

Sumber: Artikel ini pertama kali ditulis sebagai pengantar diskusi “Warisan Ibn Khaldun”, diselenggarakan Jaringan Islam Liberal (JIL), Jakarta, Senin, 23 Agustus 2009, kemudian diterbitkan dalam *Ulumul Qur’an*, Vol. IX/No. 2/Th. Ke-24/2013, hal. 46-54.

IBN KHALDUN DAN ILMU-ILMU SOSIAL: TENTANG `ASHABIYAH, NEGARA, “SAKRALISASI” ILMU

Ihsan Ali-Fauzi
Paramadina Graduate School

Diskusi tentang warisan pemikiran Islam seringkali bercorak retorik (apakah warisan itu sudah diakui dunia atau belum?), triumfalis-apologetis (lihat, bukankah Islam yang menawarkan lebih dulu, sejak sekian abad lalu?), dan eksklusif-defensif (karena sudah ada dalam tradisi sendiri, apa perlunya kita belajar dari model atau kelompok lain?). Asumsinya, saya duga: manusia Islam itu beda dari manusia lainnya – unik, tak terbandingkan, tapi selamanya lebih baik. Seakan kita lupa bahwa manusia itu beda persis karena mereka itu sama, tentu saja pada satu atau lain segi. Seperti tak ada warna-warni bahkan di *dalam* manusia Islam itu sendiri.

Kita harus segera hijrah dari model diskusi yang tidak produktif itu, yang tumbuh dari kekerdilan dan pola-pikir “katak dalam tempurung”. Mari kita cari lebih banyak irisan, titik temu dan titik pisah, untuk saling berbagi atau menerima dan mengelola perbedaan yang niscaya. Jika memang Islam itu rahmat bagi semesta alam, mengapa pula kita takut berenang bersama orang-orang lain di semesta itu?

Dengan niatan itu, saya ingin membawa masuk Ibn Khaldun (1332-1406) ke dalam debat kontemporer tentang beberapa isu dalam ilmu-ilmu sosial, khususnya sosiologi-politik (yang bicara terutama tentang basis sosial dari politik). Kecuali jika Ibn Khaldun sendiri mengemukakan sisi-sisi keislamannya (yang wajib kita perhitungkan, atas nama otentisitas dan obyektivitas), mari kita coba lepaskan baju Islam darinya. Karena, jangan-jangan baju itu terlalu sempit untuk menampung gairah dan sumbangan kesarjanaannya. Atau, jangan-jangan jubah Islam yang dikenakan kebanyakan kaum Muslim kepadanya selama ini adalah jubah yang sudah ketinggalan zaman dan lapuk.

Saya beranjak dari fakta bahwa, seperti belakangan ini disinyalir banyak sarjana, baik Muslim atau bukan, seperti Alatas (2006b), Rosen (2006) dan khususnya Ahmed (2006), sumbangan Ibn Khaldun sebenarnya sudah sangat diakui dunia. Itu bukan saja tampak misalnya pada pengakuan Toynbee yang sering dikutip itu, dalam karya-agungannya *A Study of History*, atau pada buku-ajar yang disusun Becker dan Barnes (*Social Thought from Lore to Science*, pertama kali terbit pada 1938), yang menyatakan bahwa Ibn Khaldun amat berjasa dalam pengembangan sosiologi sejarah (Alatas 2006a: 786). Tapi itu juga tampak pada fakta bahwa teorinya sudah cukup sering diperbandingkan dengan teori Karl Marx tentang keniscayaan konflik sosial, teori Wilfredo Pareto tentang sirkulasi elite, atau dikembangkan Ernest Gellner ketika menyusun teorinya yang berpengaruh tentang gerak pendulum dalam reformasi Islam. Dan penting dicatat: tahun 2006 lalu, ketika 600 tahun kematiannya diperingati dunia, jurnal-jurnal arus-utama dunia seperti

Contemporary Sociology, *Current Sociology*, dan *International Sociology* memuat sejumlah artikel mengenai pemikir dan sarjana Muslim kelahiran Tunis itu.

Hanya saja, dan ini titik-tolak diskusi kita, sumbangan itu belum pernah dikembangkan dalam kadar yang maksimal oleh ilmu-ilmu sosial modern, seperti yang sudah dan akan terus dilakukan terhadap sumbangan para raksasa seperti Marx, Durkheim atau Weber. Dalam aras ini, Ibn Khaldun memang cukup terabaikan. Dan di sini, yang kemungkinan rugi bukan saja kaum Muslim (itu pun kalau mereka cukup peduli akan arti mengabaikan Ibn Khaldun), tapi juga perkembangan ilmu-ilmu sosial itu sendiri!

Di bawah saya akan bicara tentang *`ashabiyah* dan bagaimana konsep itu dipahami dalam makna yang luas. Lalu tentang bagaimana dari *`ashabiyah* itu kita bisa bicara mengenai konsep Ibn Khaldun tentang formasi negara, jika misalnya dibandingkan dengan perspektif fungsionalis dan konflik mengenainya. Akhirnya, saya akan mendiskusikan mudarat yang akan terjadi jika kita mengerdilkan Ibn Khaldun dengan membekukan dan mensterilkannya sebagai unik “milik” kaum Muslim, yang teori dan metodenya tidak bisa diakses oleh dan diperbandingkan dengan kalangan non-Muslim. Kecenderungan inilah yang saya lihat dalam proyek yang disebut “Islamisasi” ilmu pengetahuan.

`Ashabiyah: Siklus Khaldunian yang Tertutup?

Diskusi apa pun tentang Ibn Khaldun harus dimulai dari konsepnya tentang *`ashabiyah*, yang sudah menjadi, dalam kata-kata Kenneth Burke, “*god term*”-nya (lihat Caton 1990: 86). Tapi ada baiknya jika kita pertama-tama menempatkan konsep itu dalam keseluruhan skema kesarjanaannya.

Dalam bukunya yang berpengaruh tentang pemikiran sejarah Arab pada era klasik, Tarif Khalidi menyebut Ibn Khaldun sebagai puncak pemikiran itu. Dia menutup buku itu dengan diskusi panjang tentang tokoh kita ini, sambil meringkaskan dengan indah seluruh kesarjanaannya Khaldun: “*The universe of Ibn Khaldun is a structured whole, with its gradation of reality and meaning. History is the record of this structure and it too reflects the many permutations of siyasa, the manner in which the levels interact and develop.*” Dalam rangka itu, tambah Khalidi, “*The Muqaddima sets out the broad outline of this scheme, the History demonstrates how that scheme operated in time.*” Keduanya tak bisa dipisahkan: yang satu tak bisa sepenuhnya dipahami tanpa yang lainnya (Khalidi 1994: 222).

Sebagai sejarawan, obyek utama studi Ibn Khaldun adalah bangsa-bangsa Arab dan Berber di Afrika Utara, terutama menyangkut bangkit dan runtuhnya berbagai dinasti. Semua ini disampaikan dalam *Kitâb al-Ibar*. Namun, ketika dia melakukan studinya, dia menemukan bahwa metode-metode sejarah yang ada tidak memadai atau sepenuhnya salah, karena metode-metode itu tidak menawarkan cara memisahkan fakta dari fiksi. Untuk mengetahui apakah yang dilaporkan terjadi dalam sejarah itu sungguh dan benar-benar terjadi, kita tidak cukup mengandalkan reliabilitas para pelapor, corak sumber-sumber yang digunakan dan kriteria-kriteria teknis semacam itu. Kita juga perlu tahu sesuatu mengenai corak dan cara bagaimana masyarakat tumbuh dan bekerja. Ini mensyaratkan kita untuk melangkah melampaui bentuk-

bentuk luar (*zhâhir*) dari fakta dan laporan dan masuk ke dalam makna terdalam (*bâthin*) dari sejarah, yakni penjelasan mengenai sebab dan akibat.

Inilah yang dituliskannya dalam *Muqaddimah*, yang menjadikannya disebut-sebut sebagai bapak sosiologi. Di situ dia mengklaim telah menemukan dan membawa ilmu baru: ilmu tentang peradaban (*ilm al-`umrân al-basyarî*) atau ilmu tentang masyarakat manusia (*ilm al-mujtama` al-insânî*). Ilmu seperti itu diperlukan “untuk membedakan mana laporan yang benar dan mana yang palsu” dan “untuk menaksir kemungkinan berbagai peristiwa dalam sejarah” (Ibn Khaldun 1967: Vol. I, 77). Di situ jelas bahwa kepeduliannya bukan saja deskriptif (memaparkan fakta), tapi juga teoretis-analitis (menjelaskan sebab-akibat). Ilmu tentang peradaban dimaksudkannya sebagai cara untuk mempelajari sebab-sebab dan akibat-akibat yang mendasari berbagai peristiwa yang dilaporkan para sejarawan. Ilmu baru ini, kata Khaldun, terdiri dari studi mengenai hal-hal berikut: (1) masyarakat (*umrân*) secara umum dan divisi-divisinya; (2) masyarakat Badui (*al-`umrân al-badâwah*), masyarakat-masyarakat kesukuan (*qabâ'il*), dan masyarakat-masyarakat primitif (*al-wahsyiyyah*); (3) negara (*al-dawlah*), kerajaan (*mulk*) dan kekhalifahan (*khilâfah*); (4) masyarakat menetap (*al-`umrân al-hadlârah*), kota-kota; (5) ketrampilan, pekerjaan; karir.¹

Dalam studinya, Ibn Khaldun memfokuskan perhatian pada perbedaan esensial dalam organisasi sosial di antara masyarakat pastoral yang berpindah-pindah (nomaden) dan masyarakat yang menetap. Di sini konsep *`ashabiyah*, yang sering diterjemahkan sebagai “solidaritas kelompok”, “sentimen kelompok” atau “kohesi sosial”, memainkan peran sentral. Tesis utamanya: kelompok-kelompok dengan *`ashabiyah* yang kuat akan dapat mengungguli dan mendominasi kelompok-kelompok dengan *`ashabiyah* yang lemah.

Ibn Khaldun merujuk kepada kelompok-kelompok kesukuan, dalam konteks apa *`ashabiyah* memiliki makna khusus, yakni rasa solidaritas atau kohesi sosial di antara anggota satu kelompok yang diperoleh dari kesadaran bahwa mereka berasal dari keturunan yang sama. *`Ashabiyah* suku Badui, karenanya, dianggap lebih kuat dari saingan-saingannya dan hal ini memungkinkan mereka untuk secara moral dan militer mengalahkan masyarakat-masyarakat yang menetap, yang tinggal di atau sekitar wilayah perkotaan, dan akhirnya membentuk dinasti mereka sendiri.

Namun, sesudah dinasti baru didirikan, para elite suku perlahan-lahan tersedot masuk ke dalam gaya-hidup masyarakat menetap – dan *`ashabiyah* mereka pun merosot. Dengan kata lain, pola hidup menetap secara natural berdampak pada merosotnya rasa kohesi sosial. Dan dengan merosotnya kohesi sosial itu, merosot pula kekuatan militer mereka dan kemampuan mereka untuk memimpin pun terkompromikan. Lingkaran itu lalu menjadi sempurna dengan ditaklukkannya dinasti itu oleh sebuah kelompok kesukuan yang lain, dengan *`ashabiyah* yang lebih kuat. Demikianlah, suku dan elite yang memimpin dinasti bergonta-ganti berdasarkan siklus itu, tetapi sistemnya itu sendiri tetap stabil. Inilah corak unik siklus Khaldunian.

¹ Kata Fared Alatas (2006a: 400), dalam bahasa sosiologi modern, bidang-bidang ini dapat dinyatakan kembali sebagai (1) manusia atau ekologi sosial; (2) sosiologi pedesaan; (3) sosiologi politik; (4) sosiologi perkotaan; dan (5) sosiologi kerja.

Ibn Khaldun merinci dua cara dengan apa *`ashabiyah* merosot. *Pertama*, ketika generasi kedua suku yang mendirikan dinasti mulai terasimilasikan ke dalam budaya hidup menetap, urban, yang antara lain dicirikan oleh hidup mewah dan mapan. Ketika suku yang berkuasa itu memasuki pola hidup yang menetap, di antara mereka akan tumbuh pula semacam hierarki, di mana beberapa di antara mereka akan memiliki kekuasaan atau kewenangan politik atau harta kekayaan yang lebih dari yang lainnya.

Ringkasnya, kemerosotan *`ashabiyah* terjadi ketika suku yang berkuasa mengalami perubahan *“from the desert attitude to sedentary culture, from privation to luxury, from a state in which everybody shared in the glory to one in which one man claims all the glory for himself while the others are too lazy to strive for [glory], and from proud superiority to humble subservience”* (Ibn Khaldun 1967: Vol. I, 352). Karena perubahan ini, kokohnya solidaritas kelompok perlahan-lahan memudar dan nantinya, ketika generasi ketiga muncul, habis sama sekali.

Cara kedua adalah ketika kepala suku, yang kini berubah “profesi” menjadi penguasa sebuah dinasti, berupaya untuk melepaskan diri dari hukum besi *`ashabiyyah*. Dia mengambil langkah-langkah untuk memencilkan rekan-rekan sesukunya dengan tidak memberi mereka jabatan-jabatan kunci. Ini muncul dari pertimbangan bahwa anggota suku yang berkuasa adalah calon perebut (*usurpers*) kekuasaan yang paling potensial. Karenanya, tulis Ibn Khaldun, *“ruler gains complete control over his people, claims royal authority all for himself, excluding them; and prevents them from trying to have a share in it”* (1967: I, 353). Alih-alih berbagi kekuasaan dengan rekan-rekannya sesuku, penguasa itu menjalankan kekuasaannya dengan bantuan kelompok-kelompok suku yang lain dan membangun hubungan patron-klien dengan mereka.

Gagasan tentang solidaritas kelompok atau kohesi sosial sebagian diambil dari ikatan-ikatan darah yang ada dalam organisasi-organisasi kesukuan. Semua suku memiliki *`ashabiyah* berdasarkan ikatan kekeluargaan.

Hingga titik ini siklus yang disebabkan oleh *`ashabiyah* sepertinya bersifat tertutup. Dan di sana tidak ada satu pihak pun yang keluar sebagai *survivor* setidaknya dalam jangka waktu cukup panjang (lebih dari tiga generasi). Bukankah generasi pertama yang mendirikan dinasti pada akhirnya akan disingkirkan juga?

Jawabannya: tidak demikian. Hukum besi *`ashabiyah* itu bisa diatasi oleh dua hal. *Pertama*, Ibn Khaldun mencatat bahwa agama memainkan peran penting di dalam menciptakan sejenis *`ashabiyah* lintas-suku. Itulah yang terjadi di antara banyak suku Arab di bawah Nabi Muhammad: mereka mengendorkan *`ashabiyah* individual mereka dan bersatu dengan basis lintas-suku. Kedua, yang juga akan memperkuat dimensi sosial-psikologis *`ashabiyah* adalah otoritas yang dimiliki oleh kepala suku sebagai akibat dari kontrolnya atas berbagai sumberdaya yang diperoleh dari perdagangan dan razia. Karenanya, bagi Ibn Khaldun, *`ashabiyah* secara luas mengacu kepada (1) ikatan-ikatan kekeluargaan, yang diperkuat oleh (2) agama yang secara sosial-psikologis memperkuat ikatan-ikatan bersama, seperti Islam, yang menawarkan orientasi bersama dan melegitimasi aspirasi para pemimpin untuk berkuasa dan memiliki otoritas; dan (3) kekuatan para pemimpin politik yang diperoleh dari perdagangan, pampasan perang, razia, dan penaklukan atas wilayah lain.

Maka tak heran jika beberapa sarjana terbaik mengenai Ibn Khaldun menerjemahkan `ashabiyah dalam makna yang luas itu. Franz Rosenthal misalnya menerjemahkannya sebagai “*man’s innate psychological need to belong and give political support to a group dominated by one or more leading personalities. ...*” Sementara itu, Yves Lacoste menyebut bahwa `ashabiyah “*refers to the influence of leaders of men in a very specific his-torical context*” (keduanya dikutip dalam Rosen 2006: 598).

Negara-Bangsa Modern: Di mana `Ashabiyah?

Karena model penafsiran atas `ashabiyah yang diperluas di atas, konsep Ibn Khaldun itu menjadi salah satu sumber yang terus digunakan para sarjana dalam diskusi mengenai formasi negara, khususnya seperti yang berkembang di Timur Tengah (lihat misalnya Houry and Kostiner 1990). Tapi karena jarak yang memisahkan konsep Ibn Khaldun itu dengan konsep negara-bangsa modern cukup lebar (secara historis maupun atau karenanya juga secara konseptual), ini sama sekali bukan tema yang mudah dibicarakan dalam kesempatan ini. Di bawah ini saya harus menyederhanakannya di sana-sini, sebisanya.

Sebelumnya, sebagai ancang-ancang, kita perlu definisi yang agak inklusif tentang negara. Mengikuti Gunther (2005), saya mendefinisikannya sebagai: “*That set of sovereign government institutions that control a well-defined contiguous territory, which is relatively controlled, which is relatively centralized, which is structurally and functionally differentiated from other organizations in society, which impose a single legal code over population resides in that territory, and which actually or potentially possess a monopoly over the right to use force to implement that legal code.*” (Perhatikan bahwa dengan definisi ini, kita bisa dengan aman menyebut masyarakat-politik, *polity*, yang dibentuk berdasarkan `ashabiyah adalah juga sebuah negara – pra-modern, dengan sendirinya.)

Ada dua catatan penting di sini. *Pertama*, definisi di atas tidak memasukkan legitimasi sebagai unsur pokok. Ini karena unsur itu bukan unsur yang konstan: upaya negara di dalam mencari legitimasi yang syah tergantung pada basis formula legitimasinya (lihat di bawah), yang berubah sepanjang waktu. Karenanya, definisi di atas sedikit beda dari definisi terkenal Weber tentang negara, yang menekankan unsur-unsur legitimasi yang syah, birokrasi yang rasional, kontrol eksklusif atas wilayah dan alat-alat penggunaan kekerasan (pemaksa). Definisi di atas dimaksudkan untuk menampung seluruh model negara yang ada dalam sejarah, bukan hanya negara modern seperti yang hendak diterangkan Weber. Dalam kerangka Weber, negara pra-modern (konteks yang memungkinkan kita mendiskusikan `ashabiyah) agak disepelekan karena basis legitimasinya adalah otoritas tradisional atau kharismatis, bukan rasional-birokratis.²

² Kutipan ini dengan jelas menggambarkan bagaimana Weber menyepelkan model negara pra-modern karena basis legitimasinya: “*In contrast to any kind of bureaucratic organization of offices, the charismatic structure knows nothing of a form or of an ordered procedure of appointment or dismissal. It knows no regulated ‘career,’ ‘advancement,’ ‘salary,’ or regulated and expert training of the holder of charisma or of his aids. It knows no agency of control or appeal, no local bailiwicks or exclusive functional jurisdictions; nor does it embrace permanent institutions like our bureaucratic ‘departments,’ which are independent of persons and of purely personal charisma. ... Charisma knows only inner determination and inner restraint. The holder of charisma seizes the task that is adequate for him and demands obedience and a following by virtue of his mission. His success determines whether he finds them. His charismatic claim breaks down if his mission is not recognized by those to whom he feels he has been sent.*” (Weber, dalam Geertz and Mills 1974: 246)

Kedua, perkembangan negara modern memperoleh signifikansi baru dengan tumbuh dan menyebarnya nasionalisme (paham kebangsaan), kehendak bersama satu kelompok manusia dalam satu wilayah tertentu untuk dipimpin oleh satu pemerintahan di dalam satu negara. Dimulai pada abad ke-18, nasionalisme menjadi daya gerak yang amat dahsyat bagi pembentukan negara sedemikian rupa sehingga seabad kemudian, pada akhir abad ke-19, negara-bangsa menjadi satu-satunya organisasi politik yang relevan di dalam proses pembangunan bangsa.

Ini terkait dengan masalah legitimasi dalam arah yang disepelekan Weber di atas. Di satu sisi, perkembangan nasionalisme itu sangat mengurangi ongkos yang harus dikeluarkan pemerintah untuk menegaskan kontrolnya atas rakyat (warganegara). Itu karena nasionalisme mencakup keyakinan bahwa bangsa kita merupakan bagian penting dari identitas kita, sesuatu yang untuknya kita rela berkorban. Dalam aras ini, seperti ditunjukkan Anderson (1991, 10-11), nasionalisme lebih menyerupai identitas keagamaan ketimbang sebuah ideologi sekular seperti sosialisme atau kapitalisme. Itu pula sebabnya mengapa sebuah pemerintahan dapat berharap, bahkan mendorong, bahwa rakyat yang diperintahnya berlaku lebih dari sekadar warganegara yang taat hukum (yang pasif), tapi juga warganegara yang aktif memberi sumbangan positif bagi negara. Sementara itu, di sisi lainnya, kokohnya nasionalisme di satu negara akan menghambat tumbuhnya sub-sub nasionalisme, seperti nasionalisme etnis atau linguistik, di dalam negara yang bersangkutan.

Nah, sekarang: bagaimana dan mengapa institusi yang di atas didefinisikan sebagai negara itu tumbuh? Mengapa negara-bangsa sebuah temuan baru dan unik? Dan di tengah-tengah itu, di mana tempat *'ashabiyah'*?

Secara garis besar ada dua perspektif teoretis yang mendominasi wacana tentang pembentukan negara. Yang *pertama*, fungsionalis, seperti pada Weber dan Durkheim, menekankan kemampuan negara di dalam menyediakan *common goods* yang tanpanya sulit dibayangkan hal-hal ini bisa dipenuhi (irigasi, pendidikan, taman umum, dan lainnya). Menurut pandangan ini, negara tumbuh ketika penduduk meningkat jumlahnya dan makin padat, mengakibatkan pembagian peran secara fungsional di antara mereka, yang pada gilirannya mensyaratkan adanya negara (pemerintah) yang berfungsi sebagai koordinator dan pengawas, berdasarkan konsensus. Menjadi warganegara di sebuah negara-bangsa modern juga membebaskan seseorang dari diperlakukan secara tidak adil oleh orang lain. Dalam perspektif ini, negara dilihat sebagai sesuatu yang penting dan dikehendaki, dan setiap orang mengambil manfaat dari keberadaannya.

Perspektif *kedua*, teori-teori konflik seperti dikembangkan Marx, menekankan negara sebagai arena di mana konflik-konflik, terutama yang bermotifkan ekonomi, berlangsung di antara berbagai kelompok. Dalam pandangan ini, negara tampil sebagai sesuatu yang harus dihindari, faktor yang merusak integrasi masyarakat, setan yang menjadi alat pemilik modal untuk terus memperkaya diri. Di sini para pembangun negara dilihat sebagai sekelompok elite yang hendak (1) memanfaatkan negara untuk menguasai lebih banyak sumber-sumber ekonomi dengan cara lebih efisien dan, pada saat yang sama, (2) menjaga aset-aset mereka dari tuntutan distributif kelompok-kelompok yang kurang beruntung.

Sebelum beralih ke Ibn Khaldun, kita perlu secukupnya mendiskusikan kedua perspektif ini. Keduanya bermanfaat di dalam menjelaskan bukan saja tumbuhnya (*emergence*) tapi juga bertahannya (*durability*) negara. Tergantung pada penekanan keduanya pada corak dan fungsi masyarakat, kedua perspektif mengandung kelebihan dan kekurangan dalam menjelaskan berbagai dimensi negara. Pendekatan fungsionalis tidak bisa menjelaskan fakta bahwa negara kadang bisa begitu berkuasa, menjadi agen bagi dirinya sendiri atau mengabdikan kepada kelompok kepentingan yang mendominasi berbagai institusi di bawahnya. Sebaliknya, pendekatan konflik tidak akan pernah bisa menjelaskan mengapa misalnya orang-orang paling kaya dalam masyarakat tidak serta-merta merupakan pendiri atau pembentuk negara yang paling bersemangat. Pada kekuatan dan kelemahan masing-masingnya, kedua perspektif itu bisa saling melengkapi.

Dengan mengombinasikan keduanya, kita bisa memahami dengan baik mengapa negara-negara modern tumbuh di Eropa Barat pada pertengahan abad ke-16 (lihat di bawah). Sebelumnya, manusia Eropa hidup di desa-desa atau tanah-tanah pertanian yang terpencil. Mereka loyal kepada aristokrat atau Gereja lokal, dan membayar pajak kepada mereka, tapi semuanya ini didasarkan hanya kepada hubungan personal atau komersial. Seperti sudah disebutkan Weber (lihat kutipan di atas), lingkup otoritas dalam hubungan ini hanya didefinisikan secara samar-samar – bentuknya baru lebih kelihatan ketika tentara, yang menjadi alat negara, memasuki tanah-tanah rakyat biasa. Dalam bentuk masyarakat-politik pra-modern ini, tentara adalah alat pribadi seorang raja, tuan tanah, atau gereja: mereka tidak mewakili otoritas yang lebih luas, seperti yang sekarang ditemukan di dalam negara modern. Sementara itu, di luar Eropa (Barat), termasuk di wilayah di mana Ibn Khaldun hidup dan yang menjadi perhatian utama studinya, politik dikelola dalam berbagai cara yang bahkan lebih tradisional. Di wilayah-wilayah tertentu seperti China, imperium Aztec dan Inca, dan kerajaan-kerajaan tertentu di Afrika, ada berbagai jenis cara pengorganisasian masyarakat dan politik. Namun umumnya, garis otoritas di sini begitu tipis atau tidak ada sama sekali, dan kehidupan mayoritas orang hanya sedikit dipengaruhi oleh berbagai peristiwa yang terjadi di luar perkampungan mereka (lihat Mair 1977 dan Bendix 1978).

Mengapa pertengahan abad ke-16 begitu penting? Masa ini merupakan *watershed* dalam evolusi masyarakat-politik manusia, karena pada masa inilah berbagai perubahan ekonomi dan ilmiah terjadi di Eropa Barat. Perkembangan-perkembangan baru ini memerlukan, memfasilitasi dan akhirnya memungkinkan tumbuhnya organisasi politik berskala besar, yang jenisnya hanya bisa disediakan oleh apa yang sekarang kita kenal sebagai negara-bangsa modern. Di sekitar masa itu, di wilayah-wilayah tertentu Eropa, berlangsung pertumbuhan pesat dalam perdagangan dan teknologi manufaktur, yang pada gilirannya mengakibatkan Revolusi Industri. Orang-orang mulai hidup dalam wilayah yang tersentralisasi dan menetap, berdagang lebih giat dan dengan mitra lebih luas, dan mengembangkan “alat-alat” semacam kanal, kapal lebih besar yang dapat mengarungi samudera, senjata api, dan lainnya.

Semuanya itu membawa konsekuensi politik penting. Untuk mengembangkan potensi yang bisa dicapai oleh berbagai teknik dan alat baru ini, hukum-hukum harus distandardisasi di semua wilayah, dan pergerakan orang maupun barang harus dibuat lebih mudah dan lancar. Semuanya ini hanya dimungkinkan jika ada hukum yang sama yang mengikat semua orang dan ada

lembaga-lembaga yang secara efektif menjalankan hukum-hukum itu. Di sinilah kita melihat bagaimana perspektif fungsionalis bisa menjelaskan banyak hal di seputar tumbuhnya negara.

Namun kelompok-kelompok elite tertentu, seperti disinyalir perspektif konflik, juga memang memerlukan negara. Seperti dipaparkan dengan meyakinkan oleh Charles Tilly (1975), para raja memerlukan lebih banyak pemasukan karena perang makin lama makin besar ongkosnya. Kapal-kapal perang yang baru dan besar, misalnya, memerlukan biaya pembuatan yang berlipat-lipat lebih mahal dibanding kapal-kapal kecil yang dulu biasa digunakan untuk armada perang angkatan laut. Untuk alasan ini, raja-raja memerlukan lebih banyak pajak yang diambil dari rakyat mereka untuk mendukung perang atau persiapan mereka menuju perang. Di sini negara, dengan aparat administratif yang kuat dan kemampuannya untuk memaksakan ketundukan lebih besar melalui hukum, menjadi alat ideal memenuhi kebutuhan-kebutuhan itu.

Ringkasnya, negara modern tumbuh di Eropa Barat pada saat tertentu dalam sejarah, untuk memenuhi kebutuhan tertentu. Dari sana, model itu segera menyebar ke seluruh dunia. Negara terbukti merupakan alat yang paling baik untuk perang atau persiapan menuju perang. Karena begitu efektif dan bergunanya temuan model baru organisasi masyarakat itu, sehingga, ketika model itu ditemukan, bentuk-bentuk lain organisasi politik harus memilih dua pilihan ini: (1) mengubah diri mereka menjadi sebuah negara; atau (2) ditaklukkan oleh satu dari negara-negara Eropa Barat yang mengoloni hampir semua wilayah di dunia ini.

Lalu di mana *ashabiyah* harus kita tempatkan? Dari diskusi di atas tentang *polity*, negara dan konsep modern tentang negara-bangsa serta evolusi aktualnya dalam sejarah, kita punya gambaran cukup jelas untuk menempatkan *ashabiyah* dalam spektrum debat misalnya antara perspektif fungsionalis dan konflik.

Dalam soal dinamika masyarakat dan tempat konflik di dalamnya, tampak bahwa Ibn Khaldun lebih dekat kepada Marx daripada Weber dan kalangan fungsionalis lainnya. Sangat jelas bahwa baginya konflik – khususnya yang berbasis ekonomi, kelas-*cum*-etnisitas – memainkan peran sentral sebagai motor penggerak perubahan sosial. Itulah kesimpulan umum yang diambilnya dari mempelajari naik dan turunnya berbagai dinasti dalam sejarah, dengan *ashabiyah* sebagai unitnya yang paling dinamis.

Meskipun demikian, kita juga dapat melihat bahwa perlakuan Ibn Khaldun terhadap ideologi (agama) tidak sekasar Marx dengan memandangnya sebagai “candu bagi masyarakat”. Bagi Ibn Khaldun, seperti sudah kita lihat, pemimpin juga tidak selamanya elite yang hendak mengurus habis sumberdaya ekonomi dan politik rakyatnya, tetapi juga orang-orang yang hendak memberi orientasi yang sifatnya lebih non-material kepada kaumnya.

Dalam paparannya tentang berbagai tingkat jiwa manusia, Ibn Khaldun menempatkan para nabi dalam posisi tertinggi, yang berseru kepada umatnya bukan terutama dengan alat-alat kekerasan, tetapi dengan persuasi, yang mengingatkan kita pada pemerolehan legitimasi oleh pemimpin dengan jalan-jalan konsensual. Di atas sudah disebutkan bahwa *ashabiyah* tidak terbatas kepada “sentimen primordial”, melainkan juga mencakup sentimen lintas-suku yang bisa dibangun berkat kepemimpinan yang baik. Semuanya ini menjauhkan Ibn Khaldun dari Marx dan membawanya mendekati ke Weber.

Akhirnya, penting dicatat bahwa dalam semua ini, meskipun dia dipengaruhi kenyataan bahwa dia seorang Muslim (dalam bukunya dia mengutip cukup banyak ayat Al-Quran, misalnya), Ibn Khaldun tetaplah seorang yang rasional dan komited pada implikasi pikiran atau ajaran dalam aksi-aksi konkret. Dalam hal ini, seperti dikatakan Muhsin Mahdi, dia tidak berbeda jauh dari para filsuf Muslim lainnya yang menekankan corak politik dari kenabian: *“The true prophet, therefore, is not merely an inspired man or a man who has the unusual power of performing miracles. He is primarily a stateman and a legislator”* (dikutip dalam Caton 1990: 89).

Mengerdilkan Khaldun?: Proyek “Islamisasi” Ilmu

Di atas kita sudah mencoba melihat sumbangan Ibn Khaldun dalam konteks perdebatan ilmu-ilmu sosial tentang beberapa isu. Saya kira percobaan seperti itu akan lebih tinggi makna penghargaannya kepada kebesaran Ibn Khaldun daripada membungkusnya rapat-rapat dengan jubah Islam dan mensterilkannya dalam museum kemegahan sejarah ilmu di dunia Islam di masa lalu. Namun, sayangnya, percobaan-percobaan dalam arah yang terakhir inilah yang lebih populer belakangan ini – di dunia, juga Indonesia. Ini misalnya tampak jelas dalam proyek “Islamisasi” ilmu pengetahuan oleh sejumlah sarjana Muslim.

Percobaan seperti inilah yang saya kira mengantarkan Dhaouadi (2006) untuk sampai pada kesimpulan bahwa model Khaldunian adalah model yang unik Islami dan tidak bisa disejajarkan dan didialogkan dengan model-model lainnya, karena model itu bukan saja bersumber dari akal (*aql*), tapi juga dari wahyu (*naql*). Katanya, itu pula yang menjadi rahasia kejayaan ilmu pengetahuan di dunia Islam sebelum Abad Pertengahan:

This type of extremely curious and motivated mind, to learn both from Aql and Naql worlds, should help explain the great milestones in many branches of knowledge accomplished by the Arab Muslim civilization before the Middle Ages. Ibn Khaldun’s manifested and articulated mind in his Muqaddimah is a convincing example of the potential high intellectual performance of the Muslim Aql-Naql mind. This has made me consider this type of mind as the dividing line between what I call “Khaldunian Eastern Sociology” and contemporary Western sociology....

Perhatikan bahwa Dhaouadi menutup kemungkinan bahwa “Sosiologi Timur Khaldunian” itu bisa (dan sudah) ditolak oleh para sosiolog lain yang sama-sama berasal dari Timur. Jika sosiologi Timur atau Islam hanya bisa dicapai oleh kaum Muslim, dari *firqah* atau *mazhab* apa si sosiolog atau antropolog Muslim itu berasal? Bagaimana pula kita menjelaskan berbagai aliran, yang kadang saling bertolak-belakang, dalam apa yang disebutnya “sosiologi Barat kontemporer”?

Repotnya, dan ini umum ditemukan dalam wacana yang oleh Farid Alatas disebut sebagai “sakralisasi” ilmu ini (2006), produk akhir dari proyek Islamisasi ini tidak bisa difalsifikasi, karena hal itu tidak dapat diakses oleh apalagi diperbandingkan dengan hasil temuan kalangan lain yang non-Muslim. Tulis Dhaouadi:

The Khaldunian Aql-Naql mind is expected, for instance, to be praised by Wallerstein for its epistemological unification of the two cultures in his Muqaddimah. But given Wallerstein's Western modern training, it is very difficult for him to take seriously the Revealed knowledge part of Ibn Khaldun's Aql-Naql mind, since it is against the social norm of the Western modern mind in knowledge acquisition and creation.

Dalam konteks ini, para penggiat proyek Islamisasi ilmu tidak segan-segan membawa masuk wacana seperti Orientalisme, Eurosentrisme dan kolonialisme intelektual untuk memperkuat posisi mereka (salah satu yang menonjol adalah wacana Saidisme dan “antropologi adalah anak haram kolonialisme”). Dan di sini, anehnya, mereka kadang juga memperoleh legitimasi dari wacana pascamodernisme yang salah kaprah (lihat misalnya Zaidi 2006).

Salah satu bahaya yang bisa muncul dari proyek ini adalah anti-kritisisme, karena proyek itu mengibarkan bendera “nativisme”: wahyu (Islam) itu unik, pasti benar, dan tidak bisa diakses oleh kalangan yang di luarnya. Ingat bahwa dalam wacana ini, misalnya, sosiologi Islam harus diturunkan dari doktrin Islam tentang masyarakat. Tapi bukankah ini nantinya menjadi, seperti disinyalir Ahmed (1988: 214-215), “*too much Islam and too little sociology*”? Bukankah, sebagai ilmu, sosiologi harus empiris? Dan bukankah kita bisa memisahkan antara apa yang Allah kehendaki dari umatnya, seperti disebutkan dalam teologi atau tafsir, dan apa yang secara aktual dilakukan sang umat, yang harus menjadi telaah sosiologi?

Jika ini berkembang, saya takut Ibn Khaldun bangkit dari kuburnya! Seperti umum diketahui, dia dikenal karena kritisismenya yang tajam baik terhadap laporan tentang masa lalu maupun opini dari masanya. Kata Tarif Khalidi, “*Ibn Khaldun was not only correcting historical reports but also challenging the majority view of theologians, jurists and historians on a large number of controversial issues.*” Ditegaskannya juga, “*In rewriting history, he knew full well that ancient opinions would need to be questioned, prejudices cast away, fabrications exposed*” (1994: 225).

Akhirnya, wacana Islamisasi ilmu juga bisa mengerdilkan wawasan kaum Muslim karena pandangan yang disebarkan bahwa apa-apa yang ditulis para sarjana non-Muslim akan dengan sendirinya salah dan tidak berguna untuk dibaca. Betapa besar kehilangan yang harus diderita kaum Muslim yang mau mengerti masyarakatnya, jika mereka tak lagi membaca Gellner, Geertz, Nakamura, Rosen – yang sebagiannya dengan bahagia memanfaatkan dan mengembangkan ilmu yang dimulai Ibn Khaldun!

“Islam” dan “Arab” pada Ibn Khaldun

Mohon saya tidak disalahpahami. Saya sama sekali tidak anti-wahyu atau perannya di dalam kerja-kerja ilmu pengetahuan. Saya hanya keberatan jika kita diharuskan untuk memilih antara wahyu dan akal (ya, akal semua orang!). Sebuah teori dari kalangan Muslim tidak serta-merta benar hanya karena teori itu diturunkan dari wahyu, seperti halnya teori-teori Barat (*sic!*) tidak serta-merta salah hanya karena dia berasal semata dari akal.

Apakah kenyataan bahwa Ibn Khaldun itu berasal dari lingkungan Islam atau Arab sama sekali tidak bermakna? Sama sekali tidak. Sebaliknya: kenyataan itu penting diperhatikan untuk lebih memahami asal-usul pembentukan teorinya.

Seperti dikatakan Ahmed, “Lepas dari objektivitasnya, yang bagi banyak kaum Muslim berlebihan, Ibn Khaldun masih menulis sebagai orang beriman.” Menurutnya, “ada imperatif moral dalam penafsirannya [Ibn Khaldun] tentang *`ashabiya* sebagai dasar pengorganisasian masyarakat. Kaum Muslim melihat manusia sebagai makhluk yang diciptakan Tuhan untuk menerapkan visi Tuhan di atas bumi melalui tingkah-laku dan pengorganisasian masyarakat: apa pun, manusia adalah “wakil” atau “khalifah” Tuhan (Surat 2:30). Maka *`asabiyah* sebagai dasar organisasi tidaklah “bebas nilai”.

Dalam aras lain, antropolog Lawrence Rosen menekankan pentingnya budaya politik Arab untuk memahami teori Ibn Khaldun khususnya mengenai *`ashabiyah* dan posisi penting suku yang berpindah-pindah atau menetap. Dengan penelusurannya itu, dia mengeritik kecenderungan untuk dengan gampang menyamakan Ibn Khaldun dengan teori dan metode lain yang berkembang dalam ilmu-ilmu sosial Barat – karena, katanya, “dengan begitu kita bisa jadi akan banyak kehilangan sumbangan dari fakta bahwa dia lahir di dunia Islam dan orang Timur” (2006).

Tapi menelusuri asal-usul satu teori bukan berarti menerima apa adanya teori itu karena asal-usulnya. Termasuk jika teori itu diturunkan dari wahyu, yang toh harus tetap ditafsirkan oleh akal dan yang hasilnya tidak mesti diterima oleh mereka yang percaya pada wahyu yang sama. Meminjam pembedaan Gus Dur yang terkenal, dalam kerja-kerja keilmuan, mari kita jadikan wahyu itu sebagai inspirasi, bukan aspirasi, yang harus diterima sebagai *ipso facto* kebenaran pada dirinya sendiri.***

Bibliografi

- Ahmed, Akbar S. 1988. *Discovering Islam: Making Sense of Muslim History and Society*. London and New York: Routledge.
- , 2002. "Ibn Khaldun's Understanding of Civilizations and the Dilemmas of Islam and the West Today." *Middle East Journal* 56 (1): 20-45.
- , 2006. "Ibn Khaldun and Anthropology: The Failure of Methodology in the Post 9/11 World." *Contemporary Sociology* 34 (6): 591-596.
- Alatas, Syed Farid. 2006a. "A Khaldunian Exemplar for a Historical Sociology for the South." *Current Sociology* 54 (3): 397-411.
- , 2006b. "Ibn Khaldun and Contemporary Sociology." *International Sociology* 21 (6): 782-795.
- Anderson, Benedict R. O'Gorman. 1991. *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London: Verso, 2nd edition.
- Bendix, Reinhard. 1978. *Kings or People: Power and the Mandate to Rule*. Berkeley, California: California University Press.
- Caton, Steven C. 1990. "Anthropological Theories of Tribe and State Formation in the Middle East: Ideology and the Semiotics of Power." Dalam Philip S. Khoury and Joseph Kostiner, eds. *Tribes and State Formation in the Middle East*. Berkeley & Los Angeles: University of California Press, pp. 74-107.
- Dhaouadi, Mahmoud. 2006. "The *Ibar*: Lessons of Ibn Khaldun's Umran Mind." *Contemporary Sociology* 34 (6): 585-591.
- Gerth, H. Harold and C. Wright Mills, eds. 1974. *From Max Weber: Essays in Sociology*. London and Boston: Routledge and Kegan Paul Ltd.
- Gunther, Richard. 2005. "Lectures: Comparative Political Institutions." Columbus, OH: Department of Political Science, The Ohio State University.
- Ibn Khaldun, `Abd al-Rahman. 1967. *Ibn Khaldun: The Muqadimmah – An Introduction to History*. 3 vols., trans. Franz Rosenthal. London: Routledge and Kegan Paul.
- Khalidi, Tarif. 1994. *Arabic Historical Thought in the Classical Period*. Cambridge & New York: Cambridge University Press.
- Khoury, Philip S. and Joseph Kostiner, eds. 1990. *Tribes and State Formation in the Middle East*. Berkeley & Los Angeles: University of California Press.
- Mair, Lucy. 1977. *Primitive Government*. Bloomington: Indiana University Press.
- Rosen, Lawrence (2006). "Theorizing from Within: Ibn Khaldun and His Political Culture." *Contemporary Sociology* 34 (6): 596-599.
- Tilly, Charles. 1975. "Western State-Making and Theories of Political Transformation." Dalam Charles Tilly, ed., *The Formation of National States in Western Europe*. Princeton, NJ.: Princeton University Press.
- Zaidi, Ali Hassan. 2006. "Muslim Reconstructions of Knowledge and the Re-enchantment of Modernity." *Theory, Culture & Society* 23 (5): 69-91.