

WATAK PERADABAN DALAM EPISTEMOLOGI IBNU KHALDUN

*Hafidz Hasyim**

ABSTRACT

This article investigates Ibn Khaldun's thought on the nature of civilization from a historical perspective and his thought on the nature of civilization as an epistemological foundation. It was found that the nature of civilization is epistemological because the study of the nature of civilization is a new method in discovering the substance of history. Furthermore, the nature civilization is related to the nature of human beings for having produced sciences in its history. According to Ibn Khaldun, our system of thought is limited in two ways: the relation of physical systems to both perception and intellectual, and the relation of physical systems to spirituality. In this context, Ibn Khaldun classifies sciences into intellectual and revelational sciences.

Key Words: *Ibn Khaldun, the Nature of Culture and Epistemology*

ABSTRAK

Artikel ini meneliti pandangan Ibn Khaldun tentang watak peradaban dari perspektif historis dan pandangannya tentang watak peradaban sebagai fondasi epistemologis. Ditunjukkan bahwa peradaban bersifat epistemologis karena studi tentang watak peradaban merupakan metode baru dalam menemukan substansi sejarah. Menurut Ibn Khaldun, sistem kita tentang pikiran terbatas dalam dua cara, yaitu hubungan sistem fisis, baik pada persepsi maupun intelektual, dan hubungan sistem fisis pada spiritualitas. Dalam konteks ini, Ibn Khaldun mengklasifikasikan ilmu pengetahuan ke dalam ilmu-ilmu intelektual dan revelasional.

Kata Kunci: Ibnu Khaldun, watak peradaban dan epistemologi, ilmu pengetahuan

PENGANTAR

Bangsa Barat mengalami kemajuan pesat selama ini karena memiliki perhatian serius terhadap filsafat, yang menurut Abdullah (2006:117), titik tekan filsafat Barat dalam masa modern terletak pada aspek epistemologi. Epistemologi atau teori pengetahuan mendapat perhatian serius di dunia Barat karena epistemologi sebagai bagian dari filsafat berupaya menyusun,

merumuskan dan mengembangkan ilmu pengetahuan. Sejak masa Descartes (1596-1650) hingga filsuf kontemporer persoalan epistemologi diperbincangkan cukup serius. Descartes (2003: 56) misalnya seorang filsuf Perancis telah meletakkan keraguan sebagai metode. Descartes dikenal sebagai pendiri aliran filsafat Rasionalisme; yang meletakkan rasio sebagai satu-satunya sumber untuk memperoleh pengetahuan.

* Staf Pengajar Sekolah Tinggi Agama Islam Negeri Jember

Bagi Descartes, untuk menemukan pengetahuan yang pasti diperlukan suatu metode pasti dengan tujuan untuk menemukan suatu kepastian yang tidak dapat diragukan lagi, yaitu *keraguan*, tidak salah kalau kemudian Descartes mengatakan *cogito ergo sum* (saya berfikir, maka saya ada).

Selain Descartes, filsuf yang tampaknya berseberangan adalah Francis Bacon (1561-1626). Bacon adalah filsuf Inggris dikenal sebagai perintis filsafat ilmu pengetahuan dengan percobaan-percobaannya dalam ilmu alam. Hadiwiyono (2003:15) menjelaskan bahwa Bacon adalah filsuf yang meletakkan metode-metode dasar induksi sebagai metode untuk mensistimasi secara logis prosedur ilmiah. Pandangan Bacon ini didasarkan atas bahwa pengetahuan yang lama tidak memberi faedah dan menghasilkan hal-hal baru. Bacon menginginkan filsafat dipisahkan dari agama, filsafat seharusnya dapat menghasilkan pengetahuan dan menemukan hal-hal baru yang dapat memberi manfaat kepada manusia dengan selogannya *Knowledge is Power*.

Bacon telah menemukan metode baru; induksi sebagai metode yang dapat diandalkan. Metode induksi digunakan untuk menggali ilmu-ilmu empiris yang bertitik tolak pada pengalaman partikuler untuk mencari kesimpulan seluas-luasnya. Atas pandangan Bacon seperti ini, tidak salah kalau Bacon dalam dunia modern dipandang sebagai perintis aliran filsafat Empirisme; yaitu suatu aliran filsafat yang meletakkan kemampuan empiris (*panca indera*) sebagai sarana utama dalam memperoleh pengetahuan.

Berdasarkan kedua aliran filsafat; Rasionalisme dan Empirisme, corak pemikiran filsafat Barat berkembang pesat, yang kemudian memunculkan banyak para filsuf. Sebagian filsuf mencoba menggabungkan antara kedua aliran tersebut, seperti Immanuel Kant (1724-1804), yang lebih dikenal dengan "Rasionalisme Kritis". Menurut Kant, bahwa rasio manusia tidak akan mencapai hakekat sesuatu (nomenon), paling cepat yang mampu ditangkap hanya sebatas fenomenanya saja. (Bertens, 1989: 60).

Pelbagai gagasan filsafat dan metode yang dirumuskan oleh para filsuf Barat di atas, tampaknya berkembang dan berjalan secara dialektis; tesis-antitesis-sintesis untuk mencipta-kan suatu paradigma baru dalam memperoleh pengetahuan. Suatu metode dan paradigma yang ditemukan oleh filsuf sebelumnya, pada masa berikutnya mendapat kritik untuk menemukan dan menawarkan metode dan paradigma baru yang dianggap lebih memadai untuk menembus realitas objektif (mencapai sesuatu yang dianggap eviden). Persoalan selanjutnya adalah apakah pemikir-pemikir Islam, mulai dari al-Farabi hingga filsuf kontemporer seperti Nasr Hamid Abu Zaid, Hassan Hanafi tidak pernah memiliki dan membangun basis epistemologi? Dalam pemahaman filsafat secara umum, kiranya hampir semua pemikiran dan gagasan yang diusung oleh para filsuf maupun ilmuan tentang ilmu pengetahuan pasti memiliki dasar epistemologi.

Diskursus epistemologi model filsafat Barat barangkali pernah terjadi dialektika epistemologi dalam pemikiran Islam pada abad tengah. Al-Ghazali misalnya melakukan kritik terhadap pemikiran filsuf muslim, seperti Ibnu Shina, al-Farabi. Kritik al-Ghazali terhadap filsuf Muslim karena terlalu menekankan rasio; akal dalam memperoleh hakekat kebenaran dan pengetahuan. Al-Ghazali menawarkan paradigma baru; intuisi untuk memperoleh pengetahuan dan kebenaran. Kemudian, Ibnu Rusdhy dalam *Tahāfut at-Tahāfut*, pemikir setelah al-Ghazali memberikan kritik terhadap buku al-Ghazali *Tahāfut al-Falāsifah*. Kelihatannya bukan sebatas kritik, tetapi merupakan sintesis atas pemikiran filsuf-filsuf muslim yang menekankan rasionalitas dan intuisi. Hanya saja, proses dialektika dalam tradisi intelektual Islam hanya berlangsung pada abad tengah, dan tidak berkembang pada masa berikutnya. Perbedaan epistemologi ini kemudian bergerak menjadi perbedaan ideologis yang saling bertentangan.

Realitas seperti inilah kiranya yang menjadi dasar tulisan ini untuk mengkaji dan mengungkap pemikiran seorang filsuf muslim, "Ibnu Khaldun" (1332-1406 M), yang ditengarai sebagai bapak

sejarawan dan sosiolog modern. Tulisan ini bermaksud untuk mengurai pemikiran Ibnu Khaldun dilihat dari aspek epistemologi.

Sebagai seorang filsuf, Ibnu Khaldun telah menulis karya besar tentang sejarah dan teori-teori sosial yang dikenal dengan *Kitāb al-'Ibar wa Dīwān al-Mubtada' wal-Khabar fi Ayyām al-'Arab wal-'Ajam wal-Barbar wa Man 'Āsarahum min Żawiṣ-ṣulṭān al-akbar* (Buku penggalian dan rekaman asal-usul peristiwa dari hari-hari bangsa Arab, Persi dan Barbar dan orang-orang sezaman dengan mereka yang memiliki kekuasaan besar). *Kitāb* ini terdiri atas enam sampai tujuh jilid. Namun, sebelum menulis kitab *al-'Ibar*, Ibnu Khaldun menulis pendahuluannya yang dikenal dengan "Muqoddimah". Banyak kalangan menilai Muqoddimah yang awalnya sebagai buku pendahuluan, justru di sinilah gagasan-gagasan filsafatnya tentang sejarah, sosial dan ilmu pengetahuan dikupas secara mendalam (Zainudin, 1992:7). Dengan Muqoddimah, Ibnu Khaldun bermaksud mengembangkan ilmu pengetahuan baru, yaitu sosiologi yang tidak pernah dibahas oleh para intelektual Islam sebelumnya (Wafi, 1985:90-91).

Secara umum, penelitian ini dimaksudkan untuk mengkaji pemikiran Ibnu Khaldun dari sudut pandang epistemologi. Untuk memperjelas penelitian ini, dirumuskan beberapa pokok permasalahan, yaitu bagaimanakah pemikiran dan konsep Watak Peradaban (*jabī'atul-'umrān*) Ibnu Khaldun dalam karyanya "Muqqaddimah" dilihat dari aspek historis dan bagaimanakah pemikiran dan konsep Sejarah (*at-tārikh*) dan Watak Peradaban (*jabī'atul-'umrān*) dalam karyanya "Muqqaddimah" sebagai dasar epistemologi?

Secara bahasa epistemologi berasal dari kata "epistem" (cara) dan "logos" (ilmu). Istilah Epistemologi pertama kali digunakan oleh J.F Ferrier pada tahun 1854 (Runes, 1971:94). Runes dalam kamusnya menjelaskan bahwa *Epistemology is the branch of philosophy which investigates the origin, structure, methods and validity of knowledge*. Dengan demikian, epistemologi membicarakan sumber pengetahuan atau cara memperoleh pengetahuan.

Ketika epistemologi dipahami sebagai sebuah proses usaha penggalian dalam memperoleh pengetahuan, yang menjadi persoalan pokok epistemologi bukan terletak pada hasil untuk memperoleh pengetahuan, tetapi terletak pada proses; suatu kemungkinan, potensi untuk memperoleh pengetahuan. Seperti yang diungkapkan Jacques Maritain (1959:73), tujuan epistemologi bukan untuk menjawab pertanyaan; apakah saya dapat tahu, tetapi untuk menemukan syarat-syarat yang memungkinkan saya dapat tahu.

Dengan demikian, landasan teori epistemologi yang kelihatannya tepat untuk melihat pemikiran Ibnu Khaldun adalah teori paradigma Thomas S. Kuhn. Kuhn berpandangan setiap teori tidak dapat diperbandingan satu sama lain karena masing-masing memiliki paradigma tersendiri. Setiap ilmuwan yang memiliki paradigma berbeda akan menghasilkan teori-teori yang berbeda pula, sekaligus metode-metode, aplikasi-aplikasi aktual dan solusi-solusi yang ditawarkan tidak akan sama (Kuhn, 2002:10-11).

SEKILAS RIWAYAT HIDUP IBNU KHALDUN

Pada masa Ibnu Khaldun abad ke-14 M., kondisi sosial politik dalam sejarah Islam berada dalam kemunduran karena perpecahan dan konflik internal (Zainudin, 1992:24). Dalam catatan sejarah Islam, bahwa sejak kekuasaan Islam jatuh dari dinasti Umawiyah ke tangan Abbasiah sudah ada beberapa negara Islam yang melepaskan diri dari pemerintahan Abbasiah di Bagdad, yaitu Andalusia (Spanyol). Bila dilacak lebih jauh ke depan, 5 abad sebelum Ibnu Khaldun atau di akhir abad ke 3 H/ 9 M telah terjadi peristiwa penting sejarah Islam, yaitu ketika Andalusia melakukan pemberontakan terhadap pemerintahan dinasti Umawiyah. Pemberontakan itu dimulai dari kota Isybilia (Sevilla), yang melibatkan kakek Ibnu Khaldun, yaitu Khalid bin Usman yang berhasil menggulingkan kekuasaan dinasti Umawiyah. Dari peristiwa ini kemudian nama keluarga Khaldun mulai terkenal dan diperbincangkan banyak orang yang kemudian sangat menentukan pada proses karier politik berikutnya bagi keturunan Khaldun (Wafi, 1985: 8).

Peristiwa sejarah pemberontakan ini mengakhiri pemerintahan terpusat dengan memunculkan pemerintahan-pemerintahan kecil dalam sejarah politik Islam di Andalusia. Sejak peristiwa itu, kekuasaan dinasti Umayyiah membiarkan Andalusia hidup di luar kendali kekuasaannya, kemudian melahirkan berbagai pemberontakan yang terus menerus di Andalusia, kudeta kekuasaan berlangsung silih berganti, kekuasaan berpindah dari dinasti satu ke dinasti lain. Setidaknya dalam keterangan Wafi (1985:9) ada tiga dinasti yang saling berebut, yaitu dinasti Thawaif, Murabith dan Muwahhidun.

Ketika Andalusia dikuasai oleh dinasti Muwahhidun, kakek moyang Ibnu Khaldun membangun hubungan yang sangat baik dengan penguasa ini. Namun, pada saat menikmati keistimewaan sebagai bangsawan di Sevilla, tiba-tiba kekuasaan Muwahhidun di Andalusia mengalami kemunduran karena pihak Nasrani menyerbu kota mendekati Kordoba, Sevilla dan Granada. Melihat situasi bahwa kotanya Sevilla akan runtuh di tangan musuh, keluarga Khaldun memutuskan untuk transmigrasi ke barat laut Afrika; Tunisia, tepatnya pada tahun 623 H/1223 M (Audah, tth:8).

Di negeri Tunisia Ibnu Khaldun dilahirkan, tepatnya tanggal 1 Ramadhan tahun 732 H, atau pada pada 27 Mei 1332 M. Nama lengkap Ibnu Khaldun adalah Abdurrahman ibn Muhammad ibn Khaldun al-Hadrami (Baali & Waardi, 1981:9). Banyak gelar yang melekat pada namanya sebagai bentuk prestasi dan kekuasaan yang pernah diraih dan digelutinya, seperti *Waliudin, al-Māliki, ar-Rāis, al-Hājib, aṣ-Ṣadrul-Kabīr, al-Faqīh al-Jalīl, 'Allamatul-'Ummah, Imāmul-Aimmah* (Wafi, 1985:4).

Nama Ibnu Khaldun dihubungkan dengan garis kakeknya yang kesembilan yaitu Khalid bin Usman. Khalid adalah orang pertama yang masuk Andalusia bersama para penakluk berkebangsaan Arab. Dia lebih dikenal dengan Ibnu Khaldun berhubungan dengan kebiasaan orang Andalusia untuk menambahkan huruf *waw* dan *nun* di belakang nama-nama orang terkemuka sebagai bentuk penghormatan. Kemudian keturunan Khalid lebih dikenal dengan bani Khaldun,

termasuk tokoh Abdurrahman yang merupakan garis keturunan yang ke sembilan.

Ibnu Khaldun sendiri menyebut dirinya dalam Muqoddimah sebagai keturunan Arab; al-Hadrami, Yaman (Khaldun, 2005:3). Dalam kitab *Jumhūrul-'Ansābil-'Arab*, Ibnu Hazm menyatakan bahwa keluarga Ibnu Khaldun berasal dari Yaman dan kakek moyangnya beragama Islam; Wail bin Hujr. Wail bin Hujr adalah sahabat Nabi terkenal yang meriwayatkan sekitar 70 Hadis dan pernah diutus oleh Rasulullah ke negeri Yaman untuk mengajarkan Islam (Audah, tth dan Wafi, 1985:4-11).

Selanjutnya, Ibnu Khaldun menguraikan secara jelas silsilah keturunannya dengan Wail bin Hujr dalam al-Ta'rif sebagai berikut: "*'Abdurrahmān bin Muhammad bin Muhammad bin Muhammad bin Hasan bin Muhammad bin Jābir bin Muhammad bin Ibrāhim bin Abdurrah-mān bin Khālid* (dikenal Khaldun-cikal bakal keluarga besar di Andalusia dan Maghribi) *bin 'Usmān bin Khāni' bin Khattāb bin Kuraib bin Ma'ād Yakrib bin-Hāris bin Wail bin Hujr*" (Wafi, 1985:5-6).

Seperti lazimnya anak-anak kecil, untuk pertama kali pendidikannya ditempuh secara tradisional dengan mempelajari ilmu-ilmu agama. Ayahnya seorang ulama menjadi guru pertamanya. Pada saat itu, pendidikan Ibnu Khaldun di tempuh di Masjid dan hingga sekarang banyak orang Tunisia yang mengenal Masjid pertama kali di mana Ibnu Khaldun belajar; yaitu masjid al-Quba (Wafi, 1985:11).

Di tengah Ibnu Khaldun lagi menikmati dunia Intelektualnya pada usia 15-25 tahun, Ibnu Khaldun harus ditatap pada realitas sosial politik yang penuh kekacauan. Setidaknya, di Afrika utara saat itu terjadi pergolakan politik yang sangat dahsyat (Enan, 1973:11-12 dan Raliby, 1962:9). Di samping kekacauan politik, ada peristiwa bersejarah lain yang membuat semakin runyamnya kota Tunisia, yaitu terjadinya wabah penyakit Pes (tha'un) yang melanda kota itu pada tahun 1349 M.

Akhirnya, Ibnu Khaldun transmigrasi ke Fez, Maroko. Di Maroko inilah Ibnu Khaldun mencapai kematangan intelektual dengan berguru pada ulama-ulama terkenal (Wafi, 1985:12 dan Raliby, 1962:7-9). Di jenjang pendidikan di Maroko ini,

Ibnu Khaldun mulai mengarang beberapa buku tipis. Salah satunya adalah uraian tentang kitab *al-Burdah* karya al-Bushiri, berupa kitab pujian-pujian pada Rasulullah, beberapa ringkasan karangan Ibnu Rusdhy dan pernah meringkas kitab *Muhassal* karya Fachruddin al-Razi (Raliby, 1962:12).

Kematangan intelektualnya terjadi pada usia ke 43 tahun, ketika ia mengasingkan diri dengan keluarganya di Qal'at Ibnu Salamah sebuah puri di desa yang disediakan oleh Penguasa Abi Inan di Aljazair. Dalam suasana tenang, dengan berbagai pengalaman hidup yang ditempanya, Ibnu Khaldun mulai mencurahkan perhatiannya untuk menulis sebuah buku sejarah yang dikenal dengan Kitab al-'Ibar. Namun sebelum menyelesaikan al-'Ibar Ibnu Khaldun menulis *Muqoddimah* sebagai buku pendahulunya. *Muqoddimah* diselesaikannya pada tahun 1377 M dalam waktu selama 5 bulan dan untuk kitab al-'Ibar yang sebanyak 6 jilid baru diselesaikan empat tahun kemudian di Tunisia (Wafi, 1985 dan Raliby, 1962:20-21).

Sepanjang hidupnya, karier politik Ibnu Khaldun mengalami pasang surut penuh ketidakpastian sejalan dengan realitas kekacauan politik yang terjadi dimana ia dibesarkan. Menurut Wafi (1985:22), untuk pertama kali Ibnu Khaldun terlibat dalam dunia politik menjabat sebagai Sekretaris Negara pada akhir tahun 1350 M di Tunisia.

Karier politiknya dilanjutkan setelah Ibnu Khaldun memutuskan untuk transmigrasi ke Maroko, ia diterima dengan baik oleh penguasa Maroko. Hanya saja, suasana di Maroko kurang menguntungkan bagi karier politik Ibnu Khaldun. Ia hanya menempati posisi sebagai pejabat Tinggi di bidang Hukum selama dua tahun (Raliby, 1962:15).

Situasi yang tidak menguntungkan di Maroko, Ibnu Khaldun pindah ke Spanyol, tepatnya di Granada (Wafi, 1985:3). Di Granada, Ibnu Khaldun diterima dengan kehormatan, karena Sulthan Granada; Muhammad V adalah sahabat lama dan berhutang budi kepada Ibnu Khaldun. Berkat jasa-jasanya, Ibnu Khaldun mendapat kepercayaan penuh untuk membawa misi khusus untuk menumui Raja Pedro dari Castilla dengan

membawa misi perdamaian pada tahun 1364 M. (Raliby, 1962:17).

Untuk sementara waktu, Granada menjadi tempat yang menyenangkan bagi Ibnu Khaldun dan keluarganya. Namun, ketenangan itu hanya berlangsung selama tiga tahun. (Wafi, 1985:36 dan Raliby, 1962:11). Tepat pada 11 Pebruari 1365 M, Ibnu Khaldun dan keluarganya meninggalkan Granada menuju Afrika utara, Tunisia, untuk selanjutnya melanjutkan perjalanan ke Mesir. (Raliby, 1962:18).

Tepat pada 28 Desember 1382 M Ibnu Khaldun tiba di Mesir. Ia disambut dengan meriah oleh para intelektual di Mesir. Maklum saja, karena masyarakat Mesir saat itu adalah pusat kebudayaan dan ilmu pengetahuan di dunia Islam. Universitas al-Azhar sudah berdiri megah di sana. Kehadiran Ibnu Khaldun, yang telah menulis karya berjilid-jilid dalam al-'Ibar dan terutama *Muqoddimah* sudah tercium di Mesir. (Raliby, 1962:27).

Berkat ceramah-ceramahnya dengan menawarkan ilmu pengetahuan baru yang begitu memukau dan mendapat perhatian dari kalangan intelektual Mesir, karier politik Ibnu Khaldun terus bergerak cepat. Raliby (1962:28) menyampaikan bahwa sejak tanggal 8 Agustus 1384 M, Ibnu Khaldun tidak lagi menjadi Dosen di Universitas, tetapi diangkat menjadi Hakim Tinggi pada Mahkamah Agung Mesir.

Setelah kedudukannya cukup mapan di Mesir, Ibnu Khaldun bermaksud mengajak keluarganya yang ditinggalkan di Tunisia untuk menetap di Mesir. Namun, sayangnya pada saat perjalanan laut menuju Mesir, keluarga Ibnu Khaldun meninggal dunia. Jumlah keluarganya yang meninggal adalah istri dan kelima putrinya, sedangkan kedua putranya yang bernama Muhammad dan Ali selamat sampai di Mesir (Wafi, 1985:59-63).

Sejak peristiwa ini, Ibnu Khaldun menjadi lesu untuk memegang kekuasaan, selama empat belas tahun Ibnu Khaldun tidak menduduki jabatan politik, hanya sebagai tenaga pengajar. Namun, setelah empat belas tahun, posisi Ibnu Khaldun mulai kuat kembali di Mesir, Ibnu Khaldun diangkat menjadi kepala pengadilan pada tahun 1399 M. Sejak saat itu, Ibnu Khaldun berkali-kali

menduduki jabatan sebagai hakim hingga sampai wafatnya pada tanggal 17 Maret 1406. Dengan penuh kehormatan dari negara dan bangsanya, Ibnu Khaldun dikebumikan di pemakaman kaum sufi di Mesir (Raliby, 1962:33).

WATAK PERADABAN IBNU KHALDUN

Ibnu Khaldun adalah pendiri dan peletak dasar sosiologi (*ilmul-umrân*). Gagasannya tentang fenomena sosial merupakan pemikiran orisinal, suatu hal baru yang tidak pernah digagas oleh Intelektual Islam lain sebelumnya.

Keinginan Ibnu Khaldun untuk mengkaji fenomena sosial berdasar atas pandangan filosofis bahwa setiap benda, termasuk manusia yang ada dalam alam semesta memiliki ketentuan hukum yang sudah ditentukan oleh Allah SWT., dan semua benda tunduk dan patuh pada ketentuan hukum tersebut. Dari ketentuan hukum atas benda-benda, para ilmuwan menemukan dan mengambil suatu hukum-hukum, lalu menarik suatu teori-teori yang kemudian menjadi disiplin ilmu alam, seperti fisika, biologi, kimia, astronomi, fisiologi kedokteran dan lain-lain. Ibnu Khaldun meyakini bahwa manusia dengan fenomena prilakunya juga dapat ditarik suatu hukum atau teori-teori seperti yang dilakukan terhadap benda-benda alam.

Di samping itu, banyak para Intelektual Islam menulis sejarah yang berkaitan dengan kehidupan masyarakat atau fenomena sosial diwarnai dengan kesalahan dan kebohongan. Salah satu sebab mendasar menurut Ibnu Khaldun (2005:28-29) adalah karena para intelektual Islam tidak memahami tentang watak peradaban, baik watak alam semesta maupun watak alami manusia. Dengan demikian, Ibnu Khaldun bermaksud menjadikan sosiologi sebagai metode penggalan kebenaran sejarah.

Penggalan Ibnu Khaldun terhadap sosiologi dan sejarah bermaksud untuk menggali kebenaran seobjektif mungkin yang berdasar pada pengalaman, dapat diterima oleh nalar logis dan dapat dibuktikan secara empiris. Pendekatan baru ini membedakan dengan intelektual Islam sebelumnya yang juga membahas fenomena sosial.

Secara umum, para intelektual sebelum Ibnu Khaldun dalam menggali fenomena sosial hanya sebatas berifat deskriptif objektif; mendeskripsikan fenomena apa adanya tanpa ada upaya mengambil kesimpulan. Kebanyakan mereka menggunakan metode yang ditempuh oleh para ahli Hadîs dalam melihat fenomena sosial, yaitu cukup menerangkan gejala-gejala itu secara deskriptif, seperti yang ditulis oleh Ibnu Hazm. Di samping itu, metode dakwah sangat dominan, Akibatnya gejala sosial dipahami sebagai sebuah bentukan atas keyakinan, tradisi, ideologi dan adat istiadat suatu umat sehingga penjelasannya menonjolkan kebaikan-kebaikan, dan menyerukan kepada umat agar berpegang pada prinsip-prinsip kebaikan tersebut. Metode ini banyak digunakan oleh ahli-ahli agama, para pendakwah, ahli-ahli ilmu politik, seperti Ibnu Maskawih dalam kitabnya *Tahzîbul-Akhlâq*, al-Ghazali dalam *Ihyâ' 'Ulūmid-dîn*, al-Mawardi dalam karya *Ahkâmus sulḡāniyyah*. Metode lain lebih bernuansa idealisme, yaitu gejala sosial diterangkan dengan prinsip-prinsip untuk mencapai tujuan ideal yang hendak dicapai. Kebanyakan metode ini dipengaruhi oleh pemikiran Plato dan Aristoteles, seperti al-Kindi, al-Farabi yang menjelaskan gejala sosial seperti apa yang seharusnya untuk mewujudkan masyarakat yang baik, tunduk pada aturan-aturan sesuai dengan keinginan mereka.

Dampak besar dari metode-metode yang dikemukakan oleh para intelektual ini akan banyak menjelaskan gejala sosial tidak objektif yang berakibat pada proses penggalan sejarah banyak juga diwarnai kobohongan dan kesalahan.

Pola pemikiran intelektual Islam sebelum Ibnu Khaldun telah menyadarkan sikap kritis Ibnu Khaldun untuk dapat menjelaskan realitas sosial apa adanya. Ia merasa bahwa metode ini tidak lagi memadai untuk menyingkap hakikat realitas sebenarnya.

Ibnu Khaldun dalam konteks memahami fenomena kemasyarakatan nuansanya realis, bermaksud mengungkap fenomena itu apa adanya. Ibnu Khaldun tidak berpegang dan menciptakan nilai normatif sistem kekuasaan, melainkan hanya meletakkan sistem sosiologi politik berjalan sesuai dengan watak alamiahnya.

Ibnu Khaldun memang seorang realis, tetapi ia tidak mengesampingkan sesuatu yang religius. Baginya, apa yang harus terjadi sama benarnya dengan apa yang terjadi, tetapi masing-masing harus ditempatkan pada posisi yang sebenarnya. Ia menolak pemikir-pemikir konvensional yang cenderung mencampuradukkan keduanya, menyerang sejarawan yang menulis sejarah seperti menulis al-Hadis. Para penulis al-Hadis selalu menyibukkan diri dengan mempertanyakan apakah Nabi benar-benar mengucapkan suatu tradisi tertentu. Baginya, metode itu tidak dapat digunakan dalam penulisan sejarah. Sejarah berhubungan dengan masa lalu dan untuk mempelajarinya perlu memahami hukum-hukum sosial yang berlaku pada masyarakat.

Ibnu Khaldun menekankan pengujian secara empiris dan pengalaman yang realistis dalam memahami realitas sosial dengan cara mengetahui secara mendalam tentang watak peradaban. Misalnya, Ibnu Khaldun (2001:238) dalam terjemahan Ahmadie Thoha memahami Hadis Nabi "tentang perlunya imam atau khilafah dari bangsa Quraisy". Hadis ini oleh ijma 'ulama' dijadikan prasyarat wajib dalam memilih seorang imam, di samping ada beberapa syarat lain, seperti pengetahuan (*al-'ilm*), keadilan (*al-'adalah*), kesanggupan, dan tidak cacat fisik. Ibnu Khaldun memahami Hadis ini disesuaikan dengan konteks zamannya. Ia memandang bahwa perlunya bangsa Quraisy menjadi imam karena pada saat itu solidaritas sosial (*'aṣabiyyah*) yang kuat hanya milik bangsa Quraisy. Oleh sebab itu, dalam pemikiran Ibnu Khaldun, solidaritas sosial (*'aṣabiyyah*) menjadi syarat terpenuhinya seorang imam, atau dengan kata lain, imam yang kuat hanya mungkin jika didukung oleh solidaritas yang kuat para pendukungnya.

Pengujian secara empiris dan realistis yang lain dapat ditunjukkan pada pandangan Ibnu Khaldun dalam memahami konflik antara Ali dan Mu'awiyah. Bagi Ibnu Khaldun, persoalan Ali dan Mu'awiyah bukan persoalan salah dan benar, tetapi kemenangan Mu'awiyah atas Ali, hanya karena Mu'awiyah memiliki solidaritas yang lebih kuat dibandingkan Ali. Kalau seandainya Mu'awiyah tidak melakukan perlawanan kepada

Ali, Mu'awiyah akan hancur dilawan oleh para pendukungnya dan kekuasaan Alipun akan hancur oleh orang lain. Sekalipun begitu, Ibnu Khaldun mengakui bahwa Mu'awiyah bukanlah Khalifah, tetapi seorang raja, dan hal itu tidak ada masalah karena masalah kerajaan adalah relatif.

Bagi Ibnu Khaldun, dalam terjemahan Ahmadie Thoha (2001:237), Syari'ah tidak mengecam sistem kerajaan. Syari'at hanya mengecam akibat buruk yang ditimbulkannya seperti, tirani, kezaliman dan hedonisme. Namun, syari'ah juga mendukung sistem kekuasaan yang membawa kebaikan dan kemuliaan hidup manusia. Tampaknya, Ibnu Khaldun sangat sekuler, yang dengan tegas memisahkan persoalan agama dengan urusan dunia. Dalam mengimpikan suatu perubahan, setiap orang perlu berpijak pada realitas dan memperlakukan realitas itu secara bijaksana. Realitas terkini berbeda dengan masa lalu sehingga untuk membawa tradisi Nabi yang hidup pada masa lalu dengan konteks kekinian adalah suatu angan-angan yang utopis. Tradisi Nabi yang berupa larangan dan perintah adalah suatu nilai yang dibangun atas konteks zamannya. Maka, untuk membawa tradisi Nabi dalam kehidupan kekinian perlu upaya interpretasi ulang terhadap nilai yang dibangun agar nilai itu dapat terwujud dalam konteks saat ini.

Ibnu Khaldun berkeyakinan bahwa diturunkannya Syari'ah dengan suatu tujuan, yaitu demi keberlangsungan peradaban, Ibnu Khaldun memandang bahwa tidak ada teks-teks yang bertentangan dengan hukum-hukum watak peradaban. Ibnu Khaldun dalam memahami dan melakukan beberapa interpretasi terhadap teks-teks berdasar pada pemahaman yang mendalam tentang perubahan-perubahan peradaban. Hal ini berbeda sekali dengan kebanyakan ahli Fiqh dan Hadis yang cenderung memahami tradisi Nabi sebagai sesuatu yang pasti yang dilepaskan dari akar sosio-historisnya sehingga pandangan mereka sangat kaku dan gampang sekali memvonis keliru kebiasaan dan tradisi masyarakat tertentu yang berbeda dari tradisi Nabi. Kecenderungan seperti ini sebagai akibat dari romantisme sejarah ketika Nabi mampu meng-

angkat harkat martabat masyarakat Arab yang awal mula hidup dalam kelemahan menjadi masyarakat yang memegang kekuasaan dengan kehidupan yang makmur sehingga mereka berasumsi kesuksesan itu tidak terlepas dari ketekunan umat Islam mempertahankan tradisi Nabi. Padahal, kesuksesan yang dibangun Nabi tidak lepas dari faktor sosiologis; Nabi mampu menciptakan solidaritas tinggi pada masyarakat Arab melalui perantara agama.

EPISTEMOLOGI IBNU KHALDUN

Pada masa Ibnu Khaldun, perdebatan tentang hakikat realitas mewarnai kesadaran intelektual masyarakat muslim sehingga Ibnu Khaldun dituntut untuk memahami kedua pola pemikiran ini dan mendudukan masing-masing secara proporsional. Pada prinsipnya, Ibnu Khaldun menerima pandangan dan pendekatan kelompok eksistensialis-sufi dalam memahami hakikat realitas mutlak dan menolak pandangan-pendekatan esensialis-filsuf karena dengan alasan keterbatasan akal, tetapi menerima pendekatan filsuf di sisi metode pembuktian kebenaran yang tidak berhubungan dengan persoalan metafisika-spiritual.

Franz Rosenthal (1970:140) mengatakan bahwa Ibnu Khaldun dalam pemahaman akan ilmu pengetahuan tentang realitas mutlak (Tuhan) sangat dipengaruhi oleh pemikiran kalangan sufi tentang hubungan manusia dengan wahyu. Eksistensi Nabi yang memiliki pengetahuan tentang Tuhan tidak dapat ditolak kebenarannya, tetapi untuk mengetahui tentang Tuhan yang sebenarnya hanyalah Tuhan sendiri. Dengan demikian, pemahaman hakikat realitas Ibnu Khaldun bertumpu pada persepsi-persepsi manusia yang berbeda; persepsi manusia yang bersifat jasmani menghasilkan persepsi indriawi dan pemikiran, sedangkan persepsi ruhani menghasilkan persepsi spiritual. Kedua persepsi ini berjalan sendiri-sendiri sesuai dengan objek dan kemampuannya.

Dalam memahami realitas, Ibnu Khaldun bertumpu pada persepsi jasmani; apa yang dilihat: (*pengetahuan inderawi*). Ibnu Khaldun mempercayai bahwa struktur realitas di dunia ini berjalan

secara evolusi dengan penjelasan yang panjang lebar seputar perubahan-perubahan yang terjadi dalam realitas. Namun, anehnya, Ibnu Khaldun (2005:78) dalam Muqoddimah menjelaskan hakikat realitas dalam konteks kenabian. Ini menunjukkan bahwa dalam memahami hakikat realitas tidak cukup disandarkan pada persepsi jasmani, pada suatu pengalaman empiris semata yang dilepaskan dari konteks sosial, tetapi berusaha menarik konteks historis yang didasarkan pada pemahaman akan watak peradaban.

Persoalan kenabian menjadi diskursus panjang di kalangan intelektual Islam sebelum Ibnu Khaldun, terutama kalangan teolog dan filsuf karena Nabi sebagai manusia kelihatannya sekilas berada di luar dasar kemanusiaan. Banyak peristiwa aneh yang menyelimuti kehidupan Nabi dan tindakan-tindakan Nabi yang luar biasa sangat sulit ditiru oleh manusia lain yang kemudian lebih dikenal dengan mukjizat. Dari istilah mukjizat ini, kemudian dibedakan dengan karamah dan sihir karena manusia selain Nabi juga memiliki pengalaman aneh yang hampir menyerupai Nabi. Persoalan mukjizat, karamah, dan sihir ini diperbincangkan serius oleh para ahli kalam (teolog) dan filsuf.

Pada masa Ibnu Khaldun, demikian Ibnu Khaldun (2005:76-77) menjelaskan dalam Muqoddimah, para intelektual Islam berbeda pendapat tentang bagaimana mukjizat itu terjadi dan bagaimana mukjizat membuktikan kebenaran Nabi. Para teolog, termasuk Mu'tazilah berpendapat bahwa mukjizat itu terjadi atas kekuasaan Allah dan bukan tindakan Nabi. Hampir seluruh kalangan teolog berkeyakinan bahwa mukjizat pada Nabi berkaitan dengan "tantangan" yang dihadapi Nabi berdasarkan izin Tuhan. Mukjizat terjadi sebagai pernyataan eksplisit dari Allah bahwa Nabi itu adalah benar. Dengan demikian, "tantangan" menjadi pembeda antara mukjizat dengan karamah dan sihir.

Sementara itu, para filsuf berpendapat bahwa mukjizat pada Nabi merupakan pekerjaan dan tindakan Nabi meskipun di luar kemampuan manusia. Pendapat ini didasarkan atas doktrin "keharusan esensial (*ijābuz-ẓāti*)" dan peristiwa-peristiwa yang terjadi secara berulang antara satu

dengan lain bergantung pada "keadaan" serta "sebab-sebab yang terjadi pada akhirnya kembali yang wajib bertindak dengan sendirinya bukan atas pilihan". Dari doktrin-doktrin ini, jiwa Nabi memiliki ciri-ciri esensial, termasuk peristiwa-peristiwa aneh dengan bantuan kekuasaan Tuhan dan tunduknya semua elemen kepada Tuhan sesuai dengan maksud penciptaan. Nabi mempunyai tugas untuk menjalankan perannya terhadap alam ciptaan. Peristiwa aneh yang terajadi pada Nabi, baik ada tantangan atau tidak merupakan pembuktian Nabi untuk berbuat aktif dalam alam ciptaan, di mana tindakan aktif merupakan ciri jiwa Nabi. Dengan demikian, bagi filsuf, peristiwa aneh bukan bukti kebenaran Nabi, dan tantangan tidak menjadi pembeda antara mukjizat, karamah dan sishir. Yang membedakan mukjizat dengan karamah dan sihir ialah bahwa Nabi diciptakan dengan watak untuk selalu berbuat baik dan menghindari kejahatan.

Berdasar pada perdebatan tentang eksistensi kenabian ini, Ibnu Khaldun (2005:78) memiliki konsepsi tersendiri dalam memandang kenabian. Pada persoalan makhluk yang bernyawa, seperti binatang proses kenabian dapat dijelaskan bahwa binatang juga memiliki jiwa yang mampu berkembang dan bergerak dan hal ini bersifat ruhaniah yang akhirnya mencapai puncak pada jiwa yang berupa kecerdasan murni-jiwa malaikat. Dalam konteks ini, Ibnu Khaldun membedakan sisi persepsi jasmani dengan rohani. Persolan jiwa yang memiliki potensi menuju alam malaikat adalah bagian dari persepsi ruhani, yang tidak akan mampu dipahami oleh persepsi jasmani. Jiwa akan mampu melepaskan sifat kemanusiaannya menuju sifat malaikat setelah jiwa itu sampai pada ego rohani yang sempurna. Dari sini, jiwa berada dalam dua tingkatan; satu tingkatan berhubungan dengan tubuh kasar untuk mampu menggunakan panca-indra dan berpikir, sedangkan pada tingkatan lain berhubungan dengan malaikat untuk mendapatkan pengetahuan murni (ilmiah).

Ibnu Khaldun telah membedakan antara jiwa, akal, dan tubuh-fisik. Jiwa dan tubuh fisik dimiliki setiap benda, sedangkan akal hanya dimiliki oleh manusia. Akal yang membedakan manusia

dengan makhluk lain karena akal yang dapat mengantarkan jiwa menuju alam malaikat. Bagaimana hubungan antara jiwa, akal, dan tubuh-fisik menurut Ibnu Khaldun?

Ibnu Khaldun mencoba menjelaskan tentang potensi manusia sebagai berikut.

"Perbedaan manusia dengan binatang terdapat pada pemikiran. Dunia binatang memiliki rasa dan pengertian, tetapi tidak memiliki pemikiran dan permenungan. Setiap makhluk hidup memiliki jiwa; yang mampu bergerak, merasakan dan memahami. Dan di atas jiwa terdapat kekuatan lain, yaitu kecerdasan dan pemikiran murni yang disebut dengan alam malaikat. Dengan demikian, jiwa berhubungan dengan dua susunan makhluk; susunan bawah dan susunan atas. Dari susunan bawah, jiwa berhubungan dengan tubuh kasar yang melahirkan kemampuan panca indera (al-ghaibiyah, sedangkan dari susunan atas, jiwa berhubungan dengan dunia malaikat yang melahirkan ilmu pengetahuan murni yang tidak akan dicapai oleh panca indera." (Muqoddimah, 2005: 79)

Kelihatannya Ibnu Khaldun memandang bahwa semua benda yang ada di dunia ini memiliki jiwa yang mampu menggerakkan seluruh unsurnya untuk kemudian berhubungan antara satu dengan yang lain. Hubungan kausalitas antara setiap benda terjadi karena dalam setiap benda sudah memiliki jiwa yang ditentukan Allah. Namun, jiwa yang dimiliki benda-benda ini berbeda dengan jiwa yang dimiliki oleh manusia. Dapat juga dikatakan bahwa jiwa selain jiwa manusia adalah jiwa statis yang bergerak sesuai dengan hukum-hukumnya.

Penjelasan tentang jiwa mengantarkan Ibnu Khaldun pada pengkajian tentang jiwa manusia. Ibnu Khaldun memahami bahwa jiwa manusia sama dengan jiwa benda lain, tidak mampu dilihat oleh indra, yang mampu ditangkap oleh indra hanya bekas-bekasnya saja, seperti pergerakan tubuh (*al-fa'iliyah*); pukulan, (*bathsul-yad*) berjalan kaki (*māsyir-rjil*), bersuara (*al-kalām, al-lisān*), dan pengertian (*al-mudrikah*); mulai dari kemampuan persepsi (*al-his az-zāhir*) hingga sampai pada pemikiran (*al-mufakkirah*). Dari bekas-bekas ini, Ibnu Khaldun dapat mengambil

kesimpulan bahwa jiwa manusia pada dasarnya mampu membuang sifat kemanusiaannya untuk menuju sifat malaikat dengan ditunjukkan kemampuan jiwa untuk melahirkan ilmu pengetahuan.

Bagi Ibnu Khaldun, jiwa mampu menembus dunia malaikat karena jiwa manusia mampu melahirkan kekuatan perasaan lahiriah dan batiniah. Perasaan lahiriah muncul karena menggunakan panca indra, seperti perasaan saat melihat, mendengar, mengecap, dan lain sebagainya. Kemudian, perasaan lahiriah ini bergerak menuju perasaan batiniah yang selanjutnya perasaan batiniah merupakan proses manusia memperoleh ilmu pengetahuan.

Kelihatannya, Ibnu Khaldun memahami jiwa manusia secara hierarkis mulai dari tingkatan bawah hingga tingkatan tertinggi. Setidaknya, ada lima tahap perkembangan jiwa manusia berdasarkan rasa batiniah, yaitu: *common sense* (*hiśsul-musyarak*), imajinasi (*al-khayyāli*), mengira-ngira (*al-wahm*), menghafal (*al-hafz*) dan pemikiran (*al-mufakkirah*) (Ibnu Khaldun, 2005: 79).

Pertama, *common sense* terjadi secara simultan, akibat benda-benda yang mampu ditangkap oleh panca indra. *Common sense* mampu memahami segala sesuatu yang mampu ditangkap oleh indera. *Common sense* berbeda dengan perasaan lahiriah, karena perasaan lahiriah tidak dapat menangkap dan menggambarkan kembali segala sesuatu yang ditangkap dalam waktu bersamaan.

Kedua, rasa imajinasi adalah rasa batiniah lanjutan setelah *common sense*. *Common sense* menangkap data yang kemudian dapat diterima oleh rasa imajinasi. Rasa imajinasi mampu mengabstraksikan kembali segala data *common sense* dan menunjukkan kembali kepada benda yang dilihat. Ketiga, setelah rasa imajinasi membentuk rasa mengira-ngira. Rasa mengira-ngira adalah rasa batiniah yang mampu menangkap pengertian-pengertian dari setiap benda yang disampaikan oleh rasa imajinasi. Keempat adalah rasa batiniah yang mampu menyimpan setiap pengertian, baik yang diimajinasikan maupun tidak, untuk kemudian sewaktu-waktu

dapat dikeluarkan kembali bila diperlukan. Kelima, adalah tahap puncak dari akumulasi semua rasa untuk memasuki kekuatan pemikiran. Kekuatan pemikiran ini yang mengerakan jiwa manusia untuk selalu melepaskan diri dari kemanusiaanya dan berlomba dengan makhluk rohani yang namanya malaikat.

Setelah Ibnu Khaldun menjelaskan perkembangan jiwa manusia, mulai dari jiwa *common sense* hingga jiwa pemikiran sebagai jiwa tertinggi, yang dengan jiwa terakhir ini, manusia digerakkan untuk mampu menembus alam malaikat yang menghasilkan pemikiran murni.

Penjelasan Ibnu Khaldun ini memberikan pemahaman bahwa ada batasan pemikiran dalam diri manusia. Akal atau pemikiran manusia hanya mampu memikirkan hal-hal yang mampu dijangkau oleh kemampuan indera dan pemikiran, sedangkan untuk wilayah spritual atau ruhani sangat sulit untuk ditembus oleh akal pikiran manusia. Oleh sebab itu, Ibnu Khaldun mengakui bahwa wilayah kerja manusia dan ilmu pengetahuan yang dihasilkan sebatas pada alam fisik-jasmani, bukan alam spritual-ruhani.

Ibnu Khaldun dalam terjemahan Ahmadie Thoha (2001:520-523) hanya mampu menjelaskan cara kerja pemikiran atau proses berpikir alam fisik-jasmani ini. Ibnu Khaldun menjelaskan bagaimana cara kerja jiwa pemikiran ini atau proses berfikir sebagai berikut.

"Berpikir (al-fikr) ialah proses penjamahan bayang-bayang berbagai objek yang biasa diterima oleh panca indera dan mengembalikan objek itu ke dalam ingatannya sambil membandingkannya dengan benda-benda lain. Dengan demikian, berpikir merupakan penjamahan bayang-bayang di balik perasaan dan aplikasi akal untuk membuat analisis dan sintesis. Inilah arti kata (fu'ad) yang terdapat dalam al-Qur'an, yang dimaksud dengan fu'ad adalah pikiran." (Muqoddimah, 2001:522)

Berangkat dari pemahaman berpikir seperti ini, kemudian Ibnu Khaldun (2001:521-523) membagi kesanggupan berpikir manusia dalam tiga tingkatan sebagai berikut: pertama, akal pembeda (*al-'aql at-tamyīz*) adalah pemahaman intelektual manusia terhadap objek yang beragam

dan berubah-ubah dengan tujuan untuk membuat seleksi. Bentuk pemikiran seperti ini biasanya berupa persepsi-persepsi (*at-taṣawwur*) yang dapat membantu manusia untuk memperoleh hal-hal yang bermanfaat, mencari penghidupan dan menolak segala hal yang sia-sia.

Kedua, akal eksperimental (*al-'aql at-tajrib*), yaitu pemikiran yang melahirkan ide-ide dan perilaku dalam berhubungan dengan orang lain. Pemikiran bentuk ini berupa appersepsi-appersepsi (*at-taṣ* dicapai melalui pengalaman. Ketiga, akal spekulatif (*al-'aql al-Nazar*) yaitu pemikiran yang melahirkan teori dan ilmu pengetahuan ilmiah (*al-'ilm*) dan pengetahuan hipotesis (*az-ẓann*). Pikiran bentuk ini merupakan gabungan antara persepsi dan apersepsi. Pikiran ini membentuk ilmu pengetahuan yang terus berkembang dengan spesialisasi-spesialisasinya, sehingga akhir dari proses pemikiran ini mengetahui tentang "ada" (wujud) apa adanya dengan kemampuan mengklasifikasi hal-hal yang bersifat general, partikuler, differensial, sebab-akibat. Dari sinilah, menurut Ibnu Khaldun (2001:523), manusia mencapai kesempurnaan dalam realitasnya. Dan inilah makna realitas manusia.

Penjelasan di atas menggambarkan bahwa Ibnu Khaldun dalam memahami ilmu pengetahuan berhubungan dengan tindakan, seperti pandangan Aristoteles bahwa ilmu pengetahuan merupakan permulaan dari sebuah tindakan (Rosenthal, 1970:67). Ibnu Khaldun (2001:523) sendiri menjelaskan bahwa tindakan manusia merupakan tindakan yang tertib dan teratur karena pemikiran mengetahui setiap benda-benda, baik yang sudah ada maupun yang dipersiapkan. Bila ingin membuat suatu benda, misalnya rumah, manusia harus mengetahui sebab-akibat karena ini menjadi syarat yang merupakan prinsip-prinsip dari benda partikuler. Prinsip-prinsip ini terus berkembang sampai pada prinsip terakhir dan dari prinsip terakhir inilah manusia memulai pekerjaannya.

Adapun untuk cara kerja dalam proses spritual-rohani, Ibnu Khaldun tidak menjelaskan secara rinci. Ibnu Khaldun hanya menjelaskan bahwa jiwa manusia menurut wataknya akan menuju alam malaikat, tetapi proses menuju alam

ini tidak dengan kekuatan pengetahuan dan akal pikiran, melainkan merupakan fitrah yang sudah ditentukan Tuhan.

Tentang dunia spritual, Ibnu Khaldun (2005: 89-90) hanya memberikan contoh-contoh beberapa kemampuan jiwa manusia untuk menyingkap hal-hal yang ghaib, seperti yang dialami Nabi, misalnya kaum sufi. Kaum sufi dapat memasuki dunia spritual, memiliki kemampuan supranatural (*al-gāibiyah*) karena melakukan kegiatan riyadhah; latihan dzikir. Namun, proses ini kalau tidak hati-hati akan tergelincir pada kesalahan. Riyadhoh dan berdzikir semata-mata hanya ingin mendekat pada Allah jika seandainya dari proses riyadhoh dapat ketemu dengan hal-hal ghaib itu terjadi secara kebetulan bukan diusahakan. Jika sejak awal kaum sufi melakukan riyadhoh sekedar ingin mengungkap hal-hal ghaib semata-mata, jelas mereka akan berhadapan dengan kesalahan. Banyak lagi contoh tentang individu-individu manusia yang memiliki kemampuan menyingkap hal-hal ghaib, seperti ramalan dan astrologi.

SIMPULAN

Dari uraian di atas dapat disimpulkan bahwa pemikiran Ibnu Khaldun akan watak peradaban dilihat dari sisi historis adalah gagasan orisinal, suatu hal baru yang tidak pernah digagas oleh intelektual Islam lain sebelumnya. Ibnu Khaldun bermaksud mendirikan sosiologi dan menjadikan sosiologi sebagai metode penggalan kebenaran sejarah dengan tujuan untuk menggali kebenaran seobjektif mungkin yang berdasar pada pengalaman, dapat diterima oleh nalar logis dan dapat dibuktikan secara empiris.

Pendekatan baru Ibnu Khaldun ini membedakan dengan intelektual Islam sebelumnya. Mereka dalam memaparkan fenomena sosial bersifat deskriptif; tidak mampu menarik suatu teori, semangat berdakwah dan cenderung idealis. Kecenderungan model berpikir seperti ini dilatar-belakangi oleh proses transformasi sosial politik dalam kekuasaan Islam, yaitu ketika terjadi transformasi kekuasaan dari Nabi kepada sahabat, kekuasaan Islam benar-benar dipisahkan dari tradisi Nabi sehingga mereka menginginkan kehidupan kembali seperti tradisi Nabi dan sangat

membenci situasi sosial yang dihadapi dengan mengusung pelbagai gagasan yang nuansanya nampak idealis.

Epistemologi Ibnu Khaldun dalam pemikirannya tentang watak peradaban nuansanya sangat realis dan sekuler, tetapi bukan sekuler yang mengesampingkan agama. Sekulerisme Ibnu Khaldun mencoba membatasi secara tegas mana wilayah agama dan mana wilayah akal. Ibnu Khaldun memahami bahwa realitas benda-benda memiliki jiwa, yang saling berhubungan antara satu benda dengan lain (*hukum kausalitas*). Pemahaman Ibnu Khaldun tentang Jiwa setiap benda menghantarkan kepada pemahaman akan jiwa manusia dalam dua hal, yaitu; Jiwa yang berhubungan dengan jasmani melahirkan kemampuan mengindera dan berpikir yang menghasilkan ilmu pengetahuan dengan pelbagai spesialisasinya yang kebenarannya bersifat relatif dan jiwa yang berhubungan dengan ruhani melahirkan kemampuan spritual dan menembus alam malaikat yang menghasilkan ilmu pengetahuan yang bersifat mutlak kebenarannya.

Alam spritual, ruhani hanya mampu ditembus oleh jiwa tertinggi yang sudah ditentukan Allah Swt., seperti jiwa para Nabi dan tidak akan mampu ditembus oleh akal pikiran. Ketidak-sanggupan akal pikiran menembus alam ruhani memberikan pemahaman bahwa akal manusia terbatas. Konsekuensi dari pemahaman ini, Ibnu Khaldun membagi antara ilmu yang diperoleh melalui pemikiran; ilmu akal (filsafat) dan ilmu yang diwahyukan; ilmu syari'at. Pembagian ilmu ini dimaksudkan untuk mendudukan masing-masing potensi manusia secara proporsional, yang selama ini oleh kalangan intelektual Islam cenderung dicampuradukkan, terutama oleh para filsuf yang cenderung menggunakan akal pikiran untuk menemukan hakikat kebenaran mutlak yang bersifat ruhani. Ibnu Khaldun menolak pendekatan filsuf ini, karena akan terjebak pada hal-hal yang bersifat spekulatif. Maksud Ibnu

Khaldun adalah meletakkan masing-masing potensi manusia, baik jasmani dan ruhani bekerja sesuai dengan dunianya. Kebenaran ilmu akal diperoleh melalui pemikiran yang rasional dan sesuai dengan kenyataan, sedangkan kebenaran ilmu syari'at diperoleh melalui keyakinan.

DAFTAR RUJUKAN

- Abdullah, M. Amin. 2006. *Islamic Studies di Perguruan Tinggi, Pendekatan Integratif-interkoneksi*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Audah, Ali. tth. *Ibnu Khaldun sebuah Pengantar*. Jakarta: Pustaka Firdaus
- Baali, Fuad & Wardi. Ali. 1981. *Ibnu Khaldun dan Pola Pemikiran Islam* (terj. Ahmadie Thoaha). Jakarta: Pustaka firdaus.
- Bertens, K.. 1989. *Ringkasan Sejarah Filsafat*. Yogyakarta: Kanisius.
- Descartes, Rene. 2003. *Diskursus Metode* (terj. Ahmad Faridl Ma'ruf). Yogyakarta: IRCiSoD.
- Enan, Muhammad Abdullah. 1973. *Ibnu Khaldun; His Life and Work*. Lahore: Ashraf
- Hadiwiyono, Harun. 2005. *Sari Sejarah Filsafat Barat 2*. Yogyakarta: Kanisius.
- Khaldun, Ibnu. 1967. *Muqoddimah* (terj. Franz Rosenthal). New York: Bollingen Series.
- . 2005. *Muqoddimah*. Mesir : Dar -Ibnu al-Aitam
- . 2001. *Muqoddimah* (terj. Ahmadie Thoaha). Jakarta: Pustaka Firdaus.
- Kuhn, Thomas S.. 2002. *The Structure of Scientific Revolution. Peran Paradigma dalam Revolusi Sains* (terj.). Bandung: Remaja Rosdakarya
- Maritain, Jacques. 1959. *The Deegrees of Knowledge*. New York: Scribner
- Raliby, Osman. 1962. *Ibnu Khaldun tentang Masyarakat dan Negara*. Jakarta: Bulan Bintang.
- Rosenthal, Franz. 1970. *Knowledge Triumphant*. Leiden, Netherlands.
- Wafi, Ali Abdul Wahid. 1985. *Ibnu Khaldun Riwayat dan Karyanya* (terj. Ahmadie Thoaha). Jakarta: Grafiti Press.
- Zainudin, A. Rahman. 1992. *Kekuasaan dan Negara. Pemikiran Politik Ibnu Khaldun*. Jakarta: Gramedia.