

“Umran Becaming”, Epistemologi Kebudayaan Ibn Khaldun

Mohamad Anas¹

¹Pusat Studi Pesantren dan Pemberdayaan Masyarakat Universitas Brawijaya

Abstract: Culture serves as both the core and the foundation for building a high civilization. In this context, Ibn Khaldun, through his *Muqaddimah*, distinguishes the cultural characteristics of urban and rural societies, illustrating that each civilization has its unique traits. This study aims to address two primary questions: (1) What is Ibn Khaldun's thought pattern and contribution to the field of culture? and (2) How does Ibn Khaldun construct his ideas about the characteristics of rural and urban culture? This research employs a qualitative method based on literature review, utilizing interpretation and hermeneutics to explore Ibn Khaldun's thoughts.

The findings reveal that Ibn Khaldun applied a positivist approach blended with Sufi and religious elements, while rejecting most propositions of physics and metaphysics, as he considered them incompatible with religious values. This positivist perspective enabled him to develop the science of civilization, grounded in geographical, economic, and cultural laws. Furthermore, Ibn Khaldun's concept of *'umran* (culture) has a historical dimension, where culture is not only an inheritance from the past but also a process evolving toward the future (*'umran in becoming*). Additionally, the principle of *infisal* (discontinuity) emerges as a distinctive societal characteristic in Ibn Khaldun's thought, influenced by geographical conditions that create independent and separate living units, such as communities in desert regions. Sociological and cultural differences further distinguish the lifestyles of rural and urban societies.

Keywords: Ibn Khaldun, culture, *'umran*, rural, urban, discontinuity.

Corresponding author:

Mohamad Anas

Anas_phil@ub.ac.id

Article history

Received : 29 August 2024

Revised : 18 November 2024

Accepted : 19 November 2024

This work is licensed under a Creative Commons Attribution-Non Commercial 4.0 International License.

1. Pendahuluan

Sebuah karya monumental Ibn Khaldun (1332-1406), *Muqaddimah*, telah lama dan hingga kini senantiasa mendapat perhatian para sarjana muslim dan non-muslim. Diperkirakan hampir satu setengah abad yang lalu kajian atas pemikirannya nempat belum menandakan

adanya penyusutan. Karya ini masih saja dikaji dan diperdebatkan secara kritis dan selain itu peminatnya kebanyakan terbesar adalah kalangan ilmuwan sosial, budayawan, teolog, sejarawan, dan bahkan ekonom. Buku *Muqaddimah* diterbitkan pertama kali pada 1858, dan diedit oleh Etinne Marc Quatremere di Paris. Sepuluh tahun kemudian *Muqaddimah* diterjemahkan ke dalam bahasa Perancis oleh W.M. de Slane dengan judul *Les Prologomenes d'Ibn Khaldun* (1862-1868). Terjemahan ini telah makin merangsang para ilmuwan untuk mengenal lebih jauh Ibn Khaldun dan karyanya yang dinilai monumental itu. Pembicaraan tentang karya ini, sejak itu, dalam jurnal-jurnal ilmiah dalam berbagai bahasa mulai bermunculan hampir tanpa henti (Maarif, 1996).

Beberapa penulis meyakini bahwa Ibn Khaldun adalah pertama kali yang meletakkan dasar ilmu sosiologi, karena itu ia dijuluki seorang ahli sosiologi pertama dan bapak sosiologi (Baali,1988). Selain itu, berbagai atribut kepakaran juga dilekatkan orang kepada Ibn Khaldun: filosof sejarah, sejarawan, geografer, ekonom, ilmuwan politik, dan lain-lain. Lenn Evan Goodman dari Universitas Hawaii bahkan menobatkan Ibn Khaldun bersma Thucydides (455-400 SM) sebagai bapak ilmu sejarah. Keduanya, kata Goodman, menganut pola siklus dalam membaca perjalanan sejarah (Maarif, 1996).

Ibn Khaldun melalui berbagai karyanya memberikan sumbangan yang cukup berarti untuk menjawab problematika yang ada pada diri manusia tersebut. Meski hidup pada abad silam, akan tetapi pemikiran-pemikiran Ibn Khaldun kiranya masih cukup relevan dan dijadikan sumber referensi untuk memahami gejala-gejala kebudayaan yang berlangsung dalam proses panjang sejarah manusia, tentu saja dengan berbagai pengembangan dan catatan kritis atasnya (Sherwani, 1945).

Kapasitas ilmiah Ibn Khaldun yang direfleksikan dalam karya-karya memberi makna tersendiri pada perkembangan ilmu pengetahuan. Toynbee (Issawi, 1976), sejarawan Inggris terkemuka, menyebut hasil karya Ibn Khaldun sebagai “karya abadi” yang boleh dibandingkan dengan Thucydides atau Machiavelli, baik dalam keluasan pandangannya maupun kekuatan intelektualnya. Toynbee juga menyatakan bahwa buku *Muqaddimah* itu adalah “.....*undoubtedly the greatest work of its kind that has ever yet been created by any mind in any time of place*” (Issawi, 1976). Lebih dari itu, pada tingkat ilmu pengetahuan, karya-karya Ibn Khaldun seperti *Muqaddimah* telah memberikan kepada pembaca modern suatu gambaran yang tepat dan jelas mengenai tingkatan ilmu pengetahuan yang ada dalam dunia Islam abad pertengahan.

Di samping disiplin ilmu keagamaan dan metafisika sempat menjadi perhatiannya, akan tetapi Ibn Khaldun lebih dikenal dan di pandang sebagai pemikir yang mengkonsentrasikan diri pada problem-problem sosial-kemasyarakatan (Issawi, 1976). Menurut Issawi, ia adalah tokoh besar dalam ilmu-ilmu masyarakat di antara masa Aristoteles, dan Machiavelli. Ia telah mencurahkan perhatian pada bidang ini empat abad sebelum para filosof modern Eropa melahirkannya. Sehingga Ibn Khaldun dikategorikan sebagai sarjana muslim yang merintis jalan menuju perkembangan ilmu-ilmu sosial empiris pada umumnya (Issawi, 1976).

Ibn Khaldun telah meninggalkan karya monumental yang berupa analisis yang mendalam tentang peristiwa sejarah yang berbeda dari corak penulisan sejarah yang lazim berlaku pada masa itu. Dalam bukunya *Muqaddimah*, Ibn Khaldun menulis bahwa ia telah menemukan suatu ilmu yang baru sama sekali (*ilmu mustaqillu binafsihi*) yang belum pernah ditemukan sebelumnya. Ia mengatakan bahwa topik yang dibicarakan dalam buku itu adalah kehidupan manusia dalam masyarakat serta kaidah-kaidah umum yang diambil dari kehidupan kemasyarakatan itu.

Kehidupan yang berhubungan langsung dengan pola budaya yang terjadi pada masyarakat Badui (masyarakat desa) dan serta pada masyarakat kota. Sehingga ia ditempatkan pada kedudukan terpendang sebagai peletak dasar ilmu kemasyarakatan modern (Sharif, 1963).

Dari sinilah maka penyusun memosisikan pada pola pemikiran Ibn Khaldun tentang kebudayaan dan persoalan karakteristik kebudayaan masyarakat Badui cerminan sebagai orang-orang desa dan kebudayaan masyarakat kota yang terkandung pada bukunya *Muqaddimah*. Di mana dari ide-idenya masih tetap relevan untuk terus-menerus digajinya bagi kaum intelektual muslim dewasa ini, sebagai studi penelitian keilmuan untuk perkembangan kebudayaan dan peradaban dunia.

2. Metode

Untuk sebuah karya ilmiah, metode mempunyai peranan yang sangat penting. Metode yang digunakan dalam sebuah penelitian menentukan hasil penelitian tersebut. Sebuah metode penelitian merupakan ketentuan standar yang harus dipenuhi. Adapun metode yang dipergunakan dalam penelitian ini yaitu:

2.1 Metode Pengumpulan Data

Penelitian ini sepenuhnya bersifat kepustakaan (*library research*), oleh karena itu langkah pertama yang penyusun lakukan adalah mengumpulkan data-data primer khususnya data yang berhubungan dengan *concern* penelitian ini. Data-data skunder akan penyusun gunakan untuk mendukung data-data primer. Sebagaimana jenis penelitian ini, penyusun akan lebih mengkonsentrasikan diri pada karya menomentalnya Ibn Khaldun yaitu buku “*Muqaddimah*”, disamping juga data-data sekunder yang menujung serta mendukung penelitian ini. Pengumpulan data merupakan langkah awal yang sangat penting dalam metode ilmiah (Nasir, 1998).

2.2 Metode Pengolahan Data

Setelah data-data primer maupun skunder terkumpul, penyusun akan melakukan pengolahan data-data yang sudah terkumpul. Dalam hal ini penyusun menggunakan dua model pengolahan data-data sebagai berikut.

(a) Interpretasi

Metode interpretasi digunakan untuk “membongkar” makna terhadap bermacam-macam fakta (Bakker dan Zubair, 1990). Fakta-fakta yang berhasil ditemukan, kemudian dimaknai dan diidentifikasi kedalam suatu konteks permasalahan. Dalam hal ini penyusun akan berusaha menelaah, menyelami dan memahami pemikiran Ibn Khaldun, kemudian menafsirkannya agar dapat mengungkapkan maksud dan tujuan pengarang (Bakker dan Zubair, 1990) atau dalam konteks penelitian ini adalah pemikiran Ibn Khaldun tentang sosialitas budaya pedesaan dan budaya perkotaan.

(b) Deskriptif

Setelah penyusun menginterpretasikan data-data tersebut, maka penyusun akan melakukan upaya penggambaran secara utuh dan komprehensif. Upaya ini penyusun lakukan agar pembaca mampu memahami hasil penelitian ini dengan baik. Dari berbagai yang telah diperoleh dan dikumpulkan, dan dengan menggunakan penelitian ini, penyusun akan menguraikan secara menyeluruh dan teratur segala konsep tokoh, karenanya, data-data tersebut tidak hanya disajikan secara abstrak.

(c). Kesenambungan Historis

Metode ini penyusun gunakan untuk menghindari kesalahan sejarah mengenai peta pemikiran Ibn Khaldun, dan pengaruhnya terhadap sistem pemikiran yang dianutnya. Serta untuk akan mengungkap lingkup kesejarahan dan pengaruh pemikirannya terhadap lingkungannya. Metode ini juga kami gunakan untuk melihat setting dan biografi intelektual pemikiran Ibn Khaldun, serta berupaya melihat kondisi sosial-budaya yang membentuk pemikirannya (Bakker dan Zubair, 1990).

2.3 Pendekatan Penelitian

Jika metode dipergunakan untuk memotret secara datar data-data primer dan sekunder agar sebuah penelitian dapat berjalan secara teratur dan sistematis, maka pendekatan penelitian digunakan untuk melihat dari sudut pandang yang lain.

Oleh karena itu, dan tentu saja sesuai dengan relevansi penelitian ini, penelitian ini akan menggunakan pendekatan hermeneutik. Hermeneutika merupakan sebuah ilmu tentang penafsiran, inti dalam hermeneutika adalah terjadinya “proses mengubah sesuatu atau situasi ketidaktahuan menjadi tahu dan mengerti” (Faiz, 2005). Paling tidak terdapat tiga prinsip dasar hermeneutik, yakni: *Pertama*, pengungkapan pikiran dalam kata-kata, penerjemahan dan tindakan sebagai penafsir. *Kedua*, usaha untuk mengalihkan dari suatu bahasa asing yang maknanya gelap atau tidak diketahui ke dalam bahasa lain yang bisa dimengerti oleh si pembaca. *Ketiga*, Pemandangan ungkapan pikiran yang kurang jelas, diubah menjadi bentuk ungkapan yang lebih jelas (Faiz 2005).

3. Pembahasan

Karya monumentalnya Muqaddimah dengan kitab *al-Ibar*-nya merupakan hasil perenungan filosofis murni (teoritik murni) dan dipadu dengan pengalaman empirisnya. Sebagai tokoh terlibat langsung dalam pergolakan dan intrik-intrik politik di Afrika Utara dan Granada (Maarif, 1985). Kondisi lingkungan masyarakat yang mengitari hidupnya, juga pergolakan-pergolakan politik yang diamati dan dialami cenderung mematangkan pemikirannya untuk lebih melihat berbagai gejala sosial dengan faktual dan realistis. Sikap obyektif dan kritis inilah yang membuatnya berbeda dengan para pendahulunya, seperti at-Tabari, al-Mas’udi, Ibnu Ishaq, Ibnu al-Kalbi, al-Waqidi, al-Asadi dan tokoh-tokoh ilmuwan lain yang ia sebutkan sendiri dalam *Muqaddimah* (Khaldun, (t.t.)).

Dalam karya monumental tersebut jelas tergambar bahwa Ibn Khaldun merupakan seorang yang tampak begitu rasional dan empiris, di samping juga tidak mengabaikan pertimbangan-pertimbangan teks-teks al-Qur’an. Perpaduan antara kedua epistemologi tersebut jelas tergambar dalam benih-penih pemikirannya. Secara geneologis, dalam pandangan beberapa penulis, Ibn Khaldun adalah pengikut al-Ghazali, sekaligus juga pengikut Ibnu Rusyd. Sebagaimana yang dikatakan oleh Fuad Baali dan Ali Wardi, menurutnya: “*Kami yakin bahwa Ibn Khaldun dapat ditempatkan sebagai pengikut al-Gazali dan juga sebagai pengikut Ibnu Rusyd sekaligus. Ia mengambil dari al-Gazali permusuhannya terhadap logika Aristoteles, dan pada saat yang sama mengambil sikap-sikap baik Ibnu Rusyd terhadap massa*” (Baali dan Wardi, 1988).

Jika ditelaah lebih dalam, pertama-tama yang dibangun oleh al-Ghazali adalah menselaraskan antara *’Irfani* dengan *Bayani*, pengingkaran terhadap *hasyr al-ajsa>d*, al-Ghazali menetapkan model *’Irfaniyyah batiniyyah* dan menyelubunginya dengan bentuk *Bayani Qur’ani*. Kemudian dalam bukunya “*Jawabi>r Al-Qur’an*”, al-Ghazali mengemukakan model pembacaan hermetik terhadap *Al-Qur’an*, ilmu-ilmu bahasa serta keagamaan, yakni dengan menggunakan konsep-konsep “kimiawi” dan konsep keagamaan hermetic (al-Jabiri, 2000).

Implikasi pembacaan model hermetik (hermes) tersebut dapat dilihat dari pembagian ilmunya, yang ditujukan pada orang-orang khusus. Menurutnya, ilmu secara garis besar dibagi menjadi dua, yakni ilmu-ilmu luar (kerak) dan ilmu-ilmu inti. Pada ilmu-ilmu kerak “ $\{a>hi\}$ ” diperuntukkan bagi orang awam, sedang ilmu-ilmu inti atau “ $\{ba>t\}in$ ” diperuntukkan khusus bagi *khassab al-khassab*. Dengan kata lain, al-Ghazali memperuntukkan ilmu *Bayani* bagi masyarakat umum dan ilmu *Irfani* bagi orang-orang khusus. Meski begitu, al-Ghazali tidak begitu ketat memisahkan yang “awam” dengan yang “khusus”, yang berarti tidak memisahkan antara ilmu *Bayani* dengan ilmu *Irfani*, karena al-Ghazali menjadikan *Bayani* sebagai jalan menuju *Irfani* (al-Jabiri, 2000). Di samping itu, sikap kritis juga dikedepankan untuk mencari kebenarannya ataupun kesalahannya. Meskipun demikian, apa yang dilakukan oleh Al-Ghazali sebetulnya menolak “rasio” sebagai ‘prinsip pengarah’ (*guiding principle*), tetapi lebih memilih wahyu sebagai prinsip pengarah, khususnya dalam proses memilih dan menetapkan sufi sebagai jalan untuk memperoleh kebenaran.

Sementara Ibnu Rusyd menggunakan pendekatan rasionalitas ilmiah (*burhānī*) dan pendekatan rasionalitas syar’ī (*bayānī*). Menurut Ibnu Rusyd wahyu mewajibkan untuk mengadakan perenungan secara mendalam terhadap segala sesuatu di alam maujud ini. Ibnu Rusyd menggunakan firman Tuhan antara lain: (1) Berpikirlah wahai orang-orang yang berakal (QS. Al-Hasyr: 2); (2) Apakah mereka tidak memperhatikan segala kerajaan langit dan bumi dan segala sesuatu yang diciptakan Allah? (QS. Al-A`râf: 185) (Rusyd, 1969).

Menurut Ibnu Rusyd, jelas ayat ini memerintahkan untuk berpikir secara rasional merenungkan hakekat segala sesuatu, dengan berdasarkan pada hukum kausalitas. Segala sesuatu di alam maujud ini, keberadaannya tidak bisa terlepas dari hukum kausalitas, dan bahwa alam semesta ini bergerak dengan gerakan abadi yang menunjukkan adanya penggerak pertama yang tidak bergerak yaitu Tuhan. Konsep ini diadopsi dari Aristoteles (Nasution, 1999).

Menurut al-Jabiri, pemikiran Islam pada masa Ibnu Rusyd, baik kalam, filsafat, tasawuf maupun fiqh, absen dari pendekatan rasional ilmiah (al-Jabiri, 1999). Akan tetapi pendekatan rasional ilmiah yang digunakan oleh Ibnu Rusyd dibangun dengan bertitik tolak dari *nashsh-nashsh* syara`. Di bidang metafisika terkadang ia juga menggunakan *nashsh-nashsh* syara`. Maka, pendekatannya dapat juga dikatakan pendekatan rasionalitas syara’ (*baya>nī*), walaupun di bidang metafisika yang dominan adalah pendekatan rasionalitas ilmiah (*burha>nī*)—karena filsafat memang hanya untuk kalangan tertentu saja, yang memiliki kemampuan intelektualitas yang tinggi. Menurutnya rasionalitas filsafat dibangun atas dasar hukum kausalitas, sedang rasionalitas agama dibangun atas dasar maksud syara` (al-Jabiri, 1999).

Kombinasi ini cukup unik, sebab sejarah pemikiran telah merekam pola pemikiran dari kedua filsuf besar tersebut begitu berbeda. Berangkat dari itulah barangkali merupakan titik tolak teori-teori Ibn Khaldun. Dalam karyanya *Muqaddimah*, Ibn Khaldun terutama membangun bentuk logika yang realistik sebagai pengganti logika lama yang idealistik semata-mata. Ibn Khaldun berbeda dengan Machiavelli yang menolak sama sekali idealisme, sedangkan Ibn Khaldun menganggap kedua-duanya sama penting. Bagi Ibn Khaldun, apa yang harus terjadi sebenarnya sama dengan apa yang ada, namun keduanya harus dipisahkan, masing-masing harus didudukkan secara proposional.

Ibn Khaldun berbeda dari Machiavelli. Ia tidak meremehkan makna sesuatu yang ideal dan religius. Memang dalam kenyataannya, ia mengaku dirinya sebagai seorang yang sangat alim. Ibn Khaldun menyerang pemikir-pemikir idealis, karena mereka melupakan masa kini, dan mencurahkan perhatian pada masa lalu Nabi dan masa depan Mahdi (al-Jabiri, 1999).

Pertentangan antara pola pikir yang ideal dan yang riil serta kompartementalisasi dapat dengan jelas dilihat sejak zaman permulaan Islam. Pola pikir sakral sedikit banyak dapat dilihat di mana-mana, di tengah-tengah masyarakat modern yang sekuler dan materialistik. Bahkan sangat jarang orang yang mampu berpikir menurut pola pikir relativistik-temporalistik-materialistik. Ibn Khaldun dipandang sebagai mewakili pola pikir yang disebut terakhir. Hal ini dapat dilihat dari implikasi pendekatannya yang relativistik-temporalistik-materialistik terhadap kontraversi-kontraversi yang terjadi dalam dunia Islam. Misalnya, tentang pembelaannya terhadap Mu'awiyah tanpa menimbulkan kemarahan dan kecurigaannya dari kaum muslimin ortodoks. Bagi Ibn Khaldun bagaimanapun Mu'awiyah lebih merupakan seorang raja dari pada seorang khalifah, namun tidak ada salahnya yang demikian itu. Menurut istilahnya, kerajaan adalah sesuatu yang relatif dan karena itu tidak bisa disebut jelek. Seperti sifat manusia, jelek manakala digunakan untuk tujuan yang jelek, dan baik manakala digunakan untuk tujuan yang baik. Nabi tidak melarang dan mengutuk kerajaan semacam itu, beliau melarang kebiasaan membiarkan ketidakadilan, kemewahan, dan semacamnya. Bagi Ibn Khaldun, Mu'awiyah adalah seorang muslim yang saleh dan raja yang baik. Ia hidup pada masa yang berbeda dengan masa Nabi dan masa Khalifah penggantinya. Karena itu kemewahan dan kemegahan, ia perlukan untuk menjadi seorang raja yang terhormat. Mengenai pemberontakannya melawan Khalifah Ali dan pengambil alih kekuasaan Khalifah, Ibn Khaldun menganggapnya sebagai tekanan sosial; yaitu karena 'ashabiyah (solidaritas) lebih kuat ketimbang Ali. Ibn Khaldun juga menjelaskan pertentangan antara Husein dan Yazid menurut kerangka acuan relativistik-temporalistik-materialistik tersebut (al-Jabiri, 1999).

Pola pikir Ibn Khaldun adalah suatu hal yang tidak bisa dipisahkan dari latar belakang berpikir sosiologis dan ilmu sosialnya. Ilmu-ilmu sosial biasanya ditegakkan atas dasar yang relativistik-temporalistik-materialistik, telah lama ditemukan dan hingga kini terus melandasi pemikiran para ahlinya. Pola pikir ini mempengaruhi juga pemikirannya dalam bidang psikologi dan paedagogik.

Dalam *Muqaddimah* akan ditemukan banyak contoh lain yang menunjukkan pemikirannya yang realistik. Para pembaca akan menjumpai sebagaimana dipercaya oleh Barnes dan kawan-kawan bahwa "*Teori-teori modern yang paling menabjubkan sejauh dapat dibayangkan seseorang*" (al-Jabiri, 1999).

Metode positif Ibn Khaldun, yang diperlembut oleh unsur-unsur mistik dan keagamaan dan keagamaan, mendorongnya seperti ia mendorong al-Ghazali sebelumnya untuk mengambil pandangan logika yang benar sebagai suatu alat pemikiran yang sah, sambil menolak sebagai besar proposisi fisika dan metafisika kerana merusak dilihat dari sudut keagamaan. Seperti al-Ghazali, ia juga menolak kausalitas sekunder sebagai tidak sesuai dengan pernyataan Kitab Suci yang eksplisit bahwa semua yang terjadi di "dunia unsur-unsur" harus dianggap berasal dari perkara atau daya Tuhan yang langsung. Meskipun begitu, positivisme adalah yang mendorong Ibn Khaldun menjalankan kodifikasi sistimatis tentang sebuah "ilmu peradaban" yang hukum-hukumnya dapat diturunkan kepada hukum-hukum geografis, ekonomi, dan kebudayaan (Fakhry, 1987).

Singkatnya jika dilacak melalui karya *Muqaddimah* ataupun secara geneologis, pola pemikiran Ibn Khaldun bercorak rasionalis-empiris. Pola pemikiran ini diterapkan ketika menghadapi atau membaca realitas sosial dan alam. Pola pemikiran inilah yang telah membuat Ibn Khaldun mampu memahami realitas budaya (kultural) dan sosial secara komprehensif. Sementara untuk membaca realitas agama (teks al-Qur'an), Ibn Khaldun melakukan rasionalitas bayani yang pada akhirnya juga bertumpu pada pengetahuan *Irfani* (pengetahuan kaum sufi) sebagai jalan agar mampu memahami realitas Transenden (Tuhan) (Khaldun, (t.t.)).

Konsep Kebudayaan Menurut Ibn Khaldun

Kebudayaan yang ditegaskan oleh Toylor adalah suatu keseluruhan kompleks yang memasukkan semua bentuk ilmu pengetahuan, kepercayaan, seni, hukum-hukum, adat-istiadat, dan beberapa kemampuan lain yang diperoleh oleh orang sebagai anggota masyarakat. Kebudayaan adalah—ketika itu—sebuah hasil dari karya kelompok masyarakat.

Kondisi geografis dan iklim sangat membentuk daya tanggap manusia terhadap gejala-gejala yang ada disekitarnya, sehingga melahirkan perbedaan daya tanggap dan ekspresi kemanusiaan sesuai dengan kondisi geografis dan iklim itu sendiri. Daya tanggap manusia yang dibentuk oleh keadaan alam itu lama kelamaan membentuk apa yang ia sebut sebagai *‘Umran* atau kebudayaan (Sastrapratedja, 1977). Berikut ini beberapa hal yang membentuk kebudayaan:

Ilmu dan teknologi yang merupakan hasil pemikiran yang membedakannya dari hewan-hewan lain, karena itu telah menjadikannya lebih mulia dari pada segala makhluk.

Kebutuhan akan seseorang pemimpin yang mengatur dan seorang penguasaha yang berwibawa karena hanya manusialah diantara segala makhluk yang tidak mungkin ada tanpa seseorang yang bertindak seperti itu. Memang ada yang berpendapat bahwa hal ini terdapat juga pada lebih dan belalang, namun dikalangan binatang, hal itu terdapat berdasarkan pemikiran dan renungan.

Bermasyarakat (*‘umran*) dimaksudkan sebagai sama-sama tinggal dan menjadi penghuni sebuah kota atau kampung untuk hidup bersama dan saling memenuhi kebutuhan, karena dalam watak manusia itu telah terdapat kebutuhan untuk bekerjasama untuk kehidupan dengan demikian, hidup bersamasyarakat merupakan suatu hak yang esensia bagi manusia.

Jika dihubungkan dengan konsep Ibn Khaldun maka yang menarik adalah kemampuannya yang luar biasa untuk membangun bagan *‘umran* dalam karangan yang cukup luas dan mengandung barbagai aspek kehidupan manusia. *‘Umran* mengandung berbagai elemen. Antara lain adalah:

Kondisi psikologi; perbedaan karakter dan temperamen orang-orang yang tinggal dalam masyarakat yang berbeda;

- a) Teknologi; seluruh praktek *know-how* yang menghasilkan barang dan jasa kesejahteraan manusia;
- b) Ekonomi; seluruh kegiatan dan berorganisasi manusia yang berhubungan dengan produksi, distribusi dan konsumsi barang-barang dan jasa;
- c) Organisasi politik kepemimpinan politik dan apartur pemerintahannya dan pengendalian hubungan-hubungan manusia;
- d) Organisasi sosial; struktur masyarakat;
- e) Pendidikan; seluruh kegiatan pemindahan ilmu pengetahuan dan cara bertingkah laku;
- f) Aspek kelembagaan agama dan sistem kepercayaan dan tingkah laku agama;
- g) Budaya simbol; sistem simbol dan teknik menggunakannya, pengantaran dan pemindahan pengetahuan, khususnya melalui bahasa dan kesenian ((Sastrapratedja, 1977).

Konsep kebudayaan dan elemen-elemen kehidupan menurut Ibn Khaldun ini bagaimana harus diakui merupakan suatu karya yang besar. Sebab, jika dibandingkan dengan elemen-elemen budaya seperti yang dikembangkan Kheckhohn (Koentjraningrat, 1974) saat ini

terkenal dengan sebutan *the seven elements of cultural universal* jelas terlihat bahwa konsep Ibn Khaldun lebih mampu menampung gejala-gejala kemanusiaan secara lebih luas.

Lebih jauh, konsep kebudayaan Ibn Khaldun tidaklah berhenti sampai di sana. *'Umran* (kebudayaan) sebagai suatu kreasi manusia mempunyai sebuah “dimensi historis” (Sastrapratedja, 1977). Oleh karena itu, bagi Ibn Khaldun, kebudayaan tidak hanya suatu warisan dari kebudayaan terdahulu, melainkan juga *'umran in becoming* (kebudayaan di masa depan). Sebuah temuan konsepsi kebudayaan yang cukup cemerlang. Barangkali, kualitas konsep Ibn Khaldun ini pulalah yang mengilhami Zianuddin Sardar dalam merancang kebudayaan Islam di masa depan dengan mempertimbangkan aspek historis—dimulai dengan masyarakat Islam di Madinah—dan faktor-faktor yang mendorong perubahan-perubahan sosial dalam Islam (Sardar, 1979). Konsep itu pulalah yang tampaknya dijadikan standar berpikir Dawood G. Rosser-Owen dalam mendiskusikan corak masyarakat Islam di masa depan serta dimensi progresif perubahan dalam Islam (Rosser-Owen, 1979).

Kompleksitas kebudayaan itu tercipta oleh adanya kemampuan berfikir manusia (Khaldun, (t.t.)). Dengan kemampuan itu, manusia melaksanakan gagasannya dan membuat abstraksi-abstraksi. Kemampuan berfikir manusia adalah kedudukan yang berada di luar jangkauan persepsi dan amplikasi pikiran yang digunakan untuk membuat analisis dan membuat sintesa.

Menurut Ibn Khaldun, kemampuan berpikir manusia mempunyai beberapa tingkatan. Tingkatan *pertama*, adalah pengertian intelektual manusia tentang segala sesuatu yang berada di luar dunia dalam suatu tatanan alamiah atau catatan arbitrase. Manusia mampu mengatur mereka dengan bantuan kekuatan berfikirnya. Bentuk pemikiran semacam ini kebanyakan berupa persepsi-persepsi. Inilah akal pembeda (*al-aql at-tamyizī*) yang membantu manusia memperoleh segala sesuatu yang bermanfaat bagi dirinya, memperoleh penghidupan dan menolak segala yang sia-sia bagi dirinya.

Tingkatan *kedua*, ialah pikiran yang melengkapi manusia dengan ide-ide dan perilaku yang dibutuhkan dalam pergaulan dengan orang-orang bawahannya dan mengatur mereka. Pemikiran semacam ini kebanyakan berupa apersepsi-apersepsi yang dicapai satu demi satu melalui pengalaman sehingga benar-benar dirasakan manfaatnya. Inilah yang disebut akal eksperimental (*al-aql at-tairibi*).

Tingkatan *ketiga*, adalah kemampuan berpikir yang memberikan manusia pengetahuan (*'ilm*) atau pengetahuan hipotetis (*hypothetical knowledge atau dzad*) mengenai suatu obyek yang berada di luar jangkauan *sense of perception* tanpa praktek kegiatan. Inilah yang disebut Ibn Khaldun dengan *speculative intellect (al-aql al-naẓari)* (Khaldun, (t.t.)). Ia merupakan persepsi dan apersepsi, *tasammur* (konsep) dan *tasdiq* (pembenaran) yang tersusun dalam tatanan yang khusus sesuai dengan kondisi-kondisi khusus sehingga membentuk pengetahuan lain dari jenisnya yang sama baik perseptif atau aperseptif. Kemudian semua itu bergabung dengan kemampuan akal yang lain, lalu membentuk pengetahuan yang lain lagi.

Dengan kekuatan berfikir inilah kemudian manusia merefleksikan dirinya dalam bentuk kegiatan-kegiatan kehidupan. Refleksi dan kegiatan manusia membentuk kebudayaan. Dengan demikian, bagi Ibn Khaldun manusia adalah subyek kebudayaan. Perubahan-perubahan dan perkembangan ide, kegiatan dan kebutuhan manusia—yang menyebabkan pula terjadinya perubahan daya tanggap manusia terhadap tantangan-tantangan baru—akan menyebabkan pula perubahan kebudayaan. Dengan proses yang demikian, manusia mencapai kesempurnaannya

dalam realitasnya dan menjadi intelek murni serta memiliki jiwa persepsitif. Inilah makna realitas manusia atau *al-haqiqah al-insaniyyah* (Khaldun, (t.t.)).

3. Kesimpulan

Ibn Khaldun menggunakan metode positif yang diperlembut oleh unsur-unsur mistik dan keagamaan dan keagamaan, sembari menolak sebagai besar proposisi fisika dan metafisika karena dipandang merusak sendi-sendi keagamaan. Meskipun begitu, positivisme adalah yang mendorong Ibn Khaldun menjalankan kodifikasi sistematis tentang sebuah “ilmu peradaban” yang hukum-hukumnya dapat diturunkan kepada hukum-hukum geografis, ekonomi, dan kebudayaan. Secara epistemologis, pola pemikiran Ibn Khaldun bercorak rasionalis-empiris. Pola pemikiran ini diterapkan ketika menghadapi atau membaca realitas sosial dan alam. Sementara untuk membaca realitas agama (teks al-Qur’an), Ibn Khaldun melakukan rasionalitas bayani yang pada akhirnya juga bertumpu pada pengetahuan *irfani* (pengetahuan kaum sufi) sebagai jalan agar mampu memahami realitas Transenden (Tuhan).

Konsep kebudayaan Ibn Khaldun tidaklah berhenti sampai di sana. *‘Umran* (kebudayaan) sebagai suatu kreasi manusia mempunyai sebuah “dimensi historis”. Baginya, kebudayaan tidak hanya suatu warisan dari kebudayaan terdahulu, melainkan juga *‘umran in becoming* (kebudayaan di masa depan). Sebuah temuan konsepsi kebudayaan dalam merancang kebudayaan Islam di masa depan dengan mempertimbangkan aspek historis dan faktor-faktor yang mendorong perubahan-perubahan sosial dalam Islam. Konsep inilah tampak dapat dijadikan acuan dalam mendiskusikan corak masyarakat Islam di masa depan serta dimensi progresif perubahan dalam Islam.

DAFTAR PUSTAKA

- Ali, F. (1985). *Realitas Manusia: Pandangan Sosiologis Ibn Khaldun*. Dalam D. Rawaharjo, *Insan Kamil: Konsepsi Manusia Menurut Islam* (hlm. XXIV). Jakarta: Grafitti Pers.
- Al-Jâbirî, M. `Â. (2000). *Formasi Nalar Arab* (Imam Khoiri, penerj.). Yogyakarta: Ircisod.
- Al-Jâbirî, M. `Â. (1999). *Post Tradisionalisme Islam*. Yogyakarta: LkiS.
- Baali, F. (1988). *Society, State, and Urbanism: Ibn Khaldun’s Sociological Thought*. New York: State University of New York Press.
- Bakker, A., & Zubair, A. C. (1990). *Metodologi Penelitian Filsafat*. Yogyakarta: Kanisius.
- Dawood, G. R.-O. (1979). “Social Change in Islam”. *The Muslim Institute Papers*. Derbyshire Print.
- Faiz, F. (2005). *Hermeneutika al-Qur’an: Tema-tema Kontroversial*. Yogyakarta: Elsaq.
- Fakhry, M. (1987). *Sejarah Filsafat Islam* (R. Mulyadhi Kartanegara, penerj.). Jakarta: Pustaka Jaya.
- Ibnu Rusyd. (1969). *Fashl al-Maqal fî mâ bain al-Hikmah wa al-Syari’ah* (Muhammad Imarah, tahqiq). Al-Qahirah: Dar al-Ma’arif.
- Ibn Khaldun. (t.t.). *Muqaddimah al-Allamata Ibn Khaldun*. Mesir: al-Maktabat at-Tijariyat al-Kabra.
- Koentjaraningrat. (1974). *Kebudayaan, Mentalitet dan Pembangunan*. Jakarta: Gramedia.
- Maarif, A. S. (1985). *Al-Qur’an, Realitas Sosial dan Limbah Sejarah: Sebuah Refleksi*. Bandung: Penerbit Pustaka.

- Maarif, A. S. (1996). *Ibn Khaldun dalam Pandangan Penulisan Barat dan Timur*. Jakarta: Gema Insani Press.
- Nasution, H. (1999). *Filsafat Islam*. Gaya Media Pratama.
- Nasir, M. (1998). *Metode Penelitian*. Jakarta: PT Ghalia Indonesia.
- Sardar, Z. (1979). *The Future of Muslim Civilization*. London: Coom-Helm.
- Sastrapratedja, M. (1977). "Pokok-pokok Pandangan Ibn Khaldun Mengenai Kekuasaan". *Diyarkarya* (Seri 4). Yogyakarta: Kanisius.
- Sharif, M. M. (Ed.). (1963). *A History of Muslim Philosophy* (hlm. 962). Weisbaden: Otto Harrassowitz.
- Sherwani, H. K. (1945). *Studies in Muslim Political Thought and Administration*. Lahore: SH. Muhammad Ashraf.
- Toynbee, A. J. (1935). *A Study of History* (2nd ed., Vol. III). London: [t.p.].
- Toynbee, A. J. (1935). *A Study of History* (Vol. III), sebagaimana dikutip oleh Charles Issawi, *Filsafat Islam Tentang Sejarah, Pilihan dari Muqaddimah karya Ibn Khaldun* (A. Mukti Ali, penerj.). Jakarta: Tintamas.