

KONTROVERSI *AL-'UMRAN*: IBN KHALDUN DAN PERDEBATAN KLAIM KEBARUAN

Abdul Kadir Riyadi

UIN Sunan Ampel Surabaya

Jl. Ahmad Yani No. 117, Wonocolo, Kota Surabaya, Jawa Timur, Indonesia

E-mail: riyadi.abdulkadir@gmail.com

Abstract

Ibn Khaldun is one of the monumental Muslim Arab scholars. He inherited scholarly blueprint recognized not only in the Muslim world but also in the world in general. However several of his ideas and thoughts have not been fully explored. One of them is his concept of *al-'Umran* which he claimed as a new concept he found. The concept of *al-'Umran* is a science of social organization, which described the idea of society and its essential characteristics. Some of the scholars comprehended *al-'Umran* as a cultural science, not as a sociological science. This article is to examine Ibnu Khaldun's concept of *al-'Umran* and its claim of a new contribution and to understand Ibn Khaldun's theory of *al-'Umran* and its originality. This research employs analytical study to the contemporary Arab Muslim's through on this matter. The research reports that the modern Arab Muslim's opinion in regards to the concept *al-'Umran* is divided into three categories: 1) Those who support the originality of his concept. 2). Those who reject the originality of his idea. 3). Those who develop and reinterpret the concept of *al-'Umran*.

Keywords:

Al-'Umran; Ibn Khaldun; originality.

Abstrak

Ibn Khaldun adalah salah satu pemikir Arab-Islam terbaik sepanjang masa. Ibn Khaldun meninggalkan warisan intelektual penting yang diakui oleh para sarjana dari berbagai disiplin ilmu di dunia. Namun beberapa aspek ide, pemikiran, dan pernyataan Ibn Khaldun belum tereksplorasi. Salah satunya tentang *al-'Umran* yang diklaim oleh Ibn Khaldun sebagai ilmu yang benar-benar baru. Tulisan ini bertujuan untuk mengkaji perdebatan klaim kebaruan konsep *al-'Umran* Ibn Khaldun. Untuk mengkaji dan memahami konsep *al-'Umran* serta orisinalitasnya, dilakukan dengan cara menelusuri pandangan para cendekiawan Arab-Muslim kontemporer. Hasil temuan menunjukkan bahwa pikiran para cendekiawan Arab-Muslim kontemporer dikelompokkan menjadi tiga kelompok, yaitu: a) yang mendukung gagasan kebaruan, b) yang menolak gagasan kebaruan, dan c) yang mengembangkan dan menginterpretasikannya kembali konsep *al-'Umran*.

Kata Kunci:

Al-'Umran; Ibn Khaldun; kebaruan.

DOI: 10.15575/jw.v3i1.2109

Received: February 2018; Accepted: August 2018; Published: August 2018

A. PENDAHULUAN

Ibn Khaldun (w. 1406) adalah ilmuwan besar yang monumental, dan telah menjadi jembatan emas dalam pengembangan ilmu filsafat sejarah dan sosiologi antropologi modern. Ia telah menghasilkan karya dan pemikiran yang orisinal dan besar pengaruhnya, dan karenanya mendapat pengakuan yang luas sebagai salah satu pemikir Arab-Islam yang sangat berpengaruh baik di dunia Barat maupun Timur.¹ Untuk mengenang jasanya, sudah banyak produk gagasan dan pemikirannya telah ditulis dan diterbitkan. Diantara beberapa karyanya yang paling monumental, sebagai berikut:

1. *Al-Muqaddimah*, salah satu karya monumentalnya yang membuat dia terkenal. Tema sentral dari *al-Muqaddimah* adalah terkait fenomena sosial dan sejarah. Karya ini sebenarnya lebih dari sekedar pendahuluan sebagaimana judulnya, karena *al-Muqaddimah* menjadi karya monumental sepanjang sejarah dunia pengetahuan diantara deretan karya yang ditulis para sarjana Barat dan Timur.²
2. *Al-'Ibar wa Diwan almuftada'wal-Khabar fi Ayyam al-'Arab al-'Ajam wa al-arbar man Asharuhum min dzawi as-Sulthani al-'Akbar*. Karya buku yang biasa dikenal dengan *Kitab 'Ibar* ini terdiri dari tiga buku: *buku pertama*, *Kitab Muqaddimah* atau buku pertama, yang isinya tentang konsep masyarakat dan beberapa unsur utamanya seperti konsep pemerintahan, kekuasaan, mata pencaharian, keterampilan, dan pengetahuan dengan seluruh argumennya masing-masing;

buku kedua, terdiri dari empat jilid yang diberi judul jilid satu, jilid dua, jilid tiga dan jilid empat, isinya menjelaskan tentang sejarah bangsa Arab, generasi-generasi dan dinasti-dinasti. Termasuk di dalamnya beberapa review tentang bangsa-bangsa, seperti Siria, Persia, Israel, Yunani, Romawi, Turki dan Eropa; *buku ketiga*, terdiri dari dua jilid, diberi judul jilid enam dan jilid tujuh, yang isinya terkait sejarah bahasa Barbar dan Zanata ada di dalamnya, secara khusus juga berbicara tentang kerajaan-kerajaan dan negara-negara Maghreb (Afrika Utara).³

3. *Kitab al-Ta'rif bi Ibn Khaldun wa Rihlatuhu Syarqon Ghorban* atau yang dikenal dengan *Kitab al-Ta'rif*. Buku ini oleh para sarjana Barat dikenal dengan judul *Autobiography*. Terdiri dari beberapa bab tentang kehidupan Ibnu Khaldun.⁴

Selain beberapa karya terkenal diatas, masih banyak lagi karya-karyanya yang telah diterbitkan dan menjadi bahan kajian dari para sarjana di bidang sejarah, sosiologi, antropologi, politik termasuk ekonomi. Keluasan wawasannya membuat pemikirannya selalu segar untuk didalami.

Membaca karya dan pikiran Ibn Khaldun meninggalkan kesan yang mendalam. Di mata banyak penggemarnya, Ibn Khaldun adalah ayah intelektual di bidang ilmu filsafat sejarah, sosiologi dan antropologi.⁵ Ibn Khaldun menciptakan tradisi akademik yang tidak saja segar, namun juga menguak sisi lain dari tradisi yang selama ini sudah mapan.⁶

Semangat eksploratif yang tinggi adalah salah satu sifat Ibn Khaldun. Ia tidak pernah puas dengan perkembangan ilmu pada

¹ Bayu Silvia dan Masudul Choudhury, "A Critique of Ibn Khaldun's Causality Concept," *Journal of King Abdulaziz University-Islamic Economics* 21, no. 1 (2008): 49–70, doi:10.4197/islec.21-1.3.

² Ibn Khaldun, *The Muqaddimah: An Introduction to History*, trans. oleh Franz Rosenthal (London: Routledge & Kegan Paul, 1967), i, xxiv. Lihat juga, Wawan Hernawan, "Ibn Khaldun Thought: A review of *al-Muqaddimah* Book," *Jurnal Ushuluddin* 23, no. 2 (2015): 173–84, 176, doi:http://dx.doi.org/10.24014/jush.v23i2.1197.

³ Zainab Al-Khudairi, *Filsafat Sejarah Ibn Khaldun* (Bandung: Pustaka, 1987), 22–28.

⁴ Zainab Al-Khudairi, *Filsafat Sejarah Ibn Khaldun*.

⁵ Beyza Sumer, "Ibn Khaldun's Asabiyya for Social Cohesion," *Electronic Journal of Social Sciences* 11, no. 41 (2012): 253–67.

⁶ Muhammad Dhaouadi, "The Nature of the Study and its Objectives The Concept of Change in the Thought of Ibn Khaldun and Western Classical Sociologists," *Ýslâm Araþýrmalary Dergisi* 16 (2006): 43–87.

masanya. Padahal ilmu pengetahuan yang dicetuskan oleh para ilmuwan Muslim saat itu sudah sedemikian matang. Tapi kematangan itu justru membawa keterbelakangan akibat kepuasan diri dan ketermanguan. Ilmu tidak pernah mencapai titik kematangan tertentu tetapi terus berkembang. Seperti pendulum, ilmu akan terus mengalami pergeseran dari satu fase ke fase yang lain. Sifat ilmu yang dinamis –tidak seperti agama– membuat ilmu harus terus dimasak ulang agar tidak membusuk.

Ibn Khaldun merupakan pemikir yang kritis dan berpikiran maju. Ia dapat merasakan bahwa peradaban Islam sedang dalam bahaya akibat kemandekan epistemologisnya. Krisis ilmu pengetahuan menjadi hantu yang paling menakutkan. Tidak ada inovasi intelektual yang digulirkan. Para sarjana hanya terdiam dan menjadi *muqallid*, mengikuti aliran pemikiran yang sudah ada secara buta tanpa usaha pembaharuan. Tergerak untuk mensikapi kondisi ini, Ibn Khaldun bangkit dan menciptakan sebuah gagasan yang orisinal mengenai konsep *al-'Umran* yang ia klaim baru dan terpisah dari keilmuan sebelumnya dari segala aspek. Ibn Khaldun menegaskan bahwa: "*Al-'Umran adalah ilmu yang mandiri terpisah dari semua ilmu karena ia membahas mengenai sifat-sifat dasar kenyataan alamiah yang nampak*".⁷

Dalam konsep *al-'Umran*, Ibn Khaldun telah berhasil mengungkap berbagai macam fenomena sosial-keagamaan yang terjadi pada masanya, disertai dengan teori-teori baru untuk menjelaskan hukum-hukum universalnya.

Kontroversi muncul sejak diklaimkannya ilmu baru tersebut. Banyak cendekiawan yang menerima konsep *al-'Umran* namun tidak sedikit yang curiga atau menolaknya. Kontroversi itu tidak saja terjadi di dunia Islam, tapi juga meluas ke seantero jagat. Keberhasilan Ibn Khaldun memantik perdebatan yang tiada berujung mengenai kebaruan

konsep *al-'Umran* berdampak positif. Namun tidak jarang pula menimbulkan sentimen negatif yang menjurus ke arah kekerasan akademik.

Klaim kebaruan konsep *al-'Umran* merupakan salah satu objek kajian yang paling menarik sekaligus sensitif di antara tema-tema lain yang ditawarkan oleh Ibn Khaldun. Sang tokoh sendiri pasti tidak pernah berpikir bahwa apa yang ia katakan akan sedemikian ramai diperdebatkan. Ibn Khaldun hanya fokus pada pokok persoalan konsep *al-'Umran*, yang di kemudian hari dianggap sebagai ilmu budaya, ilmu peradaban, filsafat sejarah, sosiologi dan antropologi. Dari penelusuran peneliti, ada beberapa yang paling populer mengkaji persoalan konsep *al-'Umran*, diantaranya: Mushin Mahdi dalam karyanya "*Ibn Khaldun's Philosophy of History*",⁸ Mahdi banyak membahas persoalan konsep *al-'Umran*. Karya terpenting yang ditulis secara kritis tentang gagasan Ibn Khaldun. Menurut Baker, Mahdi sebagai "orang pertama yang membahas konsep *al-'Umran* secara mendalam dan seksama". Dalam konteks filsafat dan logika sejarah, *al-'Umran* ia pahami sebagai ilmu budaya dan bukan ilmu sosiologi.

Ahli yang lain, Fuad Baali dalam karyanya "*Society, State and Urbanism: Ibn Khaldun's Sociological Thought*",⁹ Baali menerjemahkan *al-'Umran* ke dalam Bahasa Inggris sebagai "*a science of social organisation*". Dia menyebut ilmu yang diusung oleh Ibn Khaldun merupakan ilmu baru, karena ditulis di abad 14 bahkan setelah beberapa abad setelahnya, ilmu terkait organisasi sosial belum ada. Kemudian, Abdul Ghani Maghribi, dalam karyanya "*al-Fikr al-Ijtima'i 'Inda Ibn Khaldun*",¹⁰ juga mengkaji *al-'Umran*. Maghribi memposisikan diri seperti Baali. Ia

⁷ Muhsin Mahdi, *Ibn Khaldun's Philosophy of History* (Chicago: Chicago University Press, 1964), 156.

⁸ Muhsin Mahdi, *Ibn Khaldun's Philosophy of History*.

⁹ Fuad Baali, *Society, State and Urbanism: Ibn Khaldun's Sociological Thought* (New York: SUNY, 1988).

¹⁰ Abdul Ghani Maghribi, *Al-Fikr al-Ijtima'i 'Inda Ibn Khaldun* (Aljazair: Diwan al-Mathbu'at al-Jami'iyyah, 1988).

menganggap Ibn Khaldun sebagai pendiri ilmu sosiologi dan pengusung gagasan baru yang belum ada pada masanya.

Dan masih banyak lagi para ilmuwan, seperti Akbar S. Ahmed, dalam karyanya "*Ibn Khaldun's Understanding of Civilisations and the Dilemmas of Islam and the West Today*"¹¹; Umar Chapra dalam karyanya "*Ibn Khaldun's Theory of Development: Dose it Help Explain the Low Performance of the Present-Day Muslim World?*";¹² Ali al-Wardi dalam karyanya "*Dirasah fi Susiyulujija al-Islam*"¹³; Husain al-Handawi dalam karyanya "*Ali al-Wardi wa Manhajuhu*"¹⁴; Syed Farid Alatas, *Applying Ibn Khaldun: The Recovery of a Lost Tradition in Sociology*¹⁵, yang juga membahas dan mendiskusikan persoalan konsep *al-'Umran*.

Namun sejauh penelusuran penulis, belum ditemukan tulisan yang mengkaji perdebatan para ahli tentang klaim kebaruan konsep *al-'Umran*. Yang sudah dilakukan oleh para ahli adalah mengupas konsep *al-'Umran* dalam kerangka isu yang lain, seperti isu masyarakat, organisasi sosial, peradaban, ilmu pengetahuan atau yang lain.¹⁶ Padahal menurut penulis, persoalan klaim kebaruan konsep *al-'Umran* sangat sentral dalam sistem dan struktur pemikiran Ibn Khaldun. Benar

tidaknya klaim kebaruan ini akan sangat menentukan nasib wacana Khaldunian di kemudian hari.

Dengan pertimbangan latar belakang di atas serta kebaruan penelitian ini, kajian ini bertujuan untuk memberi perhatian khusus kepada perdebatan klaim kebaruan konsep *al-'Umran*. Penelitian ini merupakan penelitian kepustakaan (*librarian research*), teknik pengumpulan data dari buku-buku, artikel jurnal dan dokumen kepustakaan, khususnya dengan cara menelusuri pendapat para sarjana Arab-Islam kontemporer terkait Kontroversi *al-'Umran* dan polemik kebaruan gagasan Ibnu Khaldun.

B. HASIL DAN PEMBAHASAN

1. Klaim Kebaruan *al-'Umran*

Sebagai ilmuwan yang memiliki tingkat kreatifitas tingkat tinggi, sikap Ibn Khaldun kadang sulit dipahami. Betapa tidak, ia terkesan meminggirkan beberapa otoritas ilmu sejarah yang sudah diakui secara luas dan memiliki reputasi tinggi. Ibn Athir umpama, tidak terlalu mendapat tempat dalam hidupnya.

Tidak kalah sulit adalah memahami sikapnya tentang tradisi keilmuan yang lahir dan berkembang di Andalusia, tempatnya berkiprah dan berkarir beberapa tahun. Dari sekian pakar sejarah yang berjaya di wilayah ini, hanya Abu Hayyan (w. 1344) yang ia sebut dalam *Muqaddimah*. Ia melupakan Ibn al-Khatib (w. 1374) dan Soid al-Andalusi (w. 1029), penulis *Thabaqat al-Umam* (Pengelompokan Bangsa-bangsa) dan penggagas teori bahwa "kemajuan sebuah bangsa dan peradabannya tergantung pada keilmuannya".¹⁷ Soid al-Andalusi tidak dapat dipandang sebelah mata. Bahkan alur pemikirannya, teori dan yang paling penting adalah pendekatannya dan metodenya sangat menyerupai yang dikembangkan oleh Ibn Khaldun. Soid al-Andalusi dan juga Ibn al-

¹¹ Akbar Ahmed, "Ibn Khaldun's Understanding of Civilizations and the Dilemmas of Islam and the West Today," *Middle East Journal* 56, no. 1 (2002): 20–45.

¹² M. Umer Chapra, "Ibn Khaldun's theory of development: Does it help explain the low performance of the present-day Muslim world?," *The Journal of Socio-Economics* 37, no. 2 (April 2008): 836–63, doi:10.1016/j.socec.2006.12.051.

¹³ Ali Al-Wardi, *Dirasah fi Susiyulujija al-Islam*, terj. Rafid Al-Asadi (Beirut: al-Farad li al-Nashr wa al-Tauzi, 2013).

¹⁴ Husain Al-Handawi, *Ali al-Wardi wa Manhajuhu* "Pengantar *Dirasah fi Susiyulujija al-Islam* (Beirut: al-Farad li al-Nashr wa al-Tauzi, 2013).

¹⁵ Syed Farid Alatas, *Applying Ibn Khaldun: The Recovery of a Lost Tradition in Sociology* (London & New York: Routledge, 2014).

¹⁶ Philip K. Hitti, Ibn-Khaldun, dan Franz Rosenthal, "The *Muqaddimah*: An Introduction to History," trans. oleh Franz Rosenthal, *The American Historical Review* 64, no. 3 (April 1959): 659, <https://doi.org/10.2307/1905220>.

¹⁷ *Thabaqot al-Umam* sudah dicetak dalam edisi Bahasa Arab dan Bahasa Perancis. Untuk edisi Arab Lihat Soid Al-Andalusi, *Thabaqat al-Umam*. Editor Hayat Bu Alwan (Beirut: Dar al-Nahdhah, 1985).

Khatib, menganut pendekatan filosofis yang rasional dalam ilmu sejarah, dan metode “menafsirkan sejarah”. Ini adalah pendekatan dan metode yang digunakan oleh Ibn Khaldun.

Kajian Ibn Khaldun jauh lebih unggul dari Soid al-Andalusi dan juga Ibn al-Khatib secara kuantitas dan luasnya wilayah kajian. Ibn Khaldun telah berhasil mengungkap berbagai macam fenomena sosial-keagamaan yang terjadi pada masanya, disertai dengan teori-teori baru untuk menjelaskan hukum-hukum universalnya. *Muqaddimah* merupakan karya yang sulit ditandingi. Ia bicara –secara umum– mengenai *al-'Umran* sebagai gagasan pokok, yang ditopang dengan 6 (enam) gagasan pendukung, yaitu: 1) sifat dasar peradaban atau budaya manusia beserta 5 (lima) premis dasar tentangnya; 2) sifat peradaban dan budaya desa, kebiasaan kerja keras, dan konsep kesukuan; 3) konsep negara, kerajaan, kekhalifahan, dan kesultanan; 4) konsep bangsa dan kehidupan perkotaan; 5) konsep kehidupan dan segala aktifitas yang ada di dalamnya terutama profesi dan industri; 6) konsep ilmu pengetahuan, pembagiannya, cara pengajarannya, dan segala hal yang terkait dengannya.¹⁸

Hingga kemunculan gagasan Ibn Khaldun, belum ada seorang pun yang mengangkat masalah tersebut. Ibn Khaldun menegaskan bahwa:

al-'Umran adalah ilmu yang mandiri terpisah dari semua ilmu karena ia membahas mengenai sifat-sifat dasar kenyataan alamiah yang nampak. Jika ada bangsa lain selain Yunani, seperti bangsa Persia, Chaldean, Syria, Babylonia, atau Mesir yang pernah melakukan kajian seperti ini, maka kajian mereka tidak sampai pada telinga orang Islam¹⁹.

2. Pandangan Mushin Mahdi

Tokoh penting dalam kajian wacana Khaldunian seperti Mushin Mahdi langsung menerima tanpa ragu klaim kebaruan Ibn

Khaldun ini. Mahdi adalah penulis buku *Ibn Khaldun's Philosophy of History* yang oleh Osman Baker disebut sebagai “karya terpenting yang ditulis secara kritis tentang gagasan Ibn Khaldun”.²⁰ Mahdi menyatakan di kalimat paling awal bukunya bahwa:

Ibn Khaldun telah dianggap sebagai bapak, atau salah satu dari bapak, ilmu sosial modern dan sejarah budaya. Ketika penulis melakukan kajian ini, ia tidak memiliki alasan untuk meragukan anggapan ini dan juga tidak ada niat untuk menolaknya. Penulis hanya ingin menjelaskan apa arti dari anggapan itu, dan menunjukkan apakah persamaan yang ada antara beberapa kesimpulan Ibn Khaldun mengenai sejarah dan masyarakat dengan kesimpulan ilmu sosial dan sejarah budaya modern mencerminkan persamaan dalam pandangan mereka mengenai sifat dan kegunaan ilmu dan filsafat.²¹

Karya Mahdi di atas memang fenomenal. Ia berhasil menguraikan dengan sangat baik pokok-pokok pikiran Ibn Khaldun dan mengkaitkannya dengan evolusi pemikiran ke-Islaman sebagai latar belakang. Tidak ketinggalan, Mahdi memperkaya karyanya dengan perbandingan antara Ibn Khaldun dengan berbagai pemikir Barat di bidang filsafat dan logika sejarah.

Dalam konteks filsafat dan logika sejarah, *al-'Umran* ia pahami sebagai ilmu budaya dan bukan ilmu sosiologi. Dalam penilaian Mahdi, kelahiran ilmu budaya di tangan Ibn Khaldun menunjukkan keberhasilannya yang tiada tara. Ia mampu menyulap ilmu sejarah menjadi

²⁰ Osman Baker, *Islamic Civilisation and the Modern World: Thematic Essays* (Brunei: UBD Press, 2014), 105. Baker juga menyebut Mahdi sebagai “orang pertama yang membahas konsep *al-'Umran* secara mendalam dan seksama”. Pengaruh karya Mahdi juga diakui oleh Ali al-Wardi, yang mengakui bahwa karya Mahdi membimbingnya untuk memahami pemikiran Ibn Khaldun secara benar. Lihat Husain Al-Handawi, *Ali al-Wardi wa Manhajuhu*. *Pengantar Dirasah fi Susiyulujija al-Islam* (Beirut: al-Farat li al-Nashr wa al-Tauzi, 2013), 27.

²¹ Muhsin Mahdi, *Ibn Khaldun's Philosophy of History*, 5.

¹⁸Lihat Ibn Khaldun. *Muqaddimah*.

¹⁹Dikutip dari Mahdi, *Ibn Khaldun's Philosophy of History*, 156.

ilmu budaya dan melandasinya dengan hukum-hukum sejarah yang bermuara pada filsafat dan logika.²²

Namun terkait dengan tesa “kebaruan” nampaknya Mahdi melakukan kekeliruan tanpa ia menyadarinya. Asumsi bahwa “ilmu budaya Ibn Khaldun adalah baru” justru terbantahkan oleh statemennya sendiri. Dalam satu pembahasan, Mahdi mengungkapkan bahwa metode ilmu budaya Ibn Khaldun bernuansa Aristotelian. Metode Aristotelian yang ia maksud adalah: 1) bersifat demonstratif dan tidak menjelaskan peristiwa demi peristiwa yang terjadi pada momen tertentu melainkan mencari prinsip-prinsip umum yang melandasinya, 2) mengkaji peristiwa sejarah dengan cara mengungkap hukum universalnya; 3) tidak membahas hukum sejarah yang ditarik dari satu peristiwa yang bersifat aksidental; 4) menjelaskan hukum-hukum yang dibangun dan disimpulkan oleh nalar manusia.²³

Jika benar ini adalah metode yang digunakan oleh Ibn Khaldun, maka jelas nuansa dan sentuhan Aristoteles sangatlah kental di dalamnya. Dengan pertimbangan ini, sejatinya Mahdi mengakui bahwa gagasan Ibn Khaldun pada aspek metodenya tidaklah baru.

3. Pandangan Fuad Baali

Sosok lain yang mendukung tesa “kebaruan” adalah Fuad Baali. Dengan tegas ia menyebut ilmu yang diusung oleh Ibn Khaldun merupakan ilmu baru. Baali mener-

jemahkan *al-'Umran* ke dalam Bahasa Inggris sebagai “*a science of social organisation*”.²⁴ Baali yakin bahwa ilmu Ibn Khaldun merupakan ilmu baru karena pada abad 14 bahkan hingga beberapa abad setelah itu, ilmu tentang organisasi sosial belum lahir.

Arah pemikiran Baali dapat dilihat dari buku yang ia tulis tentang Ibn Khaldun. Baali menggunakan istilah “Pemikiran Sosiologis Ibn Khaldun”. Kalimat tersebut mengesankan bahwa Ibn Khaldun bukan saja sebagai penemu ilmu organisasi sosial, namun juga bapak dari ilmu sosiologi modern.

Lebih lanjut Baali menjelaskan persamaan yang mencolok antara sosiologi Ibn Khaldun dengan sosiologi Barat yang diwakili oleh para tokoh utamanya seperti Auguste Comte, Durkheim, Montesquieu, dan Condorcet. Ada pengaruh pemikiran Ibn Khaldun pada perkembangan sosiologi Barat. Sosiologi Barat modern tidak lain adalah kelanjutan dan kepanjangan tangan dari sosiologi Ibn Khaldun.

Baali sendiri menyadari bahwa perdebatan mengenai kebaruan gagasan Ibn Khaldun pada satu sisi, dan seberapa orisinal pemikirannya pada sisi lain, sudah berlangsung lama dan terus menghangat. Dalam kalimat paling pertama pada bukunya, ia menyinggung persoalan kebaruan tersebut dan membagi kajian Ibn Khaldun menjadi empat kelompok, yaitu: 1) kajian yang mendukung tesa kebaruan Ibn Khaldun dan menganggap karyanya sebagai “mukjizat”; 2) kajian yang menolak dan menilai Ibn Khaldun tidak memberikan kontribusi apapun dalam keilmuan; 3) kajian yang netral yang tidak memberikan penilaian apapun terhadap Ibn Khaldun; 4) kajian yang bersifat mengembangkan gagasan Ibn Khaldun.

Dari keempat kelompok tersebut, mayoritas terdapat pada kelompok pertama yang mendukung tesa kebaruan Ibn Khaldun. Diantara kelompok pendukung tesa kebaruan Ibn Khaldun adalah Abdullah Abdullah Shrait, AK Ghallab, SG Shiber, MA Nashat, N

²²Dalam istilah Mahdi, “From History to the Science of Culture”.

²³Muhsin Mahdi, *Ibn Khaldun's Philosophy of History*, 228. Sekali lagi patut dicatat bahwa kutipan di atas berasal dari Aristoteles padahal Mahdi sedang menjelaskan metode ilmu budaya Ibn Khaldun. Ini meninggalkan sedikit kebingungan tentang dimana sebenarnya posisi Mahdi. Yang pasti, itu menunjukkan bahwa metode Ibn Khaldun sesungguhnya berasal dari Aristoteles. Yang menarik adalah, walau Mahdi mengakui kebaruan gagasan Ibn Khaldun, Ali al-Wardi menemukan bahwa sesungguhnya Mahdi mengetahui bahwa metode Ibn Khaldun berasal dari Plato dan Aristoteles. Tentang pandangan al-Wardi ini, lihat Ali Al-Wardi, *Manthiq Ibn Khaldun* (Beirut: Dar Kufan, 1994), 12.

²⁴ Baali, *Society, State and Urbanism: Ibn Khaldun's Sociological Thought*, 11.

Schmidt, dan AJ Toynbee. Kelompok kedua dan ketiga masing-masing diwakili oleh satu orang yaitu P. Von Sivers, dan S Faghirzadeh. Sedang kelompok keempat diwakili oleh satu orang yaitu Franz Rosenthal.²⁵

4. Pandangan Abdul Ghani Maghribi

Tokoh lain dalam kajian wacana Khaldunian adalah Abdul Ghani Maghribi. Maghribi memosisikan diri seperti Baali. Ia menganggap Ibn Khaldun sebagai pendiri ilmu sosiologi dan pengusung gagasan baru yang belum ada pada masanya. Maghribi bersama dengan Abdullah Shrait, AK Ghallab dan Ali al-Wardi- dapat dianggap sebagai suara dari dunia Arab kontemporer yang menerima tesa “kebaruan”. Maghribi adalah penulis *al-Fikr al-Ijtima’i inda Ibn Khaldun* (Pemikiran Sosiologi Ibn Khaldun). Buku ini aslinya berbahasa Perancis dan diterjemahkan ke dalam Bahasa Arab oleh Muhammad Sharif B. Dali Hussain. Walau mengkaji aspek sosiologis, namun Maghribi meyakini bahwa aspek-aspek lain dalam gagasan Ibn Khaldun seperti ekonomi dan ideologi- dapat pula digali.²⁶

Karya Maghribi menunjukkan bahwa pemikiran Ibn Khaldun sangat modern walau

ditulis pada masa klasik. Beberapa teori mengenai masyarakat desa (*al-badawah*), solidaritas sosial dan peradaban dikupas oleh Maghribi untuk menunjukkan kebaruan dan ke-modern-annya. Karya Maghribi membuktikan bahwa dalam ilmu sosiologi, Ibn Khaldun layak disejajarkan dengan nama-nama besar di bidang ilmu ini.

5. Pandangan Ali al-Wardi

Sebelum Maghribi, di dunia Arab ada nama yang sangat dihormati di bidang ilmu sosiologi. Namanya Ali al-Wardi. Untuk kawasan Arab, al-Wardi sering disebut sebagai *Durkheim Arab*. Ia ditokohkan dan dianggap sebagai pioner di bidang ilmu sosiologi modern di sana. Ali al-Wardi lahir dan dibesarkan di Irak. Meraih gelar master dan doktor di bidang ilmu sosiologi dari Texas University Amerika Serikat. Disertasinya berjudul, *The Philosophy of Science According to Ibn Khaldun*.

Di tengah riuh para pemikir Arab yang mendukung Ibn Khaldun, al-Wardi tampil sedikit beda. Ia tidak puas hanya dengan menerima begitu saja apa yang dikatakan oleh Ibn Khaldun. Satu hal paling mendasar yang selalu muncul dalam benaknya di sepanjang karir akademiknya adalah adakah pengaruh Aristoteles terhadap Ibn Khaldun?²⁷ Pertanyaan ini sudah cukup membuatnya tidak puas dengan tesa “kebaruan”, walau tidak selamanya ia mampu membantahnya.

Untuk menguraikan pemikirannya, al-Wardi menulis *Manthiq Ibn Khaldun* (Logika Ibn Khaldun). Tulisan *Manthiq Ibn Khaldun* menggambarkan perbedaan Ibn Khaldun sebagai seorang sosiolog, dan Ibn Khaldun sebagai filsuf. Al-Wardi mengakui bahwa dalam ilmu sosial Ibn Khaldun adalah orang pertama yang mengkaji masalah masyarakat dengan cara dan pendekatan empiris, dan dengan demikian ia adalah pencetus pertama ilmu sosiologi.²⁸ Namun dalam bidang ilmu

²⁵Lihat Baali, *Society, State and Urbanism: Ibn Khaldun’s Sociological Thought*, ix. Khusus untuk kelompok keempat, mestinya masih banyak lagi nama yang patut disebut. Namun nampaknya pada saat karya Baali diterbitkan pada tahun 1988, nama-nama yang mengembangkan pemikiran Ibn Khaldun belum bermunculan. Di antara yang layak masuk dalam kelompok ini adalah Syed Farid Alatas, Mahmoud Dhaouadi dan Ali Wardi. Yang disebut terakhir ini bahkan sudah mengembangkan gagasan Ibn Khaldun sejak tahun 1950-an.

²⁶ Kajian tentang pemikiran ekonomi Ibn Khaldun pernah dilakukan oleh Umar Chapra. Lihat Chapra, “Ibn Khaldun’s theory of development: Does it help explain the low performance of the present-day Muslim world?” Lihat juga Jean David C. Boulakia, “Ibn Khaldun: A Fourteenth-Century Economist,” *Journal of Political Economy* 79, no. 5 (September 1971): 1105–18, doi:10.1086/259818. Sementara itu kajian mengenai aspek ideologis pernah dilakukan oleh Bruce Lawrence, ed., *Ibn Khaldun and Islamic Ideology: International Studies in Islamic Sociology and Social Anthropology* (Leiden: EJ Brill, 1997).

²⁷ Kegelisahan yang menggelayuti dirinya sepanjang karir akademiknya itu ia ungkapkan dalam *Manthiq Ibn Khaldun*. Lihat Al-Wardi, *Manthiq Ibn Khaldun*, 12.

²⁸ Al-Wardi, *Manthiq Ibn Khaldun*, 11.

filsafat dan logika tidak demikian. Al-Wardi menempatkan Ibn Khaldun pada posisi antara menerima dan menolak metode filsafat terutama yang dibawa oleh Aristoteles. Ada kalanya Ibn Khaldun memanfaatkannya untuk menjelaskan pandangan sosiologisnya, namun sering pula ia –menggunakan istilah al-Wardi sendiri– memberontaknya. Karena itu, pada aspek metodologi gagasan Ibn Khaldun tidak selamanya baru, walau sikapnya terhadap metode filsafat juga sangat tajam, kritis dan konstruktif.

Dalam bidang ilmu sosiologi, al-Wardi menulis karya dengan judul *A Study in the Sociology of Islam* yang terbit di Texas pada tahun 1948 dan diterjemahkan oleh Rafid al-Asadi ke dalam Bahasa Arab.²⁹ Dalam pengantar buku tersebut, Husain al-Handawi memaparkan kentalnya pengaruh Ibn Khaldun dalam buku *A Study in the Sociology of Islam*. Tetapi al-Wardi sangat kritis terhadap pemikiran Ibn Khaldun dan tidak serta merta menerima semua pandangan Ibn Khaldun.

6. Pandangan Syed Farid Alatas

Gempita kajian tentang Ibn Khaldun juga dapat ditemui di wilayah Melayu, terutama di Malaysia. Beberapa nama besar ikut berpartisipasi dalam kajian ini. Walau secara kuantitas kajian di wilayah Melayu masih kurang, namun secara kualitas patut dibanggakan. Salah satu yang menonjol adalah Syed Farid Alatas. Ia kini adalah dekan pada Fakultas Study Melayu di National University of Singapore. Pria kelahiran Malaysia ini sudah melakukan banyak hal dengan menulis dan memberikan ceramah ilmiah di seluruh dunia tentang Ibn Khaldun. Karya-karyanya diakui secara internasional, dan diapresiasi oleh banyak kalangan. Salah satu yang memujinya adalah Bruce Lawrence, seorang professor kajian keislaman di Duke University Amerika Serikat. Lawrence pernah melakukan

²⁹ Untuk edisi Arab lihat Al-Wardi, *Dirasah fi Susiyulujiya al-Islam*. Keberadaa buku ini sekaligus mematahkan anggapan sebagian kalangan bahwa kajian sosiologi agama di kalangan sarjana Muslim baru dimulai pada tahun 1970-an.

review terhadap karya Alatas berjudul *Applying Ibn Khaldun* yang ia sebut -bersama karya Alatas lainnya sebagai “sangat luar biasa dalam hal cakupan dan kejelasan gagasannya. Alatas telah mencatatkan jejak baru dalam wilayah kajian tentang sejarah Islam”.³⁰

Berbeda dengan kebanyakan penulis, Alatas telah melahirkan dua karya tentang Ibn Khaldun. Yang pertama berjudul *Ibn Khaldun* dan fokus pada biografi sang tokoh, sedang yang kedua adalah *Applying Ibn Khaldun* yang lebih fokus pada aspek pemikiran sosiologisnya. Dalam buku pertama Ibn Khaldun diposisikan sebagai *the Maker of Islamic Civilisation* (Pembuat Peradaban Islam) sedang pada buku kedua, Ibn Khaldun diposisikan sebagai bapak ilmu sosiologi modern.³¹

Walaupun buku pertama melihat sang tokoh sebagai pembuat peradaban, namun tetap saja Ibn Khaldun tidak dapat dipisahkan dari ilmu sosial modern. Dalam satu bab mengenai *The Significance of Ibn Khaldun for the Modern Social Science*, Alatas dengan tegas mengatakan bahwa, gagasan Ibn Khaldun tetap relevan untuk kajian sosiologi modern”.³² Hanya saja, para pakar sosiologi salah dan kurang mengerti Ibn Khaldun. Alatas mengkritisi bahwa gagasan Ibn Khaldun selama ini hanya dikaji dalam konteks lokal, yaitu konteks Maghrib dan Afrika Utara saja. Alatas menggagas agar wacana Ibn Khaldun diterapkan dalam konteks yang lebih luas, yaitu konteks global.

³⁰ Bruce B. Lawrence, “Ibn Khaldun by Syed Farid Alatas, and: *Applying Ibn Khaldun: The Recovery of a Lost Tradition in Sociology* by Syed Farid Alatas (review),” *The Middle East Journal* 69, no. 2 (2015): 318–19.

³¹ Istilah “Makers of Islamic Civilisation” sesungguhnya adalah nama untuk serial kajian Islam yang didirikan oleh Oxford University. Pusat kajian ini menerbitkan karya-karya seputar pemikiran tokoh dalam sejarah Islam yang layak disebut sebagai pendiri dan pemuka peradaban Islam. Lihat Alatas, *Applying Ibn Khaldun: The Recovery of a Lost Tradition in Sociology*.

³² Alatas, *Applying Ibn Khaldun: The Recovery of a Lost Tradition in Sociology*.

Alatas adalah produk lingkungan akademik yang sangat mengagumi Ibn Khaldun. Ayahnya, Syed Hussein Alatas, juga penggemar tokoh asal Maghrib ini. Alatas muda mengenal Ibn Khaldun dari almarhum ayahnya. Kecintaan Alatas terhadapnya membuatnya kecewa karena: 1) kajian tentang Ibn Khaldun terlalu lokal juga masih bersifat eurocentris; 2) pengaruh dan kontribusi Ibn Khaldun sangat besar, tetapi sejauh ini aliran Khaldunian dalam ilmu sosiologi belum dapat berkembang. Berbeda dengan sosiologi Barat yang memiliki aliran pemikiran seperti Weberian dan Durkheimian. Alatas ingin menghentikan paradox ini dan menempatkan Ibn Khaldun pada posisi yang sesuai dengan kapasitas keilmuannya.

Dengan semangat itu, Alatas menulis *Applying*. Ada dua nomenklatur utama dalam buku ini, yaitu *Applying* dan *Lost Tradition*. Maksud Alatas jelas, pertama ia ingin menggunakan teori sosiologi Ibn Khaldun untuk menjelaskan fenomena baru yang terjadi dalam peradaban modern seperti demokrasi dan hak asasi manusia. Dengan cara ini, Alatas bermaksud menunjukkan bahwa gagasan Ibn Khaldun tetap relevan. Kedua Alatas ingin mengingatkan bahwa khazanah pemikiran Ibn Khaldun selama ini hilang, dan karenanya butuh usaha ekstra untuk menemukannya kembali atau setidaknya mencari mutiara yang masih terpendam di dalamnya.

Dengan pertimbangan tersebut, Alatas dapat dianggap sebagai pendukung tesa "kebaruan" sekaligus menjadi pengembangnya. Ia tidak berhenti pada apa yang telah dikatakan, tapi juga berusaha untuk melampauinya.

7. Pandangan Zaid Ahmad

Tokoh lain di Malaysia yang juga berada pada barisan paling depan dalam kajian tentang Ibn Khaldun adalah Zaid Ahmad. Sosok Zaid Ahmad oleh Osman Baker pernah disebut sebagai salah satu rujukan penting.³³ Ahmad tertarik pada Ibn Khaldun karena

³³ Baker, *Islamic Civilisation and the Modern World: Thematic Essays*, 105.

konsep pengetahuannya dalam *Muqaddimah* bab keenam. Ahmad penasaran, dengan konsep sosiolog Islam abad pertengahan mengenai ilmu pengetahuan di saat para filsuf Barat masih tertidur pulas. Biasanya, konsep pengetahuan dalam tradisi akademik Islam dikupas oleh para pakar ilmu filsafat, tasawuf, fikih atau kalam. Tawaran sosiologis menjadi unik di tengah wacana yang sudah ada dari kalangan mainstream.

Ahmad menulis *The Epistemology of Ibn Khaldun*. Bagi Ahmad, konsep tentang ilmu pengetahuan adalah pokok dari semua gagasan Ibn Khaldun. Dengan memahami konsep ini, maka keseluruhan pemikirannya dapat ditangkap secara lebih utuh dan benar.³⁴ Seperti Ali al-Wardi, Ahmad diresahkan dengan pertanyaan sejauh mana filsafat Yunani kuno mempengaruhi pemikiran Ibn Khaldun. Namun berbeda dengan al-Wardi, Ahmad meyakini bahwa, tidak ada pemikiran yang dapat dipisahkan dari tradisi filsafat, dan tidak ada tradisi filsafat yang dapat dipisahkan dari Yunani kuno.³⁵ Atas dasar inilah, Ahmad mengambil satu premis besar yang menentukan arah dan corak penelitiannya tentang Ibn Khaldun. Ia berkeyakinan bahwa kajian atas pemikiran Ibn Khaldun tidak dapat dilakukan kecuali dengan cara menemukan logika keterkaitan antara dirinya dengan filsafat Yunani.³⁶

Ahmad menyadari bahwa Ibn Khaldun sendiri dalam banyak hal menolak filsafat dan menganggapnya berbahaya bagi keyakinan agama. Dalam *Muqaddimah* bahkan ia secara khusus menyediakan pembahasan untuk menegaskan sikapnya yang anti filsafat. Namun bagi Ahmad, penolakan itu harus dipahami dalam konteks hubungannya dengan agama bukan dengan pengetahuan. Agama memang tidak dapat dipahami dengan filsafat.

³⁴ Zaid Ahmad, *The Epistemology of Ibn Khaldun* (London: Routledge, 2003).

³⁵ Zaid Ahmad, "Ibn Khaldun and The Greek Philosophy: Some notes from the Muqaddima," *International Institute for Science, Technology and Education* 2 (2012): 22–34.

³⁶ Ahmad, "Ibn Khaldun and The Greek Philosophy."

Namun pengetahuan dan pemikiran justru sebaliknya; ia tidak dapat dipisahkan dan dikembangkan tanpa filsafat. Karena itu untuk urusan agama, Ahmad sepakat bahwa Ibn Khaldun menolak filsafat, namun pada aspek pengetahuan ia bersikap sebaliknya.

Ahmad membuktikan bahwa dalam *Muqaddimah* banyak ditemukan teori atau konsep yang bernuansa Aristotelian, seperti ungkapan “manusia adalah wujud politis”, dan konsep tentang ikatan sosial atau *al-Ta’awun*. Apakah Ibn Khaldun benar-benar pernah mendalami filsafat Yunani atau tidak, Ahmad mengatakan itu adalah persoalan lain. Yang pasti ia menemukan jejak-jejak filsafat Yunani kuno dalam *Muqaddimah*. Itulah yang membuat Ahmad berkesimpulan bahwa klaim kebaruan Ibn Khaldun patut dipertanyakan dan bahkan ditolak. Namun Ahmed mengakui bahwa, tokoh ini telah “memainkan peran penting dalam memberikan kerangka konseptual dan ilmiah serta landasan epistemologis bagi kajian mengenai masyarakat dan peradaban.”³⁷

8. Pandangan Ahmad Shafii Maarif

Selain Alatas dan Zaid Ahmad, kajian terhadap Ibn Khaldun di kawasan Nusantara – di Indonesia- dilakukan oleh Ahmad Shafii Maarif. Ia menulis *Ibn Khaldun dalam Pandangan Penulis Barat dan Timur*. Sebagaimana dapat dilihat dari judulnya, buku ini merangkum pandangan para pemikir dari Barat dan Timur tentang Ibn Khaldun. Ada dua hal yang menjadi fokus Maarif, yaitu: 1) apakah Ibn Khaldun menggunakan sudut pandang yang pesimistis dalam melihat jatuh banggunya peradaban, dan 2) apakah Ibn Khaldun layak dipandang sebagai salah satu pencetus ilmu sosial modern.³⁸ Jawaban Maarif untuk pertanyaan pertama adalah

“tidak”, sedang untuk pertanyaan yang kedua adalah “iya”.

Karya Maarif ini cukup informatif dan tentu berguna bagi pemula maupun spesialis. Namun jika dibandingkan dengan karya-karya lain yang bermunculan di wilayah Arab, Eropa, Amerika bahkan Malaysia, karya ini termasuk biasa dan datar. Kelebihannya terletak pada informasinya yang memadai. Selain Maarif, di Indonesia juga sudah banyak kajian ilmiah tentang Ibn Khaldun. Jumlahnya tidak terhitung. Dari sekian pengkaji yang ada, nama Ahmadi Thoha layak disebut karena jasanya dalam menerjemahkan tiga karya ke dalam Bahasa Indonesia, yaitu *Muqaddimah*, karya Fuad Baali dan Ali al-Wardi.³⁹

9. Perdebatan Kebaruan: Antara Para Pendukung, Penolak dan Pengembang Konsep Al-‘Umran

Dinamika kajian pemikiran Ibn Khaldun berjalan sangat cepat dan bervariasi. Di hampir semua pusat penelitian ilmu sosial dan agama, nama Ibn Khaldun selalu muncul sebagai objek kajian. Walau sebagian kalangan menyebut dunia modern telat mengenalnya, namun kini secara kuantitatif jumlah penelitian terhadap gagasannya sudah tidak terhitung jumlahnya. Untuk menggambarkan fenomena ini, Muhammad Abid al-Jabiri secara singkat mengatakan bahwa “*Muqaddimah* Ibn Khaldun telah membunuh pengkaji dan peneliti”.⁴⁰ Disebut “membunuh” karena banyaknya tulisan tentangnya tidak lagi menyisakan ruang sedikitpun untuk penelitian lebih lanjut.

Al-Jabiri memang resah sebab ketika ingin menggali gagasan Ibn Khaldun mengenai *al-Asabiyyah* atau solidaritas sosial, ia mengala-

³⁷Mohammad Talib, “Book Reviews: The Epistemology of Ibn Khaldun,” *Journal of Islamic Studies* 16, no. 1 (2005): 70–72.

³⁸Ahmad Shafii Maarif, *Ibn Khaldun dalam Pandangan Penulis Barat dan Timur* (Jakarta: Gema Insani Press, 1996), 5.

³⁹ Ibn Khaldun, *Muqaddimah*, terj. Ahmadi Thoha (Jakarta: Pustaka Firdaus, 2000). Lihat juga Fuad Baali dan Ali Al-Wardi, *Ibn Khaldun dan Pola Pemikiran Islam*, terj. Mansuruddin dan Ahmadi Thoha (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1989). Selain terjemah Ahmadi Thoha, ada pula terjemah lain atas *Muqaddimah* ke dalam Bahasa Indonesia.

⁴⁰Muhammad Abid Al-Jabiri, *Fikr Ibn Khaldun: Al-Asabiyyah wa al-Dawlah*. Edisi Keenam (Beirut: Markaz Dirasat al-Wahdah al-Arabiyyah, 1994), 7.

mi kesulitan. Selama 10 tahun melakukan penelitian, ia tidak mengerti harus bagaimana. Ia hanya menemukan jalan buntu di depan matanya. Beruntung, kebulatan tekadnya tetap menguatkan hatinya dan ketika melanjutkan penelitiannya, ia berhasil.

Orang seperti al-Jabiri yang rela bersusah payah mengkaji Ibn Khaldun tidak banyak di dunia Arab-Islam. Sebagian besar penikmat pemikirannya hanya berkutat pada masalah itu-itu saja dan berpuas diri dengan membaca gagasannya secara sepintas. Tidak banyak yang tertarik untuk mendalaminya dan secara serius mengembangkan atau mamatangkannya. Berbeda dengan kalangan akademisi Barat yang –diakui atau tidak- terkesan lebih serius dalam mendalaminya.

Kenyataan akan minimnya kajian di dunia Arab-Islam tentang Ibn Khaldun membuat sebagian orang gelisah. Abdul Ghani Maghribi umpama. Ia menyayangkan bahwa generasi muda tidak tertarik dengan warisan Ibn Khaldun di bidang sosial, ekonomi dan ideologi.⁴¹ Walau kajian sudah ada, namun jumlahnya masih terlalu sedikit dan kualitasnya patut disayangkan. Muhammad Dhaouadi merasakan hal yang sama. Ia menilai bahwa keserjanaan Arab-Islam terhadap wacana Khaldunian mengalami kebuntuan dan “keterbelakangan intelektual”.⁴²

Kebuntuan dan keterbelakangan intelektual seperti ini memang menjadi salah satu kata kunci dalam keserjanaan Arab-Islam kontemporer, dan itu sudah menggejala di hampir seluruh lini ilmu pengetahuan. Gagasan Ibn Khaldun tentang masyarakat, budaya dan peradaban dalam perspektif sejarah yang di kemudian hari disebut ilmu sosiologi, antropologi atau filsafat sejarah tidak dikembangkan secara proporsional. Anehnya, butuh waktu tidak kurang dari 500 tahun bagi para sarjana Muslim untuk menyadari pentingnya khazanah Ibn Khaldun ini.

Saat warisan Ibn Khaldun diterlantarkan di rumahnya sendiri, di Eropa ia justru mendapat tempat yang mulia. Tercatat sejak tahun 1636, ia sudah menjadi bahan perhatian ketika Jacob Golius untuk pertama kali menyebut namanya dalam sebuah karya tentang Ibn Arabshah yang diterbitkan oleh Universitas Leiden.⁴³ Menyusul setelah itu pada tahun 1697 biografinya diterbitkan dalam Bahasa Perancis, dan pada tahun 1806 *Muqaddimah* diterjemahkan ke dalam bahasa yang sama oleh Sylvester de Sacy. Hanya berselang 6 tahun setelah itu, seorang pakar asal Jerman bernama von Hammer-Purgstall menerbitkan hasil penelitiannya tentang sosiologi Ibn Khaldun mengenai naik-turunnya peradaban, dan menyebutnya sebagai “Montesquieu Arab”.⁴⁴ De Sacy dan von Hammer-Purgstall secara konsisten menerbitkan hasil penelitian mereka tentang Ibn Khaldun dan berhasil menasbihkan diri mereka sebagai pewaris untuk wilayah Eropa.

Besarnya pengaruh Ibn Khaldun di Eropa pada satu sisi, dan seberapa jauh mereka menghargai gagasannya pada sisi lain, dapat diilustrasikan dengan banyaknya spekulasi yang mengatakan bahwa bapak ilmu sosiologi modern, Auguste Comte besar kemungkinan adalah anak intelektual Ibn Khaldun. Pandangan dan teori keduanya memang memiliki banyak kemiripan. Sudah terlalu sering kajian ditulis untuk membandingkan keduanya. Yang tidak dapat disangkal adalah bahwa Comte dipengaruhi oleh Montesquieu, sedang Montesquieu dipengaruhi oleh Ibn Khaldun.⁴⁵ Dengan demikian, Comte bisa dikatakan telah dipengaruhi oleh Ibn Khaldun melalui Montesquieu.

Ibn Khaldun juga dipastikan dikenal sangat baik oleh Emile Durkheim, salah satu pelopor sosiologi modern asal Perancis. Durkheim adalah dosen pembimbing –walau

⁴¹ Maghribi, *Al-Fikr al-Ijtima'i 'Inda Ibn Khaldun*, 6.

⁴² Dhaouadi, “The Nature of the Study and its Objectives The Concept of Change in the Thought of Ibn Khaldun and Western Classical Sociologists.”

⁴³ Baali, *Society, State and Urbanism: Ibn Khaldun's Sociological Thought*.

⁴⁴ Baali, *Society, State and Urbanism: Ibn Khaldun's Sociological Thought*.

⁴⁵ Baali, *Society, State and Urbanism: Ibn Khaldun's Sociological Thought*.

tidak sampai selesai- disertasi doktoral tentang Ibn Khaldun yang ditulis oleh Taha Hussein di Universitas Sorbonne.

Yang patut disayangkan adalah, saat para ilmuan Eropa berbondong-bondong menyanjung Ibn Khaldun, sebagian kalangan Muslim justru melakukan sebaliknya. Ibn 'Arafah (w. 1401) dan Ibn Hajar al-Asqalani (w. 1406) menyudutkannya dan bahkan menuduhnya kafir.⁴⁶ Kedua tokoh ini sangat terkenal di dunia Islam dan memiliki otoritas kuat di bidang ilmu masing-masing. Yang pertama adalah ulama besar di bidang ilmu fikih, sedang yang kedua adalah legenda besar ilmu hadis.⁴⁷ Disadari atau tidak apa yang mereka katakan tentunya tertancap kuat dalam benak generasi Muslim untuk beberapa abad lamanya. Tidak aneh jika jejak pendapat mereka masih terasa hingga sekarang dan dapat dilihat –umpama- dari sikap dan pendapat tokoh pemikir seperti Taha Hussein, Mohammed Abdullah Enan dan Mahmoud Ismail. Ketiganya tidak hanya kritis namun juga apatis terhadap Ibn Khaldun. Khusus untuk Enan, ia bahkan memosisikan diri sebagai putra intelektual al-'Asqalani, walau dalam satu kesempatan ia justru menyebut dirinya sebagai murid Ibn Khaldun.⁴⁸

⁴⁶ Maghribi, *Al-Fikr al-Ijtima'i 'Inda Ibn Khaldun*.

⁴⁷ Ibn 'Arafah adalah ulama Mazhab Maliki kelahiran Tunis yang hidup sezaman dengan Ibn Khaldun. Ia memiliki banyak karya di berbagai bidang ilmu pengetahuan. Sikapnya terkenal keras terhadap ulama lain yang berseberangan dengannya. Sementara itu, Ibn Hajar al-Asqalani adalah ulama Mazhab Shafii yang sangat terkemuka. Namanya sudah melegenda sebagai ahli fikih dan penulis *Fath al-Bari* di bidang ilmu hadis. Ia hidup juga sezaman dengan Ibn Khaldun dan pernah bertemu dengannya di Mesir. Al-Asqalani memiliki perhatian yang besar terhadap Ibn Khaldun dan menyempatkan diri menulis biografi tentangnya dalam *Raf' al-Isr 'An Qudat Misr*. Karya ini berisi deskripsi tentang biografi para hakim agung di Mesir. Dalam karya ini, al-Asqalani mengambil sikap yang sangat berseberangan dengan Ibn Khaldun. Ia menilainya sebagai pribadi yang buruk dan tidak layak dihormati. Lihat Ibn Hajar Al-Asqalani, *Raf' al-Isr 'An Qudat Misr* (Cairo: t.p., 1988).

⁴⁸ Mengenai sebutan Enan bahwa dirinya adalah murid Ibn Khaldun, lihat Muhammad Abdullah Enan, *Biografi Ibn Khaldun: Kehidupan dan Karya Bapak*

Dari ketiga tokoh ini, Taha Hussein termasuk yang paling radikal terhadap Ibn Khaldun. Baginya, penulis *Muqaddimah* ini cacat moral karena sikap ambisiusnya yang berlebihan dalam mengejar kekuasaan. Sementara itu, Enan dan Ismail dengan tegas menolak klaim kebaruan dan mengatakan bahwa gagasan Ibn Khaldun tidak lain adalah kepanjangan dari ajaran al-Farabi dan Ikhwan al-Shofa.⁴⁹ Mereka bertiga dapat dianggap mewakili kelompok sarjana Arab yang menempati posisi berseberangan dengan Ibn Khaldun. Mereka bukan sembarang sarjana. Ketiganya adalah pemikir yang amat disegani dengan segudang prestasi di bidangnya masing-masing. Butuh lebih banyak kesempatan untuk mendalami pandangan mereka tentang Ibn Khaldun, terutama dalam konteks bagaimana kritik mereka mempengaruhi perkembangan wacana Khaldunian di era modern.

Tidak kalah menarik adalah mendalami pandangan mereka yang mendukungnya dan dengan sekuat tenaga berusaha mengembangkan gagasannya. Termasuk dalam kelompok ini adalah Akbar S. Ahmed. Dia disebut pada point ini karena apa yang ia lakukan nampaknya dalam rangka menghadapi arus penolakan yang semakin deras dari kalangan internal Muslim sendiri terhadap warisan pemikiran yang seharusnya dikembangkan, bukan dihujat.

Akbar S. Ahmed adalah nama besar dalam kajian sosiologi dan antropologi Islam. Ia bukan spesialis kajian Ibn Khaldun. Namun keprihatiannya terhadap apa yang ia sebut sebagai “dilema Islam-Barat” membuatnya melirik Ibn Khaldun sebagai salah satu exit.

Sosiologi Dunia, trans. oleh Machnun Husein (Jakarta: Zaman, 2013), 8. Dalam karya ini, Enan melanjutkan kritik yang pernah dilakukan oleh al-'Asqalani terhadap Ibn Khaldun.

⁴⁹ Mengenai pandangan Taha Hussein, Enan dan Mahmud Ismail terhadap Ibn Khaldun, lihat Syed Farid Alatas, *Ibn Khaldun* (Oxford: Oxford University Press, 2012), 20. Lihat juga Taha Hussein, *Falsafah Ibn Khaldun al-Ijtima'iyah: Tahlil wa Naqd*, terj. Muhammad Abdullah Enan (Mesir: Matba'ah al-I'timad, 1925).

Menyusul krisis hubungan antara kedua belah pihak sebagai dampak dari serangan terhadap gedung kembar di New York, ia menulis tentang Ibn Khaldun dalam konteks benturan dan/atau teguran peradaban. Secara lebih luas, ia bahkan tertarik untuk menafsirkan sejarah dan masyarakat Islam yang nampaknya ia anggap “tidak masuk akal” dengan memanfaatkan gagasan Ibn Khaldun.

Pandangan Akbar. S. Ahmed tentang sejarah dan masyarakat merefleksikan wacana Khaldunian. Ada kesan seolah Ahmed menempatkan diri sebagai pewaris Ibn Khaldun di tengah semakin kuatnya penolakan terhadapnya. Kebetulan Ahmed memiliki kecenderungan berpikir yang sama dengan Ibn Khaldun dalam hal, keduanya sama-sama menggeluti bidang ilmu sejarah dan sosiologi. Keduanya juga hidup dalam situasi yang mirip walau dipisahkan oleh kurun waktu yang cukup lama, yaitu 6 abad. Lebih penting dari itu semua, kedua orang ini dipertemukan dengan rasa keprihatinan yang sama, bahwa nalar Islam sedang kehilangan arahnya. Pada kalimat pembuka dalam *Discovering Islam*, Ahmed menunjukkan jati dirinya ketika mengatakan, *The images of Islam prevalent in the world are of brutality, fanaticism, hatred and disorder*. (Citra tentang Islam yang berkembang saat ini adalah kekerasan, fanatisisme, kebencian dan kekacauan).⁵⁰

Ahmed sangat meyakini bahwa wacana Khaldunian sangat relevan untuk menjawab tantangan besar yang dihadapi oleh manusia di masa modern ini. Setidaknya, berbagai fenomena yang menggelisahkan banyak kalangan akibat krisis kemanusiaan di masa sekarang dapat dijelaskan menggunakan kerangka pikir Ibn Khaldun. Tanpa ragu, Ahmed berpendapat bahwa apa yang ia sebut sebagai *global anomie* yang dihadapi oleh masyarakat Muslim sekarang ini adalah akibat dari runtuhnya *Asabiyah*.⁵¹ *Asabiyah* adalah

teori yang digagas oleh Ibn Khaldun yang secara harfiah dapat diterjemahkan sebagai solidaritas sosial.

Relevansi dari wacana Khaldunian dapat juga dilihat dari adanya formula umum dalam ilmu sosial tentang masyarakat dan individu yang sesuai dengan gagasan Ibn Khaldun. Sebut saja, 1) teori mengenai tingkatan sejarah manusia ala Karl Marx yang menyediakan landasan bagi pemahaman tentang dinamika konflik dalam masyarakat, 2) tipologi Max Weber mengenai kepemimpinan, 3) gagasan Vilfredo Pareto mengenai pertukaran kaum elit, dan 4) teori ayunan peradaban ala Ernest Gellner.⁵² Dapat pula ditambah teori Durkheim mengenai solidaritas mekanik dan organik yang –menurut Ahmed– mirip dengan teori *Asabiyah*.⁵³

Daftar kesesuaian wacana Khaldunian dengan teori sosiologi modern pada satu sisi, dan relevansinya untuk membaca fenomena kekinian pada sisi lain, dapat bertambah panjang jika kita terus menggali wacana dan warisan pemikirannya. Ibn Khaldun bicara umpama, mengenai pengaruh cuaca dan makanan terhadap perilaku manusia; pengaruh perilaku pemimpin terhadap naik dan turunnya sebuah peradaban; teori ketidak-menentukan politik; kepemimpinan; perebutan harta kekayaan; dan tentunya keunggulan ilmu pengetahuan atas –katakan– harta benda dan kekuasaan. Karena itu, membaca Ibn Khaldun akan meninggalkan kesan seolah ia hidup pada abad ini. Ia terkesan mengerti –dan mampu mengantisipasi– apa yang terjadi pada masa kini. Rasanya setiap orang akan tersentak ketika membaca teorinya tentang “kehendak dan nalar manusia”. Ia mengajarkan bahwa peradaban manusia bisa runtuh jika dikendalikan secara berlebihan oleh kehendaknya, dan pada sisi lain peradaban itu bisa bertahan dan berkembang jika diselaraskan dengan nalar.

⁵⁰ Akbar S. Ahmed, *Discovering Islam: Making Sense of Muslim History and Society* (London: Routledge, 1988).

⁵¹ Ahmed, *Discovering Islam: Making Sense of Muslim History and Society*.

⁵² Ahmed, *Discovering Islam: Making Sense of Muslim History and Society*, 101.

⁵³ Ahmed, *Discovering Islam: Making Sense of Muslim History and Society*.

Pelan-pelan teori itu terbukti. Dunia kita kini mengalami gonjang-ganjing akibat campur tangan kehendak manusia yang berlebihan. Kehendak yang tak terkendali menjelma menjadi keserakahan, kesewenang-wenangan, keangkuhan dan kebiadaban. Yang kuat tidak lagi memiliki rasa empati kepada yang lemah, sedang yang lemah tidak memiliki rasa simpati kepada yang kuat. Rasa saling menghormati menipis, dan keinginan untuk saling membantu terkikis. Dunia kita sedang dalam krisis karena tatanan yang ada tidak lagi digubris bahkan secara sengaja dibiarkan dan tergerus oleh sikap apatis.

Sosok seperti Akbar S. Ahmed sering tampil dalam berbagai kesempatan dengan menyuarakan keprihatinan ini. Akbar S. Ahmed selalu mengusung gagasan Ibn Khaldun sebagai tawaran dari sebagian persoalan yang dihadapi oleh umat manusia. *Discovering Islam* yang ia tulis bertujuan antara lain, 1) menemukan Islam yang dalam pandangannya terkesan “hilang”, dan yang lebih penting 2) memanfaatkan pemikiran Ibn Khaldun sebagai kunci untuk membuka kembali “rumah” bernama Islam yang sudah lama terkunci rapat.

Dalam karya ini, Ahmed mencoba membuka wawasan pembacanya bahwa Islam dan sejarahnya tidak boleh selamanya dipahami dalam konteks politik dan kekuasaan. Jika perspektif ini yang digunakan, maka yang akan tergambar dalam benak kita adalah pertempuran dan bahkan pertumpahan darah, terorisme dan kekerasan. Islam memiliki banyak aspek yang justru lebih menonjol dan unik dari sekedar aspek politik dan kekuasaan, sebut saja aspek keilmuan, kesarjanaan dan spiritualitas.

Pada aspek keilmuan, Islam telah melahirkan sosok-sosok penting yang berjasa mewujudkan idealisme Islam. Di tangan mereka, peradaban Islam tidak hanya berkembang dengan pesat, namun juga menciptakan budaya yang manusiawi, damai dan selaras dengan nilai-nilai luhur agama. Mengenai Ibn Khaldun sebagai ilmuwan, Ahmed secara khusus menyebutnya –di samping al-Biruni-

sebagai “tauladan dalam bidang ilmu sosiologi dan antropologi”.⁵⁴

Tanpa ragu, Ahmed membela Ibn Khaldun dari derasnya kritik terhadapnya oleh para sarjana Muslim. Ia menyebut mereka yang mengkritiknya “terlalu ekstrem”.⁵⁵ Dengan sedikit menunjukkan rasa kecewa, Ahmed menegaskan bahwa “gagasan Ibn Khaldun lebih bermanfaat (daripada kritik mereka) karena telah mewariskan catatan yang lengkap dan rinci mengenai kompleksitas masyarakat Muslim di Spanyol dan Afrika Utara pada periode tertentu dalam sejarah”.⁵⁶

Ahmed layak kecewa kepada mereka yang tidak menghargai Ibn Khaldun. Kenyataannya, penggemar Ibn Khaldun kini jauh lebih banyak dari penggugatnya. Legasi pemikirannya sudah diwarisi oleh banyak sekali pemikir Muslim modern yang memiliki reputasi tingkat global. Para pemikir non-Muslim pun –dari berbagai macam rumpun keilmuan– sudah mengakui kontribusi besar yang ia berikan. Arnold Toynbee yang boleh dianggap mewakili kalangan non-Muslim memberikan catatan yang mengesankan tentangnya. Ia berkata bahwa *Muqaddimah* merupakan, “karya terhebat sepanjang masa yang pernah ditulis di bidang ilmu ini”.⁵⁷

Dengan alasan inilah, beberapa usaha yang dilakukan –baik oleh kalangan internal maupun eksternal Muslim– untuk menggali, mengabadikan dan melanjutkan pemikiran Ibn Khaldun patut dihargai. Baru-baru ini ada kabar gembira yang muncul dari Tukey. Pada tahun 2015 telah berdiri lembaga pendidikan dengan nama Ibn Haldun University. Misinya jelas, yaitu “mendidik para Ibn Khaldun muda dengan tujuan agar dapat melahirkan pemahaman baru mengenai peradaban umat

⁵⁴ Ahmed, *Discovering Islam: Making Sense of Muslim History and Society*, 99.

⁵⁵ Kritikus yang dimaksud oleh Ahmed adalah Illyas Ba-Yunus dan Farid Ahmad. Lihat Ahmed, *Discovering Islam: Making Sense of Muslim History and Society*.

⁵⁶ Ahmed, *Discovering Islam: Making Sense of Muslim History and Society*.

⁵⁷ Ahmed, “Ibn Khaldun’s Understanding of Civilizations and the Dilemmas of Islam and the West Today.”

manusia, dan berada pada garda depan dalam membangun wacana global demi perkembangan ilmu humaniora dan sosial”.

Di Tanah Air –persisnya di Bogor- sudah berdiri universitas dengan nama yang sama bahkan sejak tahun 1961. Namun kampus ini tidak didirikan secara khusus untuk menggali pemikiran Ibn Khaldun. Di Kairo pun sudah berdiri sebuah pusat kajian dengan nama Ibn Khaldun Centre yang dikepalai oleh Saad Eddin Ebrahim, seorang pemikir dan pakar sosiologi yang sangat disegani. Pusat kajian ini mempromosikan gagasan tentang keterbukaan, toleransi, kebebasan, demokrasi dan hak asasi manusia. Secara khusus, pusat ini tidak mengangkat Ibn Khaldun sebagai objek kajian. Namun pemilihan nama ini menunjukkan kedekatan hubungan emosional antara Saad Eddin dan Ibn Khaldun. Kebetulan Saad Eddin adalah guru besar ilmu sosiologi di American University di Kairo. Dari bidang ilmu yang ia geluti, sudah dapat ditebak hubungan antara dirinya dengan Ibn Khaldun.

Pesona Ibn Khaldun akan semakin terasa jika kita menyebut dua nama yang telah diakui secara luas sebagai otoritas di bidang ilmu sosiologi secara umum dan kajian mengenai pemikiran Ibn Khaldun secara khusus. Dua nama itu adalah Aziz al-Azmeh dan Mahmoud Dhaouadi. Memperbincangkan kontribusi pemikiran keduanya –walau sejenak- rasanya akan dapat melengkapi pemahaman kita tentang Ibn Khaldun pada satu sisi, dan bagaimana wacana Khaldunian menggapai momentum di era modern ini pada sisi lain. Tidak ada keraguan bahwa kedua pemikir ini termasuk pewaris terbaik Ibn Khaldun. Kajian mereka tidak saja kritis tapi juga membangun.

Perhatian al-Azmeh tentang Ibn Khaldun ia tuangkan dalam *Ibn Khaldun: An Essay in Reinterpretation*. Sikap al-Azmeh terhadap Ibn Khaldun kadang terkesan abu-abu. Apakah ia penggemarnya atau justru penggugatnya agak rumit ditebak. Hal ini mungkin terkait dengan gaya kepenulisan al-Azmeh yang abstrak dan cenderung berputar-putar. Namun yang pasti, karya al-Azmeh turut membantu melambungkan nama Ibn Khaldun di jagad akademik era modern ini. Ia bahkan terkesan

melampaui tesa kebaruan dan ingin fokus pada apa yang ia sebut sebagai usaha menafsirkan ulang.

Yang dapat dikatakan tentang karya al-Azmeh tersebut di atas adalah bahwa ia menyajikan pembacaan yang kritis dan menawarkan sudut pandang yang berbeda. Ketika terbit pertama kali pada tahun 1982 - dan sepertinya hingga sekarang- karya ini mengejutkan banyak orang. Pada umumnya, seorang Khaldunian akan mengatakan kurang lebih begini, “Ibn Khaldun adalah penemu ilmu sosiologi, antropologi atau filsafat sejarah”. Atau begini, “Ibn Khaldun telah mencatatkan namanya dalam sejarah sebagai bapak ilmu baru”. Namun itu tidak dilakukan oleh al-Azmeh. Ia justru menggebrak dengan memosisikan “Ibn Khaldun di bawah sejarah”.⁵⁸ Maksudnya, Ibn Khaldun sebagai produk sejarah bukan sebaliknya. Ini tidak terkait dengan apakah gagasan Ibn Khaldun baru atau tidak, melainkan lebih kepada cara baca terhadap sebuah wacana.

Al-Azmeh meyakini bahwa salah satu penyebab mengapa kajian tentang Ibn Khaldun cenderung berhenti dan tidak berkembang adalah karena sebagian besar peneliti –bisa jadi semuanya- menempatkan sosok ini di atas segalanya, seolah tidak dapat disentuh dan kebal kritik. Al-Azmeh ingin merubah itu. Yang ingin ia tekankan adalah bahwa Ibn Khaldun dan gagasannya harus dipahami sebagai produk dari sejarah yang membentuknya. Jika itu dilakukan, maka yang akan muncul adalah apa yang oleh Paul M Cobb disebut sebagai “de-mystification of Ibn Khaldun”.⁵⁹ Sikap ini menuntut pembaca menjadi subjek dan wacana yang dibaca sebagai objek, bukan sebaliknya.

⁵⁸ Aziz Al-Azmeh, *Ibn Khaldun: An Essay in Reinterpretation* (Budapest: Central European University Press, 2003), viii.

⁵⁹ Paul M. Cobb, “Book Reviews : Aziz Al-Azmeh, *Ibn Khaldun: An Essay in Reinterpretation*, Central European University Press, Budapest, 2003, pp. xv + 163,” *The Medieval History Journal* 7, no. 1 (11 April 2004): 137–39, <https://doi.org/10.1177/097194580400700106>.

Metode kritis –cenderung dekonstruktif– yang digunakan oleh al-Azmeh ini sama sekali tidak lahir dari sikap apatis terhadap Ibn Khaldun. Ia justru merasa bahwa dalam wacana Khaldunian terdapat banyak hal yang patut dikembangkan. Dan cara untuk mengembangkannya adalah dengan mengajukan kritik terhadapnya; yaitu kritik yang menghasilkan dekonstruksi, kemudian membuahkannya konstruksi dan akhirnya melahirkan rekonstruksi.

Sosok al-Azmeh memang kontroversial. Ia dikenal sebagai penganut aliran sosialisme-marxisme dalam pemikiran sosial-keagamaan. Ia bahkan tidak segan menunjukkan pembelaannya terhadap tradisi pemikiran Barat pada satu sisi, dan keberatannya terhadap tradisi pemikiran Islam pada sisi lain. Dalam berbagai kesempatan, ia menyampaikan kritik tajamnya terhadap pemikiran Islam yang ia indikasikan mengalami kejumudan dan keterbelakangan. Melalui salah satu karyanya berjudul *Islams and Modernities* ia tidak segan mengacungkan salah satu senjatanya yang selama ini ia samarkan, bahwa kemajuan modern berasal dari Barat. Usaha untuk melakukan pembaharuan dalam dunia Islam harus mencontoh Barat, persisnya pada pengalaman “Gerakan Pencerahan”.

Baginya, pencerahan Eropa telah membawa banyak hal positif. Dan ini berbanding terbalik dengan apa yang terjadi di dunia Islam dalam beberapa abad terakhir. Dengan tegas ia bersuara bahwa di saat Eropa menjunjung tinggi nilai-nilai luhur kemanusiaan seperti toleransi, kebebasan dan hak asasi manusia, dunia Islam justru melakukan sebaliknya. Fenomena menyedihkan seperti kesewenang-wenangan, kerusakan, kekerasan, keterbelakangan dan kebodohan banyak menghiasi masyarakat Islam.⁶⁰ Usaha untuk memperbaiki kondisi umat Islam hanya bisa dilakukan dengan cara meminjam pengalaman Barat sebagai modelnya.

Islam sendiri memiliki sejarah masa lalu yang gemilang. Namun al-Azmeh mengingat-

kan bahwa, era ke-emasan Islam abad pertengahan telah berlalu dan tidak akan pernah kembali. Tidak ada yang dapat diwarisi dari era keemasan itu kecuali nostalgia. Era itu tidak meninggalkan apa-apa selain kenangan indah. Hanya saja, al-Azmeh masih dapat menerima bahwa dalam sejarah Islam terdapat satu era yang dapat dijadikan sebagai model untuk dikembangkan, yaitu era kenabian di Madinah.⁶¹ Inilah satu-satunya model yang dapat dibanggakan. Selain itu, tidak.

Hubungan antara pemikiran al-Azmeh dengan Ibn Khaldun masih harus ditelusuri lebih jauh. Memang dalam berbagai karyanya, ia tidak selamanya membawa wacana Khaldunian. Namun tidak dapat dipungkiri bahwa Ibn Khaldun turut membentuk pola pikirnya ketika ia masih berada pada fase pencariannya. Ia tidak peduli dengan tesa kebaruan. Namun ia meyakini bahwa, wacana Khaldunian adalah mutiara yang masih terpendam di tengah gelap gulitnya budaya akademik Arab-Islam yang lesu.

Figur lain yang sangat menonjol adalah Mahmoud Dhaouadi. Sarjana asal Tunis ini tidak canggung menunjukkan jati dirinya sebagai pewaris wacana Khaldunian melalui beberapa karyanya, antara lain *New Explorations in the Making of Ibn Khaldun's Umran Mind*. Karya ini merupakan sumbangsih positif tidak saja bagi kajian mengenai pemikiran Ibn Khaldun namun juga bagi kajian sosiologi Islam modern.

Dhaouadi termasuk segelintir pemikir Muslim yang sadar akan fenomena inferioritas yang menjangkiti dunia akademik Arab-Islam. Dengan tetap menghormati karya dan prestasi akademik Barat, Dhaouadi mengajak agar budaya, peradaban dan tradisi Islam dikaji “dari sudut pandang kita”. Pendekatan yang secara sengaja “meminggirkan warisan kita” harus ditolak. Dan pada saat yang sama, pendekatan dan metode yang lahir dari

⁶⁰ Aziz Al-Azmeh, *Islams and Modernities* (London: Verso, 2009).

⁶¹ Longxi Zhang, *From Comparison to World Literature* (New York: SUNY Press, 2014), 115.

khazanah keilmuan sendiri harus terus didukung.⁶²

Dhaouadi pernah dikagetkan oleh sebuah kenyataan bahwa kajian terhadap sosok besar seperti Ibn Khaldun lebih sering dilakukan dari sudut pandang Barat. Bahkan nuansa euro-sentris seperti ini sudah meluas ke banyak tokoh, aliran pemikiran, dan bidang ilmu pengetahuan. Bicara mengenai demokrasi umpama, sulit untuk tidak menggandeng pendapat sarjana Barat sebagai faktor keabsahan.

New Explorations ia tulis dengan membawa semangat dan gelora untuk membangkitkan gairah menelaah legasi sendiri. Ia ingin menyadarkan bahwa kita memiliki Ibn Khaldun, dan di luar itu, ia ingin menekankan bahwa Ibn Khaldun adalah pencetus ilmu sosiologi. Kehebatan dan kontribusinya sudah diakui oleh para raksasa Barat sendiri seperti Yves Lacoste dan Arnold Toynbee. Karena itu, naif jika Ibn Khaldun terlupakan di rumah sendiri, atau dibiarkan terbengkalai, dipungut oleh orang lain lalu dijual kepada kita sebagai barang yang harganya tak ternilai.

Dhaouadi bersama Akbar S. Ahmed dan bahkan al-Azmeh adalah sosok-sosok yang ingin melampaui tesa kebaruan dan berusaha memperbaruinya dengan cara mereka masing-masing. Apa yang mereka lakukan mencerminkan bahwa al-‘Umran yang digagas oleh Ibn Khaldun sedang mengalami evolusi ke arah pembaharuan. Pendek kata, karya ketiga orang ini adalah upaya pembaharuan dengan mengembangkan konsep kebaruan Ibnu Khaldun.

C. SIMPULAN

Pendapat para pakar yang membahas persoalan klaim kebaruan yang disampaikan Ibn Khaldun beragam. Keberagaman mereka dapat dikelompokkan menjadi tiga kelompok yaitu kelompok yang mendukung, kelompok yang menolak dan kelompok yang melakukan

pengembangan terhadap ide gagasan yang dilontarkan Ibn Khaldun.

Sebagai sebuah perspektif, isu klaim kebenaran ini digunakan untuk meneropong Ibn Khaldun dan warisan pemikirannya secara berbeda. Tulisan ini juga ingin menunjukkan bahwa kajian tentang sosok Ibn Khaldun masih belum tuntas. Masih banyak persoalan yang harus digali tidak saja untuk mengembangkan wacananya melainkan juga untuk memahaminya secara lebih benar.

DAFTAR PUSTAKA

- Ahmad, Zaid. "Ibn Khaldun and The Greek Philosophy: Some notes from the Muqaddima." *International Institute for Science, Technology and Education* 2 (2012): 22–34.
- . *The Epistemology of Ibn Khaldun*. London: Routledge, 2003.
- Ahmed, Akbar. "Ibn Khaldun's Understanding of Civilizations and the Dilemmas of Islam and the West Today." *Middle East Journal* 56, no. 1 (2002): 20–45.
- Ahmed, Akbar S. *Discovering Islam: Making Sense of Muslim History and Society*. London: Routledge, 1988.
- Al-Andalusi, Soid. *Thobaqat al-Umam*. Editor Hayat Bu Alwan. Beirut: Dar al-Nadhdah, 1985.
- Al-Asqalani, Ibn Hajar. *Raf' al-Isr 'An Qudat Misr*. Cairo: t.p., 1988.
- Alatas, Syed Farid. *Applying Ibn Khaldun: The Recovery of a Lost Tradition in Sociology*. London & New York: Routledge, 2014.
- . *Ibn Khaldun*. Oxford: Oxford University Press, 2012.
- Al-Azmeh, Aziz. *Ibn Khaldun: An Essay in Reinterpretation*. Budapest: Central European University Press, 2003.
- . *Islams and Modernities*. London: Verso, 2009.
- Al-Handawi, Husain. *Ali al-Wardi wa Manhajuhu*” *Pengantar Dirasah fi Susiyulujija al-Islam*. Beirut: al-Farat li al-Nashr wa al-Tauzi, 2013.
- . *Ali al-Wardi wa Manhajuhu*”.

⁶²Lihat Mahmoud Dhaouadi. 2003. *New Explorations in the Making of Ibn Khaldun's Umran Mind* (Kuala Lumpur: AS Noordeen)

- Pengantar Dirasah fi Susiyulujiya al-Islam*. Beirut: al-Farat li al-Nashr wa al-Tauzi, 2013.
- Al-Jabiri, Muhammad Abid. *Fikr Ibn Khaldun: Al-Asabiyyah wa al-Dawlah. Edisi Keenam*. Beirut: Markaz Dirasat al-Wahdah al-Arabiyyah, 1994.
- Al-Khudairi, Zainab. *Filsafat Sejarah Ibn Khaldun*. Bandung: Pustaka, 1987.
- Al-Wardi, Ali. *Dirasah fi Susiyulujiya al-Islam*. Diterjemahkan oleh Rafid Al-Asadi. Beirut: al-Farat li al-Nashr wa al-Tauzi, 2013.
- . *Manthiq Ibn Khaldun*. Beirut: Dar Kufan, 1994.
- Baali, Fuad. *Society, State and Urbanism: Ibn Khaldun's Sociological Thought*. New York: SUNY, 1988.
- Baali, Fuad, dan Ali Al-Wardi. *Ibn Khaldun dan Pola Pemikiran Islam*. Diterjemahkan oleh Mansuruddin dan Ahmadi Thoha. Jakarta: Pustaka Firdaus, 1989.
- Baker, Osman. *Islamic Civilisation and the Modern World: Thematic Essays*. Brunei: UBD Press, 2014.
- Boulakia, Jean David C. "Ibn Khaldûn: A Fourteenth-Century Economist." *Journal of Political Economy* 79, no. 5 (September 1971): 1105–18. doi:10.1086/259818.
- Chapra, M. Umer. "Ibn Khaldun's theory of development: Does it help explain the low performance of the present-day Muslim world?" *The Journal of Socio-Economics* 37, no. 2 (April 2008): 836–63. doi:10.1016/j.socec.2006.12.051.
- Cobb, Paul M. "Book Reviews: Aziz Al-Azmeh, Ibn Khaldun: An Essay in Reinterpretation, Central European University Press, Budapest, 2003, pp. xv + 163." *The Medieval History Journal* 7, no. 1 (April 2004): 137–39. doi:10.1177/097194580400700106.
- Dhaouadi, Muhammad. "The Nature of the Study and its Objectives The Concept of Change in the Thought of Ibn Khaldun and Western Classical Sociologists." *Ýslâm Araþtýrmalary Dergisi* 16 (2006): 43–87.
- Enan, Muhammad Abdullah. *Biografi Ibn Khaldun: Kehidupan dan Karya Bapak Sosiologi Dunia*. Diterjemahkan oleh Machnun Husein. Jakarta: Zaman, 2013.
- Hernawan, Wawan. "Ibn Khaldun Thought: A review of al-Muqaddimah Book." *Jurnal Ushuluddin* 23, no. 2 (2015): 173–84. doi:http://dx.doi.org/10.24014/jush.v23i2.1197.
- Hitti, Philip K., Ibn-Khaldun, dan Franz Rosenthal. "The Muqaddimah: An Introduction to History." Diterjemahkan oleh Franz Rosenthal. *The American Historical Review* 64, no. 3 (April 1959): 659. doi:10.2307/1905220.
- Hussein, Taha. *Falsafah Ibn Khaldun al-Ijtima'iyah: Tahlil wa Naqd*. Diterjemahkan oleh Muhammad Abdullah Enan. Mesir: Matba'ah al-I'timad, 1925.
- Khaldun, Ibn. *Muqaddimah*. Diterjemahkan oleh Ahmadi Thoha. Jakarta: Pustaka Firdaus, 2000.
- . *The Muqaddimah: An Introduction to History*. Diterjemahkan oleh Franz Rosenthal. London: Routledge & Kegan Paul, 1967.
- Lawrence, Bruce, ed. *Ibn Khaldun and Islamic Ideology: International Studies in Islamic Sociology and Social Anthropology*. Leiden: EJ Brill, 1997.
- Lawrence, Bruce B. "Ibn Khaldun by Syed Farid Alatas, and: Applying Ibn Khaldun: The Recovery of a Lost Tradition in Sociology by Syed Farid Alatas (review)." *The Middle East Journal* 69, no. 2 (2015): 318–19.
- Maarif, Ahmad Shafii. *Ibn Khaldun dalam Pandangan Penulis Barat dan Timur*. Jakarta: Gema Insani Press, 1996.
- Maghribi, Abdul Ghani. *Al-Fikr al-Ijtima'i 'Inda Ibn Khaldun*. Aljazair: Diwan al-Mathbu'at al-Jami'iyyah, 1988.
- Mahdi, Muhsin. *Ibn Khaldun's Philosophy of History*. Chicah: Chicago University Press, 1964.
- Silvia, Bayu, dan Masudul Choudhury. "A Critique of Ibn Khaldun's Causality

- Concept.” *Journal of King Abdulaziz University-Islamic Economics* 21, no. 1 (2008): 49–70. doi:10.4197/islec.21-1.3.
- Sumer, Beyza. “Ibn Khaldun’s *Asabiyya* for Social Cohesion.” *Electronic Journal of Social Sciences* 11, no. 41 (2012): 253–67.
- Talib, Mohammad. “Book Reviews: The Epistemology of Ibn Khaldun.” *Journal of Islamic Studies* 16, no. 1 (2005): 70–72.
- Zhang, Longxi. *From Comparison to World Literature*. New York: SUNY Press, 2014.