

Vol. 2, No. 2, Oktober 2000

ISSN 1411-1373

Qualita Ahsana

JURNAL PENELITIAN ILMU-ILMU KEISLAMAN



A. Zahra, Ahwan Mukarrom, Masruhan,
Misbahul Munir, Muslih Fuadie, Nur Syam,
Moh. Sholeh, Syamsudduha

Diterbitkan Oleh :
Pusat Penelitian IAIN Sunan Ampel

Qualita Ahsana

JURNAL PENELITIAN ILMU-ILMU KEISLAMAN

Diterbitkan dengan SK Rektor No. 131/HK.00.5/SK/P/00

Pemimpin Redaksi:
H. Imam Bawani

Wakil Pemimpin Redaksi:
Saiful Jazil

Sekretaris Redaksi:
Chairul Huda

Penyunting Ahli:
H.M. Mahfud, MD
H. Suroso Imam Zadjuli
Sunarto
H. Arief Furqon
H. Syafiq A. Mughni

Penyunting Pelaksana:
Masdar Hilmy
Biyanto
Achmad Zaini
Akhmad Muzakki

Sekretaris:
Imam Syafi'i
Marzuki
Noor Cholishotul Afifah
Mochamad Lukman
Imampuri
Sri Aryani Astoeti

QUALITA AHSANA diterbitkan oleh Pusat Penelitian IAIN Sunan Ampel Surabaya dua kali setahun pada bulan April dan Oktober, dengan Rektor IAIN Sunan Ampel sebagai pelindung

Alamat Penerbit/Redaksi:
Pusat Penelitian IAIN Sunan Ampel
Jl. A. Yani 117 Surabaya 60237
Telp. (031) 8410298 ps. 30
Fax. (031) 8413300

E-Mail: sunanampel@surabaya.wasantara.net.id.

Homepage: <http://www.geocities.com/HotSprings/6774>

Qualita Ahsana

Jurnal Penelitian Ilmu-ilmu Keislaman

DAFTAR ISI

PENGANTAR REDAKSI

(*halaman ii-iv*)

RELEVANSI KONSEP *MAṬLA'* PARA FUQAḤĀ' DALAM PERSPEKTIF ILMU ASTRONOMI MODERN

Oleh: A. Zahra

Halaman 1-33

KEPERCAYAAN ESKATOLOGIS MUSLIM JAWA

Studi Terhadap Naskah Fafirru ilā Allāh

Oleh: Ahwan Mukarrom

Halaman 34-62

KONSEP KEPEMIMPINAN DALAM ISLAM

Studi Analisis Tentang Pemikiran Politik Ibn Khaldūn

Oleh: Masruhan

Halaman 63-83

ASAS MONOGAMI MENURUT PERSPEKTIF MUḤAMMAD 'ABDUH

(Studi tentang Metode Tafisīr al-Manār)

Oleh: Misbahul Munir

Halaman 84-110

DINAMIKA PEMIKIRAN ISLAM DI INDONESIA

(Telaah Sosiologis atas Pemikiran Pembaruan Islam

Nurcholish Madjid 1970 – 1972)

Oleh: Muslih Fuadie

Halaman 111-136

DINAMIKA HUBUNGAN TAREKAT DAN KEKUASAAN POLITIK

(Studi Kasus Tarekat Qadiriyah

wa Naqsyabandiyah Cukir Jombang)

Oleh: Nur Syam

Halaman 137-156

PENGARUH ṢALĀT TAHAJJUD TERHADAP PENINGKATAN PERUBAHAN RESPONS KETAHANAN TUBUH IMUNOLOGIK

(Suatu Pendekatan Psikoneuroimunologik)

Oleh: Moh. Sholeh

Halaman 157-178

PERAN PARA WALI PENYEBAR ISLAM DI JAWA TERHADAP RUNTUHNIAKERAJAAN MAJAPAHIT

(Studi terhadap Naskah Baduwanar Dan Drajat)

Oleh: Syamsudduha

Halaman 179-200

KONSEP KEPEMIMPINAN DALAM ISLAM (Studi Analisis Tentang Pemikiran Politik Ibn Khaldūn)

Masruhan

Abstract: This article provides a close scrutiny of Ibn Khaldūn's political thought as written in his *magnum opus*, *Muqaddimah*. It specifically concerns with leadership. Using descriptive, comparative, inductive and deductive analysis, the writer tries to identify his distinctiveness in elaborating the concept of leadership in Islam compared to other Islamic thinkers, such as al-Mawardī, al-Ghazālī dan Mawdūdī. The leadership, according to him, is a necessity for human being. It is due to the fact that human being is *zoon politicon* who always involve in the politic. The leadership functions as the one that responsible for existing civility based on *sharī'at*. Such an understanding of the leadership, therefore, needs certain qualifications and has to demonstrate moral and religious values in undertaking one's duty and responsibility of leadership. It also indicates that these best aspects show that the pattern of leadership in Ibn Khaldūn's view is charismatic-relational in which the process of leadership selection is done based on *tabī'at*.

Kata Kunci: Kepemimpinan, *imāmah*, negara, dan Ibn Khaldūn.

I

A. Latar Belakang Masalah

Pada umumnya orang berpendapat bahwa makhluk yang terpenting dalam alam semesta ini adalah manusia. Keterpentingan manusia ini karena ia memiliki martabat dan harga diri¹ dan menjadi wakil Allah di bumi.² Harkat dan martabat tersebut dalam pemikiran

¹ Al-Qur'an, S. al-Isrā' (XVII):70

² Al-Qur'an, al-Baqarah (II):30

yang bukan bersifat keagamaan biasa dipahami sebagai “hak yang dimiliki manusia yang telah diperoleh dan dibawanya bersama dengan kelahiran atau kehadirannya dalam kehidupan masyarakat”.³ Di pihak lain, menurut pandangan yang bersifat keagamaan, harkat martabat manusia itu bukanlah sesuatu yang telah tertanam (*inherent*) dalam dirinya semenjak semula, tetapi datang kemudian sebagai pemberian Allah.⁴ Hal ini menjadi pendorong bagi manusia untuk saling berkorelasi dengan sesamanya secara otomatis.⁵ Karena itu, menurut Ibn Khaldūn,⁶ hidup bersama dan tolong menolong merupakan kebutuhan pokok bagi manusia karena apabila itu tidak dilaksanakan, jenis manusia ini akan punah.

Kelemahan lain yang juga terdapat dalam diri manusia itu adalah akibat dari sifat-sifat kebinatangan yang masih tersisa dalam dirinya. Di antara sifat-sifat manusia yang paling fatal adalah sifat yang egois yang suka menguasai, merampas hak milik orang lain dan bahkan membunuh sesamanya. Karena hal ini sangat berbahaya bagi hidup masyarakat yang memang menjadi syarat utama bagi kelangsungan eksistensi manusia di atas bumi ini. Dengan demikian, kehadiran kepemimpinan dalam masyarakat manusia merupakan suatu hal yang sangat esensial.

Kepemimpinan yang dimaksud adalah kegiatan untuk mempengaruhi orang lain agar bekerja mencapai tujuan atau sasaran organisasi. Dalam ungkapan Hersey dan Blanchard,⁷ kepemimpinan dipandang sebagai “pengaruh antara pribadi yang dilaksanakan dalam satu situasi dan diarahkan melalui proses komunikasi menuju pencapaian tujuan atau tujuan-tujuan tertentu”. Istilah ‘*ulamā*’ ahli fiqh, dikenal dengan sebutan *imāmah* atau *khilāfah*, yaitu kepemimpinan umum yang bertanggungjawab dalam melaksanakan urusan agama dan dunia.⁸

³ Miriam Budiardjo, *Dasar-Dasar Ilmu Politik* (Jakarta: Gramedia, 1977), 120.

⁴ Hal ini terlihat dari informasi yang dikemukakan dalam Kitab Suci (seperti al-Qur`ān, al-Sajdah 32: 7-8 yang menyatakan bahwa manusia diciptakan dari “tanah” dan kemudian dari apa yang disebutkan sebagai “air yang hina”. Lihat, Depag RI, *Al-Qur`ān dan Terjemahannya* (Jakarta: PT. Bumi Restu, 1977), 661.

⁵ M. Yūsuf Mūsā, *Nizām al-Hukm fi al-Islām*, terjemahan M. Thalib (Surabaya: t.tp., 1990), 18.

⁶ Ibn Khaldūn, *Muqaddimah al-Allāmah Ibnī Khaldūn*, Cet. I (Kairo: al-Maktabah al-Tijāriyat al-Kubrā, t.t.), 89-90.

⁷ Paul Hersey dan Kenneth H Blanchard, *Management of Organizationl Behaviour* (Englewood Cliffs: NJ. Prentice Hall, 1969), 60.

⁸ M. Yūsuf Mūsā, *Nizām al-Hukm*, 19.

Mengenai wajibnya *imāmah* dari sudut hukum agama, terdapat pendapat yang sejalan dengan pendapat al-Māwardī seperti pendapat yang dikemukakan al-Ghazāfī. Dalam bukunya, al-Ghazāfī menyatakan bahawa :

Sultan adalah wajib untuk ketertiban dunia, ketertiban dunia wajib bagi ketertiban agama; ketertiban agama wajib bagi keberhasilan di akhirat. Inilah tujuan sebenarnya para Rasul. Jadi, wajib adanya imam merupakan kewajiban agama yang tidak ada jalan untuk meninggalkannya. Agama adalah dasar dan Sultan adalah penjaganya.

Dengan demikian, menurut al-Ghazāfī bahwa ada hubungan yang begitu erat dan saling ketergantungan antara agama dan kekuatan politik.

Di pihak lain, Ibn Khaldūn menolak menghubungkan soal kepemimpinan dengan *sharī'ah*, karena menurutnya bahwa eksistensi manusia itu dapat saja tanpa kepemimpinan agama. Ia mengemukakan bahwa kepemimpinan seorang pemimpin di tengah-tengah masyarakat dapat ditegakkan dengan salah satu dari dua cara; *pertama* dengan dukungan solidaritas, dan yang *kedua* karena faktor yang terdapat dalam diri pemimpin itu sendiri. Dengan demikian, bahwa kepemimpinan dalam kehidupan masyarakat itu tidak mesti berdasarkan agama yang diturunkan Allah, tetapi merupakan kemestian hidup manusia bermasyarakat terlepas dari kenyataan apakah mereka menganut agama samawi atau tidak. Yang jadi persoalan Ibn Khaldūn, dengan kepemimpinan yang ditegakkan atas dasar diri pemimpin itu sendiri, apa dapat ditafsirkan sesuai dengan prinsip kharisma seperti yang dikemukakan Weber. Karena itulah penulis tertarik untuk membicarakan konsep kepemimpinan politik dalam Islam dengan meneliti pemikiran Ibn Khaldūn dalam bukunya "*Muqaddimah*".

Ibn Khaldūn adalah seorang pemikir Islam, dan dapat disebut sebagai filosof, antropolog, budayawan dan sekaligus sebagai peletak dasar sosiologi, dan juga sebagai sejarawan. Di samping itu, ia sebagai seorang aktivis dan pemikir politik yang telah menghabiskan hampir seluruh umurnya dalam pertarungan dan petualangan politik dalam berbagai bentuknya di kurun waktu dan bagian dunia tepat ia hidup.⁹ Masa tujuh abad setelah Ibn Khaldūn adalah masa-masa yang ditandai oleh berbagai revolusi dan perubahan yang kerap kali radikal sehingga

⁹ A. Rahman Zainuddin, "Pemikiran Politik Ibn Khaldūn." dalam *Jurnal Ilmu Politik* (Jakarta: PT. Gramedia Pustaka Utama, 1990), 3.

banyak menimbulkan rasa keterasingan di kalangan pendukung perubahan itu sendiri.¹⁰

Toynbee,¹¹ sejarawan Inggris terkemuka, memandang hasil karya Ibn Khaldūn sebagai “karya abadi” yang boleh dibandingkan dengan Thucydides atau Machiavelli, baik dalam keluasan pandangan 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”.¹² Lebih dari itu, Ibn Khaldūn telah memberikan kepada pembaca modern yang bukan spesialis dalam karyanya tersebut suatu gambaran yang tepat dan terang tentang tingkatan ilmu pengetahuan yang ada dalam dunia Islam abad pertengahan.

Dilihat dari segi umat Islam, pengaruh kehadiran Ibn Khaldūn adalah sangat besar maknanya bagi perkembangan pikiran Islam modern, terutama pemikiran politik. Sehingga ia ditempatkan pada kedudukan terpendang sebagai peletak dasar ilmu kemasyarakatan modern,¹³ yang ide-idenya, menurut Rosenthal,¹⁴ tetap relevan bagi kaum muslim dewasa ini. Mereka bisa menetapkan bagian Islam mana yang harus berperan dalam kehidupan masyarakat negara modern mereka.

Dilihat dari perkembangan ilmu politik yang dari waktu ke waktu selalu berusaha mencari terobosan-terobosan baru dalam bidangnya, terutama apabila situasi dan kondisi telah berubah sehingga memerlukan pandangan dan pendekatan baru tampak bahwa Ibn Khaldūn dengan bukunya *Muqaddimah*nya itu berusaha pula untuk memberikan pandangan-pandangan baru yang kiranya mungkin dijadikan sebagai masukan bagi penelitian kita tentang politik dewasa ini.¹⁵

¹⁰ Hairoon Khan Sherwani, *Studies in Muslim Political Thought and Administration* (Lahore: SH. Muḥammad Ashraf, 1945), 184.

¹¹ Arnold J. Toynbee, *A Study of History*, III, seperti dikutip oleh Charles Issawi, *Filsafat Islam tentang Sejarah, Pilihan dari Muqaddimah karya Ibn Khaldūn*, terj. A. Mukti Ali (Jakarta: Tintamas, 1976), XXIV.

¹² Arnold J. Toynbee, *A Study of History*, III (London: t.p., 1935), 322.

¹³ M.M. Sharif (Ed.), *A. History of Muslim Philosophy* (Weisbaden: Otto Harrassowitz, 1963), 962.

¹⁴ E.I.J. Rosenthal, *Islam in the Modern National State* (London: Penguin Books, 1971), 53.

¹⁵ A. Rahman Zainuddin. “Pemikiran Politik Ibn Khaldūn.” 4.

B. Perumusan Masalah

Masalah pokok dalam penelitian ini, terutama yang berkaitan dengan hal-hal yang relevan dengan kepemimpinan dalam perspektif pemikiran Ibn Khaldūn, adalah:

1. Corak dan kontribusi pemikiran ibn Khaldūn dalam bidang sejarah, agama dan kekuasaan politik.
2. Pemikiran Ibn Khaldūn tentang realita manusia.
3. Pemikiran Ibn Khaldūn tentang kepemimpinan yang meliputi.
 - a. Negara: Suatu bentuk organisasi.
 - b. Keharusan mendirikan Lembaga kepemimpinan.
 - c. Kualifikasi pemimpin.
 - d. Cara pengangkatan pemimpin.
 - e. Hubungan pemimpin-rakyat.
 - f. Pola kepemimpinan.

C. Tujuan Penelitian

Penelitian ini bertujuan untuk mengetahui dan mengidentifikasi pemikiran-pemikiran Ibn Khaldūn yang berkenaan dengan hubungan Islam dengan kepemimpinan, prinsip umum tentang kepemimpinan, kualifikasi dan status seorang pemimpin dan hubungannya dengan umat, hak dan kewajiban pemimpin. Untuk mengidentifikasi kekhasan yang dikemukakan Ibn Khaldūn tentang masalah ini serta pendekatan yang dipakai dalam mendekati masalah dan kemudian dicari persamaan dan perbedaannya, jika keadaan memungkinkan untuk membandingkannya dengan dua pandangan mengenai hubungan Islam dengan kepemimpinan.

D. Metodologi Penelitian

1. Obyek penelitian

Studi ini bersifat kepustakaan yang sarannya adalah Ibn Khaldūn dan karyanya *Muqaddimah*. Pemilihan Ibn Khaldūn dan karyanya sebagai obyek studi ini didasarkan pada anggapan bahwa:

- a. Ibn Khaldūn adalah seorang tokoh yang cukup terkenal dan menonjol dalam sejarah, seorang tokoh yang berasal dari dunia Islam. Dalam bukunya *Muqaddimah*, ia menulis bahwa dirinya telah menemukan suatu ilmu baru yang sama sekali belum pernah ditemukan.

- b. Buku *Muqaddimah* merupakan karya monumental yang berupa analisis yang mendalam tentang peristiwa sejarah yang berbeda dari corak penulisannya yang lazim berlaku pada masa itu.
 - c. Buku *Muqaddimah* telah memberikan kepada pembaca modern yang bukan spesialis suatu gambaran yang terang dan tepat tentang tingkatan ilmu pengetahuan yang ada dalam dunia Islam abad pertengahan.
 - d. Buku *Muqaddimah* mengandung pemikiran-pemikiran Ibn Khaldūn tentang politik yang merupakan kontribusi permanennya terhadap pemikiran politik yang ide-idenya tetap relevan bagi kaum muslim.
2. Subyek Penelitian

Dalam studi ini yang dijadikan subyek adalah pemikiran-pemikiran Ibn Khaldūn yang berkenaan dengan kepemimpinan, kekhasan yang dikemukakannya dan perbedaan yang dipakai dalam mendekati masalah, jika dibandingkan dengan pembicaraan yang selama ini berlangsung di kalangan para pakar ilmu sosial politik.

3. Sumber data

Mengingat studi ini seluruhnya bersifat kepustakaan, maka yang menjadi sumber datanya adalah karya asli Ibn Khaldūn dalam bahasa Arab serta terjemahannya dalam bahasa lain. Sumber data lain adalah buku dan makalah serta karya ilmiah yang membahas gagasan-gagasan pokok yang terdapat dalam karya-karya itu yang menyentuh persoalan pokok dalam studi ini.

4. Teknik Penggalan Data

Data yang diperlukan dalam studi kepustakaan ini digali dari sumbernya dengan menempuh jalan riset kepustakaan (*library research*), yaitu mempelajari dan menelaah secara mendalam kandungan karya asli Ibn Khaldūn, *Muqaddimah*, dalam bahasa Arab serta terjemahannya dalam bahasa lain. Selain itu, juga dilakukan penelaahan karya tulis ilmiah lainnya yang berkaitan dengan pokok masalah yang diteliti. Kemudian, data yang telah dihimpun dibahas dan dianalisa.

5. Metode Analisis Data

Dalam menganalisis data yang telah dihimpun, penulis menggunakan analisis kualitatif dengan tahapan-tahapan sebagai berikut:

- a. Pengolahan data dengan jalan editing kembali secara cermat dari segi kelengkapan, keterbatasan, kejelasan makna, kesesuaian atau keserasian satu sama lain, relevan dan keseragaman data.

- b. Pengorganisasian data yaitu pengaturan dan penyusunan data sedemikian rupa sehingga menghasilkan bahan-bahan untuk perumusan deskripsi.
 - c. Penganalisisan data yaitu menganalisis data yang telah diorganisir dengan merumuskan deskripsi pandangan Ibn Khaldūn mengenai kepemimpinan dalam Islam.
6. Metode Pembahasan Data

Dalam membahas data yang telah terhimpun demi tersusunnya karya tulis ini, penulis menggunakan metode sebagai berikut:

- a. Metode deskriptif inferensial. Metode ini digunakan untuk mendeskripsikan segala hal yang berkaitan dengan pokok pembicaraan; melacak dan mensistimatisasikan berbagai konsep sedemikian rupa. Kemudian diambil kesimpulan umum dari bahan-bahan tentang obyek persoalan. Dengan demikian, metode ini tidak berhenti hanya pada taraf deskriptif tetapi dilakukan sampai pada taraf inferensial.
- b. Metode komparatif. Metode ini secara khusus digunakan untuk membandingkan pemikiran Ibn Khaldūn yang berkenaan dengan masalah kepemimpinan dalam Islam dengan pemikiran-pemikiran para pakar yang lain dalam masalah yang sama dalam rangka mencari persamaan dan perbedaan. Ulas banding ini dimaksudkan untuk menemukan aktualitas, melacak relevansi, kesejajaran dan bahkan menemukan terapannya dalam konteks kemsyarakatan sekarang ini. Tata fikir yang digunakan adalah tata fikir relevansi yang menunjuk pada keterhubungan yang lebih bersifat fungsional tertentu sesuai dengan dimensi yang dipertanyakan.
- c. Metode deduktif. Penggunaan metode ini dititikberatkan pada pembahasan untuk mengetahui dan mengidentifikasi pandangan Ibn Khaldūn mengenai rangkaian proses terbentuknya institusi kepemimpinan dan tahap-tahap kelangsungan serta masa berakhirnya.
- d. Metode induktif. Metode ini digunakan untuk membahas dimensi-dimensi tertentu yang lazim terdapat pada sebuah buku seperti *Muqaddimah* dalam rangka menelusuri pemikiran-pemikiran penulisnya, Ibn Khaldūn, yang berkaitan dengan konsep kepemimpinan dalam Islam.

II

A. **Riwayat Hidup Ibn Khaldūn**1. **Asal Usul Keluarga Ibn Khaldūn**

Ibn Khaldūn, yang nama lengkapnya ‘Abd al-Rahmān Abū Zayd Walī al-Dīn ibn Muḥammad ibn Jabbar ibn Muḥammad ibn Ibrāhīm ibn ‘Abd al-Rahmān ibn Khaldūn al-Tunīsī al-Ḥaḍramī.¹⁶ Ia dilahirkan pada tanggal 1 Ramadhan 732 H bertepatan dengan tanggal 27 Mei 1332 M. Ia meninggal dunia di Mesir pada tahun 808 H/ 1406 M.¹⁷ Nama kecilnya ‘Abd al-Rahmān; nama panggilan keluarga Abū Zayd yang diambil dari putra sulungnya bernama Zayd, persis seperti biasanya orang-orang Arab memanggil seseorang dengan nama putranya, meskipun nama-nama putranya tidak diketahui secara pasti.¹⁸

Gelar Walī al-Dīn merupakan gelar yang diberikan orang sewaktu dia memegang jabatan hakim di Mesir. Nama Ibn Khaldūn adalah nama yang populer. Nama ini dihubungkan dengan garis kepada kakeknya yang ke sembilan, yaitu Khafid ibn ‘Uthmān. Ia adalah orang pertama dari marga ini yang memasuki negeri Andalusia bersama para penakluk berkebangsaan Arab.

Di antara nenek moyang Ibn Khaldūn itu terdapat orang yang ikut serta dalam barisan pejuang Islam yang pertama kali masuk ke Andalusia. Orang-orang ini bernama Khafid ibn ‘Uthmān. ‘Umar Fārūq menyebut Khafid ibn ‘Uthmān ini dengan Khalid ibn al-Khaṭṭab. Lengkapnya adalah Khafid ibn ‘Uthman ibn Hani ibn al-Khaṭṭab ibn Kurayb ibn ma’ādi Karib ibn al-Ḥārith ibn Wail ibn Hujr. Mula-mula keluarga Khaldūn menetap di kota Kordoba, sebuah kota kecil yang terletak di tengah-tengah segitiga penting: Kordoba, Sevilla dan Granada. Keluarga ini baru dikenal dan disebut-sebut setelah Dawlah Muwahhiddūn yang menguasai Andalusia lemah.

¹⁶ Fuat Baali and Ali Wardi, *Ibn Khaldūn and Islamic Thought-Styles; A Social Perspective* (Boston: Massachusetts, GK. Hall and Co. 1981), 1.

¹⁷ Muḥammad Luṭfi Jamā’ah, *Tārīkh al-Falāsifah al-Islāmi fī al-Mashriq wa al-Maghrib* (Mesir: Aynu Syams, t.t.), 19.

¹⁸ Ali Abdul Wahid Wafi, *Ibn Khaldūn: Riwayat dan Karyanya*, terjemahan Akhmadi Thoha (Jakarta: PT. Temprint, 1985), 3.

Di Tunisia, keluarga Khaldūn juga memainkan peranan yang penting di bidang politik maupun ilmu pengetahuan. Hal ini terlihat pada kedudukan Ibn Khaldūn dalam jajaran pemerintahan. Kakek Ibn Khaldūn yang pertama, Muḥammad ibn Abī Bakr diangkat sebagai pengatur urusan kantor kepegawaian tinggi di istana bagi pemerintah Bougie, yaitu suatu kota di al-Jazair dan merupakan pusat Maghrib bagian tengah pemerintahan Bougie dipimpin salah seorang anggota keluarga Hafs. Kakek Ibn Khaldūn ini menetap di Bougie dalam waktu yang cukup lama, hingga kekuasaan Banī Hafs jatuh dan diambil alih oleh dawlah Muwahḥiddūn pada tahun 711 H. tetapi Muḥammad ibn Abū Bakr tetap mempunyai kedudukan di istana. Amīr ibn Yaḥyā mengangkatnya sebagai pembantunya dalam bidang Hījābah (kepala rumah tangga istana) hingga wafat tahun 737 H/1337 M.¹⁹

Ayah Ibn Khaldūn, Abū ‘Abdilla tidak terjun dalam politik. Menurutny, bergerak di bidang politik merupakan suatu aktifitas yang berbahaya karena keadaan masih tidak setabil. Karena itu, dia memutuskan menjauhkan diri sama sekali dari dunia politik dan mengkhususkan dirinya untuk bergerak hanya di bidang ilmu pengetahuan dan pendidikan semata; ia seorang ‘ulamā’ yang ahli dalam ilmu agama.

Meskipun demikian, ke‘ulamā’an ayah Ibn Khaldūn yang ahli dalam ilmu-ilmu agama merupakan suatu kenyataan yang tidak dapat dipungkiri. Kenyataan ini juga pada banyak di antara anak dan cucu keturunan Khaldūn menjadi ‘ulamā’ terkemuka di Maghribī dan Andalusia sebelum itu. Di antara mereka adalah ‘Umar ibn Khaldūn (wafat tiga abad sebelum lahirnya Ibn Khaldūn, penulis *Muqaddimah*) yang terkenal dalam ilmu-ilmu matematika dan astronomi.

Memperhatikan jalur silsilah keluarga Khaldūn sebagaimana diuraikan di atas nyatalah bahwa keluarga ini mempunyai peranan yang penting dalam dunia politik dan ilmu pengetahuan. Suatu hal yang menjadi keraguan di kalangan para ahli Khaldūn adalah mengenai masalah asal-usul kearaban Ibn Khaldūn, meskipun dari uraian di muka terlihat bahawa Ibn Khaldūn merupakan seorang asli keturunan dari suatu puak bangsa Arab yang tidak mungkin lagi

¹⁹ Fathiyah Hasan Sulaymān, *Ibn Khaldūn tentang Pendidikan*, terj. Azraie Zakaria (Jakarta: Minaret, 1991), 12.

diragukan asal-usul kearabannya. Tetapi dalam kenyataannya, terdapat beberapa sumber yang meragukan kearabannya.

Meskipun demikian, pada umumnya memperlakukan asal-usul kearaban Ibn Khaldūn itu menjadi kurang relevan apabila dihubungkan dengan ajaran agama Islam yang menganggap bahwa faktor asal usul keturunan itu tidak penting lagi, dan yang di nomor satukan adalah masalah ketaqwaan seseorang.

2. Pendidikan dan Awal Karir Ibn Khaldūn dalam Pemerintahan

Pendidikan yang diperoleh Ibn Khaldūn semasa kecil berbentuk pendidikan tradisional, bahkan kata A.J. Toynbee²⁰ sama sekali skolastik. Seperti biasanya berlaku di negara-negara Islam, sewaktu kecil Ibn Khaldūn menghafal al-Qur'ān dan mempelajari tajwidnya. Kemudian dia mempelajari ketujuh macam cara membaca serta qiraat Ya'kūb.²¹ Ia juga mempelajari ilmu-ilmu sharī'at antara lain Tafsir Ḥadīth, Uṣūl Fiqh, Tawhīd dan Fiqh bermadhabkan Imam Mālik, suatu madhhab yang masih dan tetap diikuti sebagian besar kaum muslimin di maghrib. Di samping itu, dia juga mempelajari Ilmu-ilmu bahasa seperti naḥwu, ṣaraf, balāghah dan kesusasteraan. Kemudian dia juga mempelajari logika, filsafat dan ilmu-ilmu fisika serta matematika. Dalam semua bidang studinya, Ibn Khaldūn membuat takjub seluruh gurunya dan dia selalu memperoleh ijazah dari mereka. Tempat belajar membaca dan menghafal al-Qur'ān serta ilmu-ilmu pengetahuan lainnya dari guru-gurunya adalah masjid, karena masjid itu merupakan tempat belajar yang efektif. Orang-orang Tunisia masih ingat benar masjid tempat Ibn Khaldūn belajar mengaji yaitu *masjid al-Qubā* yang mereka sebut sebagai *masjid al-Qubā*, karena dalam bahasa sehari-hari jim diganti ya'.

Meskipun pola pendidikan yang dialami Ibn Khaldūn berbentuk tradisional dan bahkan sama sekali skolastik, tetapi pendidikan tersebut merupakan pendidikan terbaik di saat itu. Kondisi seperti ini tampaknya merupakan konsekuensi logis dari keadaan masyarakat

²⁰ A.J. Toynbee, *A. Study of History* (New York: Oxford University Press, 1962), 322

²¹ Qiraat Ya'kūb adalah salah satu di antara tiga macam cara membaca disamping ketujuh cara membaca al-Qur'ān sehingga melengkapinya menjadi sepuluh. Penciptanya adalah Ya'kūb ibn Ishāq ibn Jain Ibn 'Abdillāh al-Ḥadramī al Baṣrī (118-205 H). Qiraat ini diriwayatkan dari padanya dengan dua cara: *pertama*, riwayat Muḥammad ibnu al-Mutawakil yang dikenal dengan Barwis, kedua dari Ruh Ibni Abdil Mu'min al-Hudjali (Tabaqatub Qurre Jilid I: 285). Dalam hal ini Ibn Khaldūn mengatakan: "dan aku membaca menurut riwayat Ya'kub sekali tamat sekaligus dari dua riwayat tentang al-Ta'rif: H. 16).

yang ada. Pendidikan seperti digambarkan di atas diperoleh Ibn Khaldūn dari orang tuanya sendiri dan dari kalangan cendekiawan lain. Sudah menjadi kebiasaan pada waktu itu, bahwa ayah adalah guru pertama bagi anaknya. Sang ayah mengurus pendidikan anaknya sebaik mungkin, sehingga pendidikan pertama yang diperoleh Ibn Khaldūn adalah dari ayahnya sendiri. Ibn Khaldūn mempelajari bahasa pada Ibn al-‘Arabī al- Ghiffārī dan Abū al-‘Abbās Aḥmad ibn al-Arabī al-Ghiffārī dan Abū al-Bakr. Ia mempelajari Ḥadīth pada Shamsuddin Abū ‘Abdillah al-Wadiyāsī. Ia mengenal Fiqh dari sejumlah guru, di antaranya Abū ‘Abdillah Muḥammad al-Jiyānī dan Abū Qashīrī. Di antara guru-guru Ibn Khaldūn di bidang sharī‘ah yang besar pengaruhnya didalam membentuk dan memperkaya ilmu sharī‘ah, ilmu bahasa dan filsafat adalah Muḥammad bin ‘Abd al-Muḥaymin ibn ‘Abd al-Muḥaymin al-Ḥaḍramī, seorang imām Muḥaddith dan ahli naḥwu di Maghribī, kemudian Abū ‘Abdillah Muḥammad bin Ibrāhīm al-Abilfi. Guru yang disebut terakhir ini adalah guru Ibn Khaldūn di bidang ilmu-ilmu rasional atau filosofis yang membicarakan logika, metafisika, matematika, fisika, ilmu falaq dan musik. Ibn Khaldūn, karena besarnya dari pengaruh kedua guru tersebut di atas, menulis autobiografinya di dalam kitabnya *al-Ta’rīf* secara rinci.²²

Di samping besar perhatiannya terhadap guru-gurunya, Ibn Khaldūn tidak melupakan menyebutkan buku-buku yang pernah dipelajarinya. Buku-buku ini antara lain *al-Lamiyah fī al-Qirā’at* dan *al-Ra’iyah fī Rasmi al-Muḥḥaf*, keduanya karangan as-Shāṭibī. Kemudian *al-Tashīl fī bi ‘Ilmi al-Naḥwi*, karangan Abū Faraj al-Asfahanī; *al-Mu‘allaqāt*, kitab *al-Hammazah li al-‘Ālam*. Ontologi, puisi Abū Taman dan al-Mutanabbī, sebagian besar kitab-kitab Ḥadīth terutama *Ṣaḥīḥ Muslim* dan *Muwaṭṭa’*, karya Ibn ‘Abd al-Barr: *‘Ulūm al-Ḥadīth* karya Ibn al-Ṣalāh, kitab *al-Tahdhīb* karya al-Burada’ī, juga *Mukhtaṣṣar al-Mudawwanah* karya Suhmun berisi fiqh madzab Mālikī; *Mukhtaṣṣar ibn al-Ḥājib* tentang fiqh dan uṣūl serta *al-Sayru* karangan Ibn Ishāk.²³

Ketika berumur delapan belas tahun terjadi dua peristiwa penting yang menyebabkannya berhenti belajar. Pertama pada tahun 749 H/1349 M sebagian besar belahan dunia bagian Barat terjankit

²² Zaenab al-Khudhayrī. *Filsafat Sejarah Ibn Khaldūn*. terj. Aḥmad Rofī ‘Usmāni (Bandung: Pustaka, 1987), 10.

²³ Ali Abdul Wahid Wafi. *Ibn Khaldūn: Riwayat dan Karyanya*. 12-13.

wabah pes yang berkecamuk. Peristiwa ke dua berupa kepergian banyak sekali tokoh terkemuka, termasuk guru-gurunya yang masih hidup, pindah ke Tunisia dan Faz di Maroko. Kedua peristiwa di atas sangat menyedihkan Ibn Khaldūn dan menyebabkan tidak dapat melanjutkan studinya. Ia bermaksud untuk pindah ke Mauritania, suatu tempat saudara dan guru-guru bertransmigrasi. Namun, Muḥammad, saudara yang sulung menahannya. Setelah situasi di Tunisia berubah secara drastis, maka Ibn Khaldūn telah memulai karirnya di bidang pemerintahan, meskipun dengan jabatan yang belum begitu mengesankan. Jabatan pertama yang diduduki Ibn Khaldūn dalam jabatan pemerintahan adalah *Kitāb al-'Allāmah* yaitu suatu jabatan sekretaris di Istana Abū Ishāq ibn Abī Yaḥyā.

Kemudian, Ibn Khaldūn memasuki barisan-barisan tentara Tafrakin dalam upaya melawan serbuan tentara Abū Zayd. Aktivitas ini dilakukan ketika awal tahun 753 H Amīr Qusanthinah Abū Zayd cucu Sultan Abū Yaḥyā al-Ḥafs menyerang Tunisia untuk merebut kembali sisa-sisa peninggalan ayahnya dari tanah Ibn Tafrakin. Ibn Tafrakin berangkat bersama tentaranya untuk menyongsong tentara Abū Zayd. Pertempuran sengit antara kedua belah pihak terjadi yang berakhir dengan kekalahan Ibn Tafrakin. Ibn Khaldūn lari menyelamatkan diri dari tentara Abū Zayd. Ia berjalan mengelilingi negeri sehingga akhirnya berdiam di Baskarah selama musim penghujan tahun itu. Pada masa-masa inilah dia melaksanakan pernikahan bersama putri Muḥammad Ibn al-Ḥakīm, seorang Jenderal dan Menteri Pertahanan dinasti Hafs, anggota keluarga bangsawan dan terpelajar.

3. Intensitas Keterlibatan Ibn Khaldūn dalam Politik Praktis

Keterlibatan Ibn Khaldūn yang lebih intensif di bidang politik praktis berlangsung sewaktu ia pindah di Fez pada tahun 755 H. Kepergian ke tempat ini sedikitpun tidak mengurangi kepercayaan Sultan kepadanya. Sehingga pada tahun 756 H, ia diangkat sebagai *kātib*/sekretaris dan *muwaqqi'*.²⁴ Ketika itu, mulai jelas bakatnya yang luar biasa dalam politik praktis. Tetapi pengangkatan Ibn Khaldūn dalam jabatannya di atas sebenarnya ia sendiri segan menerimanya, karena status itu setaraf dengan jabatan yang pernah

²⁴ Muwaqqi' adalah penulis instruksi-instruksi atau pernyataan Sultan dengan kata-kata yang ringkas dan sederhana. Pekerjaan ini disebut *tauqi'* jabatan ini sangat terhormat ketika itu, yang hanya diduduki oleh penulis-penulis besar dan kenamaan. Lihat, Ali Abdul Walid Wafi, *Ibn Khaldūn: Riwayat dan Karyanya*. 23.

diemban orang tuanya baik dalam kehormatan maupun dalam kepentingannya. Hal ini membuktikan tentang ambisi yang memenuhi jiwa Ibn Khaldūn meskipun ia masih muda.²⁵

Dua tahun setelah Ibn Khaldūn diangkat sebagai sekretaris di Istana Fez, ambisinya tumbuh untuk terlibat secara intensif dalam perjuangan politik. Ia tidak segan-segan berusaha menggulingkan Sultan Abū 'Inān melalui persekongkolan dengan Amīr Abū 'Abdillāh Muḥammad, Raja Bougis yang kekuasaannya baru saja dirampas dan menjadi orang tahanan di Fez. Mungkin sekali bahwa Ibn Khaldūn terpaksa berbuat demikian karena ada persahabatan yang lama antara keluarga sendiri dan keluarga banī Ḥafz, keluarga Amīr itu. Ibn Khaldūn mencoba membantu Amīr dari Bougis untuk lari merebut kembali istananya, dan ia akan diangkat menjadi *ḥājib* apabila menang, maka Abū 'Inān memerintahkan untuk menangkap Ibn Khaldūn dan dimasukkan penjara. Ia baru dibebaskan setelah mendekam dalam penjara selama 2 tahun. Yaitu setelah Abu Inan meninggal dunia pada akhir tahun 759 H.

Ketika di Andalusia ini pulalah Ibn Khaldūn mendapat tugas untuk mengadakan perundingan dengan Pedro yang kejam, penguasa Kristiani yang telah menjadikan Sevilla sebagai ibu kotanya.²⁶ Maka berangkatlah Ibn Khaldūn ke Sevilla dan ia berhasil melaksanakan tugas kedutaannya. Karena keberhasilannya yang luar biasa dalam tugas diplomasi ini, Raja Muḥammad memberikan tempat dan kedudukan yang semakin penting baginya. Namun keterlibatan Ibn Khaldūn dalam masalah politik praktis di Bougis tidak lama ditandai oleh pertempuran dan persaingan yang tidak habis-habisnya antara berbagai dinasti kecil yang ada. Di Baskarah Ibn Khaldūn tidak tinggal diam, ia tetap memantau perkembangan negeri, ia tahu bahwa Amīr Abū Hammu, Sultan Tilmisan (di Maghribī tengah dari dinasti Abd al-Wad, ipar Amīr Bijāyah yang terbunuh) berambisi untuk menguasai Bougis. Pada tahun 772 H Ibn Khaldūn berangkat bersama beberapa orang pembesar untuk menemui Abū Hamu di al-Jazair untuk menyusun strategi penyerahan. Waktu itu Sultan Abu Fāris 'Abd al-Azīs, putra Abū al-'Abbās, dari Dinasti Marim, Sultan Maghribī Jauh, tengah berada di perjalanan bersama para tentaranya Tilmisan untuk menaklukkannya kembali dari genggamannya 'Abd al-

²⁵ Mukti Ali. *Ibn Khaldūn dan Asal-Usul Sosiologi* (Yogyakarta: Yayasan Nida. 1970). 22.

²⁶ Ali Abdul Warid Wafi. *Ibn Khaldūn: Riwayat dan Karyanya*. 51.

Wat. Mendengar berita penyerangan itu Ibn Khaldūn merasa khawatir bahaya itu juga akan menimpa dirinya. Lalu ia menghadap Abū Ḥāmid untuk pergi ke Andalusia. Abū Hamu mengizinkannya.

Dengan didahului mohon ampun terhadap Abū Hamu Amīr Tilmisan, Ibn Khaldūn berhasil memasuki Tilmisan pada tahun 776 H. Abū Hamu memberi tugas keliling kepada Ibn Khaldūn untuk mendatangi kabilah-kabilah yang tersebar di seluruh daerah, mengajak mereka tunduk pada pemerintahannya. Kesempatan itu digunakan Ibn Khaldūn untuk mencari tempat yang paling sesuai baginya untuk membaca dan mengarang. Kecenderungan ini lahir setelah sekian lama malang melintang dalam dunia politik praktis yang kejam dan tidak mengenal istirahat, Ibn Khaldūn sampai pada kesimpulan bahwa bergerak di bidang politik praktis itu, walaupun memiliki dinamikanya tersendiri, tidak membawa ketentraman dan kebahagiaan baik bagi dirinya sendiri maupun keluarganya. Barangkali ia teringat akan pengalaman bapaknya yang menyadari bagaimana besarnya bahaya yang mungkin ditimbulkan oleh kehidupan politik ini. Ketika itu ia memutuskan hanya bergerak di bidang ilmu pengetahuan saja, meskipun tradisi keluarganya adalah bergerak di bidang politik praktis bahkan semenjak dari Andalusia dahulu. Karena itulah, Ibn Khaldūn mengalihkan perhatiannya pada kegiatan merenung, memikirkan dan menulis.

B. Kepemimpinan Politik dalam Pandangan Ibn Khaldūn

1. Negara: Suatu Bentuk Organisasi

Ibn Khaldūn memulai pembicaraan tentang negara berdasarkan pada kenyataan bahwa manusia adalah makhluk yang hidup berkelompok dan saling memerlukan bantuan. Satuan-satuan sosial terbentuk mulai dari satuan terkecil keluarga yang kemudian membentuk puak dan suku serta satuan yang lebih besar lagi. Keberadaan dan ditentukan oleh *aṣabīyah*. Inti suatu negara adalah *aṣabīyah* dan *shawkah* (kekuatan).²⁷ Ibn Khaldūn memberikan beberapa contoh pada masa pemerintahan al-Mu'taṣim dan al-Wathīq dari dawlat 'Abbāsīyah, keadaan *aṣabīyah* bangsa Arab sudah melemah. Mereka mengendalikan pemerintahan dengan bantuan para *mawālī* dari Persi, Turki, Dailam, Saljuk dan lain-lain.

²⁷ Charles Issawi mengartikan kata *aṣabīyah* dengan solidaritas (Issawi, *Filsafat Islam tentang Sejarah*, 139–140). Ada juga yang mengartikan *term* itu sebagai rasa golongan (*group feeling*).

Lalu, orang-orang Dailam menduduki Baghdad dan menguasai kholifah.

Dalam pembicaraan tentang usia negara,²⁸ Ibn Khaldūn membandingkan negara dengan umur manusia. Tidak ada usia suatu negara yang melebihi masa tiga generasi bangsanya. Generasi pertama diliputi oleh sifat-sifat kepadangpasiran [*badāwah*], yaitu kasar, keras, suka menyendiri, menikmati kemenangan secara berama-sama, pemberani, suka merampok. Mereka senantiasa memelihara *aṣābīyah*. Lalu datang generasi kedua yaitu ge nerasi yang telah mengalami perubahan dari kehidupan padang pasir ke kehidupan urban atau kehidupan modern [*al-ḥadārah*].²⁹ Mereka sudah mengalami hidup mewah dan penuh kelimpahan.

Generasi ketiga adalah generasi yang sudah melupakan sama sekali kehidupan padang pasir dan hidup penuh kesulitan. Mereka ini hanya menerima dan menikmati kemegahan yang dihasilkan oleh generasi sebelumnya tanpa mau menghayati proses pembentukan dan masa-masa permulaan negara dan kentalnya ikatan *aṣābīyah* di generasi pertama. Peralihan dari satu tahap ke tahap yang lain merupakan sifat alami suatu negara. Pada tahap awal, sifat-sifat yang terkandung dalam kehidupan *al-badāwah* yang ditandai oleh ikatan '*aṣābīyah* yang menonjol disertai kemauan keras dan ambisi, telah mengantarkan '*aṣābīyah* yang terkuat mencapai kekuasaan [*al-mulk*]. Babak modern yang dilalui oleh *al-mulk* merupakan keistimewaan karena kekuasaan itu melahirkan kelapangan hidup. Dalam tahap perkembangan ini, negara dan rakyat baru melaksanakan asimilasi dan akulturasi dengan adat istiadat negara yang digantikannya. Bila naluri *al-mulk* untuk menuntut kemegahan

²⁸ Barangkali analogi demikian sukar diterapkan secara umum. apalagi kalau ini hendak diharapkan pada keadaan dan kehidupan kenegaraan modern di mana dinasti itu boleh dikatakan sudah jarang ditemui. Kalau *dawlah* diartikan sebagai negara. maka usia suatu negara pada masa modern pun banyak yang melampaui batas 120 tahun. Generalisasi yang dilakukan Ibn Khaldūn memang boleh jadi terbatas kesahihannya. sebagaimana harus diakui bahwa tiap generalisasi mengandung kelemahan.

²⁹ F. Rosenthal. *Islam in the Modern*. 1377. Rosenthal mengalihbahasakan kata *al-ḥadārah* dengan *sedentary culture*. Arti itu tidak terlalu tepat karena kata itu mengandung cakupan kehidupan "modern." Lihat juga Sati al-Husriy. Op. cit., 360. Ia menjelaskan tentang perkembangan dari keadaan *badawah* ke kehidupan *ḥadārah*.

dirinya tercapai, ketenangan dan kemewahan tercipta maka negara itu mendekati usia lanjutnya.³⁰ Proses ini dapat dijelaskan berikut ini.

Pertama, pada suatu masa, pemangku kekuasaan menuntut kemegahan untuk dirinya sendiri.³¹ Selama tujuan kemenangan dan kemegahan itu untuk kepentingan sesama, semua golongan akan rela berkorban apa saja untuk menguasai pihak lain. Lalu, generasi berikutnya dibesarkan dalam suasana ketidakpedulian dan penghambaan demikian ini mereka menganggap bahwa segala tujuan yang mereka terima adalah imbalan atas jasa-jasa mereka. Ciri-ciri dan sifat hubungan dalam *'aṣabīyah*, seperti hubungan erat satu sama lain yang tidak memperhitungkan untung rugi yang menjadi ciri bentuk *primary group* kini tidak lagi dijumpai.

Kedua, secara alami, *al-mulk* menuntut kemewahan.³² Mereka yang sudah terbiasa dengan cara dan pola hidup yang serba menyenangkan harus mengeluarkan biaya tinggi untuk memenuhi segala kebutuhan. Kemewahan dan kemakmuran itu juga menyebabkan berkembangnya maksiat dan kesenangan materi. Tidak ada lagi keteladanan para pemangku kekuasaan. Ini merupakan salah satu tanda bakal hancurnya suatu negara.

Ketiga, pada suatu masa, orang sudah terbiasa dengan suasana tenang dan kedamaian yang diciptakan oleh *al-mulk*. Generasi baru hanya mengenyam dan menikmati ketentraman dan kedamaian yang dihasilkan oleh para pendahulunya. Sementara, orang terus tenggelam dalam suatu kemewaan yang semakin menjauhkan mereka dari sifat-sifat baik dari kehidupan “padang pasir.” Keadaan semacam inilah yang terjadi pada negara Turki. Para raja Turki merekrut tentara dari orang-orang kulit putih [*al-mamālik*] yang lebih mempunyai kemampuan dan kesanggupan tempur.

Yang sangat menarik dari klasifikasi Ibn Khaldūn mengenai tipologi negara ialah pendekatannya yang menggunakan *al-mulk* sebagai *a generic term* dan pembagian *al-mulk* itu menurut suatu kriteria menentukan ke dalam kelompok suatu *siyāsī*. Hal lain yang perlu memperoleh perhatian dari teori Ibn Khaldūn adalah pandangannya tentang negara dan masyarakat yang berbeda dengan pemikiran-pemikiran Yunani. Menurut alam pemikiran Yunani

³⁰ Bagian ini didasarkan pada Ibn Khaldūn. *Muqaddimah*. 166 – 170 pasal III : 10. 11. 12. 13

³¹ F. Rosenthal. *Islam in the Modern*. 133 – 134.

³² Bandingkan dengan terjemahan F. Rosenthal. *Islam in the Modern*. 134 – 135.

negara dan masyarakat adalah identik. Sebaliknya, Ibn Khaldūn berpendirian bahwa negara merupakan “bentuk masyarakat”, sedangkan masyarakat adalah “isi negara”. Meskipun demikian, antara negara dan masyarakat tidak dapat dipisahkan.³³

Berhubungan dengan aksistensi negara, Ibn Khaldūn membuat suatu analogi bahwa kehidupan negara ibarat suatu organisme. Ia tumbuh, berkembang dan kemudian mencapai puncak kejayaannya. Setelah itu ia mengalami suatu proses “ketuaan” atau menurunkan pada akhirnya lenyap.³⁴ Penulis berpendapat bahwa analogi Ibn Khaldūn dipengaruhi oleh pandangannya tentang sunnatullah [hukum Allah bahwa tiada satupun di dunia ini yang memiliki sifat abadi].³⁵

2. Keharusan Mendirikan Lembaga Kepemimpinan

Kehidupan bermasyarakat bagi manusia – sebagaimana telah disinggung di muka – merupakan suatu keniscayaan. Alasannya terkait dengan dua segi, yaitu segi pemenuhan kebutuhan pokok dan segi pertahanan diri. Dalam kedua segi itu, tidak ada seorang pun yang dapat memenuhi kebutuhannya tanpa meminta pertolongan dan kerjasama dari teman-temannya sesama manusia. Di samping itu, manusia pun mempunyai kekurangan yang lain.

Ajaran agama menyatakan bahwa memelihara kelestarian umat manusia di atas dunia merupakan suatu kewajiban karena Allah SWT telah memerintahkan agar manusia ini dilestarikan.³⁶ Di samping itu, dia juga memerintahkan bumi ini dibangun.³⁷ Jadi, menurut Ibn Khaldūn terdapat dua tugas pokok yang tidak boleh dilupakan manusia dan harus dilakukannya: melakukan setiap perbuatan yang akan menjadikan manusia lestari di atas dunia ini dan melakukan kegiatan yang bersifat membangun dunia ini. Itulah yang menjadi alasan Ibn Khaldūn melihat pentingnya kepemimpinan dalam kehidupan manusia dan bermasyarakat.

3. Kualifikasi Pemimpin

Jabatan pemimpin politik merupakan jabatan yang penting dan menentukan. Karena itu, bahwa masyarakat memerlukan pemimpin

³³ Deliar Noer, *Pemikiran Politik di Negara Barat* (Jakarta: Rajawali, 1978). 53.

³⁴ Proses ini dialami oleh *siyāsah ‘aqliyah* yang berhadapan dengan “fluktuasi yang tak berkesudahan: tumbuh, dewasa, layu, hancur dan lahir kembali”. Lihat, Deliar Noer, *Pemikiran Politik*, 57.

³⁵ Al-Qur’ān S. Al-Rahmān (ke-55) ayat 26-27.

³⁶ Al-Qur’ān S. Al-Isrā’ (ke-17) : 33.

³⁷ Al-Qur’ān S. Hūd (ke-!!) : 61.

yang akan melaksanakan kekuasaan, mengatur dan mengendalikan kehidupan manusia dari sifat kebinatangan dan agresivitas. Karena itu, pemimpin itu harus mempunyai persyaratan tertentu agar ia mampu melaksanakan tugas dan kewajibannya dengan baik dan akan dapat mempengaruhi tingkah laku pengikutnya sedemikian rupa, sehingga sesuai dengan keinginan pemimpin sebagai orang yang mempunyai kekuasaan.³⁸

Berkenaan dengan syarat-syarat pemimpin, ia menegaskan bahwa *al-wazīr* (pemimpin) itu harus memenuhi persyaratan tertentu agar ia mampu mencegah orang saling memerangi. Menurut Ibn Khaldūn, seorang pemimpin disyaratkan berilmu pengetahuan karena ia menjadi pelaksana hukum Allah. Tidaklah cukup sekedar berilmu biasa, akan tetapi ia harus bisa sebagai mujtahid. Sedangkan syarat adil diharuskan ada, karena jabatan pemimpin adalah satu lembaga keagamaan di tengah umat dan negara. Syarat kemampuan bagi pemimpin adalah harus mempunyai kesanggupan melaksanakan hukum-hukum yang ditetapkan undang-undang, kesanggupan pergi ke medan perang untuk menghadapi musuh dan ikut dalam peperangan, arif terhadap kesukuan dan peka terhadap keadaan bahaya di dalam mengendalikan politik dan memelihara tugas-tugas serta siasat berdiplomasi.

Adapun syarat keempat seorang pemimpin adalah selamat dari cacat mental dan jasmani. Keempat syarat di atas menurut Ibn Khaldūn harus dipenuhi oleh seorang pemimpin. Sedangkan syarat kelima bagi seorang pemimpin adalah keturunan Quraysh, yaitu suatu yang diperselisihkan oleh umat sejak lahirnya kepemimpinan [*khalīfah*].

Dengan demikian, tidaklah benar jika dipahami bahwa Ibn Khaldūn tidak memandang wajibnya syarat keturunan Quraysh berlaku untuk setiap keadaan dan waktu.³⁹ Sebenarnya, semua ucapan Ibn Khaldūn dicermati, maka tampaklah bahwa ia berpendapat bahwa seorang pemimpin haruslah dari suku Quraysh. Penetapan syarat kequrayshan oleh Nabi sebagai yang berhak memegang kepemimpinan menurut Ibn Khaldūn berdasarkan

³⁸ Miriam Budiardjo. "Konsep Kekuasaan: Tinjauan Kepustakaan" dalam Miriam Budiardjo (Ed.). *Aneka Pikiran tentang Kuasa dan Wibawa* (Jakarta: Sinar Harapan, 1984), 9.

³⁹ M. Yūsuf Mūsā. *Nizām al-Hukm*, 74.

kenyataan bahwa Quraysh pada waktu itu adalah suku Arab yang terkuat dan terkemuka.

Jadi dapatlah disimpulkan bahwa syarat bagi orang-orang yang memegang urusan muslimin hendaklah dia dari golongan suku yang kuat, yang dominan terhadap suku-suku lainnya rela mengikuti dan bersatu padu untuk melakukan pembelaan negara dengan baik.

4. Cara Pengangkatan

Di dalam karya-karya peninggalan para penulis terdahulu tentang Fiqh *siyāsah* dapat diketahui bahwa mereka semua hampir sepakat kalau pengangkatan pemimpin itu sah dengan salah satu dari dua cara, yaitu dengan menunjuk dari pemimpin terdahulu kepada seseorang untuk menjadi penggantinya sesudahnya. Cara yang lain dengan bai'at wakil-wakil umat jika para wakil rakyat mempunyai pendapat yang berbeda-beda mengenai calon pemimpin dan dukungan suara terhadap calon tertentu.

Pemimpin dalam menunjukkan perhatian penggantinya tidak dicurigai mempunyai interes pribadi sekalipun yang ditunjuk itu ayah atau anaknya. Karena ia selalu memperhatikan kepentingan umat semasa hidupnya, maka adalah lebih patuh apabila ia tidak membebani dirinya dengan dosa setelah ia wafat. dalam hal semacam itu. Atas dasar ini, secara prinsipil, tidak tepat adanya kecurigaan terhadap tindakan pemimpin menunjuk anak atau ayahnya sebagai penggantinya, seperti telah terjadi terhadap Mu'awiyah terhadap Yazīd, putranya.⁴⁰

5. Hubungan Pemimpin-Rakyat

Seperti telah dikemukakan sebelumnya, bagi Ibn Khaldūn adanya pemimpin itu adalah ciri yang membedakan manusia dari makhluk lain di dalam alam semesta ini. Bahwa pemimpin yang baik itu adalah seseorang yang berada di tengah rakyat serta berlaku baik dan lemah lembut terhadap mereka. Dengan demikian, rakyat akan menyayangi serta mempertahankannya sampai tetesan darah penghabisan dalam memerangi musuh-musuhnya, dan akan terlindung dari segala pihak.

⁴⁰ Di sini Ibn Khaldūn menjelaskan sebab dan alasan yang mendorong Mu'awiyah memilih putranya sebagai penggantinya, padahal ada orang lain yang lebih berkualitas. Dari sejumlah alasan itu, alasan fatisme. suku Ummayah adalah yang paling kuat. Karena mereka tidak senang orang berkuasa. Padahal Mu'awiyah sangat ingin barisan umat Islam bersatu padu. Sifat adil dan status Mu'awiyah sebagai sahabat Rasulullah SAW memustahilkan dirinya memakai pertimbangan-pertimbangan lain dalam pengangkatan putranya sebagai penggantinya.

6. Pola Kepemimpinan

Menurut Ibn Khaldūn, untuk melaksanakan tugas kepemimpinan dengan sebaik-baiknya di tengah masyarakat, pemimpin harus memiliki beberapa perangkat fasilitas dan hak yang dapat membantunya dalam melaksanakan tugasnya itu. Dengan hak fasilitas yang dimiliki, rakyat termotivasi untuk mematuhi kepemimpinannya. Begitu juga Ibn Khaldūn berpendapat bahwa pemimpin harus bersifat kharismatik. Seorang pemimpin harus memiliki jaringan informasi yang lengkap, sehingga ia dapat mengetahui dengan pasti keadaan rakyatnya, dan keadaan para pembantunya dalam melaksanakan tugasnya, terutama para pembantunya yang bertugas jauh dari pusat diperlukan orang-orang yang berfungsi sebagai mata telinga pemimpin, sehingga pemimpin benar-benar tahu apa yang terjadi di daerah kekuasaannya dan apa yang terjadi pada rakyatnya.

Begitu juga perhatian pemimpin harus ditunjukkan kepada kesejahteraan rakyat, keterbukaan yang mudah ditemui rakyat untuk menyampaikan keluhan yang ada pada mereka. Orang-orang sekeliling pemimpin harus mendapat perhatian yang cermat darinya sehingga masing-masing pembantunya mendapat waktu tertentu untuk berjumpa dan bermusyawarah.

III

Kesimpulan

Dari beberapa uraian di atas dapat disimpulkan sebagai berikut:

1. Kepemimpinan merupakan suatu keniscayaan bagi kehidupan masyarakat manusia sebagai makhluk politik. Fungsi pemimpin adalah sebagai penanggung jawab umum atas terwujudnya kemaslahatan manusia dengan berpedoman pada *sharī'at*. Status pemimpin yang demikian memerlukan kualifikasi tertentu dan sekaligus harus mencerminkan segi-segi moral dan agama dalam melakukan tugas dan tanggung jawab kepemimpinannya. Begitu juga penekanan pada aspek-aspek yang terbaik itu memperlihatkan bahwa pola kepemimpinan dalam pandangan Ibn Khaldūn bersifat kharismatik-relasional yang proses pengangkatannya melalui adanya penunjukan atau *tabī'at*.

2. Keniscayaan adanya pemimpin yang kharismatik-relasional bagi kehidupan manusia bermasyarakat lantaran naluri naluri kemanusiaan cenderung monopolistik, eksploitatif, anarkis dan destruktif. Sifat-sifat ini mengakibatkan kehancuran eksistensi manusia sebagai pencipta kebudayaan yang berdimensi historis, progresif-dinamis yang mengandung elemen-elemen psikologik, teknologik, ekonomik, organisasi sosial, politis, edukatif, agamis dan budaya simbolik. Semua itu terwujud lantaran manusia merupakan makhluk berpikir yang pemikirannya direfleksikan melalui tangan.
3. Pola pemikiran Ibn Khaldūn yang realistik-rasional tanpa mengabaikan realistik itu merupakan konsekuensi dari pendekatan sosiologik-antropologik yang ia gunakan dalam melihat manusia dalam kaitannya dengan alam semesta, kebudayaan dan politik. Penerapan pendekatan seperti itu merupakan derivikasi upaya intelektualnya dalam membuktikan asumsi al-Qur'ān lewat gejala dan aktifitas kemanusiaan. Semua itu tidak dapat dilepaskan dari latar belakang kehidupan keluiarganya, keragaman aktifitas dirinya dan sosio-kultural yang melingkupi hidup dan kehidupan.