

PETITA / Vol. 2 No. 2, 2017

P-ISSN: 2502-8006 E-ISSN: 2549-8274

PETITA

Jurnal Kajian **Ilmu Hukum dan Syariah**

Published By:

Lembaga Kajian Konstitusi Indonesia (LKKI)

Fakultas Syariah dan Hukum Universitas Islam Negeri (UIN) Ar-Raniry Banda Aceh
Jl. Syeikh Abdul Rauf, Kopelma Darussalam Banda Aceh, Telp: 0651-7557442

Website: <http://petita.ar-raniry.ac.id>

Contents

THE ROLE OF WILAYAT AL-HISBAH IN THE IMPLEMENTATION OF ISLAMIC SHARIAH IN ACEH

(Rusjdi Ali Muhammad | 90-93)

POLITIK HUKUM PEMBENTUKAN KOMISI KEBENARAN DAN REKONSILIASI ACEH: RE-FORMULASI LEGALITAS KKR ACEH

(Zaki Ulya | 94-106)

TELAAH KRITIS TERHADAP PEMIKIRAN HUKUM ISLAM T.M.HASBI AS-SHIDDIQIE

(Rahmiyati | 107-118)

TEORI BELAH BAMBU SYAHRIZAL ABBAS : ANTARA TEORI RECEPTION IN COMPLEXU, TEORI RECEPTIE DAN TEORI RECEPTIO A CONTRARIO

(Irmawati | 119-130)

PEMIKIRAN IBNU KHALDUN TERHADAP FILSAFAT HUKUM ISLAM

(Abrar ZYM | 131-139)

FILSAFAT HUKUM IBNU SINA DAN PERLUASAN PEMIKIRAN PLATO

(Fanny Tasyfia Mahdy | 140-148)

NURCHOLISH MADJID DAN HARUN NASUTION SERTA PENGARUH PEMIKIRAN FILSAFATNYA

(Muammar Munir | 149-160)

KEDUDUKAN DAN FUNGSI KEUJRUEN BLANG DALAM PENGELOLAAN PERTANIAN DI KECAMATAN DARUSSALAM KABUPATEN ACEH BESAR

(Andri Kiawan | 161-170)

PEMIKIRAN IBNU KHALDUN TERHADAP FILSAFAT HUKUM ISLAM

Abrar ZYM

KABID PHU Kanwil Kemenag Aceh

Email: abrarzym@gmail.com

Abstract: Abstract: the greatest contribution of Ibn Khaldun to the Philosophy of Islamic Law is his sociology theory. This theory was based on three fundamental laws: first, his stand on the law of cause and effect in social reality, second, the similarity law of social phenomena that are applied in general but not absolute, third, the law of the difference and speciality of social phenomena that are constantly changing and varied in different space and time. These three basic laws became the basic epistemological assumptions in highlighting legal differences due to the difference in space and time. On the other hand, Ibn Khaldun's theory became the basis of the legal application of social engineering, later popularized as social engineering by Roscoe Pound.

Keywords: Philosophy of Islamic Law, Social Engineering,

Abstrak: Kontribusi terbesar Ibn Khaldūn terhadap Filsafat Hukum Islam adalah teorinya tentang sosiologi yang dilandaskan pada tiga hukum dasar. Pertama, pendirian Ibn Khaldūn tentang adanya hukum sebab akibat dalam realitas sosial. Kedua, hukum keserupaan fenomena sosial yang berlaku umum akan tetapi tidak mutlak. Ketiga, hukum perbedaan dan kekhususan fenomena sosial yang terus berubah dan berbeda oleh perbedaan ruang dan waktu. Ketiga hukum dasar di atas menjadi asumsi dasar epistemologis dalam menyorot perbedaan hukum akibat perbedaan ruang dan waktu. Di sisi lain, teori Ibn Khaldūn menjadi dasar keberlakuan hukum sebagai alat rekayasa sosial, yang kemudian dipopulerkan dengan social engineering oleh Roscoe Pound.

Kata kunci: Filsafat Hukum Islam, Social Engineering

Pendahuluan

"Di mana ilmu pengetahuan berakhir, di sanalah mulai filsafat hukum,"¹ kiranya ungkapan Lili Rasjidi ini cukup menggambarkan lingkup kajian filsafat hukum yang abstrak. Subjek yang dibahas bersifat spekulatif sehingga tidak bisa dijawab oleh ilmu hukum sendiri, misalnya tentang hakikat hukum, keadilan, dan lain-lain.² Oleh karena itu, wilayah ini mendapat sumbangsih pemikiran dari para filosof. Dalam konteks kajian Islam, sumbangsih terhadap filsafat hukum Islam juga melibatkan kalangan Mutakallimin (ahli ilmu kalam). Menurut Minā Ahmad Abū Zayd, Ibn Khaldūn juga termasuk dalam kalangan Mutakallimin.³

Menurut Lili Rasjidi, ruang lingkup filsafat hukum sangat luas karena juga mencakup masalah keadilan sosial, termasuk masalah peranan hukum sebagai sarana pembaharuan

1 Lili Rasjidi and Ira Thania Rasjidi, *Dasar-Dasar Filsafat Dan Teori Hukum, Cet. X* (Citra Aditya Bakti 2007).

2 Mahadi, *Falsafah Hukum: Suatu Pengantar, Cet. 3* (Alumni 2003).

3 Minā Ahmad Abū Zayd, *Al-Fikr Al-Kalāmī 'ind Ibn Khaldūn* (Al-Mū'assasah al-Jāmi 'ah 1997).

masyarakat (*social engineering*).⁴ Dalam hal ini, salah satu sumbangsih bernilai tinggi diperoleh umat Islam dari pemikiran Ibn Khaldūn. Sebab Ibn Khaldūn adalah orang pertama yang dari “kacamata” sejarah mampu melihat adanya aturan-aturan (*qawānīn*) yang menuntun arah perkembangan masyarakat.⁵ Hal ini membuka kemungkinan bagi penemuan hukum yang futuristik. Dengan temuan Ibn Khaldūn ini, upaya penerapan hukum pada kasus-kasus baru (*tahqīq al-manāt*) dapat dilakukan dengan lebih bertanggung jawab.⁶ Inilah yang menjadi fokus kajian makalah ini.

Temuan Ibn Khaldūn terhadap sejarah menghasilkan pengetahuan baru di bidang kemasyarakatan. Pemikiran Ibn Khaldūn ini sangat orisinal, sebagaimana pernyataan sejarawan India, Buddha Prakkash dalam kutipan Syafii Maarif, bahwa dalam karya Ibn Khaldūn tidak dijumpai sumber-sumber Yunani atau Romawi.⁷ Warisan intelektual Ibn Khaldūn ini tergolong unik di tengah pemikiran Islam lainnya. Meski telah berselang sekian abad, namun pemikirannya masih tetap bernilai, berkarakter, tidak kehilangan kekiniannya dan menempati posisi tinggi sebagai monumen pemikiran dunia.⁸ Maka pertanyaan yang hendak dijawab dalam makalah ini: apakah pemikiran Ibn Khaldūn yang menjadi sumbangsih orisinalnya terhadap filsafat hukum Islam?

Hidup dan karya Ibn Khaldun

Abu Zayd Abd al-Rahmān ibn Khaldūn al-Had'ramī, lahir di Tunisia pada tahun 733 H/1332 M. Nenek moyangnya berasal dari satu suku di Arabia Selatan. Silsilah keturunannya dinisbatkan kepada bangsa Arab Hadhralmaut. Nenek moyangnya bernama Khalid, terkenal dengan panggilan Khaldūn ibn 'Uthmān ibn Hamī' ibn Khaṭṭāb ibn Kurayb Ma'dī Karīb ibn Ḥarīth ibn Wa'il ibn Ḥajar.⁹ terkait dengan tanggal lahir dan wafatnya, lebih detil Ahmad Syafii Maarif mengutip Rosenthal, bahwa Ibn Khaldūn lahir di Tunisia pada tanggal 27 Mei 1332 M dan wafat pada 17 Maret 1406 M di Kairo.¹⁰

Khaldūn memasuki Andalusia pada abad VII M, bersama terntara Yaman, ia tinggal di Kota kecil Carmona, Spanyol. Kemudian anak cucunya berpindah ke Sevilla dan menetap di sana. Pada abad IX M keluarga Ibn Khaldūn mengambil bagian penting dalam beberapa perang saudara yang terjadi di sana. Pada abad berikutnya anggota keluarganya menempati tempat penting dalam pemerintahan dan angkatan perang dinasti Umayyah, al-Murabithun, dan Muwahhidun. Dalam abad XIII M, sewaktu Sevilla menjadi sebuah Republik bangsawan, keluarga Ibn Khaldūn termasuk di antara keluarga yang memerintah.¹¹

Sebelum berusia 20 tahun, Ibn Khaldūn telah terlibat berbagai intrik politik. Dinasti kecil yang bersaing adalah Banu Hafsiyyah di Tunisia, al-Marīnī di Maroko, al-Mahdī di Bijaya, Banu Nasr di Granada, dan pusat-pusat kekuasaan kecil lainnya. Inilah citra penguasa Arabia muslim, sementara kerajaan-kerajaan Kristen Spanyol bergerak ke arah kutub yang berbeda, melakukan konsolidasi secara efektif menuju persatuan dan kekompakan.¹² Perebutan kembali Spanyol oleh umat Kristen memaksa umat Islam melintasi selat Gibraltar menuju Afrika, dan dalam tahun 1248 M, tak lama sebelum Sevilla dirampas oleh Ferdinand III dari Leon dan Castilia, keluarga Ibn Khaldūn mengambil keputusan bijaksana, pindah ke Ceuta. Para penguasa dari Spanyol lebih tinggi tingkat kebudayaannya

4 Rasjidi and Rasjidi (n 1).

5 Ṭaha Ḥusayn, *Falsafah Ibn Khaldūn Al-Ijtīmā'īyah: Tahlīl Wa Naqd*, Terj. Muhammad 'Abd Allāh 'Inān (al-Maktabah al-'Iṭimād 1935).

6 'Abd al-Rahmān Al-Zaydī, *Al-Ijtihād Bi Tahqīq Al-Manāt Fī Al-Fiqh Al-Islāmī* (Dār al-Hadīth 2005).

7 Ahmad Syafii Maarif, *Ibn Khaldun Dalam Pandangan Penulis Barat Dan Timur* (Gema Insani Press 1996).

8 Mohammad Abdullah Enan, *Ibn Khaldun: His Life and Works* (Kitabbavan 1997).

9 Tim Ar-Raniry, *Pengantar Filsafat Islam* (Prroyek Pembinaan Perguruan Tinggi 1983).

10 Maarif (n 7).

11 Ar-Raniry (n 9).

12 Maarif (n 7).

daripada penduduk asli Afrika Utara, dan kakek ibn Khaldun segera mendapat kedudukan sebagai Menteri Keuangan di Tunisia.¹³

Anaknya juga terkenal sebagai seorang ahli pemerintahan dan militer, tapi segera ia meninggalkan pekerjaannya itu dan bertekun mempelajari hukum, ilmu Kalam dan sastra. Ia mendapat pendidikan sebagaimana umumnya, pertama belajar menghafal Alquran dan macam-macam qiraat. Kemudian ia mempelajari ilmu tata bahasa dan syair. Setelah itu, ia mempelajari ilmu hukum. Ia mulai bekerja dalam usia 20 tahun dan menjadi sekretaris sultan Fez di Maroko.¹⁴

Ibn Khaldūn menetap di Fez antara 1354 M sampai 1362 M. Pada awal 1357 M ia dicurigai berkhianat dan dipenjara selama 21 bulan. Ia dibebaskan setelah sultan wafat. Abū 'Inān digantikan oleh Abū Salīm yang merehabilitasi posisi Ibn Khaldūn. Namun ia meninggalkan Afrika Utara demi karirnya sebagai politikus dan pengamat. Ia sampai di Granada pada 25 Desember 1362 M. Lalu ia mendapat undangan dari Abū 'Abd Allāh, penguasa Bougie (sekarang, pantai Aljazair), untuk diangkat menjadi perdana menteri pada tahun 1365 M.¹⁵

Di Al-Jazair, Ibn Khaldūn memimpin pasukan kecil untuk memadamkan kerusuhan yang ditimbulkan oleh suku Barbar.¹⁶ Tidak lama bekerja, lalu pada tahun berikutnya ia pindah ke Konstantin sebagai pembantu raja Abū al-'Abbās yang sebelumnya telah menjatuhkan Abū 'Abd Allāh. Kemudian ia pindah ke Biskra, tapi ia tidak bersedia mengemban jabatan, mungkin merasa jenuh.¹⁷ Tahun yang penting dalam hidupnya ialah tahun 1374. Di waktu itu ia meninggalkan segala jabatan resmi dan dengan keluarganya ia menetap di istana Qal'at ibn Salāmah, dekat Oran dan selama empat tahun penuh ia menulis kitabnya.¹⁸

Atas dorongan keinginan mencukupi bahan-bahan karangannya dan meneruskan studinya, ia pindah lagi ke Tunisia. Selanjutnya karena timbul iri hati dari kalangan bangsawan dan sarjana-sarjana atas kegiatan belajar dan mengajar Ibn Khaldūn di Tunisia, lalu ia memutuskan untuk pergi menunaikan haji ke Mekkah.¹⁹ Setelah itu ia menetap di Mesir dan selama berada di sana, ia telah mendapat kepercayaan dua kali sebagai kepala Mahkamah Agung di istana sultan Mamluk. Ia meninggal di Kairo pada tahun 1406 M, dalam usia 74 tahun, dan dimakamkan para ahli sufi di luar Bāb al-Ansār.

Dapat diringkas bahwa kehidupan Ibn Khaldūn dalam sejarahnya dapat dibagi kepada tiga bagian. Pertama, dari kecil sampai berumur dua puluh tahun, pengisian dirinya dengan pendidikan. Kedua, tahapan berikutnya selama dua puluh tiga tahun, berisi kegiatan melanjutkan pendidikan dan pengalaman-pengalaman politik. Ketiga, masa berikunya selama tiga puluh satu tahun ia sebagai sarjana, sebagai guru dan sebagai penguasa dalam bidang pengadilan. Periode pertama dan kedua dalam kehidupannya itu selama ia berada di Tunisia. Sedang periode ketiga terbagi antara Maroko dan Mesir.²⁰

Ibn Khaldūn merupakan penulis produktif, ia banyak menghasilkan karya sejarah. Selain *Muqaddimah*, Ibn Khaldūn juga menulis kitab sejarah alam semesta dengan judul *Kitāb al-'Ibār wa al-Diwān al-Mutasda' wa al-Khabar fī Ayyām al-'Arab wa al-'Ajam wa al-Barbar*, yang sering disebut dengan pendek kitab *al-'Ibār*. Kedua buku itu dikarangnya sewaktu

13 Ar-Raniry (n 9).

14 Ibid.

15 Maarif (n 7).

16 Ar-Raniry (n 9).

17 Maarif (n 7).

18 Ar-Raniry (n 9).

19 Ibid.

20 Mustafā Al-Syaka'ah, *Al-Usus Al-Islāmiyyah Fi Fikr Ibn Khaldūn Wa Nazariyyātih*, Cet. 3 (Dār al-Misriyyah al-Bannāniyyah 1993).

ia dan keluarganya menetap di istana Qal'ah ibn Salāmah, dekat Oran.²¹ Kitab lain yang ditulisnya *al-Muhassil* di bidang kalam, dan *al-Ta'rif* berupa otobiografi. Ia orang pertama dari kalangan penulis muslim yang menulis biografinya secara lengkap.²²

Pemikiran Ibn Khaldun

Dr. Boer menyatakan bahwa Ibn Khaldun adalah filosof yang sekaliber dengan Ibn Sina, al-Ghazali, Ibn Rusyd, dan Ibn Thufayl.²³ Dalam bidang filsafat alam, Ibn Khaldun berpendapat bahwa alam yang sebenarnya lebih luas dari yang dapat dijangkau oleh pengetahuan manusia. Alam dengan segala isinya lebih banyak dari apa yang diketahui manusia. Ini sejalan dengan Mutakallimin yang melihat pengetahuan alam sebagai bukti keberadaan Allah. Namun pada periode berikutnya, sebagaimana terlihat dalam kitab *Muqaddimah*, ia membahas berbagai ilmu sebagai pengetahuan murni, jadi ia telah keluar dari tradisi Mutakallimin.²⁴

Dalam bidang logika, ia mengatakan pemikiran logis tidak selalu cocok dengan keadaan yang diserap indera, karena mengetahui tidak semudah melihat dengan mata.²⁵ Orang bisa sampai pada pengetahuan yang benar dengan logika yang diterapkan dengan benar, namun hasilnya tidak lepas dari keraguan. Karena itu berpikir diawali oleh pengalaman subjektif, tapi dipadu dengan eksperimen.²⁶ Jiwa dengan sifat fitrahnya yang bersih, sunyi dari pengetahuan, tetapi dengan fitrah itu mempunyai kesanggupan berpikir mengenai hal yang bersentuhan dengan indera.²⁷ Teorinya mengenai ilmu menunjukkan bahwa ia adalah seorang empiris dan positivis: semua pengetahuan di dapat dengan perantara indera. Karena itu maka tuntutan ahli filsafat untuk membahas soal-soal semacam ini sebagai benda dan sebab-sebabnya tidak lah mempunyai dasar sama sekali.²⁸

Menurut Ibn Khaldūn, sesuatu (yang *mawjūd*) yang diciptakan siap untuk berubah menjadi setingkat lebih tinggi atau lebih rendah. Selanjutnya dijelaskan, bahwa keajaiban-keajaiban dunia ini tidak akan ada habisnya. Seluruh makhluk tunduk pada aturan tertentu sesuai hukum alam. Kejadian-kejadian berhubungan satu sama lain sebagai hubungan kausalitas. Bahwa kejadian-kejadian yang serupa terjadi dengan sebab-sebab yang serupa. Dengan perhubungan antara makhluk itu dimaksudkan bahwa tingkat yang paling tinggi dari pada masing-masing makhluk mempunyai kekuatan yang aneh untuk merobah dirinya menjadi tingkat yang paling rendah dari pada susunan berikutnya.²⁹

Masuk ke ranah metafisika, Ibn Khaldūn memakai dua teori, yaitu teori *tariq al-huduth*, dan *tariq al-imkān*. Kedua teori ini dipakai di kalangan ahli kalam untuk membuktikan adanya Allah.³⁰ Terkait tentang adanya Tuhan, Ibn Khaldūn mengatakan bahwa apa saja yang ada di dunia yang diciptakan ini baik berupa benda maupun perbuatan (dari manusia atau binatang) menunjukkan adanya sebab-sebab yang mendahului yang membawa semua itu pada wujud. Dan sebaliknya tiap satu dari sebab-sebab itu adalah suatu kejadian yang menunjukkan adanya sebab-sebab yang mendahuluinya.³¹

Di antara pemikiran Ibn Khaldūn, yang terpenting dan orisinal adalah pemikirannya yang terkait dengan filsafat sosial. Pemikiran Ibn Khaldūn di bidang ini dapat dilihat kitabnya,

21 Enan (n 8).

22 Ibid.

23 Ibid.

24 Al-Syaka'ah (n 20).

25 Zayd (n 3).

26 Ibid.

27 Al-Syaka'ah (n 20).

28 Ar-Raniry (n 9).

29 Ibid.

30 Zayd (n 3).

31 Ibid.

Muqaddimah. Para pengamat mengelompokkan pikiran Ibn Khaldūn dalam kitab ini menjadi tiga kategori umum berikut:³²

1. Pembicaraan tentang historiografi dan prinsip dasarnya dengan ilustrasi kesalahan-kesalahan khas yang dilakukan sejarawan Arab-muslim.
2. Pembicaraan tentang ilmu kultur (*'ilm al-'umrān al-basyarī*). Bagi Ibn Khaldūn, prinsip-prinsip ilmu ini menjadi dasar bagi pemahaman sejarah. Ilmu ini mencakup catatan tentang formasi sosial dasar (normal dan menetap) dan tentang munculnya negara serta peadaban bersamaan dengan munculnya hukum-hukum yang mengatur interaksi mereka.
3. Rekaman tentang lembaga-lembaga dan ilmu-ilmu keislaman yang telah berkembang sampai dengan abad ke-14 M.

Uraian tentang pemikiran Ibn Khaldūn ini menunjukkan kredibilitasnya yang patut dinyatakan sebagai filosof sosial.

Filsafat sejarah dan sosial Ibn Khaldun

Dalam *Muqaddimah* ia membahas watak dan perkembangan masyarakat dengan tujuan dapat memberikan kepada ahli sejarah suatu ukuran yang bisa dipergunakan untuk menilai kejadian dan perubahan yang tercatat. Kejadian yang lewat menyerupai air, karena itu sosiologi adalah pelajaran tentang keadaan yang kini sedang terjadi dan bisa memberikan kejelasan sejarah. Pelajaran tentang masa yang telah lewat sebagaimana sejarah bisa memberikan bahan-bahan untuk sosiolog. Ibn Khaldūn mendefinisikan sosiologi sebagai studi tentang masyarakat manusia dalam bentuknya yang bermacam-macam, watak dan ciri dari pada tiap bentuk itu, dan hukum-hukum yang menguasai perkembangannya. Lebih kurang kata sosiologi yang dikenal sekarang ini sama maksudnya dengan kata *'umrān* yang dipakai Ibn Khaldūn. Ia memaksudkannya sebagai kondisi umat manusia (*al-ijtimā' al-basyari/condition of human society*).³³

Menuru Ibn Khaldun agar seorang peneliti sejarah dapat melakukan kajian sebaik-baiknya dan jauh dari kesalahan, maka ia perlu memahami sebab-sebab terjadinya kesalahan. Taha Husayn mengutip tujuh kesalahan yang terhimpun dalam tiga perkara berikut:³⁴

1. Keyakinan (*al-i'tiqād*) dalam diri peneliti yang dogmatik atau paradigma sifatnya sehingga mempengaruhi penilaiannya terhadap objek penelitian. Contohnya kecenderungan Syī'ah terhadap sejarah Bani Umayyah.
2. Pembeneran terhadap periwayat, artinya kecenderungan mental peneliti mempercayai periwayat tanpa kritik. Untuk mengatasi hal ini, kalangan ilmuwan muslim merumuskan metode *jarh wa ta'dīl*.
3. Ketidaktahuan tentang naturalitas (*tabī'at al-ahwāl*) peradaban, sebab peneliti yang tidak paham tabiat masyarakat tidak mampu membedakan antara yang sesuai dengan yang tidak sesuai dengan tabiat peradaban.

Secara lengkap Syafii Maarif mengutip ketujuh sebab kesalahan itu sebagai berikut:³⁵

1. Sikap memihak kepada pendapat-pendapat dan mazhab-mazhab tertentu.
2. Terlalu percaya kepada penukil berita sejarah.
3. Gagal menangkap maksud-maksud apa yang dilihat dan didengar serta menyampaikan laporan atas dasar persangkaan dan perkiraan itu.
4. Perkiraan yang tak punya dasar (terhadap sumber berita).

32 Maarif (n 7).

33 Enan (n 8).

34 Husayn (n 5).

35 Maarif (n 7).

5. Kebodohan dalam mencocokkan kenyataan dengan kejadian yang sebenarnya.
6. Kegemaran banyak orang untuk mendekati diri kepada para pembesar dan orang-orang yang berpengaruh dengan memuji dan menyanjungnya serta menyiarkan hal-hal yang baik-baik saja tentang mereka.
7. Ketidaktahuan tentang hakikat situasi dalam kultur.

Kutipan di atas menunjukkan bahwa di satu sisi Ibn Khaldūn menjadikan sosiologi sebagai dasar untuk mengkritisi sejarah. Bagi Ibn Khaldun sebagaimana sejarah itu harus diketahui dengan benar, maka perlu ditetapkan metode yang benar pula, termasuk dengan melibatkan sosiologi ke dalam metodologinya. Oleh karena itu Ibn Khaldūn menjadikan sejarah sebagai ilmu tersendiri, bukan sekedar sub ilmu humaniora (*adabī*).³⁶ Namun oleh sebagian penulis barat, teori sosiologi Ibn Khaldūn dianggap beraliran fatalis, karena teorinya tentang keterbatasan akal.

Menurut Ibn Khaldūn, akal tidak sanggup memahami segala sesuatu yang *mawjūd* dan rinciannya. Sebab pikiran adalah sesuatu yang diciptakan, sehingga tidak bisa memahami seluruh *mawjūd* yang luas ini, karena makhluk Tuhan lebih luas dari pada apa yang dikerjakan oleh manusia.³⁷ Menurut Tim IAIN Ar-Raniry, pemikiran seperti ini bukan berarti menolak berlakunya akal pikiran. Akal adalah timbangan cermat yang hasilnya dan bisa dipercaya. Tetapi mempergunakan akal untuk menimbang soal-soal yang berhubungan dengan Keesaan Tuhan, atau hidup di akhirat atau hakikat kenabian atau hakikat sifat-sifat ketuhanan atau lain-lain yang terletak di luar kesanggupan akal, sama dengan mencoba menggunakan timbangan emas untuk menimbang gunung.³⁸ Soal yang sebenarnya adalah akal mempunyai batas-batas kemampuan. Oleh karena itu tidak bisa diharapkan bahwa akal itu dapat memahami Allah dan sifat-sifat Allah karena itu adalah salah satu dari beberapa atom yang diciptakan oleh Allah.³⁹

Hal lain yang menjadi alasan tuduhan fatalis terhadap Ibn Khaldūn adalah pandangan filosofisnya yang memastikan akan terjadinya keruntuhan sebuah negeri. Ia menteorikan, bahwa keruntuhan itu terjadi pada masa generasi ketiga atau keempat dari sebuah negara. Menurut Syafii Maarif, tuduhan ini tidak sepenuhnya benar, sebab Ibn Khaldūn tidak memastikan teorinya ini terhadap semua realitas. Buktinya ia membuat pengecualian terhadap dinasti besar seperti Persia atau Turki.⁴⁰ Jadi teori ini tidak disifati determinan sehingga tidak bisa serta-merta dituduh fatalis. Bahkan menurut Minā Abū Zayd, sikap fatalis, atau lebih tepat skeptis, oleh Ibn Khaldūn ditujukan untuk menguatkan metode empirik dalam penelitian sejarah.⁴¹ Dengan demikian, ia melemahkan metode rasional untuk menguatkan metode empirik-eksperimental.

Sebagaimana dapat dibaca dalam kitab *Muqaddimah*, Ibn Khaldūn telah menguraikan tentang asal usul masyarakat dan asal-usul negara. Menurut ahli filsafat, fitrah manusia adalah makhluk sosial. Artinya manusia membutuhkan komunitas, atau ruang publik yang dinamakan kota. Alasannya, kesanggupan orang seorang untuk mendapatkan makanan tidak cukup untuk menghasilkan kebutuhan mempertahankan hidupnya. Bahkan untuk mendapatkan makanan yang sedikit seperti kebutuhan gandum untuk makan satu hari saja, dibutuhkan ragam pekerjaan seperti menggiling, mengaduk dan memasak. Pekerjaan itu pun membutuhkan alat yang mengharuskan adanya tukang kayu, tukang besi, tukang bikin periuk dan tukang lain.⁴² Hal ini disikapi Ibn Khaldūn sebagai hukum kausalitas

36 Ḥusayn (n 5).

37 Zayd (n 3).

38 Ar-Raniry (n 9).

39 Zayd (n 3).

40 Maarif (n 7).

41 Zayd (n 3).

42 Ar-Raniry (n 9).

dalam kehidupan umat manusia.

Adapun asal-usul negara, timbul kebutuhan akan adanya kekuatan untuk menjaga eksistensi manusia, mengingat adanya kecenderungan menyerang dan menindas di kalangan umat manusia. Karena itu, penjagaan tidak mungkin datang dari yang lain di luar manusia sehingga harus diembankan pada seorang yang memegang kekuasaan dan mempunyai kewibawaan dengan tangan yang kuat, intinya, dapat mencegah serangan orang lain. Oleh karena itu kekuasaan adalah hal yang khas bagi manusia, sesuai dengan tuntutan kodratnya dan tidak bisa dipisahkan dari wujud manusia. Oleh karena itu maka negara bagi masyarakat adalah selaku bentuk bagi berada, dan sebagaimana telah ditunjukkan oleh ahli filsafat, keduanya tidak dapat dipisahkan.⁴³

Sampai di sini dapat disimpulkan bahwa Ibn Khaldūn merupakan filosof sejarah dan sekaligus sosial. Temuannya tentang sosiologi digunakan untuk memperkuat metodologi sejarah. Di sisi lain, sejarah itu sendiri dijadikan dasar bangunan sosiologi. Ibn Khaldun menggunakan model geneologis manusia dalam mengkonstruksi sosiologinya. Oleh karena itu sebagian peneliti menyebut temuan Ibn Khaldūn sebagai ilmu biologi sosial (*the science of social biology*), atau biologi peradaban (*the biology of civilization*).⁴⁴ Apapun sebutannya, yang jelas dapat disimpulkan bahwa Ibn Khaldūn adalah bapak filsafat sejarah dan sosial.

Sumbangan Ibn Khaldun bagi Filsafat Hukum Islam

Uraian sebelumnya telah memberi gambaran tentang sumbangsih dan pemikiran Ibn Khaldūn terkait sejarah dan sosiologi. Kini saatnya melihat sumbangan pemikiran Ibn Khaldūn yang bersentuhan langsung dengan Filsafat Hukum Islam. Hal paling mendasar di sini adalah landasan filosofis pada ranah epistemologi, sebab ini menjadi landasan terbangunnya metode penemuan hukum dalam Islam. Menurut Taha Husayn, Ibn Khaldun mendasarkan teorinya pada hukum kausalitas (*qānūn al-'illiyyah*) yang dilihatnya membentuk peradaban (*'umrān*).⁴⁵ Dalam kitabnya *Muqaddimah*, Ibn Khaldūn berkata:⁴⁶

أنا نشاهد هذا العالم بما فيه من المخلوقات كلها على هيئة من الترتيب والإحكام، وربط الأسباب بالمسببات، واتصال الأكوان بالأكوان، واستحالة بعض الموجودات إلى بعض، لا تنقضي عجائبه في ذلك ولا تنتهي غاياته.

Kami menyaksikan bahwa sesungguhnya alam ini dan segala makhluk isinya, keadaan semuanya teratur dalam hukum alam, terikat dalam hubungan sebab akibat, kejadian kejadian saling berhubungan, dan perubahan satu keadaan kepada sebagian yang lain, keajaibannya tidak berakhir.

Pernyataan ini menunjukkan adanya kausalitas dalam realitas sosial yang dapat dijadikan pegangan untuk memperkirakan efek yang dapat ditimbulkan oleh suatu sebab. Secara epistemologis, ini menimbulkan asumsi bahwa suatu kebijakan dapat diterapkan karena nilai maslahat yang diharapkan terwujud dapat diperkirakan secara meyakinkan. Berdasar hukum kausalitas ini Ibn Khaldūn menyatakan bahwa negara yang luas dan kuat harus didasarkan kepada agama. Agama memperkokoh kekuatan yang dipupuk oleh negara dari solidaritas (*'asabiyyah*) sejumlah penduduknya. Karena kekuasaan hanyalah bisa diperoleh dengan kemenangan, sedangkan kemenangan terdapat pula golongan kuat solidaritasnya dan lebih bersatu tujuannya, sebab hati umat manusia disatukan dan diseragamkan dalam perilaku agama yang sama. Agama menuntun ke arah kebenaran. Apabila sekali perhatian telah berpusat kepada kebenaran, maka tak ada sesuatu yang bisa menghalangi, sebab pandangannya adalah sama dan tujuannya hanyalah satu. Tetapi

43 Ibid.

44 Maarif (n 7).

45 Ḥusayn (n 5).

46 Khaldun, *Muqaddimah* (Dar al- Fikr).

agama tidak akan berhasil melainkan bila mempunyai dasar solidaritas sosial.

Dasar kedua adalah hukum keserupaan (*qānūn al-tasyābuh*), tapi bukan keserupaan mutlak. Menurut Ibn Khaldūn, dasar keserupaan itu adalah kesatuan akal intelektual umat manusia. Hukum keserupaan lainnya adalah taklid yang terbagi tiga: yaitu taklid rakyat kepada penguasa, taklid kepada yang dominan, dan taklid yang dominan kepada minoritas. Hal ini tidak kotradiktif, sebab terlihat dalam keberlakuan adat, di mana kebiasaan berpakaian kelompok elit yang minoritas menjadi ikutan bagi mayoritas masyarakat, dan sebaliknya budaya mayoritas menjadi gaya minoritas.⁴⁷ Ketiga jenis taklid ini merupakan hukum keserupaan yang berlaku secara umum dalam peradaban umat manusia. Dalam kajian filsafat hukum, hal ini menjadi dasar keberlakuan kebijakan pemerintah terhadap rakyatnya, terutama dalam pemberlakuan qanun.

Dasar yang ketiga adalah hukum perbedaan (*tabāyun*). Artinya, tidak semua masyarakat sama, tapi masing-masing memiliki kekhususan yang menjadi ciri pembedanya. Menurut Taha Husayn, jika hukum keserupaan berlaku berdasar akal dan juga realitas, hukum perbedaan justru berlaku berdasar hasil eksperimen semata.⁴⁸ Hal ini menuntut penyelidikan terhadap perbedaan tempat dan waktu, sebab masyarakat di suatu tempat berbeda dari yang lain. Demikian pula halnya masyarakat di suatu tempat akan mengalami perbedaan dari waktu ke waktu.

Ketiga hukum di atas menjadi landasan filosofis keberlakuan hukum yang berbeda karena perubahan keadaan. Oleh karena itu, berubahnya hukum pada suatu perbuatan tidak berarti membatalkan keberlakuan hukum yang ditetapkan berdasar nas (Alquran dan Sunah). Menurut Muhammad Qāsim al-Mansī, yang berubah adalah realitas sosial (*social change*) sehingga sesuatu yang wajib bisa menjadi haram. Perubahan hukum akaibat perubahan sosial seperti diakui syariat karena yang ditolak ialah perubahan yang menggantikan hukum asal dari nas.⁴⁹

Perubahan sosial (*social change*) adalah suatu proses yang berkelanjutan pada suatu kurun waktu tertentu yang menyebabkan munculnya perubahan-perubahan dalam pola hubungan-hubungan sosial.⁵⁰ Padanannya menurut Muhammad Qāsim al-Mansī adalah *taghayyur al-zurūf*, yaitu perubahan keadaan berupa realitas (*al-wāqi'*), kebiasaan (*al-awdā'*), dan tatanan sosial (*al-nizam al-ijtimā'iyah*) yang menghubungkan individu dengan masyarakat dan unsur-unsurnya, serta perubahan perilaku individu dalam aktifitasnya yang memunculkan pola hubungan baru dan persoalan yang menuntut suatu aturan yang sesuai dengan kondisi baru itu.⁵¹

Secara filosofis, teori Ibn Khaldūn membawa perubahan besar dalam istinbat hukum Islam. Sebelumnya, pola penalaran deduktif mendominasi ijtihad dengan metode *al-qiyās*. Bahkan tidak sedikit *usuliyyun* yang menolak pola penalaran lain yang menggunakan metode induktif. Nah, dengan temuan Ibn Khaldūn, pola penalaran induktif mendapatkan penguatan sehingga dapat diterima dalam *usul al-fiqh*, khususnya dalam konteks *tahqīq al-manāt*.

Selain itu, teori Ibn Khaldūn juga berguna untuk kebijakan hukum dalam konteks rekayasa sosial (*social engineering*), yaitu menerapkan hukum dalam rangka mewujudkan masalah. Pada masa sekarang ini, ijtihad dimaksud disebut sebagai *al-ijtihād al-maqāsīdī*.

47 Ḥusayn (n 5).

48 Ibid.

49 Muhammad Qāsim Al-Mansī, *Taghayyur Al-Zurūf Wa Atharuh Fī Ikhtilāf Al-Ahkām Fī Syarī'at Al-Islāmīyah* (Dār al-Salām 2010).

50 Bahrein T Sugihen, *Perubahan Sosio-Kultural Dan Sikap Proses Modernisasi; Suatu Studi Kasus Atas Masyarakat Aceh Dalam Transisi* (Beunacitra 2009).

51 Al-Mansī (n 49).

Menurut al-Khādimī, *al-ijtihād al-maqāsidī* adalah beramal dengan *maqāsid al-syarī'ah*, menjadikannya rujukan, dan memperhitung-kannya dalam melakukan ijtihad terhadap masalah-masalah fikih.⁵²

Penutup

Sebagai penutup pembahasan dapat ditarik beberapa simpulan sebagai jawaban terhadap pertanyaan yang dikemukakan di awal tulisan ini. Sumbangsih terbesar Ibn Khaldūn terhadap Filsafat Hukum Islam adalah teorinya tentang sosiologi yang dilandaskan pada tiga hukum dasar. *Pertama*, pendirian Ibn Khaldūn tentang adanya hukum kausalitas dalam realitas sosial. *Kedua*, hukum keserupaan fenomena sosial yang berlaku universal tapi tidak mutlak. *Ketiga*, hukum perbedaan dan kekhususan fenomena sosial yang terus berubah dan berbeda oleh perbedaan ruang dan waktu. Ketiga hukum dasar di atas menjadi asumsi dasar epistemologis dalam menyorot perbedaan hukum akibat perbedaan ruang dan waktu. Di sisi lain, teori Ibn Khaldūn menjadi dasar keberlakuan hukum sebagai alat rekayasa sosial.

Daftar Pustaka

- Al-Khādimī N al-D ibn M, *Al-Ijtihād Al-Maqāsidī; Hujjiyatuhu, Dawābituhu, Wa Majālātuhu* (Wizārat al-Awqāf wa Syu'ūn al-Islāmiyyah 1998)
- Al-Mansī MQ, *Taghayyur Al-Zurūf Wa Atharuh Fī Ikhtilāf Al-Ahkām Fī Syarī'at Al-Islāmiyyah* (Dār al-Salām 2010)
- Al-Syaka'ah M, *Al-Usus Al-Islāmiyyah Fi Fikr Ibn Khaldūn Wa Nazariyyātih, Cet. 3* (Dār al-Misriyyah al-Bannāniyyah 1993)
- Al-Zaydī 'Abd al-Rahmān, *Al-Ijtihād Bi Tahqīq Al-Manāt Fī Al-Fiqh Al-Islāmī* (Dār al-Hadīth 2005)
- Ar-Raniry T, *Pengantar Filsafat Islam* (Prroyek Pembinaan Perguruan Tinggi 1983)
- Enan MA, *Ibn Khaldun: His Life and Works* (Kitabbavan 1997)
- Ĥusayn Ṭ, *Falsafah Ibn Khaldūn Al-Ijtimā'īyyah: Tahlīl Wa Naqd, Terj. Muhammad 'Abd Allāh 'Inān* (al-Maktabah al-I'timād 1935)
- Khaldun, *Muqaddimah* (Dar al- Fikr)
- Maarif AS, *Ibn Khaldun Dalam Pandangan Penulis Barat Dan Timur* (Gema Insani Press 1996)
- Mahadi, *Falsafah Hukum: Suatu Pengantar, Cet. 3* (Alumni 2003)
- Rasjidi L and Rasjidi IT, *Dasar-Dasar Filsafat Dan Teori Hukum, Cet. X* (Citra Aditya Bakti 2007)
- Sugihen BT, *Perubahan Sosio-Kultural Dan Sikap Proses Modernisasi; Suatu Studi Kasus Atas Masyarakat Aceh Dalam Transisi* (Beunacitra 2009)
- Zayd MAA, *Al-Fikr Al-Kalāmī 'ind Ibn Khaldūn* (Al-Mū'assasah al-Jāmi 'ah 1997)

52 Nūr al-Dīn ibn Mukhtār Al-Khādimī, *Al-Ijtihād Al-Maqāsidī; Hujjiyatuhu, Dawābituhu, Wa Majālātuhu* (Wizārat al-Awqāf wa Syu'ūn al-Islāmiyyah 1998).