agama.

³⁰ *Ibid.*, hlm. 374

³¹ Poin penting dalam tahapan masyarakat ketiga menurut tesis Comte yang kemudian diikuti oleh Durkheim adalah bahwa manusia pada tahapan ketiga sudah pada tahapan positif sehingga tidak ada lagi campur tangan tuhan. Poin ini melahirkan dua istilah penting dalam sosiologi Durkheim, yaitu profan dan sakral (*profane* yang berarti duniawi dan *sacre* yang berarti keramat, rohani). Ia kemudian hanya memilih data yang bersifat empiris induktif dalam sosiologinya, sementara “tuhan” dalam sosiologinya tidak lebih dari konstruksi masyarakat yang harus ditempatkan sebagai yang sakral di luar data sosiologi; Roland Robertson, *Sosiologi Agama*, terj. Rosyadi Paul (Jakarta: Aksara Persada, 1984), hlm. 35. Bagi Emile Durkheim, sosiologi harus bersifat ilmiah dalam pengertian yang diberikan oleh positivisme. Fenomena-fenomena sosial harus dipelajari secara objektif atau dari sebelah luar dan diterangkan secara kausal. Keterangan sosiologi harus bersifat khas sosiologis. Kalau tidak, sosiologi tidak berhak atas tempat tersendiri di dunia ilmu-ilmu. Seandainya keterangannya sama dengan keterangan psikologi atau ilmu alam, kita tidak membutuhkannya; Veeger, *Realitas Sosial*, hlm. 140-141

³² Veeger, *Realitas Sosial*, hlm. 9

“Religion is a system of communally held beliefs and practices that are oriented toward some sacred, supernatural realm.”³³

“Agama adalah sebuah sistem kepercayaan dan ritual kelompok yang berorientasi pada nilai-nilai alam sakral supernatural.”

Dari definisi tersebut tampak bahwa tuhan adalah rekayasa masyarakat atau seseorang tentang yang suci, apapun nama, fungsi dan keberadaannya. Tuhan hanyalah suatu istilah yang dicetuskan oleh seseorang dan kemudian disepakati bersama sebagai suatu simbol personifikasi, padahal tidak ada. Kebijakan masyarakat, peristiwa alam yang terjadi dan alam kehidupan ini sebenarnya tidak berkaitan dengan apa yang dinamakan “tuhan” itu karena tuhan sekedar simbol yang dibuat oleh masyarakat. Dalam hal ini, tidak ada campur tangan antara peristiwa atau data-data masyarakat dan apa yang dinamakan tuhan, kecuali sebagai klaim manusia, seperti halnya klaim tidak ada campur tangan tuhan. Oleh karena itu, ada dan tiadanya tuhan itu sama saja.

Kembali kepada konsep tahapan positif, bahwa tahapan positif bagi perkembangan akal budi manusia yang digagas oleh Comte dibatasi pada objek dunia yang empiris dan tidak memasukkan objek-objek dunia yang metafisis. Menurut Mulyadi, justru inilah letak perbedaan epistemologi positivisme antara mazhab Comte dan Ibn Ĥazm (994-1064).³⁴ Oleh karena pandangan Comte yang mengesampingkan aspek non empiris atau *ghaib*, konsekuensinya menjadi tergopoh-gopoh terhadap hal-hal atau data konkret yang, secara tidak langsung, mengesampingkan kata kunci “apa adanya” dalam konsep ilmu pengetahuan menurut Ĥazm.

Sepintas data-data yang tidak tampak memang sulit dibuktikan oleh panca indera dan pada gilirannya data-data tersebut dianggap tidak bernilai bagi ilmu pengetahuan (termasuk sosiologi). Namun, eksistensi data yang tidak tampak ternyata tidak dapat diabaikan begitu saja karena justru data-data non empiris akan tampak saat hal-hal yang tak terduga terjadi. Jatuhnya pesawat terbang, terjadinya tabrakan maut dan pencurian adalah bukti adanya sesuatu sebab

33 Peter Deane, *Sociology* (New York: Worth Publisher, 1977), hlm. 402.

34 Mulyadhi Kartanegara, *Menembus*, hlm. 58. Ibn Ĥazm mendefinisikan ilmu (Ing. *science*) sebagai pengetahuan tentang sesuatu sebagaimana adanya. ‘Alī Bin Ahmad Ibn Ĥazm (994-1064) adalah seorang penyair, filsuf, sejarawan dan logikawan berkebangsaan Andalusia (Spanyol). Ia lahir di Cordova. Tentang riwayat kehidupannya disebutkan bahwa ia sengaja mengasingkan diri dari dunia politik dan beralih ke dunia penulisan. Ia berhasil menulis sejumlah buku, di antaranya: *Thouq al-Ĥamâmah, al-Fashl Fi al-Milal Wa al-Ahwâ` Wa al-Nihal, Jamharah al-Ansâb* dan *al-Ihkâm Fi Ushûl al-Aĥkâm*. Lewis Ma’lûf, *al-Munjid Fi al-A’lâm* (Beirut: Dâr al-‘Ilm wa al-Kutub, 1973), hlm. 9

yang tidak tampak. Artinya, ketika manusia gagal menyingkap sebab-sebab jatuhnya pesawat, terjadinya tabrakan maut, peristiwa alam dan pencurian, maka apakah ini bermakna bahwa sebab itu tidak ada. Tentu saja tidak. Sebab itu tetaplah ada, tetapi “misterius,” yang eksistensinya seharusnya diakui, sebagaimana konsep campur tangan “Tuhan” dalam pemikiran Ibn Khaldûn.

Demikian pula, kasus-kasus sosial seperti tragedi kemanusiaan, pelanggaran hak asasi manusia, kemiskinan, kebodohan, meskipun belum dapat diatasi oleh karena adanya sebab yang belum ditemukan, atau akibat berbagai unsur sosial yang kompleks dan rumit, adalah suatu bukti nyata atas kelemahan dan keterbatasan akal budi manusia dan masyarakatnya dalam mengatasi persoalan tersebut. Diakui bahwa sebab-sebab terjadinya suatu kasus sosial bisa ditemukan secara empiris sebagiannya dan misterius di bagian yang lain. Di sini penting untuk memberikan tanda “sisi” bagi sebab yang telah dapat di temukan sebagai “sisi empiris” di samping masih ada sebab lain “sisi” lain yang belum ditemukan “sisi misterius”.

Secara garis besar, akal budi manusia pada tahap positif sudah benar-benar mengkaji gejala alam melalui hukum-hukum alam yang dapat ditinjau, diuji dan dibuktikan secara empiris, sebagaimana ilmu pengetahuan positif. Namun, sebagaimana konsep Ali Syari’ati bahwa manusia itu dapat berkembang secara tidak terbatas, pembahasan positif akal budi manusia terhadap suatu objek (sosial khususnya) seharusnya tidak berhenti sampai di situ. Gejala-gejala misterius, dalam konteks keterbatasan akal budi manusia yang dapat berkembang tidak terbatas itu, menjadi bagian penting sebagai keseimbangan dari yang empiris.

Penutup

Menurut Ibn Khaldun, secara sosiologis (kehidupan sosial dan politik) masyarakat berkembang melalui tahapan badui, kebangkitan dan sipil (*al thûr al badwy, al thûr al ghazwy, dan al thû al hadlary*). Sedangkan melalui akal budinya, masyarakat akan berkembang melalui fase teologi, metafisik dan positif (*al ‘aql al tamyîzy, al ‘aql al tajriby dan al ‘aql al nadzary*).

Daftar Bacaan

- Abdullah, M. Amin, (2002), *Antara al-Ghazali dan Kant*, Bandung: Mizan
- Berger, Peter L. & Thomas Luckmann, (1990), *Tafsir Sosial Atas Kenyataan*, terj. Hasan Basari, Jakarta: LP3ES
- Gracia, Jorge J.E, (1995) *A Theory of Textuality: The Logic and Epistemology*, New York: State University
- Gunadi, RA & M Shoelhi (penyunting), (2002), *Dari Penakluk Jerusalem Hingga Angka Nol*, Jakarta: Republika
- Hitti, Philip K.,(2006) *History of The Arabs; From the Earliest Times to the Present*, terj. R. Cecep Lukman Yasin dan Dedi Slamet Riyadi, Jakarta: Serambi Ilmu Semesta
- Ibn, Khaldûn, (2001) *Muqaddimah Ibn Khaldûn*, terj. Ahmadie Thoaha, Jakarta: Pustaka Firdaus
- , (2003), *Muqaddimah Ibn Khaldûn*, Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyyah
- , (2006), *Muqaddimah Ibn Khaldûn*, diedit, dikomentari, disempurnakan dan di beri catatan oleh ‘Alî ‘Abd al-Wâhid Wâfi, al-Qâhirah: al-Haiah al-Mashriyyah al-‘Âmmah li al-Kitâb
- , *Riâlah Ibn Khaldûn*, diteliti kembali dan diberi catatan oleh Mohammad Bin Taoit al-Thanjî,(2004), Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyyah
- Jâbiri, Mohammad ‘Âbid al-, (1994), *Fikr Ibn Khaldûn: al-‘Ashâbiyyah wa al-Daulah*, Beirut: Markaz Dirâsât al-Wahdah al-‘Arabiyyah
- Jary, David Jary and Julia, (1991), *Collins Dictionary of Sociology*, Great Britain: Harper Collins
- Johnson, Doyle Paul, (1986), *Teori Sosiologi Klasik dan Modern*, terj. Robert M.Z. Lawang, Jakarta: Gramedia
- Jurdi, Syarifuddin, (2008), *Sosiologi Islam: Elaborasi Pemikiran Sosial Ibn Khaldûn*, Yogyakarta: Bidang Akademik UIN Sunan Kalijaga
- , (2002) *Menembus Batas Waktu: Panorama Filsafat Islam*, Bandung: Mizan
- Kridalaksana, Harimurti, (ed.), (1994), *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, Jakarta: Balai Pustaka
- Kuntowijoyo, (1998), *Paradigma Islam*, Bandung: Mizan
- Maarif, Ahmad Syafii, (1996), *Ibn Khaldun dalam Pandangan Penulis Barat dan Timur*, Jakarta: Gema Insani Press
- Madjid, Nurcholish, (1999) *Cendekiawan & Religiusitas Masyarakat*, Jakarta: Paramadina

- Poloma, Margaret, (1994), *Sosiologi Kontemporer*, terj. Yasogama, Jakarta: Rajawali Press
- Pringgodigdo (ed.), (1987), *Ensiklopedi Umum*, Yogyakarta: Kanisius
- Soekanto, Soerjono, (1985) *Emile Durkheim; Aturan-aturan Metode Sosiologis*, Jakarta: Rajawali
- Turner, Bryan S.,(1991), *Religion and Social Theory*, Great Britain: Bristol
- Tutel al-Yasû'î Ferdinan, (1988) *al-Munjid fi al-A'lâm*, Beirut: Dâr al-Masyriq
- Veeger, K., (1993), *Realitas Sosial: Refleksi Filsafat Sosial Atas Hubungan Individu-Masyarakat Dalam Cakrawala Sejarah Sosiologi*, Jakarta: Gramedia
- Zubair, Achmad Charris dan Anton Bakker, (2001) *Metodologi Penelitian Filsafat*, Yogyakarta: Kanisius