

Asabiyyah (Solidaritas Golongan) dalam Perspektif
Ibn Khaldun

Penulis

Muji Mulia, S.ag, M.Ag

Editor

Zulfatmi, S.Ag, M.Ag

Penerbit

Ar-Raniry Press

Universitas Islam Negeri Ar-Raniry
Darussalam -Banda Aceh
2014

KATA PENGANTAR

Puji dan syukur kita panjatkan kehadirat Allah swt yang telah hidayah-Nya sehingga senantiasa berada dalam agama Islam yang telah diyakini mengandung nilai-nilai yang dapat memberi petunjuk bagi kehidupan manusia, baik di dunia maupun di akhirat. Shalawat beriring salam kita panjatkan keharibaan junjungan kita nabi Muhammad saw. beserta keluarganya, para sahabat, serta alim ulama.

Kehadiran buku *Asabiyyah* (solidaritas golongan) dalam perspektif Ibn Khaldun yang terdiri dari beberapa bab merupakan suatu upaya untuk mengungkapkan berbagai gagasan dan pemikirannya yang masih relevan dalam konteks perpolitikan modern dewasa ini. Konsep *Asabiyyah* (solidaritas golongan) yang telah dikemukakan oleh Ibn Khaldun beberapa abad yang lalu tidak dapat dipisahkan dari kehidupan manusia, karena *asabiyyah* sebagai bagian dari fitrah manusia itu sendiri. Dengan demikian, pemikiran Ibn Khaldun tentang konsep *asabiyyah* (solidaritas golongan) menarik kiranya untuk dikaji.

Secara umum, kehadiran buku *Asabiyyah* (solidaritas golongan) dalam perspektif Ibn Khaldun diharapkan mampu memberi nuansa dan kontribusi positif bagi perkembangan intelektual umat Islam. Disamping itu juga, pembahasan buku ini bisa dijadikan sebagai bahan bacaan bagi para pembaca yang selama ini aktif mengikuti perkembangan pemikiran para tokoh-tokoh muslim.

Akhirnya penulis menyadari buku ini tentu masih banyak terdapat kesalahan dan kekurangan di sana sini. Oleh karena itu, penulis mengharapkan masukan dan kritikan yang sifatnya memperbaiki dari pembaca. Atas segala perhatian dari semua pihak ucapkan terima kasih. Semoga buku ini ada manfaatnya.

Darussalam, 11 Agustus 2014

Muji Mulia

DAFTAR ISI

KATA PENGANTAR	
BAB I PENDAHULUAN.....	1
A. Pendahuluan	1
BAB II IBN KHALDUN DAN TEORI 'ASABIYYAH (SOLIDARITAS GOLONGAN)	
A. Riwayat Hidup Ibn Khaldun.....	13
1. Masa Ibn Khaldun.....	13
2. Kelahiran, Pendidikan dan Karyanya.....	19
3. Setting Sosial dan Pemikiran Ibn Khaldun.....	23
4. Corak pemikiran Ibn Khaldun.....	25
B. Teori 'Asabiyyah Ibn Khaldun.....	29
1. Pengertian Asabiyyah dan dasar Ikatannya.....	29
2. Tujuan dan Peranan Asabiyyah (solidaritas Golongan).....	39
C. Asabiyyah dalam Konteks Politik.....	42
D. Hubungan Asabiyyah dengan Agama.....	47
BAB III KONSEP NEGARA DALAM PERSPEKTIF IBN KHALDUN	56
A. Asal Usul Negara.....	56
B. Negara dan Perkembangannya.....	75
1. Kebutuhan Kepada Kepala Negara.....	78
2. Syarat-Syarat Kepala Negara.....	85
3. Perkembangan Negara dan Usianya.....	98
BAB IV IMPLIKASI ASABIYYAH TERHADAP NEGARA	118
A. Peranan Asabiyyah dalam Pembentukan kekuasaan Negara	118
B. Runtuh Kekuasaan negara.....	126
BAB V RELEVANSI ASABIYYAH (SOLIDARITAS GOLONGAN) DALAM KONTEKS PERPOLITIKAN DEWASA INI.....	130

A. Diskursus Hubungan Islam dan Agama.....	130
B. Relevansi Teori Asabiyyah dengan Praktek Perpolitikan Modern	133
BAB VI PENUTUP.....	136
A. Kesimpulan.....	136
B. Saran.....	139
BIBLIOGRAPHY.....	140
GLOSSARIUM.....	147

BAB I

PENDAHULUAN

A. Pendahuluan

Ibn Khaldun terkenal sebagai sosiolog pertama yang telah merumuskan hukum-hukum kemasyarakatan. Dimana pemikiran-pemikiran Ibn Khaldun mempunyai banyak kesamaan dengan sosiolog-sosiolog sesudahnya yang justru lebih mendapat tempat dalam ilmu-ilmu sosial modern, seperti Machiavelli, Adam Smith, bahkan Karl Marx¹. Ibn Khaldun dalam merumuskan teori-teori sosial melandaskan kepada realitas sejarah dan merumuskan pola-pola yang berlaku umum dalam perkembangan masyarakat manusia.

Ibn Khaldun termasuk salah seorang ilmuwan muslim yang terkenal. Ia lahir di Tunia pada tahun 732 H dan meninggal di Kairo pada tahun 808H. Ia berasal dari keluarga ilmuwan dan juga dari kalangan terhormat serta mempunyai pengaruh dalam bidang ilmu pengetahuan dan politik. Dalam mencermati perkembangan perpolitikan di kalangan umat Islam, Ia berkesimpulan bahwa manusia dalam kehidupan di dunia tidak dapat melepaskan diri dari kebutuhan kepada manusia lainnya. Manusia bukanlah sebagai makhluk individualisme yang bisa memenuhi berbagai hajat kebutuhannya dengan sendirinya tanpa bantuan manusia lain.

Manusia adalah makhluk sosial dan pada dasarnya manusia tidak dapat bertahan hidup sendirian, melainkan membutuhkan kepada manusia lain untuk memenuhi berbagai hajat dan kebutuhannya. Oleh sebab itu, manusia mempunyai kecenderungan untuk hidup secara komunal dan berkelompok serta membentuk suatu kumpulan, badan atau organisasi kemasyarakatan. Kecenderungan ini mengindikasikan bahwa ia menurut tabiatnya adalah makhluk politis². Sebagai makhluk politis, sudah menjadi lumrah manusia dalam hidup mempraktekkan

¹ Fuad Baali dan Ali Wardi, *Ibn Khaldun dan Pola Pemikiran Islam*, terj. Manshurudin dan Ahmadie Thaha, (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1989), h.1.

² Munawir Sjadzali, *Islam dan Tata Negara: Ajaran, Sejarah dan Pemikiran*, (Jakarta: UI Press, 1993), h. 50.

hidup secara berkelompok dan membentuk wadah, organisasi untuk mencapai kebutuhan dan keinginan yang ingin dicapai secara bersama-sama. Karena tabiat manusia tidak bisa melepaskan diri dari kehidupan komunal dan berkelompok, Allah telah memberikan kepada setiap manusia watak dan tabiat untuk berkelompok dan membutuhkan kepada manusia lainnya. Aristoteles mengatakan bahwa manusia adalah *zoon politicon*, makhluk masyarakat atau makhluk negara yang kesempurnaannya hanya bisa dicapai di dalam masyarakat atau negara.³

Hal yang hampir senada juga dikemukakan oleh Al-Farabi berpendapat bahwa manusia adalah makhluk sosial, makhluk yang mempunyai kecenderungan alami untuk bermasyarakat. Hal ini karena manusia tidak mampu memenuhi segala kebutuhannya sendiri tanpa bantuan atau kerja sama dengan pihak lain.⁴ Adapun tujuan bermasyarakat itu, menurut al-Farabi, tidak semata-mata untuk memenuhi kebutuhan pokok hidup, tetapi juga untuk menghasilkan kelengkapan hidup yang akan memberikan kepada manusia kebahagiaan, tidak saja materiil tetapi juga spiritual, tidak saja di dunia yang *fana* ini, tetapi juga di akhirat nanti. Berkaitan dengan tujuan hidup bermasyarakat menurut al-Farabi di atas mencerminkan pengaruh keyakinan agamanya sebagai seorang muslim, di samping pengaruh tradisi Plato dan Aristoteles yang mengaitkan politik dengan etika.

Sebagai makhluk politis, manusia menyadari bahwa hidup secara berkelompok dalam suatu wadah organisasi misalnya adalah suatu keniscayaan dan kemestian. Dengan kehidupan berorganisasi lebih menjamin terpenuhinya segala kebutuhan yang dibutuhkan oleh manusia, baik melalui kerja sama, gotong royong maupun dalam bentuk saling membantu. Hanya saja untuk membentuk serta mempertahankan suatu organisasi yang dibangun tersebut dibutuhkan suatu kekuasaan. Dengan demikian, kekuasaan merupakan suatu hal yang sangat urgen

³ Muhammad Alim, *Asas-asas Negara Hukum Modern dalam Islam*, (Yogyakarta: Lkis, 2010), h. 39.

⁴ Supriyadi, *Pengantar Filsafat Islam*, (Bandung: CV Pustaka Setia, 2009), h.89.

untuk melanggengkan serta mempertahankan eksistensi sebuah wadah, organisasi, lembaga ataupun sebuah negara. Tanpa ada kekuasaan, maka mustahil untuk mempertahankannya.

Max Weber dalam bukunya *Essays in Sociology* mendefinisikan kekuasaan sebagai “...*the chance of a man or of a number of men to realize their own will in a communal action even against the resistance of others who are participating in the action.*”⁵ Artinya kekuasaan adalah semacam kesempatan bagi seorang atau sekelompok orang dalam mewujudkan keinginan mereka dalam aksi kemasyarakatan bahkan dalam memberikan perlawanan terhadap orang atau kelompok lain yang ikut dalam aksi tersebut. Melalui lembaga atau organisasi yang dibangun secara bersama-sama, setiap anggota kelompok yang terlibat di dalamnya mempunyai suatu pengharapan agar segala yang dibutuhkan dapat terpenuhi hendaknya.

Sementara itu, Plato sebagaimana dinyatakan Rapar dalam bukunya *Filsafat Politik Plato*, memberikan makna dari kekuasaan adalah sebagai suatu kesanggupan untuk meyakinkan (persuasi) orang lain agar melakukan apa yang telah diyakininya sesuai dengan kehendak orang yang melakukan persuasi itu.⁶ Sekalipun kekuasaan yang didefinisikan Plato lebih bersifat persuasif, namun ia juga menyadari bahwa kekuasaan tidak selamanya dapat dilakukan secara persuasif tetapi kadang-kadang juga dibutuhkan suatu tindakan paksaan atau kekerasan. Adakalanya kekuasaan dapat dicapai dengan jalan yang santun dan bijak, tapi juga ada kekuasaan yang didapatkan melalui proses kekerasan dan pertumpahan darah. Untuk memperoleh kekuasaan, menurut Ibn Khaldun solidaritas golongan, kepentingan merupakan suatu hal yang mesti ada. Dengan terbentuknya suatu solidaritas yang kuat, maka kekuasaan apa pun yang diinginkan akan terpenuhi.

Suatu asumsi yang menyatakan bahwa sumber kekuasaan adalah pangkat, kedudukan atau jabatan dan kekayaan tidak selamanya mengandung

⁵H.H. Gerth and C. Wright (Ed.), *From Max Weber: Essay in Sociology*, (New York: Oxford University Press Routledge, 1991), h. 180.

⁶J. H. Rapar, *Filsafat Politik Plato*, (Jakarta: Rajawali, 1991), h.196.

kebenaran. Terdapat sumber lain yang tidak kalah besar peranannya dalam mewujudkan sebuah kekuasaan, yaitu adanya kerja sama. Pendapat yang senada juga dikemukakan oleh Deliar Noer yang mengatakan bahwa bahwa kerja sama antar manusia merupakan sumber kekuasaan. Dengan terjalannya kerja sama yang baik akan menghasilkan dan terbentuknya sebuah kekuatan, apalagi kalau ia didasari pada suku, ras dan keturunan, maka ia akan mampu menciptakan sebuah kekuasaan.⁷ Kerja sama yang dapat menciptakan kekuasaan diistilahkan oleh Ibn Khaldun⁸ dengan *'asabiyyah* (solidaritas golongan).⁹ Ibn Khaldun terkenal sebagai sosiolog pertama yang telah merumuskan hukum-hukum kemasyarakatan. Di antara pemikiran yang paling terkenal adalah teori solidaritas golongan. Teori *'asabiyyah* (solidaritas golongan) sebagaimana terdapat dalam kitab *muqaddimah* yang menjadi *masterpiece* Ibn Khaldun secara epistemologis membangun bentuk logika yang lebih realistis sebagai pengganti logika yang idealistik. Logika realistis ini sebagai anti tesis dari logika idealistik yang banyak digunakan oleh para ilmuwan sebelumnya, yang melihat realitas historis sebagai dikhotomi normatif dan religius metafisis. Aplikasi logika realistis Ibn Khaldun terlihat ketika ia secara diplomatis mengoreksi pemikiran dogmatis tanpa harus berada dalam posisi yang antagonistik. Ibn Khaldun sebagai salah seorang pemikir yang menganut logika berfikir realistis, sebagai contohnya, rasa empati Ibn Khaldun terhadap kekuasaan Bani Umayyah.

Ibn Khaldun berupaya meletakkan sejarah dalam kerangka logika yang temporal-relativistik-materialistik dalam memperhatikan berbagai konflik dalam kelompok Islam, partai, Bani yang terdapat di bawah kekuasaan Islam, sebagai anti tesis logika absolutistik-spiritualistik Aristoteles yang dikhotomis dalam mengukur dan melihat sesuatu berlandaskan kepada kebenaran atau kesalahan semata-mata. Ibn Khaldun mengesampingkan kebenaran dalam artian metafisis-

⁷Deliar Noer, *Pemikiran Politik di Negeri Barat*, (Bandung: Mizan, 1997), h. 190.

⁸Ibn Khaldun memiliki nama panjang Wali al-Din 'Abdurahman Ibn Muhammad Ibn Muhammad Ibn Muhammad Ibn al-Hasan Ibn Jabir Ibn Muhammad Ibn Ibrahim 'Abdurahman Ibn Khaldun. Ia dilahirkan di Tunisia pada tanggal 1 Ramadhan 732 H (27 Mei 1332 M). Mohammad Abdullah Enan, *Ibn Khaldun: His Life and Work*, (New Delhi: Musrat Ali Nasri For Kitab Bhavan, 1979), h. 1-3.

⁹Ahmadie Thoha menterjemahkan istilah *'asabiyyah* dengan solidaritas golongan dalam Ahmadie Thoha, (terj), *Muqaddimah Ibn Khaldun*, cet. III, (Jakarta: Pustaka Firdaus, 2000), h. 57.

religius dengan menempatkan sejarah dan menyimpulkannya sebagai masing-masing benar dalam bidangnya.¹⁰ Ibn Khaldun yang terlibat langsung sebagai pelaku politik dan sebagai saksi sejarah yang melihat silih bergantinya kekuasaan di kalangan umat Islam, dari berbagai praktek perpolitikan yang terjadi mencerminkan bahwa umat Islam mengabaikan nilai-nilai idealisme dalam mewujudkan kekuasaannya. Menurut pandangan Ibn Khaldun, umat Islam ketika itu bukan tidak mengetahui dan meyakini kepada nilai-nilai absolut dan idealisme, akan tetapi kondisi yang menjadikan nilai-nilai absolut idealisme itu terkikis dalam realitas. Berdasarkan kepada realitas yang terjadi di masyarakat, menjadi inspirasi bagi Ibn Khaldun untuk mengembangkan corak pemikirannya yang bersifat realitis –empiris. Bukan berarti ia menolak pemikiran idealis-absolut.

Ibn Khaldun menolak logika idealistik untuk mencerna dan memahami berbagai perkembangan masyarakat. Dengan demikian, bukanlah berarti ia menolak filsafat, justru Ibn Khaldun berupaya membangun sebuah format baru filsafat dengan kerangka sejarah yang berupaya memahami manusia pada masa lampau dan masa kini, yaitu manusia yang berupaya dan hidup, untuk kemudian membuat estimasi dengan berbagai kecenderungannya. Sebagai seorang pemikir besar, Ibn Khaldun berupaya untuk mencermati perkembangan umat Islam dan praktek perpolitikan yang sedang berlangsung di dalam masyarakat Islam, setelah mencermati, ia berupaya untuk memberikan berbagai solusi dan jalan keluar, agar berbagai praktek perpolitikan yang terjadi ketika itu tidak menyalahi ajaran agama.

Sementara Deliar Noer, melalui perbandingannya terhadap kehidupan negara zaman modern, mengidentifikasi istilah *'asabiyyah* (solidaritas golongan) Ibn Khaldun dengan nasionalisme.¹¹ Setelah jatuhnya sistem khilafah di dunia Islam, dan digantikan dengan sistem negara bangsa (nasionalisme) yang diperkenalkan oleh orang-orang Barat, (perancis dan lain-lain) dalam konteks modern dewasa ini, Jika dianalisis secara substansi, sebenarnya inti dari negara bangsa adalah menumbuhkan nilai-nilai solidaritas golongan yang mempunyai

¹⁰ Ibn Khaldun, *Muqaddimah...*, hal. 116.

¹¹ Deliar Noer, *Pemikiran...*, h. 19.

kesamaan, baik kesamaan agama, ras, bahasa, kepentingan dan sebagainya. Praktek negara bangsa (nasionalisme) sekarang ini kalau diukur dan disandingkan dengan teori *asabiyyah* (solidaritas golongan) terdapat titik temu dan kesamaan.

Lahirnya teori '*asabiyyah* (solidaritas golongan) yang dicetuskan oleh Ibn Khaldun tidak terlepas dari perkembangan sejarah dan iklim dan pengaruh-pengaruh geografik di satu sisi dan daya-daya moral serta spiritual yang berlaku pada pihak lain.¹²Teori '*asabiyyah* (solidaritas golongan) yang dicetuskan oleh Ibn Khaldun ratusan tahun yang lampau, hingga dewasa ini masih eksis dan dalam konteks perpolitikan modern pun masih terjadi. Melihat kepada kenyataan sekarang ini, maka kita mengagumi kehebatan pemikiran Ibn Khaldun. Artinya pemikiran yang dikemukakan oleh Ibn Khaldun pada masa hidupnya sudah melampoi zaman. Meskipun pemikirannya itu didasarkan kepada realitas dan empiris yang terjadi pada waktu ia hidup, juga dalam realitas dan empiris sekarang masih ada kesesuaian dan kesamaan.

Secara etimologi, '*asabiyyah* bermakna ikatan yang kuat antara seseorang dengan kelompoknya dan kesungguhannya dalam memegang prinsip dan nilai yang dianut oleh kelompok tersebut.¹³ Secara terminologi, terma '*asabiyyah* ibn khaldun seperti yang dipahami J. Suyuthi Pulungan adalah rasa cinta (*nu'rah*) setiap orang terhadap *nasab* dan golongannya yang diciptakan oleh Allah Swt di hati hamba-hambaNya. Perasaan cinta dan kasih tersebut menimbulkan perasaan senasib sepenanggungan, harga diri, kesetiaan, kerjasama dan saling membantu di antara mereka dalam menghadapi musibah, ancaman musuh dan untuk mencapai tujuan tertentu.¹⁴ Lebih lanjut menurut Ibn Khaldun, rasa cinta kasih, terharu dan ingin membela anggota keluarga, keturunan merupakan watak alami setiap manusia yang dianugerahkan oleh Allah. Artinya setiap manusia memiliki sifat-sifat tersebut sejak dari zaman nabi Adam hingga kiamat kelak. Oleh karena sifat dan watak manusia itu sudah ada tidak mungkin untuk dihilangkan, maka oleh Ibn

¹² Amir Hasan Siddqi, *Studies in Islamic History*, edisi Indonesia, terj. HMJ Irawan, (Bandung: Al-Ma'arif, 1985), h. 92.

¹³ Luis Ma'luf, *al-Munjid fi al-Lughah wa al-A'lam*, (Beirut: Dar al-Masyriq, 1986), h. 285.

¹⁴ J. Suyuthi Pulungan, *Fiqh Siyasa: Ajaran, Sejarah dan Pemikiran*, cet. III, (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1997), h. 275-276.

Khaldun menawarkan solusinya adalah agama lah yang menetralkantabiat dan watak manusia tersebut.

Ibn Khaldun terkadang menggunakan istilah ‘*asabiyyah* untuk pengertian “ikatan kekabilahan” (*rabitah qabiliyyah*). Namun ia juga sering menggunakannya untuk pengertian “kelompok *badawah*” (*al-jama‘ah al-badawiyyah*) yang dijalin oleh ikatan ‘*asabiyyah*.¹⁵ Kultur badawah yang terdapat dalam kelompok suku-suku Arab padang pasir, hidup penuh semangat kekeluargaan dan patriotisme, membela suku dan kelompoknya adalah hal yang utama. Muhammad ‘Abid al-Jabiri melalui pemahamannya terhadap kitab *Muqaddimah*¹⁶ memaknai ‘*asabah* dengan *jama‘ah*, yaitu kelompok. Suatu *jama‘ah* terdiri dari kerabat-kerabat seseorang yang senantiasa bersamanya.¹⁷

Hal ini bermakna bahwa yang dimaksud ‘*asabah* hanya kerabat dan itupun kerabat yang selalu menyertai pemilik kerabat. Jika ada di antara kerabat yang tidak menyertakan diri dalam kelompok tersebut maka tidak dinamakan ‘*asabah*. Setiap manusia mempunyai hasrat untuk membantu dan membela kelompoknya. Hampir tidak ada manusia yang dalam hidupnya tidak membutuhkan kepada orang lain, setiap orang ada rasa untuk bergabung dan membina sebuah wadah atau kelompok.

Dalam pemikiran Ibn khaldun, perkembangan kekuasaan sangat dipengaruhi oleh ‘*asabiyyah* (solidaritas golongan). ‘*Asabiyyah* merupakan faktor yang menggerakkan kekuasaan dan para pendukungnya untuk maju terus ke depan. Bahkan tujuan dari ‘*asabiyyah* sendiri adalah kekuasaan. Hanya ‘*asabiyyah* (solidaritas golongan) yang memiliki kekuatan yang solid dan kuatlah yang sanggup merebut dan meraih berbagai kekuasaan. Menurut Ibn Khaldun,

¹⁵Muhammad ‘Abid al-Jabiri, *Fikr Ibn Khaldun; al-‘Asabiyyah wa al-Dawlah, Ma‘alim Nazariyyah Khalduniyyah fi al-Tarikh al-Islami*, (Beirut: Markaz Dirasat al-Wahdah al-‘Arabiyyah, 2001), h. 167.

¹⁶Kitab *Muqaddimah* adalah salah satu karya monumental Ibn Khaldun. Dalam kitab tersebut, Ibn Khaldun telah menulis bahwa ia telah menemukan suatu ilmu yang baru sama sekali (*ilm mustaqillun bi nafsih*) yang belum pernah ditemukan orang sebelumnya. Ia juga mengatakan bahwa topik yang dibicarakannya dalam buku itu adalah kehidupan manusia dalam masyarakat, serta kaidah-kaidah umum yang dapat diambil dari kehidupan kemasyarakatan. Lihat A. Rahman Zainuddin, “Pemikiran Politik Ibn Khaldun” dalam *Jurnal Ilmu politik*, no. 10, tahun 1991, Universitas Indonesia, h. 6.

¹⁷Muhammad ‘Abid al-Jabiri, *Fikr Ibn Khaldun ...*, h. 167.

tidak ada satu kekuasaan pun yang ada di dunia ini yang diperoleh bukan dengan dasar *'asabiyyah*. Hal ini seperti yang dikemukakan Ibn Khaldun sebagai berikut:¹⁸

فقد ظهر ان الملك هو غاية العصبية و انها اذا بلغت الى غايتها حصل للقبيلة الملك

Artinya: Sungguh telah nyata bahwa kekuasaan adalah tujuan *'asabiyyah*, apabil *'asabiyyah* telah sampai pada sasarannya maka kabilah itu kekuasaan.

Kekuasaan adalah satu lembaga yang merupakan tabiat bagi umat manusia (*mansibun tabi'iyun*). Ia juga merupakan suatu lembaga yang mulia, yang dituntut oleh semua pihak dan perlu dipertahankan. Setiap perjuangan tentu saja muaranya menuju kepada perebutan kekuasaan. Kekuasaan merupakan ssesuatu yang paling berharga. Untuk mewujudkan dan mempertahankan keberadaannya dibutuhkan *'asabiyyah*.

Osman Raliby mengatakan: “Tiada sesuatu pun darinya (kekuasaan) dapat terbentuk terkecuali jika ia dibantu oleh *'asabiyyah*-*'asabiyyah*.”¹⁹ Menganalisis dari pemikiran yang dikemukakan oleh Osman Raliby, jelaslah bahwa tanpa ada dukungan dan kelompok yang mendukung tidak mungkin sesuatu kekuasaan dapat dicapai dan diraih. Menurut pendapat Raliby, sesuatu kekuasaan mesti ditempuh dengan adanya kekuatan yang mendukung (solidaritas golongan) yang memberikan dukungan secara penuh untuk mencapai kekuasaan tersebut.

Kekuasaan memiliki dinamika kehidupan tersendiri, sehingga apabila seseorang telah berhasil mencapai tingkat kekuasaan tertentu, maka ia tidak akan puas dengan apa yang telah dicapainya. Ia akan maju terus ke depan untuk mencapai tingkat kekuasaan yang lebih tinggi. Begitulah seterusnya sampai orang tersebut dapat mencapai kekuasaan tertinggi, yaitu kekuasaan negara. Semakin tinggi kekuasaan yang diraih oleh seseorang, maka semakin tinggi pula tantangan yang dihadapinya, untuk menghadapi berbagai tantangan dari pihak-pihak yang

¹⁸ Abdurrahman Ibn Khaldun, *Muqaddimah al-'Allamah Ibn Khaldun*, (Beirut: Dar al-Fikr, 1998), h. 143.

¹⁹ Osman Raliby, *Ibnu Khaldun tentang Masyarakat dan Negara*, cet. IV, (Jakarta: Bulan Bintang, 1978), h. 190.

tidak senang kepada pimpinan, maka membutuhkan kepada kelompok (solidaritas golongan) yang membela dan mendukung dari berbagai rongrongan musuh.

Ibn Khaldun juga memiliki pandangan khas tentang kekuasaan negara atau pemerintahan. Ia mengatakan bahwa apabila suatu negara telah berada di ambang petang dalam pengertian sudah mencapai tahap yang terakhir dari kehidupannya, maka pada suatu ketika pastilah ia runtuh.²⁰ Faktor utama keruntuhannya ialah lenyapnya ‘*asabiyyah* pada negara atau kekuasaan tersebut. Pernyataan ini sebagaimana terdapat dalam *Muqaddimah* pasal 22 sebagai berikut: Tentang kekuasaan yang apabila ia telah pergi dari sebagian bangsa maka pastilah ia kembali kepada bangsa lain yang memiliki ‘*asabiyyah*.²¹

Dari pemikiran Ibn Khaldun di atas dapat dinyatakan bahwa ‘*asabiyyah* memiliki andil dalam membentuk sekaligus menjatuhkan kekuasaan. Namun yang menjadi masalahnya adalah telah menjadi stigma dalam masyarakat bahwa ‘*asabiyyah* yang sering diartikan nepotisme atau semangat primordial tidak baik digunakan dalam membina sebuah kekuasaan atau menjalankan suatu organisasi atau birokrasi, karena akan terjadi bias dalam keputusan atau diskriminasi dalam kebijakan sehingga menimbulkan citra negatif dalam kebijakan-kebijakan seorang pemimpin.

Sementara Ibn Khaldun senantiasa mengkaitkan hampir setiap gejala yang terjadi pada masanya dengan ‘*asabiyyah*. Ibn Khaldun mengatakan bahwa, politik akan selalu mengisi sejarah peradaban umat manusia. Untuk menghindari politik yang keliru, ia menyarankan supaya masyarakat mau mengkaji berbagai fenomena politik secara mendalam dengan tidak mencampuradukkan antara kepentingan agama dengan kepentingan negara. Dengan mengkaji pemikiran Ibn Khaldun tentang teori ‘*asabiyyah* (solidaritas golongan) akan membantu kita mengenal lebih dekat tentang kontribusi pemikiran Ibn Khaldun di tengah perdebatan antara Islam formalitas dengan Islam substantif sebagaimana yang terjadi di Indonesia dewasa ini.

²⁰ Abdurrahman Ibn Khaldun, *Muqaddimah...*, h. 148.

²¹ Abdurrahman Ibn Khaldun, *Muqaddimah...*, h. 48.

Berkaitan dengan gagasan dan pemikiran yang telah dikemukakan oleh Ibn Khaldun, di kalangan umat Islam telah melahirkan berbagai sarjana, baik pada tingkat strata satu, strata dua bahkan strata tiga (dokter) yang menekuni tentang pemikiran Ibn Khaldun dari berbagai sudut pandang. Ada yang melakukan penelitian dan kajian dari perspektif sosial dan politiknya, dari pemikiran pendidikannya dan sebagainya. Ibn Khaldun menjadi sosok yang menarik untuk dikaji pemikirannya. Sehingga tidak heran apabila tidak sedikit dari para sarjana berusaha dan ingin menelaah pemikirannya dari berbagai dimensi.

Ibn Khaldun telah memberikan kontribusi besar bagi pengembangan ilmu pengetahuan dan peradaban dunia. Pada sisi lain, masih terdapat dan banyak sisi pemikiran Ibn Khaldun yang belum tersentuh oleh para pemikir dan peminat studi Islam. Sebab, sosok Ibn Khaldun memang selalu memberikan inspirasi bagi generasi selanjutnya dalam mengguluti dan mendalami kajian Islam. Karena itu, sangat wajar jika Ibn Khaldun sering disosiasikan ketika membahas pemikiran sejarah sosiologi Islam pada era klasik.

Ibn Khaldun sebagai ilmuwan Arab membahas tentang filsafat, yang tidak semata-mata dalam ulasan dimensi agama seperti pendekatan yang dilakukan oleh filosof muslim sebelumnya. Pada umumnya peneliti dan pemikir muslim yang mengkaji kehebatan pemikiran Ibn Khaldun dalam melihat sosok Ibn Khaldun, secara umum ada dua teori yang dikemukakan. Teori pertama adalah teori-teori yang mencoba melihat fenomena gerakan ini sebagai sebuah kesinambungan sekaligus perubahan dalam sejarah Islam. Kedua, teori-teori yang berusaha menjelaskan fenomena politik Islam sebagai sebuah reaksi terhadap berbagai tantangan dan peluang yang dihadapi oleh kaum muslimin di era modern.²² Pendekatan analitis objektif pertama dirintis dan diperkenalkan oleh Ibn Khaldun dalam karya sejarahnya, sehingga banyak sarjana Barat dan Timur mengutip dan mengikuti berbagai sisi tulisannya, karena Ibn Khaldun lebih objektif dalam menulis tentang sejarah maupun masalah sosial masyarakat,

²² Syafiuddin, Negara..., h.xii

sehingga berbagai tulisan Ibn Khaldun menjadi rujukan dan referensi sepanjang masa.

Kejeniusan Ibn Khaldun dalam mengungkap berbagai permasalahan sosial, pengalamannya dalam membaca sejarah ketika bangsa Arab menghadapi berbagai kenyataan sosial dan pengaruh konflik yang mengerikan, seperti pemberontakan, peperangan yang menghancurkan martabat maupun jiwa manusia. Ulasan Ibn Khaldun ketika penakluk Kristen dari Spanyol yang berakhir dengan sebab-musabab kejatuhan sebuah kebudayaan besar Islam di Seville dan Cordoba, gagasan-gagasannya tentang kenyataan tersebut, Ibn Khaldun dianggap sebagai seorang humanis besar dalam sejarah bahkan ia termasuk tokoh filsafat sejarah.

Ibn Khaldun termasuk salah satu tokoh muslim yang paling sering disebut dalam sejarah intelektual. Robert Flint menegaskan “Hobbes, Locke dan Rousseau bukanlah tandingannya”.²³ Untuk mengklasifikasikan pemikir muslim, agak sulit menempatkan posisi Ibn Khaldun, sebagaimana para pemikir muslim lainnya, hal ini disebabkan sosok Ibn Khaldun menguasai berbagai disiplin ilmu yang jarang ada pada tokoh lainnya. Hampir semua ilmu ia menguasai dengan baik. Bahkan lebih jauh lagi, dalam beberapa bidang ilmu pengetahuan dapat dikatakan ia sebagai perintisnya. Seperti dalam ilmu tarikh (sejarah, historiologi) Ibn Khaldun sebagai pemuka dan pembaharu (*mujaddid*), dalam bidang ilmu sosiologi (*ijtima*) ia juga sebagai perintisnya.

Atas penguasaan dan kepeloporannya dalam sejumlah disiplin ilmu mengantarkannya ke puncak popularitas dalam kancah dan sejarah intelektual. Perhatian dan kajian terhadap pemikiran Ibn Khaldun tidak hanya dilakukan oleh orang Islam semata-mata, akan tetapi juga para pemikir dan peneliti non muslim turut mengkaji dan menggali berbagai corak pemikiran dari Ibn Khaldun. Karya monumentalnya *Muqaddimah*, dikaji oleh berbagai pihak di belahan bumi ini, hal ini menandakan bahwa ia sebagai sosok pemikir jenius yang menarik perhatian dari semua pihak.

²³ Warul Walidin, *Konstelasi Pemikiran Pedagogik Ibn Khaldun Perspektif Pendidikan Modern*, (Yogyakarta: Nadiya Foundation, 2003), h. 57.

Berbicara tentang pemikiran dan kajian terhadap pemikiran Ibn Khaldun, ada beberapa teori yang berkembang, yaitu kategori kelompok teori pertama adalah teori yang menjelaskan fenomena pemikiran politik Ibn Khaldun berkesinambungan dengan sejarah panjang umat Islam di satu pihak dan perubahan setting sosial yang dialaminya pada sisi lain. Oleh karena itulah, Ibn Khaldun menolak pandangan yang mengatakan bahwa politik Islam hanya sebagai reaksi terhadap tantangan eksternal yang tidak ada hubungannya dengan karakter masyarakat.

Berkaitan dengan pernyataan ini akan lebih jelas kalau diamati teori *'asabiyyah* (solidaritas golongan) sebagai dasar Ibn Khaldun dalam membicarakan masalah politik, jika diamati dan dianalisis secara mendalam, lahirnya teori *asabiyyah* tidak terlepas dari perilaku dan karakter masyarakat nomad ketika itu. Teori *'asabiyyah* (solidaritas golongan) sebagai inspirasi dari pengamatan empirik yang dilakukan Ibn Khaldun terhadap praktek dan karakter masyarakat Arab masa itu.

Menurut Ibn Khaldun, praktek *'asabiyyah* (solidaritas golongan) masyarakat nomad ketika itu sebagai perwujudan dari tradisi rendah dalam Islam. Adapun yang dimaksud dengan tradisi rendah adalah Islam yang bercampur baur dengan tradisi lokal dan umumnya berkembang di pedesaan. Sedangkan tradisi tinggi (*high tradition*) adalah Islam resmi atau Islam yang dianggap lebih dekat kepada kitab suci dan memiliki sejarah langsung dengan mereka yang berhubungan dengan sanad perjuangan langsung dengan nabi. Atau dengan bahasa lain, Islam yang tidak banyak bercampur aduk dengan tradisi lokal yang tidak mengandung kebenarannya.

BAB II

IBN KHALDUN DAN TEORI ‘ASABIYYAH(SOLIDARITAS GOLONGAN)

Dalam bab kedua ini akan dijelaskan mengenai riwayat Ibn Khaldun dan teori ‘*asabiyyahnya*. Penjelasan tentang riwayat Ibn Khaldun yang meliputi masa hidupnya, kelahiran, pendidikan, karyanya dan setting sosial yang mempengaruhi pemikiran Ibn Khaldun dianggap penting karena keberadaan teori ‘*asabiyyah* yang digagasnya tidak bisa terpisah dari situasi dan kondisi saat Ibn Khaldun hidup. Sementara tentang kelahiran, pendidikan dan karyanya penting diangkat supaya tokoh yang diangkat dalam penelitian ini dapat diketahui secara lebih dekat. Sementara, pembahasan ‘*asabiyyah* meliputi pengertian dan dasar ikatan terbentuk ‘*asabiyyah*, tujuan dan peranan ‘*asabiyyah*. Selain hal tersebut dalam bab dua akan diuraikan pula ‘*asabiyyah* dalam konteks politik dan hubungan ‘*asabiyyah* dengan agama.

A. Riwayat Ibn Khaldun

1. Masa Ibn Khaldun

Ditilik dari perspektif sejarah Islam, Ibn Khaldun yang hidup pada abad Ke -14 M (8 Hijriah) adalah masa kemunduran dan perpecahan bagi umat Islam. Era Ibn Khaldun ini juga dikenal sebagai penghujung periode pertengahan dan permulaan zaman *Renaissance*. Pada zaman ini juga terjadi berbagai perubahan-perubahan krusial dan terjadi kemunduran dapat ditandai dengan kemandegan di bidang intelektual, ekonomi dan juga sosial setelah sebelumnya semua bidang itu mencapai puncak kemajuan dan menjadi ciri khas dunia Islam sejak abad ke -8 M sampai ke abad 12 dan 13 M.¹ Bahkan abad-abad keemasan ini pernah dinamakan dengan abad “Mukjizat Arab”.² Dinamakan dengan mukjizat Arab karena pada masa ini di Arab telah berperan aktif dalam kancah percaturan peradaban dunia.

¹Yusran Asmuni, *Pengantar Studi Pemikiran dan Gerakan Pembaharuan dalam Dunia Islam*, ed, 1, (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 1998). h. 5-6. Lihat juga Philip K. Hitti, *Dunia Arab*, terj. U. Hutagalung dan O.D.P. Sihombing, (Bandung: W.Van Hoeve, 1953) h. 196.

²Abdur Rahman Zainuddin, *Kekuasaan dan Negara: Pemikiran Politik Ibn Khaldun*, (Jakarta: Gramedia, 1992), h. 24. Lihat juga Warul Walidin. AK., *Konstelasi Pemikiran Pedagogik*

Suasana kemunduran dan situasi perpecahan yang dialami dunia Islam baik di Timur maupun di Barat dapat diamati dari berbagai bidang. Dalam bidang politik, abad ke 14 ini ditandai dengan terjadinya peleburan kesatuan politik yang telah pernah menghidupkan peradaban Islam di Timur dan di Barat.³ Dinasti Abbasiyah sebagai pioner kesatuan politik muslim telah jatuh sehingga banyak negara-negara bagian yang melepaskan diri dari kekuasaan pemerintahan pusat. Pertentangan, intrik, perpecahan dan kericuhan meluas dalam kehidupan politik, dan setiap orang berusaha meraih kekuasaan. Dengan runtuhnya dinasti Abbasiyah, dan wilayah-wilayah Islam tidak lagi bersatu. Kondisi inilah akhirnya menjadikan Islam terus mengalami kemunduran, baik dalam bidang politik, ekonomi, dan ilmu pengetahuan. Ditambah lagi adanya penyerangan dari pihak luar, terutama dari bangsa Mongol dan Timur Lank menjadikan Islam terus mengalami kepanikan dan hampir tidak dapat mempertahankan dari berbagai tantangan pihak luar.

Di belahan Timur dunia Islam, Bagdad telah jatuh ke tangan bangsa Tartar, yang kekuasaannya meluas sampai ke Turki di bagian utara, Hindia di bagian selatan dan Persia di bagian Timur. Sementara di bagian Barat, kekuasaan Islam di Andalusia mulai menyusut, di mana Daulah Bani Ahmar-kerajaan Andalusia Islam yang terakhir tidak mampu membendung serangan-serangan yang dilancarkan Spanyol.⁴ Berbagai serangan yang dilontarkan kepada dunia Islam dari berbagai pihak membuat wajah dunia Islam tercabik-cabik dan tidak mampu mempertahankan dari setiap rongrongan musuh.

Afrika utara pada penghujung abad ke -7 Hijriyah, ketika Ibn Khaldun hidup, merupakan tempat terjadinya perkembangan politik yang luar biasa pesatnya. Ketika itu Imperium Almohades (*al-Muwahhidun*) baru saja pecah, dan

Ibn Khaldun Perspektif Pendidikan Modern, cet. I, (Lhokseumawe: Nadiya Foundation, 2003), h.21.

³Muhammad 'Abid al-Jabiri, *Al-'Asabiyyah wa al-Dawlat fi Fikr Ibn Khaldun*, (Beirut: Markaz Dirasat al-Wahdah al-'Arabiyyah, 2001), h. 20.

⁴Lihat Mustahaqur Rahman dan Guljan Rahman, *Geography of the Muslim World*, (Chicago: A.S.Noordeen, 1997). Edisi Malaysia, (Kuala Lumpur: Zafar, tt), h. 9-10.

di atas reruntuhannya berdirilah sejumlah negara kecil. Di Tunis terdapat Emirat Bani Hafs (1228-1574 M), sementara di Tlemsen dan di Barbaria Tengah (Aljazair sekarang) berdiri Emirat Bani Abdul Wad. Sedangkan di Fez dan Marokko terdapat kerajaan Bani Marin (1269-1420 M). Baik di dalam maupun di luar negara-negara kecil ini berdiri pula kekuasaan-kekuasaan yang mandiri, yang berbentuk sebuah kota atau pelabuhan yang dikepalai oleh seorang pemberontak yang berani atau seorang pemimpin yang mempunyai cukup anak buah dan pendukung. Dari semua negara itu, yang paling besar kekuasaannya adalah kerajaan Bani Marin, yang menguasai Marokko, Ceuta, sebagian Barbar Tengah dan bahkan mencakup Gibraltar.⁵

Berbagai kekacauan politik yang terjadi pada masa Ibn Khaldun ini merupakan eksese dari sistem sosial, ekonomi dan kondisi-kondisi historis yang terjadi pada masa itu. Kehidupan masyarakat Afrika Utara ketika itu bersifat sukuistik. Pada umumnya, mereka itu merupakan kumpulan kabilah-kabilah yang kadang-kadang di satu sisi hidup saling berperang dan di sisi lain terkadang saling membantu.⁶

Dalam kumulasi masyarakat kabilah itu biasanya terdapat satu kabilah yang besar yang menguasai daerah serta memiliki kekuatan perang. Dalam masyarakat Afrika Utara ketika itu, kegiatan menyandang senjata tidak terbatas pada orang atau kelompok tertentu, tetapi bagi setiap laki-laki, mereka semua selalu siap untuk berperang. Peran sosial mereka adalah berperang, baik itu bagi yang kuat maupun bagi yang lemah. Kekuatan tubuh, kemampuan menyerang serta pengetahuan strategi dan taktik berperang merupakan sejumlah persyaratan penting yang harus dimiliki seseorang untuk dapat diangkat sebagai pemimpin kabilah.

⁵CE Bosworth, *The Islamic Dynasties*, terj. Ilyas Hasan, *Dinasti-dinasti Islam*, (Bandung: Mizan, 1980), h. 55.

⁶Muhammad 'Abid al-Jabiri, *al-'Asabiyyah...*, h. 24.

Pada masa ini, di Afrika utara tidak didapati suatu usaha produksi yang berkembang pesat. Tidak juga berupa hasil alam seperti bercocok tanam, atau kerajinan tangan dan industri. Padahal sebagaimana diketahui bahwa jalan untuk menuju revolusi itu pada umumnya adalah peperangan dan perdagangan.⁷ Sekalipun keduanya itu sangat tergantung pada kemampuan kabilah dalam memanfaatkan kedua potensi tersebut. Kehidupan masyarakat yang didasari kepada kekuatan sukuisme dan kabilahnya, merupakan sebagai salah satu faktor yang menjadikan wilayah ini tidak berkembang, baik di bidang industri, pertanian, ilmu pengetahuan dan teknologi. Semua kabilah sibuk memikirkan serta mempertahankan kelompoknya dari serangan kabilah lain, sehingga tidak pernah terpikirkan untuk menciptakan dan melahirkan berbagai karya.

Pada masa Ibn Khaldun, perdagangan juga tidak mengalami kemajuan yang berarti, karena perdagangan pada masa itu, harus mendapat perlindungan dan dukungan dari pihak penguasa. Jika tidak demikian maka bahaya perampokan, perampasan senantiasa mengganggu kenyamanan pedagang. Perlindungan dan dukungan merupakan barang langka yang tidak setiap pedagang mudah memperolehnya.

Oleh karena itu, para pedagang pada saat itu tidak mendapat kebebasan dalam melaksanakan aktifitas mereka. Kondisi inilah yang menyebabkan aspek perdagangan tidak bisa berkembang. Resiko untuk melakukan aktivitas perdagangan sangatlah tinggi, bahkan dapat menghilangkan nyawa bagi pedagang itu sendiri. Hanya pedagang yang mendapatkan perlindungan dan adanya jaminan keselamatan dan terhindar dari pihak perampok sajalah yang melakukan aktivitas perdagangan. Kelompok yang mendapat perlindungan ini hanya sedikit saja bila dibandingkan dengan jumlah pedagang secara umum. Hal inilah faktor utama yang menyebabkan aspek perdagangan tidak berkembang pesat pada masa itu.

Dalam bidang ilmu pengetahuan dan kebudayaan, abad ini dipandang sebagai abad keredupan dan kegelapan di kedua bidang tersebut. Secara logika

⁷*Ibid*, h. 26.

dapat diterima bahwa kekacauan dalam bidang politik dan sosial berimbas pada kemunduran bidang ilmu dan budaya yang disebabkan oleh intrik dan pergolakan yang senantiasa mengusik kehidupan para khalifah, raja dan pemimpin, sehingga mereka menjadi tidak berkesempatan memberi perhatian terhadap perkembangan gerakan keilmuan bahkan juga terhadap ilmuwan. Pada masa ini kondisi umat Islam mengalami kemunduran dari berbagai aspek kehidupan, tidak terkecuali aspek ilmu pengetahuan dan kebudayaan. Situasi internal umat islam merupakan salah satu faktor yang menjadikan ilmu pengetahuan dan kebudayaan tidak tumbuh dan berkembang.

Terjadinya disintegrasi dan hilangnya kepercayaan kepada khalifah yang berimbas munculnya berbagai pertikaian dan pemberontakan terhadap kekhalifahan yang sah, sehingga membuat para khalifah tersita waktu mereka untuk menghadapi berbagai gejolak yang terjadi di dalam pemerintahannya. Curahan perhatian dan mengahabiskan waktu untuk menghadapi pemberontakan, menyebabkan khalifah ketika itu tidak dapat memberikan perhatian serius untuk mengembangkan ilmu pengetahuan dan kebudayaan. Karena situasi internal umat Islam ini lama kelamaan menyebabkan geliat mengembangkan ilmu pengetahuan dan tehnologi semakin hari semakin meredup bahkan sampai ke titik stagnan dan statis. Dengan demikian, faktor ketikstabilan dan keamanan yang tidak menentu menjadikan kondisi hampir di seluruh negara muslim mengalami kemunduran dalam berbagai aspek kehidupan terutama sekali kemunduran di bidang ilmu pengetahuan dan tehnologi.

Suasana kemandegan di bidang ilmu telah dilukiskan sendiri oleh Ibn Khaldun sebagai berikut:⁸

فا لعلوم النقلية الشرعية التي نفقت اسواقها في هذه الملة بما لامزيد عليه وانتهت فيها مدارك
الناظرين الى الغاية التي لا فوقها

⁸Abdurrahman Ibn Khaldun, *Muqaddimah...*, h. 993.

Maksudnya Ilmu-ilmu naqliyah syar‘iyyah yang telah menyumbangkan saham dalam agama ini tidak ada penambahan apapun, dan terhenti pula semangat peneliti untuk mengkaji sampai batas yang tak terhingga.

Tidak hanya dalam bidang ilmu-ilmu naqliyah seperti; tafsir, qira’at, hadith, fiqh, ilmu fara’idh, usul fiqh, dan sebagainya yang terhenti kegiatan pengembangannya, dalam bidang ilmu aqliyah juga mengalami hal yang serupa, di mana perkembangannya sekalipun tidak dapat dikatakan berhenti sama sekali terbatas pada upaya mensyarah saja, seperti terjadi pada ilmu mantiq. Dalam bidang filsafat beserta cabang-cabangnya sedikit sekali orang-orang memberi perhatian kepadanya setelah adanya kecaman al-Ghazali terhadap filsafat dan filosof. Sehingga setelah peristiwa itu kebanyakan para fuqaha lebih memandang sinis terhadap filsafat. Situasi dan kondisilah yang membuat umat Islam ketika itu kurangnya ketertarikan untuk mengembangkan iptek, artinya kondisi dan situasi umat ketika itu sangat mendukung untuk tidak berkembangnya ilmu pengetahuan bahkan minat orang untuk mempelajari ilmu pengetahuan menurun drastis.

Al-Zahabi seorang ulama pada abad itu, mengatakan:⁹

ان الفلسفة الاء لهية لا ينظر فيها من يرجى فلاحه ولا يركن الى اعتقادها من يلوح نجاحه

Maksudnya Orang-orang yang mengharapkan kesuksesan tidak memberi perhatian pada bidang filsafat ketuhanan, dan bahkan orang-orang yang sudah nyata suksespun tidak berkecenderungan sedikitpun kepadanya. Berdasarkan pernyataan Az-Zahabi di atas, maka ia seakan-akan mengemukakan kepada kita bahwa kondisi yang tidak stabil ketika itu membuat masyarakat tidak tertarik untuk mengembangkan ilmu terutama berkaitan dengan ilmu akliyah dan filsafat. Sehingga tidak heran pada masa ini bahkan hampir tidak ada tokoh filsafat yang muncul di dunia Islam.

⁹Lihat dalam Abdul Muta‘al al-Sa‘idiy, *al-Mujaddidun fi al-Islam min al-Qarn al-Awwal ila al-Rabi‘ ‘Asyara*, (Kairo: Maktabah al-adab, 1962, h. 288. Lihat juga Muhammad ‘Abid al-Jabiri, *al-‘Asabiyyah...*, h. 32.

Secara garis besar dapat dikatakan bahwa kegiatan keilmuan pada abad ini-masa Ibn Khaldun-terbatas pada dua aspek saja, yaitu: studi-studi fiqh yang statis yang prakteknya didasarkan pada ringkasan-ringkasan, *syarah* ringkasan dan sejarah *syarah*, serta tasawuf. Keberadaan tasawuf sudah berubah dari kegiatan-kegiatan latihan, perasaan dan musyahadah menjadi kegiatan sulap menyulap dan penyesatan. Propaganda kaum sufi yang menyesatkan itu sudah sampai pada tingkat menciptakan kekuatan untuk mencari uang di arena perpolitikan dan keagamaan. Pada masa ini ilmu tasawuf berkembang pesat di berbagai daerah dengan praktek tasawufnya yang bervariasi. Kondisi masyarakat sudah sibuk dengan berbagai ajaran tasawuf sehingga kesadaran untuk mempelajari berbagai ilmu pengetahuan semakin melemah. Sikap dan kondisi dari umat islam ketika itu akhirnya menjadikan umat Islam mengalami kemunduran terutama sekali dalam bidang ilmu pengetahuan. Periode pertengahan ini terkenal dalam sejarah sebagai periode kemunduran dan disintergrasi.

Perkembangan ilmu aqliyah yang sangat lamban dan penyimpangan ajaran tasawuf telah menyebabkan masa itu di Asia Afrika lebih didominasi oleh pemikiran khurafat. Pemikiran khurafat telah mempengaruhi keyakinan orang-orang pada masa itu, hingga sampai pada perilaku dan aktifitas mereka. Hampir di setiap daerah masyarakat disibukkan dengan berbagai praktek khurafat yang jauh menyimpang dari ajaran agama, seperti berdoa pada kuburan-kuburan sufi yang dianggap makbul setiap doa, praktek khurafat ini meliputi hampir seluruh wilayah Islam pada waktu itu. Namun demikian, sekalipun masa itu di dominasi oleh pemikiran khurafat, di sana masih didapati sekelompok ulama, para pemikir-sekalipun sangat sedikit- yang sanggup menepis jauh pengaruh khurafat dan senantiasa merefer kepada sumber-sumber (buku-buku) agama, adab dan falsafah. Akan tetapi kelompok yang sedikit ini yang biasanya tinggal di istana-istana raja tidak mampu untuk menyuarakan pemikiran mereka serta tidak mampu memberi pengaruh terhadap kemerosotan pemikiran pada masa tersebut.

2. Kelahiran, Pendidikan dan Karyanya

Ibn Khaldun memiliki nama lengkap Abu Zayd¹⁰ Waliuddin¹¹ ‘Abd al-Rahman Ibn Muhammad Ibn Muhammad Ibn Muhammad Ibn al Hasan Ibn Jabir Ibn Ibrahim Ibn ‘Abd al-Rahman Ibn Khaldun.¹² Ia dilahirkan di Tunisia pada tanggal 1 Ramadhan 732 H (27 Mei 1332 M).¹³ Dari riwayat hidupnya¹⁴ diketahui bahwa asal usul keluarga Ibn Khaldun adalah dari Hadhramaut, Yaman selatan. Nenek moyangnya pindah ke Hijaz sebelum datangnya agama Islam. Dalam masa-masa pertama dari sejarah Islam, ada di antara nenek moyangnya yang menjadi salah seorang sahabat Rasulullah Muhammad Saw. yang terkenal. Ia bernama Wail Ibn Hujz. Wail pernah meriwayatkan sejumlah hadith, serta pernah pula dikirim Nabi Muhammad ke daerah-daerah untuk mengajarkan agama Islam kepada para penduduk di daerah itu.¹⁵

Di antara nenek moyang Ibn Khaldun itu ada yang ikut dalam barisan pejuang Islam yang pertama kali masuk ke Andalusia. Orang ini bernama Khalid Ibn Utsman. Dari khalid itulah berasal nama khaldun, karena kata-kata khaldun itu terambil dari khalid. Perubahan ini dimaksudkan sebagai tanda untuk membesarkan dan menghormati orang yang bersangkutan.¹⁶ Di Andalusia, keluarga khaldun ini memainkan peranan yang cukup menonjol, baik dari segi

¹⁰ Abu Zayd adalah nama panggilan keluarga yang diambil dari nama putranya yang sulung yaitu Zaid, persis seperti biasanya orang-orang Arab memanggil seseorang dengan nama putra sulungnya. Lihat: Ali Abdulwahid Wafi, *Ibnu Khaldun; Riwayat dan Karyanya*, (Jakarta: Grafiti Pers, 1985), h. 3.

¹¹ Waliuddin merupakan gelar yang diberikan sewaktu ia memegang jabatan hakim (*qadi*) di Mesir. Gelar tersebut diberikan oleh sultan Dzahir Burguq, salah seorang sultan Mamluk di Mesir. *Ibid.*

¹² Umar Faruq al-Thiba‘i, *Ibn khaldun : Fi siratih wa Falsafatihi al-Tarikiyyah wa al-Ijtima‘iyyah*, (Beirut: Mua’ssasah al- Ma‘arif, 1998), h. 30.

¹³ Fuad Baali dan Ali Wardi, *Ibn Khaldun dan Pola Pemikiran Islam*, (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1981), h. 9.

¹⁴ Ibnu Khaldun meninggalkan sebuah buku riwayat hidup atau otobiografi yang diberi judul: *al-Ta’rif*. Lihat ‘Umar Faruq al-Thiba‘i, *Ibn Khaldun: Fi Siratihi ...*, h. 31.

¹⁵ Abdul Wahid Wafi, *Ibnu Khaldun ...*, h. 4.

¹⁶ Abdurrahman Ibn Khaldun, *Muqaddimah al-Allamah Ibn khaldun*, (Bairut: Dar al-Fikr, 1998), h. 5.

ilmu pengetahuan maupun dari segi politik. Keluarga ini mula-mula menetap di kota Carmona, dan selanjutnya pindah ke kota Sevilla.

Setelah beberapa waktu kemudian, situasi di Andalusia mulai kacau. Hal ini lebih disebabkan oleh, pertama perpecahan yang terjadi di kalangan kaum muslimin, kedua serangan pihak Kristen dari Utara yang semakin meningkat, sehingga pada akhirnya seluruh semenanjung itu jatuh ke tangan mereka. Ketika di kota Sevilla itupun terjadi pertarungan kekuasaan dan pergolakan, keluarga khaldun juga ikut memainkan peranan yang aktif. Ketika situasi semakin gawat di Andalusia, keluarga itu pindah ke Tunis. Di tempat yang baru ini, mereka juga memainkan peranan yang penting baik di bidang politik maupun di bidang ilmu pengetahuan.¹⁷

Dalam situasi yang penuh pergolakan seperti di atas itulah Ibn Khaldun dilahirkan. Kendatipun lingkungan kehidupannya hampir selalu diwarnai kekacauan, pergolakan dan perpecahan, namun Ibn Khaldun sebagaimana anak-anak lain pada waktu itu, tetap dapat mengenyam pendidikan yang memadai. Pendidikan pertama yang diperoleh langsung dari ayahnya adalah pendidikan agama dan bahasa. Selanjutnya Ibn khaldun juga menghafal al-Qur'an, mendalami ilmu qira'ah, tafsir, hadith, nahwu dan fiqh. Ilmu-ilmu tersebut tidak hanya diperoleh dari ayahnya tetapi juga dari para guru di Tunisia. Ibn Khaldun dapat menguasai ilmu-ilmu tersebut dengan sangat mengagumkan sebelum usianya delapan belas tahun.¹⁸ Di samping itu, Ibn Khaldun juga sempat menekuni logika, filsafat, ilmu-ilmu fisika dan matematika. Dalam bidang ilmu tersebut Ibn khaldun juga sempat membuat takjub seluruh gurunya dan ia selalu memperoleh ijazah dari mereka.¹⁹

¹⁷ A. Rahman Zainuddin, *Kekuasaan dan Negara: Pemikiran Politik Ibnu Khaldun*, (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1992), h. 43.

¹⁸ Umar Faruq al-Thiba'i, *Ibn Khaldun...*, h. 31.

¹⁹ Ali Abdulwahid Wafi, *Ibn Khaldun...*, h.11-12.

Dalam berbagai karyanya Ibn Khaldun mencatat nama-nama gurunya, menuliskan riwayat hidupnya, meneliti kedudukan mereka dalam dunia ilmu dan karya-karya mereka. Di antara guru-gurunya adalah: Muhammad Ibn Sa'ad Ibn Bural al-Anshari, Muhammad Ibn al-'Arabi al-Husyayri, Muhammad Ibn al-Syawas al-Zarzali, Ahmad Ibn Jabir al-Qaysi, Muhammad Ibn 'Abdillah al-Faqih, Abu Qasim Muhammad al-Qasiri, Muhammad Ibn 'Abdissalam Muhammad Ibn Sulayman al-Syatti, Ahmad al-Zawawi, 'Abdullah Ibn Yusuf Ibn Ridwan al-Makki, Abu Muhammad Ibn 'Abdil Muhaymin Ibn 'Abdil Muhaymin al-Hadrami dan Abu 'Abdillah Muhammad Ibn Muhammad al-Abili. Dari catatannya terbaca bahwa dua gurunya yang tersebut terakhir telah memberi pengaruh yang sangat besar dalam membentuk dan memperkaya ilmu-ilmu syariat, ilmu bahasa dan filsafat yang dimiliki oleh Ibn Khaldun.²⁰

Ketika Ibn Khaldun masih mahasiswa, sebenarnya ia telah giat menulis buku-buku, akan tetapi ia sendiri tidak pernah menyebut-nyebut tentang karya-karya itu di dalam *Muqaddimah*. Buku tentang Afrika Utara yang pernah ditulisnya di tahun 1401 M saat panglima perang Timur Lane, tidak pernah ia sebutkan. Barangkali dalam pandangannya semua itu kurang bernilai sebagai karya ilmiah. Namun suatu kenyataan yang tidak dapat dipungkiri bahwa Ibn Khaldun sudah menulis lama sebelum ia menjadi pengarang *Muqaddimah* yang sangat terkenal itu. Hal ini dapat ditelusuri dari apa yang ditulis tentangnya oleh Ibn al-Khattib (1313-1347) yaitu pengarang sejarah Granada yang terkenal itu.²¹

Ibn al-Khattib menyebutkan bahwa Ibn Khaldun pernah menulis satu uraian panjang dari kitab *Burdah* karangan al-Busairi yaitu kitab *Madah* dan puja puji tentang Rasulullah dalam bentuk syair-syair yang indah sekali. Di samping itu Ibn Khaldun juga telah membuat beberapa ringkasan dari buku-buku karangan Ibn Rusyd dan satu ringkasan yang sangat baik dari kitab *Mufassal* karya Fakhrudin al-Razi. Malah al-Khattib menyebutkan juga bahwa Ibn Khaldun juga

²⁰*Ibid*, h. 12.

²¹Osman Raliby, *Ibn Khaldun tentang Masyarakat dan Negara*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1978),h.22.

sempat menulis satu buku tentang logika dan satu lagi tentang dasar-dasar ilmu hitung.²² Berdasarkan kepada pendapat dari Ibn al-Khattib di atas, dapatlah dikatakan bahwa Ibn Khaldun merupakan seorang intelektual Islam yang mengguluti berbagai bidang keilmuan, dan ia termasuk seorang yang haus akan ilmu pengetahuan. Meskipun hidup pada masa stagnannya ilmu pengetahuan, tidaklah mematahkan semangat Ibn Khaldun untuk mendalami berbagai bidang keilmuan.

3. Setting Sosial dan pemikiran Ibn Khaldun

Untuk mengetahui pemikiran seorang tokoh secara lebih mendalam, maka terlebih dahulu kita harus mengetahui situasi dan kondisi dimana tokoh tersebut lahir dan dibesarkan. Untuk mengetahui bagaimana situasi sosio kultural, politik, pendidikan dan sosio ekonomi seorang tokoh yang dikaji menjadi suatu hal yang urgen untuk diketahui. Ibn Khaldun yang hidup pada abad ke 14 Masehi merupakan abad terjadinya berbagai perubahan besar dalam peradaban umat manusia dalam berbagai lini kehidupan.²³ Dalam dunia Islam, periode kehidupan Ibn Khaldun ini terkenal dengan periode kemunduran dan terjadinya disintegrasi, semua dunia Islam mengalami perpecahan dan pertikaian.

Cikal bakal perpecahan telah terjadi pada akhir periode dinasti Bani Umaiyyah. Masa kehidupan Ibn Khaldun dapat dikatakan sebagai masa yang sangat kritis. Dimana umat Islam diserang dan dikepung oleh berbagai pihak. Dari arah timur diserang oleh bangsa Mongol, dari utara diserbu oleh tentara salib, dan orang-orang Spanyol menyerang dari wilayah Barat. Kondisi di dalam Islam sendiri mengalami perebutan kekuasaan dan krisis kepercayaan kepada khalifah. Dengan demikian, kemunduran Islam pada masa itu disebabkan oleh dua faktor, yaitu pertama, faktor internal berupa terjadinya disintegrasi dan perebutan kekuasaan, dan faktor eksternal, berupa adanya penyerangan yang dilakukan oleh musuh-musuh Islam, baik dari Utara, Barat maupun dari Timur.

²²*Ibid*, h. 23.

²³ Syafiuddin, *Negara Islam Menurut Konsep Ibn Khaldun*, (Yogyakarta: Gema Media, 2007), h. 47.

Afrika Utara yang merupakan daerah tempat kelahiran Ibn Khaldun, Kehidupan politik Ibn Khaldun di Afrika Utara penuh kegoncangan karena ia melalui padang petualangan sarat resiko dan intrik, dan karena itu mengalami pasang surut jabatan demi meraih pengaruh dan kekuasaan.²⁴ Oleh karena itu, Afrika Utara terkenal sebagai wilayah yang banyak dihabiskan waktu oleh Ibn Khaldun untuk melakukan berbagai aktifitas politik, terutama sekali setelah tuntuhnya dinasti Muwahhidin pada akhir abad ketujuh dan muncul tiga dinasti kecil.²⁵

Di Tunisia berdiri dinasti Banu Nafs. Di Maghrib Tengah berdiri dinasti Banu Abd. Al-Wad dengan ibukota Tilmisa (*Tlemcen*). Di Maghribi jauh (Maroko) berdiri dinasti Bani Marin dengan ibukota Fez. Ketiga dinasti ini juga bertikai dan berperang sesamanya.²⁶ Berbagai perpecahan dan pertikaian tidak berhenti disitu saja, pada waktu yang hampir bersamaan juga muncul dinasti-dinasti kecil, baik yang berada di bawah kekuasaan ketiga dinasti di atas maupun di luar kekuasaan dinasti tersebut. Perpecahan-perpecahan tersebut membawa dampak terjadinya berbagai pemberontakan dan perebutan kekuasaan yang berkelanjutan hampir di seluruh wilayah kekuasaan Islam. Pada sisi lain, juga adanya perbedaan dan pertikaian antara kelompok Sunni dengan Syi'ah, demikian juga antara Arab dengan Persia.²⁷ Kondisi seperti itulah yang mengakibatkan tidak ada dinasti yang dapat bertahan lama.

Perebutan dan silih bergantinya kekuasaan di kalangan umat Islam inilah, yang oleh Ibn Khaldun melihat langsung dan bisa dikatakan sebagai saksi sejarah dan ia terlibat aktif secara bergantian mendekati para penguasa di berbagai dinasti dengan berbagai gaya dan corak kepemimpinan dari tiap-tiap dinasti tersebut. Kondisi sosial yang dilihat serta terlibat langsung dalam berbagai perebutan kekuasaan antar dinasti mempengaruhi terhadap pola pikir dan penilaian terhadap

²⁴ Muhammad Abdullah Enan, *Biografi Ibn Khaldun kehidupan dan Karya Bapak Sosiologi Dunia*, (Jakarta: Penerbit Zaman, 2013), h.110.

²⁵ Syafiuddin, *Negara Islam ...*, h.51.

²⁶ Syafiuddin, *Negara Islam ...*, h.51

²⁷ Syafiuddin, *Negara Islam ...*, h51

sikap dan kepribadian Ibn Khaldun. Sebagai saksi hidup yang memperhatikan tentang kondisi sosiokultural, religi, sosioekonomi dan sosiopolitik yang terjadi di kalangan umat Islam mempengaruhi corak pemikirannya.

Kondisi yang terjadi di kalangan umat Islam ketika itu yang saling merebut kekuasaan, menjadi inspirasi tersendiri bagi Ibn Khaldun untuk melahirkan sebuah teorinya yaitu teori *asabiyyah* (solidaritas golongan). Di samping itu juga, dengan kondisi umat Islam yang carut marut mempengaruhi cara berfikir Ibn Khaldun dimana corak pemikirannya lebih tertuju kepada corak pemikiran realistis, bukan berarti ia menafikan nilai idealistik. Hal inilah yang menyebabkan Ibn Khaldun menolak logika idealistik untuk memahami perkembangan masyarakat, karena apa yang terjadi di kalangan masyarakat secara realistis ketika diukur dengan logika idealistik tidak sesuai. Lebih lanjut Ibn Khaldun mengatakan bahwa semua orang bisa bercita-cita seharusnya begini, idealnya seperti ini akan tetapi kenyataan kadangkala tidak sebagaimana yang diinginkan. Demikian juga apa yang terjadi di dalam masyarakat Islam menurut pantauan Ibn Khaldun adakalanya apa yang terjadi tidak bisa diukur secara idealitas.

4. Corak pemikiran Ibn Khaldun

Corak pemikiran Ibn Khaldun dikaji dan dianalisis secara mendalam, maka ada beberapa corak pemikirannya yang paling menonjol diantaranya yaitu corak pemikiran keagamaan. Ibn Khaldun dididik dan dibesarkan di lingkungan keluarga yang taab beragama. Sejak usia muda dia telah belajar berbagai ilmu-ilmu agama termasuk juga ia mahir dalam membaca al-qur'an dan pandai berbahasa Arab. Ia menguasai ilmu-ilmu agama secara baik dan mendalam. Salah satu keunikan dari ketokohan Ibn Khaldun adalah pada satu sisi ia terkenal sebagai pemikir yang teguh beriman serta mempunyai komitmen yang tinggi terhadap ajaran agamanya. Pada sisi lain, Ibn Khaldun sebagai pemikir yang proporsional dalam menempatkan antara otoritas wahyu atau teks agama dengan hasil nalar atau rasio. Ibn Khaldun tidak mau menghubungkan segalanya dengan

ketentuan agama, yang sering hanya bersifat dipaksakan. Ibn Khaldun juga termasuk salah seorang ahli teologi (kalam). Menurut Ibn Khaldun, teologi adalah ilmu yang mempergunakan bukti-bukti logis dalam mempertahankan akidah Islam dan menolak berbagai pembaharuan yang menyimpang dari ajaran Islam dan paham yang dianut oleh kaum muslim periode awal (ahl sunnah).

Salah satu corak pemikiran kalamnya adalah berkaitan dengan masalah mengesakan Tuhan, Ibn Khaldun secara jelas menolak *antropomorfisme*, baik dalam zat maupun dalam sifatnya; baginya keesaan Tuhan bersifat mutlak dan absolut.²⁸ Menurut Ibn Khaldun, akal mempunyai kemampuan terbatas dalam menjelajahi persoalan-persoalan *ihahiyat*. Lebih lanjut menurutnya, teologi merupakan suatu disiplin ilmu yang berkaitan dengan cara berargumentasi dengan dalil-dalil logika atau dialektika dalam rangka mempertahankan tentang kemurnian akidah serta keimanan dan berupaya menolak berbagai pikiran yang muncul dalam arti dogma yang bertentangan dengan ajaran agama dan menyimpang dari ajaran salaf (ortodoks).

Berkaitan dengan persoalan kalam, Ibn Khaldun lebih lanjut mengatakan bahwa meskipun logika dan dialektika seseorang ada kalanya baik, akan tetapi logika tersebut tidak dapat melumpuhkan setiap argumen yang dimunculkan oleh pihak lawan. Logika dan dialektika tidak dapat dijadikan dan dipakai untuk membuktikan ajaran agama. Karena agama menurutnya berada di luar lingkup argumentasi logika dan dialektika.

Ibn Khaldun juga mempunyai keunikan pemikirannya dalam melihat manusia dan masyarakat. Ia hadir dengan penampilan pemikiran yang sangat inovatif sebagai hasil dari gerak maju pemikiran Islam. Ibn Khaldun telah memaparkan tentang berbagai fenomena sosial sebagai bagian dari ilmu yang berdiri sendiri, jauh sebelum kelahiran Machiavelli yang hidup setelah satu abad kemudian. Menurut Ibn Khaldun, Allah memandang manusia sebagai makhluk

²⁸ Syafiuddin, *Negara...*, h. 72.

yang mulia, menjadi khalifah di muka bumi dan merupakan sebaik-baik makhluk ciptaan Allah sebagaimana firman Allah dalam Q.S.95: 4-5.

لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ ۝ ثُمَّ رَدَدْنَاهُ أَسْفَلَ سَافِلِينَ ۝

Artinya: Sesungguhnya kami Telah menciptakan manusia dalam bentuk yang sebaik-baiknya. Kemudian kami kembalikan dia ke tempat yang serendah-rendahnya (neraka),

Dalam membicarakan posisi manusia di antara realitas yang ada untuk membuktikan bahwa manusia merupakan puncak dari penciptaan di alam ini. Allah menciptakan manusia dengan memberikan beberapa keunikan dan kelebihan yang tidak diberikan kepada makhluk Allah yang lainnya. Seperti manusia dipersiapkan untuk menjadi khalifah di bumi, diberikan akal dan nafsu yang tidak diberikan kepada makhluk lain, Semua itu menurut Ibn Khaldun sebagai bukti esistensi dan esensi manusia sebagai makhluk unik yang berbeda dengan lainnya.

Sesungguhnya organisasi kemasyarakatan (*al-ijtima'al-insani*) umat manusia merupakan suatu keharusan. Hal ini sesuai dengan ungkapan para filosof yang menyatakan bahwa "manusia adalah makhluk politis menurut tabiatnya" (*al-insanu madaniyyun bi ath-thab'i*).²⁹ Oleh karena tabiat manusia seperti itu, maka menurut Ibn Khaldun, manusia memerlukan satu organisasi kemasyarakatan yang menurut istilah para filosof dinamakan dengan "kota" (*al-madinah*). Lebih jauh menurut Ibn Khaldun, manusia membawa naluri untuk hidup berkomunal dan berkelompok serta selalu membutuhkan kepada bantuan orang lain. Tabiat manusia memang tidak bisa hidup secara individualis, ketika ada manusia yang hidup sendiri tanpa membutuhkan kepada orang lain hal itu sebagai perwujudan rasa pengingkaran terhadap naluri kemanusiaannya.

Manusia dengan sendirinya tidak mampu mencukupi baginya untuk memperoleh makanan yang diperlukan, manusia tetap membutuhkan kepada orang lain untuk memenuhi hajat hidupnya. Demikian juga berkaitan dengan

²⁹ Osman Raliby, *Ibn Khaldun tentang ...*, h.136.

mempertahankan diri, manusia berhajat kepada bantuan orang lain untuk pertahanan dirinya. Manakala Allah mengatur tabi'at-tabi'at kepada semua makhluk bernyawa dan menghiasinya dengan berbagai kodrat di antara mereka, adakalanya hewan diberikan kekuatan fisiknya ketimbang dengan manusia. Dan juga Allah menjadikan bagi setiap makhluk ciptaanNya tabi'at untuk saling memusuhi satu dengan lainnya, karena ada tabi'at untuk memusuhi tersebut, maka Allah memberikan masing-masing makhluk satu anggota tertentu bagi pertahanan diri mereka dari bermacam-macam serangan. Atas dasar itulah, menurut Ibn Khaldun manusia sangat berhajat untuk menciptakan berbagai organisasi sebagai manifestasi dari eksistensi tabi'at manusia itu sendiri.

Menurut Ibn Khaldun, Allah membedakan manusia karena kemampuan dan kesanggupannya untuk berfikir sebagai suatu anugrah yang diberikan Allah, sebagai sumber dari kesempurnaan, puncak dari segala kenikmatan dan kemuliaan sehingga menjadi lebih utama dari berbagai makhluk Allah yang lainnya. Kemampuan akal yang Allah berikan kepada setiap manusia tentu saja memiliki kelemahan dan keterbatasan, oleh karena itu, maka setiap manusia membutuhkan kepada manusia lain dalam kehidupan di dunia ini. Tidak ada manusia yang mampu memenuhi hajat hidupnya tanpa keterlibatan orang lain. Sepandai apapun manusia, ia tidak dapat mencukupi kebutuhan dengan sendirinya. Oleh karena itu, dalam kehidupan ini saling butuh membutuhkan kepada sesamanya. Orang pandai tetap membutuhkan orang bodoh dan juga sebaliknya.

Ketika berbicara tentang manusia, maka Ibn Khaldun melahirkan sebuah teori sosial yaitu teori *asabiyyah* (solidaritas golongan). Lahirnya teori solidaritas sosial ini tidak terlepas dari ketergantungan manusia kepada manusia lainnya. Hidup secara berkelompok dan menjaling solidaritas sosial adalah suatu persoalan yang mesti terjadi bagi setiap manusia. (*al-ijtima'u dharuriyyun li an-nawi'i al-insani*). Tanpa terwujudnya suatu solidaritas golongan atau organisasi kemasyarakatan, maka umat manusia tidaklah sempurna hidupnya. Karena Allah hendak memakmurkan dunia melalui manusia dan menjadikannya sebagai khalifah di permukaan bumi ini tentunya tidak akan terbukti sekiranya solidaritas sosial dan berbagai organisasi kemasyarakatan tidak terjalin di kalangan manusia

itu sendiri. Solidaritas golongan merupakan sunnatullah dan fitrah setiap manusia. Artinya setiap yang namanya manusia menurut Ibn Khaldun mempunyai dan membawa potensi asabiyyah (solidaritas golongan) itu hanya tergantung dominan atau tidak dominannya solidaritas sangat ditentukan oleh kualitas keimanan dan pemahaman keagamaan seseorang. Artinya semakin baik kualitas keagamaan seseorang maka semakin kecil nilai asabiyyah yang dipraktikkannya dan sebaliknya semakin rendah pemahaman keagamaan maka semakin dominan dan besar praktek asabiyyahnya.

Dengan adanya kerja sama dari perkumpulan manusia secara baik antara anggota masyarakatnya akan melahirkan kemajuan peradaban. Bahkan lebih lanjut, menurut Ibn Khaldun, organisasi kemasyarakatan umat manusia merupakan suatu kebutuhan dan kepentingan yang harus diwujudkan. Terjadinya kerja sama tersebut dalam bahasa agama disitilahkan dengan *ta'awun* (gotong-royong). Selama gotong-royong (*ta'awun*) tidak terjadi, maka manusia tidak akan mampu mewujudkan berbagai kebutuhan dan juga tidak akan terpenuhi berbagai hajat hidupnya. Oleh karena adanya gotong-royong, maka manusia pun memperoleh berbagai kebutuhannya seperti memperoleh makanan untuk santapannya, senjata untuk mempertahankan diri dari musuh, dengan demikian maka terpenuhilah hikmat Allah agar umat manusia berkelanjutan hidupnya dan terpelihara eksistensinya.

B. Teori 'Asabiyyah Ibn Khaldun

1. Pengertian 'Asabiyyah dan Dasar Ikatannya

Secara *lughawi* kata '*asabiyyah* berasal dari '*asaba* yang mengandung makna berkumpul dan mengelilingi.³⁰ Kata dasar '*asbun* (isim masdar) kemudian dibubuhi *ya'* nisbah sehingga menjadi kata sifat yang bermakna sifat seseorang yang suka menolong dan melindungi kaumnya dari kezaliman, atau rasa

³⁰Al-Matba'ah al-Katsulikiyyah, *Al-Munjid fi al-Lughah wa al-A'lam*, cet. ke-39, (Bairut: Dar al-Masyriq, 2002), h. 508.

keterikatan yang kuat dari seseorang terhadap kelompoknya.³¹ Sementara itu ada juga yang memaknai '*asabiyyah* dengan semangat golongan.³²

Asabiyyah merupakan fanatisme golongan, perasaan cinta kasih dan cinta timbul secara alami sebagai sifat dasar manusia yang diberikan Allah. Dengan adanya sifat tersebut maka tumbuhlah kesadaran untuk menolong dan membantu terhadap kelompoknya. Dengan demikian, *asabiyyah* (solidaritas golongan) dengan bahasa lain dapat dikatakan sebagai jeritan tangis seseorang terhadap penderitaan yang dialami oleh kerabatnya, kelompoknya karena adanya hubungan emosional yang diikat dengan hubungan darah.

Kalau tema '*asabiyyah* dicoba terjemahkan secara tepat dan lugas sebagaimana yang dimaksudkan Ibnu Khaldun dalam *Muqaddimah*, maka itu bukan hal yang mudah, terlebih jika di coba dari padanan katanya dalam bahasa Indonesia. Ketidakmudahan itu terlihat dari beragamnya tafsiran para ilmuwan yang secara khusus menekuni dan mendalami *Muqaddimah*. Istilah *Asabiyyah* (solidaritas golongan) yang dikemukakan oleh Ibn Khaldun tidak dapat dilihat dari pengertian secara sempit saja berupa ikatan darah, hubungan keluarga, nasab, akan tetapi juga dapat dilihat dari pengertian secara luas berupa adanya kesamaan tujuan, sama kepentingan (interest), sama bendera, dan sebagainya juga termasuk ke dalam pengertian *asabiyyah* yang dimaksudkan oleh Ibn Khaldun. *Asabiyyah* merupakan faktor penting dalam sejarah menyangkut politik dan kekuasaan, di samping faktor ekonomi dan lingkungan dengan kondisi-kondisi alam sekitarnya.

Teori *Asabiyyah* ini muncul ketika Ibn khaldun mencermati ciri masyarakat Arab ketika itu yang ia bagi menjadi dua kultur: yaitu, *pertama*, masyarakat kota (*hadharah*) dan masyarakat desa atau padang pasir (*badawah*). Kedua tipikal masyarakat ini mempunyai karakteristik berbeda dan setiap tipikal itu mempunyai kelebihan dan keutamaan. Namun, Ibn Khaldun lebih tertarik ketika melihat bahwa semangat *badawah* yang sifatnya patriotik terhadap

³¹*Ibid.*

³²Ahmad Warson Munawwir, *Al-Munawwir; Kamus Arab- Indonesia*, (Surabaya: Pustaka Progressif, 1997), h. 936.

kelompoknya bisa dijadikan sebagai model bagi pengembangan kekuasaan dan politik.

Menurut Ibn Khaldun, kebiasaan orang-orang badui padang pasir yang suka berperang dan secara fanatik membela kelompok, golongan atau sukunya menjelma menjadi suatu ikatan kesatuan yang kuat dan kokoh untuk mempertahankan eksistensinya sebagai suatu kelompok sosial-politik.³³ Kebanggaan khas Badui dengan kemurnian dan kebersihan hidup asabiyyahnya menjadi ciri dan karakteristik yang dapat dijadikan model sebuah kekuasaan, di manasuatu kelompok masyarakat harus membangun kehidupannya dan bertahan hidup. Ciri yang disebutkan oleh Ibn Khaldun sebagai asabiyyah atau rasa kesukuan ini bisa dikembangkan menjadi embrio lahirnya ikatan nasionalisme.

Hilmut Ritter, seperti dikutip oleh Tahira Abdullah, menyamakan ‘*asabiyyah* dengan *virtuena* Machiavelli, yaitu suatu kecekatan yang merupakan sikap bawaan bagi kekuatan politik dan kesiagaan militer dengan konotasi psikologis, “*an innate attitude for political power and military comat with psychological connotations*. Silvester de sacy memaksudkan ‘*asabiyyah* adalah “*tribal fanaticism*”(fanatisme kabilah), sementara Charles Issawi memahaminya sebagai “*sosial solidarity*.”³⁴ *Asabiyyah* juga bisa digunakan menjadi alat kekuasaan yang efektif untuk meredam gejala-gejala pemberontakan terhadap kekuasaan dengan menempatkan aparaturnya berdasarkan rasa solidaritas (*asabiyyah*).

‘*Asabiyyah* bukanlah suatu istilah yang diciptakan oleh Ibnu Khaldun. Ia merupakan istilah yang sudah sering dipergunakan di dalam bahasa Arab, khususnya setelah kedatangan Islam, yang menunjukkan pada perselisihan,

³³ Ibn Khaldun, *Muqaddimah ...*, h.125. bandingkan dengan Ernest Gellner, *Muslim Society*, (Melbourn: Cambridge University Press, 1981), h. 18.

³⁴ Tahira Abdullah, *The Sociological Thought of Ibn Khaldun* dalam *International Conference of Muslim Scholars*, Vol. I, (Pakistan: The Manager, 1981), h. 277-278.

perpecahan dan penuh perhitungan terhadap keturunan (*nasab*).³⁵ Makna ini dipahami sebagai *counter* (lawan) terhadap seruan agama yang mengajak kepada persatuan, persaudaraan dan kelembutan hati. *Asabiyyah* (solidaritas golongan) menurut Ibn Khaldun diperlukan untuk membangun dan membina kekuatan sosial politik sebagai basis dan jaringan yang bertujuan mem-back up pusat kekuasaan. Bahkan lebih lanjut menurut Ibn Khaldun, Nabi sekali pun memerlukan '*asabiyyah* untuk mendukung keperluan risalah dan kekuasaan.

Setelah Islam datang, istilah '*asabiyyah* bermakna seruan yang memecah belah yang dilandaskan pada pemberian bantuan oleh suatu kelompok terhadap kelompok lain pada kondisi konflik atau pertentangan. Bantuan tersebut tidak semata-mata bertujuan menegakkan kebenaran, atau menolong yang terzalimi, akan tetapi juga untuk membela kelompok solidaritasnya, sekalipun kelompok tersebut bertindak zalim.³⁶

Solidaritas golongan yang dipraktekkan di kalangan umat Islam tidaklah berdasarkan kepada kebenaran semata-mata, akan tetapi adakalanya terjadi solidaritas golongan mengandung nilai genatif, karena yang dikedepankan oleh kelompok *asabiyyah* ini adalah sanggup membantu saudara, kabilah, keturunan meskipun yang dibela itu beradara pada posisi yang salah. Meskipun pada posisi yang salah pun tetap dilakukan pembelaan. Dengan demikian, solidaritas golongan yang terjadi dan berlangsung dalam masyarakat tidak dapat diukur benar salahnya.

Ibnu Khaldun terkadang mempergunakan istilah '*asabiyyah* dalam *Muqaddimah*nya untuk pengertian ikatan kekabilahan. Namun, ia juga menggunakannya untuk pengertian kumpulan orang-orang Badui yang diikat oleh ikatan '*asabiyyah* ini.³⁷ Keragaman penggunaan istilah '*asabiyyah* ini oleh Ibnu Khaldun menunjukkan bahwa makna yang dikandung oleh istilah tersebut juga

³⁵Muhammad 'Abid al-Jabiri, *Fikr Ibn Khaldun, al-'Asabiyyah wa al-Dawlah; Ma'alim Nazariyyah Khalduniyah fi al-tarikh al-Islamiy*, (Beirut: Markaz Dirasat al-Wahdah al-'Arabiyyah, 2001), h. 166.

³⁶*Ibid.*

³⁷*Ibid*, h. 167.

beragam. ‘*Asabiyyah* merupakan suatu persoalan yang sangat penting dalam pandangan Ibn Khaldun, sehingga dengan ‘*asabiyyah* ini dapat memberikan warna yang sangat dominan dalam hampir seluruh konsepnya tentang manusia dalam kehidupan bermasyarakat dan bernegara.

Teori ‘*asabiyyah* Ibn Khaldun, di samping suatu ikatan psikologis, juga merupakan nuansa sosiologis yang sarat dengan muatan-muatan politik.³⁸ *Asabiyyah* ada kalanya terbentuk karena adanya hubungan kekeluargaan, keturunan dengan demikian jelaslah bahwa, *asabiyyah* tersebut diikat oleh ikatan darah. Akan tetapi, apabila hubungan darah tidak terjadi, ternyajinya *asabiyyah* karena berdasarkan pengetahuan yang lebih luas tentang persaudaraan, persamaan kepentingan juga terjadinya sebuah *asabiyyah* dalam konteks yang lebih luas.

Menurut Pendapat Mustafa al-Syak‘ah, ‘*asabiyyah* dalam pemahaman Ibn Khaldun adalah sesuatu ikatan yang terbentuk karena ingin melindungi (*al-iltiham*) keturunan dan persaudaraan. Perasaan ingin membela keturunan, kerabat serta saudara dari segala ancaman merupakan tabi‘at manusia.³⁹ Inti dari ‘*asabiyyah* adalah adanya rasa ingin melindungi dan orang yang dilindungi bersedia saling membantu karena kebersamaan perasaan. Setiap manusia mempunyai tabiat untuk membela dan melindungi keluarga, keturunan dan kelompoknya. ‘*Asabiyyah* yang meliputi orang-orang yang mengadakan persekutuan seperti halnya mawali.⁴⁰ Dan orang-orang di luar yang bersedia mengabungkan diri. Kelompok ini merupakan bagian dari sistem kekeluargaan dari ‘*asabiyyah* yang dimaksudkan. Dari pendapat Ibn Khaldun tersebut, terdapat berbagai bentuk ‘*asabiyyah*, sekali pun dalam konteks dewasa ini yang hidup di era modern. Teori ‘*asabiyyah* yang dimaksudkan Ibn Khaldun tetap dapat

³⁸ Arnold Tonybee berpendapat, “*Asabiyyah* menurut Ibn Khaldun merupakan protoplasmapsikis yang menjadi landasan semuasistem sosiopolitis”.

³⁹Mustafa al-Syak‘ah, *al-Usus al-Islamiyyah fi fikr Ibn Khaldun wa Nazariyyatih*, (Kairo: al- Dar al-Misriyyah al- Lubnaniyyah, 1992), h. 69. Lihat juga ‘Umar Faruq al-Tibba‘i, *Ibn Khaldun fi Siratih wa Falsafatih al-Tarikhiiyah wa al- Ijtima‘iyyah*, (Beirut: Mu‘assasah al Ma‘arif, 1997), h. 104.

⁴⁰ Mawali adalah kaum muslim yang bukan dari keturunan Arab, terutama dari bangsa Persi dan juga Turki.

dianalisis dan selalu didapati praktek-praktek *asabiyyah* sebagaimana yang dikemukakan oleh Ibn Khaldun.

Sementara itu, Muhammad ‘Abid al-Jabiri memahami ‘*asabiyyah* yang dimaksudkan Ibn Khaldun adalah suatu kelompok (*jama‘ah*) yang memiliki tali kekerabatan serta senantiasa dalam kebersamaan. Lebih lanjut ia mengatakan bahwa apabila seseorang memiliki kelompok kerabat, dan kerabat tersebut tidak dalam kebersamaan, maka itu tidak dinamakan dengan ‘*asabiyyah*.⁴¹

Dengan demikian dapat dikatakan bahwa kekerabatan dan kebersamaan merupakan dua unsur atau syarat untuk dapat dikatakan suatu kelompok itu ‘*asabah*. Ibn Khaldun memperluas pengertian ‘*asabiyyah* dengan pengertian solidaritas sosial, yang terdapat di kalangan orang-orang desa (badui) dan juga di kalangan orang-orang kota. Berkaitan dengan persoalan tersebut, juga tidak tertutup kemungkinan bahwa ‘*asabiyyah* juga berarti partai politik, patriotisme, dan nasionalisme.⁴² Jadi, kalau dianalisis secara mendalam, *asabiyyah* bisa bermakna interes (adanya kepentingan yang sama), meskipun secara keturunan tidak ada ikatan darah, akan tetapi karena mempunyai kepentingan dan tujuan yang sama, maka terbinalah persatuan dan kekompakan agar apa yang diinginkan secara bersama-sama terealisasi hendaknya.

‘*Asabah* dalam proses pembentukannya tidak didasari pada suatu faktor eksternal, dan juga tidak pada suatu perjanjian tertentu. ‘*Asabiyyah* muncul atau terbentuk karena adanya pribadi-pribadi, yang mana mereka itu merupakan wujud atau gambaran ‘*asabiyyah*. ‘*Asabiyyah* akan terus ada seiring keberadaan dan berketurunan orang-orang yang menjadi faktor pembentukannya.⁴³ Oleh karena itu, ‘*asabiyyah* tidak terikat oleh ruang dan waktu, terkadang anggota dari kelompok ‘*asabiyyah* berjauhan tempat tinggalnya satu dengan yang lain, atau terpisah oleh jarak waktu yang sangat lama, bahkan oleh kematian sekalipun, namun bagi yang masih hidup, mereka tetap mengikat diri dalam suatu kesatuan

⁴¹Muhammad ‘Abid al-Jabiri, *Fikr Ibn Khaldun...*, h.167.

⁴²Syafiuddin, *Negara...*, h.93.

⁴³*Ibid.*

yang disebut ‘*asabiyyah*. Kenyataan ini menandai bahwa watak ‘*asabiyyah* merupakan hubungan darah sekaligus hubungan psikologis yang tidak terhalang oleh faktor ruang maupun waktu. Ketika berbicara dalam konteks dewasa ini, praktek *asabiyyah*, baik *asabiyyah* dalam pengertian sempit yaitu keturunan, kelompok, keluarga dan hubungan dekat. Maupun *asabiyyah* dalam pengertian luas (sama kepentingan, tujuan dan sebagainya) tetap terjadi dalam kehidupan bermasyarakat dan bernegara.

Al-ta’assub seperti dikatakan Abi Fadl⁴⁴ adalah

التعصب من العصبية و العصبية ان يدعو الرجل الى نصره عصبته و التاء لب معهم على من بنا ويهم
ضا لمين كانوا او مضلو مين

Maksudnya adalah *al-ta’assub* bagian dari ‘*asabiyyah*, dan ‘*asabiyyah* mengajak seseorang untuk membantu kelompoknya dan membangkitkan perselisihan terhadap orang yang menantang mereka baik mereka menzalimi atau terzalimi. Sifat fanatik kepada golongan, kerabat, keturunan merupakan suatu sifat alami setiap manusia. Sebaik apa pun seseorang, sifat ingin membantu dan membela kelompoknya tetap tidak bisa dinafikan. Sehingga dengan demikian, dapat dikatakan bahwa praktek ‘*asabiyyah* tidak dapat dihilangkan, karena sudah menjadi sifat dan watak manusia sebagai anugrah Allah. ‘*Asabiyyah* itu dapat hanya diminimalisir dengan agama dan ilmu. Menurut Ibn Khaldun, selama ada manusia di permukaan bumi, maka selama itu pula adanya ‘*asabiyyah*. Supaya tidak terjerumus ke dalam praktek *asabiyyah* secara berlebihan, agamalah sebagai penunjuk jalan dan menuntun kepada keadilan.

Dalam ungkapan lain, *al-ta’assub* berarti perasaan seseorang bahwa ia merupakan bagian yang tidak terpisahkan dari ‘*asabah* yang ia bangsakan dirinya. Perasaan tersebut menjadikan dirinya selalu siap untuk membesarkan ‘*asabahnya*. Dalam kondisi tersebut setiap orang telah hilang ciri kepribadiannya dan meleburkan diri dalam kepribadian ‘*asabahnya* (kelompoknya). Perasaan seperti diungkapkan itu tidak nampak secara nyata, namun baru nyata apabila ada

⁴⁴Abi al-Fadl Jamal al-Din Muhammad Ibn Mukram Ibn Manzur al-Afriqi, al-Misri, Lisan al-‘Arab, jild. I, cet. I, (Beirut: Dar Sadir, 1990), h. 606.

ancaman eksternal yang membahayakan eksistensi *'asabah*. *'Asabiyyah* merupakan suatu kekuatan agresif dan defensif yang bisa membuat orang ingin berjuang dan mati untuk membela kepentingan bersama.⁴⁵ Lebih lanjut menurut Ibn Khaldun, jika sebuah negara atau daulah telah berdiri teguh, maka kekuasaan di atas model *'asabiyyah* bisa ditinggalkan. *Ushbah-ushbah* yang tadinya saling bertikai dan telah takluk dalam satu *ushbah* yang menang dan kuat, maka kekuasaan suatu *ushbah* menjlema menjadi sebuah daulah yang menaungi semua kelompok dan golongan. Pada kondisi ini seorang pemimpin kekuasaan tidak lagi harus menggunakan *'asabiyyah* sebagai alat, akan tetapi menjadikan *'asabiyyah* sebagai embrio nasionalisme terhadap *ushbah-ushbah* yang takluk dengan penyerahan dan peleburan ke dalam kekuasaan mereka.

Dengan demikian dapatlah dikatakan bahwa *'asabiyyah* adalah suatu ikatan sosial-psikologis, berupa emosional atau non emosional yang mengikat pribadi anggota suatu kelompok yang didasari pada kekerabatan dengan ikatan terus menerus, serta muncul ketika menghadapi bahaya yang mengancam pribadi anggota atau kelompok tersebut. Menurut Ibn Khaldun, semua orang memiliki kebanggaan kepada keturunannya, rasa saling sayang dan saling haru antara mereka yang mempunyai hubungan darah dan keluarga merupakan watak alami manusia yang ditempatkan oleh Allah pada tiap hati manusia. Itulah yang melahirkan semangat saling mendukung dan saling membantu, serta rasa malu dan tidak rela kalau diantara mereka yang mempunyai ikatan darah, satu keturunan, keluarga mendapat perlakuan yang tidak adil atau hendak dihancurkan, dan adanya hasrat untuk berbuat sesuatu untuk memberikan perlindungan kepada pihak yang terancam itu. Pada setiap manusia, pembangkit *asabiyyah* itu karena adanya rasa malu pada setiap manusia kalau terjadi perlakuan yang tidak adil atau penganiayaan atas mereka yang mempunyai hubungan darah antara satu ikatan dengan ikatan lainnya.

⁴⁵ Ali AbduWahid Wafi, *Ibnu Khaldun*, terj. Ahmadie Thaha, (Jakarta: Grafitipers, 1985), h. 134.

Sebagaimana telah diketahui bahwa ‘*asabiyyah* dilandaskan pada ikatan keturunan (*nasab*). Hal ini seperti ditegaskan Ibn Khaldun⁴⁶ bahwa:

ان العصبية انما تكون من الا لتحام با لنسب او ما في معناه

Artinya: *asabiyyah* terbentuk karena (melindungi) keturunan atau yang semakna dengan (keturunan).

Menghubungkan tali kekerabatan (*silat al-rahim*) adalah karakter dasar manusia. Di antara bentuk *silat al-rahim* itu adalah cinta kepada kaum kerabat dan saudara, serta merasa marah apabila menyaksikan kerabat atau saudaranya dalam keadaan terzalimi atau tersakiti. Oleh karena itu, perasaan cinta kepada saudara dan kerabat, mendorong seseorang atau suatu kelompok untuk membebaskan kerabatnya atau saudaranya dari berbagai ancaman atau kezaliman yang menimpa mereka. *Asabiyyah* ini merupakan asal usul kekuatan dan kekuasaan atau negara dalam masyarakat nomad. Kekuatan ini milik orang-orang yang memiliki *asabiyyah*. Keunggulan silsilah merupakan asal mulanya terbentuk sebuah *asabiyyah*. Menurut Ibn Khaldun, kekeuatan itu berkembang sampai keempat generasi. Bahkan dalam kondisi tertentu bisa berkembang sampai lima generasi.

Dalam mengemukakan teori ‘*asabiyyah*, Ibn Khaldun mendasari pembentukan teori tersebut pada beberapa faktor, antara lain: faktor pertama, yaitu: sifat alamiah manusia. Sifat dasar manusia adalah cinta pada saudaranya yang memiliki hubungan atau pertalian darah, serta membantu dalam berbagai persoalan kehidupan, termasuk dalam hal menangkis ancaman yang menggangukannya.⁴⁷ Dalam hal ini, dapat dipahami bahwa ‘*asabiyyah* dapat mengambil bentuk sebagai suatu fenomena sosial yang menggejalai kelompok

⁴⁶ ‘Abdurrahman Ibn Khaldun, *Muqaddimah al-Allamah Ibn Khaldun al-Musamma; Diwan al-Mubtada’ wa al-Barbar wa man asarahum min dhawi al-sya’ni al-akbar*, (Bairut: Dar al-Fikr, 1998), h. 132.

⁴⁷ Muhammad ‘Abid al-Jabiri, *Fikr Ibn Khaldun...*, h. 171.

manusia. Dengan demikian, ia merupakan salah satu faktor intenal bagi suatu kelompok manusia.

Solidaritas kelompok itu terdapat dalam watak manusia. Dasarnya dapat didasari oleh bermacam-macam seperti, ikatan darah atau persamaan keturunan, bertempat tinggal berdekatan atau bertetangga, persekutuan atau aliansi, dan hubungan antara pelindung dan yang dilindungi. Menurut Ibn Khladun, Rasa solidaritas golongan merupakan tabiat yang ada pada semua anak manusia sejak ada manusia di permukaan bumi ini. Faktor kedua: kekuatan cinta atau daya pertolongan. Kekuatan cinta dan bantuan akan semakin besar terjadi di antara anggota kelompok, apabila anggota tersebut terdiri dari *nasab* yang dekat, dan akan terjadi sebaliknya apabila dari *nasab* yang jauh.⁴⁸

Dengan demikian, dapat dikatakan bahwa dasar ikatan '*asabiyyah* itu juga sangat tergantung pada jarak dekatnya tali keturunan anggota suatu kelompok '*asabiyyah*. Faktor ketiga adalah bahwa '*asabiyyah* itu terdiri dari '*asabiyyah* khusus (*khassah*) dan '*asabiyyah* umum ('*ammah*). '*Asabiyyah* khusus adalah '*asabiyyah* yang terbentuk oleh *nasab* yang dekat, sementara '*asabiyyah* umum adalah '*asabiyyah* yang terbentuk oleh *nasab* yang jauh.⁴⁹

Ketiga faktor yang mendasari ikatan '*asabiyyah* di atas merupakan tinjauan dari segi asal usulnya. Sementara dari tinjauan penerapannya dalam realitas masyarakat, maka Ibn Khaldun memperluas pemahaman *nasab* menjadi suatu ikatan yang terbina di antara orang-orang dengan sebab lamanya pergaulan. Lebih lanjut Ibn Khaldun tidak mengaitkan '*asabiyyah* dengan *nasab* semata pada hubungan kerabat sepertialian darah, namun ia memandang bahwa '*asabiyyah* merupakan hasil atau dengan istilahnya *-tsamaratun* (buah) dari *nasab*. Buah dari *nasab* ini pada hakekatnya merupakan hasil penisbahan (penyebutan asal keturunan) pada '*usbah* tertentu yang memiliki kelebihan dari yang lain. Dengan demikian proses terbentuknya nilai-nilai '*asabiyyah* seseorang

⁴⁸*Ibid.*

⁴⁹*Ibid.*

terhadap ‘*usbahnya* tergantung pada bagusnya dan lamanya pergaulan, dan pada sesuatu yang dihasilkan dari proses adaptasi dengan kebiasaan dan tradisi ‘*usbah* tersebut, dengan semangat kelompok dan pada ketersingungan kemaslahatan dan keberadaan seseorang dengan kemaslahatan dan keberadaan ‘*usbahnya*. Dengan demikian dapatlah dikatakan bahwa dasar yang paling hakiki dari ‘*asabiyyah* itu adalah sesuatu yang bukan *nasab* akan tetapi merupakan kemaslahatan kerjasama dengan kontinyu dalam kelompok.

2. Tujuan dan Peranan ‘*Asabiyyah*

Dalam pemikiran Ibn Khaldun, perkembangan kekuasaan sangat dipengaruhi oleh ‘*asabiyyah*. ‘*Asabiyyah* merupakan faktor yang menggerakkan kekuasaan dan para pendukungnya untuk maju terus ke depan. Ia akan maju terus sampai pada suatu kali nanti, apabila ditakdirkan akan berhasil dalam usahanya, ia akan sampai ke puncak kekuasaan tertinggi, yang oleh Ibn Khaldun dinamakan dengan kekuasaan sempurna, yaitu kekuasaan negara.⁵⁰ Untuk lebih jelas kerangka pemikiran Ibn Khaldun tentang tujuan ‘*asabiyyah* ini, dapat diamati pernyataannya sebagai berikut:

ان الغاية التي تجري اليها العصبية هي الملك⁵¹

Artinya: Bahwa tujuan ‘*asabiyyah* itu adalah kekuasaan.

Timbulnya kekuasaan negara dari ‘*asabiyyah* itu bukan karena pilihan, akan tetapi karena kemestian dan susunan alam wujud ini.⁵² Hal ini dapat dipahami bahwa perjalanan kekuasaan menuju puncak, dalam pendapat Ibn Khaldun, adalah perjalanan yang alami, terlepas dari suka tidaknya pemimpin atau kelompok itu. Itu semua terjadi adalah karena ”kemestian” dan karena susunan alam wujud ini. Yang menjadi persoalan di sini adalah tentang “kemestian”

⁵⁰A.Rahman Zainuddin, *Kekuasaan dan Negara: pemikiran politik Ibn Khaldun*, (Jakarta: Gramedia Pustaka utama, 1992), h. 125-126.

⁵¹Abdurrahman Ibn Khaldun, *Muqaddimah...*, h. 142.

⁵²Ibn Khaldun, *The Muqaddimah, Translated from Arabic by Franz Rosenthal*. 3 Volumes, (New York: Pantheon Books, 1958), h. 414. Lihat A.Raman Zainuddin, *Kekuasaan ...*, h. 126.

(*zarurah wujdiyyah*). Hal ini bermakna bahwa perjuangan ‘*asabiyaah* menuju kekuasaan adalah kemestian (*zarurah*) karena Allah telah menetapkan kebiasaan (adat) atas hal itu. Kebiasaan itu telah ditetapkan dan menjadi sifat yang lazim bagi suatu peradaban. Dengan demikian proses perjuangan itu menjadi proses alamiah.

Dalam persoalan ”kemestian” itu, Ibn Khaldun juga memberikan beberapa alasan dan sebab yang mengiringi penjelasannya tentang “kebiasaan itu,” ia menggambarkan peristiwa-peristiwa yang sesuai dengan ketetapan kebiasaan itu, seolah-olah peristiwa itu saling berhubungan. Yakni yang lalu memberi pengaruh bagi peristiwa kemudian secara “langsung”.⁵³

Sementara itu, terdapat dua peran sosial yang dimiliki ‘*asabiyyah*, yaitu untuk menumbuhkan solidaritas dan kekuatan dalam jiwa kelompoknya dan untuk mempersatukan berbagai ‘*asabiyyah* yang bertentangan sehingga menjadi suatu kelompok manusia yang besar dan bersatu.⁵⁴ Kalau diamati dari perspektif sosial peranan ‘*asabiyyah* pada dasarnya seperti yang telah dikemukakan sebelumnya. Namun dalam kacamata politis, peranan ‘*asabiyyah* tidak terbatas pada menanamkan semangat kelompok untuk membela sesama anggotanya jika ada tantangan-tantangan yang datang, namun lebih jauh lagi bahwa peranannya adalah untuk menuju kepada kekuasaan yang lebih tinggi. Kalau di dalam suatu masyarakat, misalnya, terdapat beberapa kelompok ‘*asabiyyah*, maka dapat dipastikan bahwa antara satu kelompok dengan yang lainnya ada yang lebih kuat, sehingga kelompok yang lebih kuat itu menguasai yang lemah. Dan diantara sekian kelompok ‘*asabiyyah* yang unggul dan yang unggul inilah yang memimpin ‘*asabiyyah*-‘*asabiyyah* lain. ‘*Asabiyyah* unggul ini biasanya memegang tampuk kekuasaan yang tertinggi.

Hal yang mungkin juga terjadi adalah bahwa dua buah kelompok ‘*asabiyyah*, yang masing-masing telah berkembang semenjak mulai dari kecil

⁵³Muhammad ‘Abid al-Jabiri, *Fikr Ibn Khaldun...*, h. 179.

⁵⁴M.M. Rabi, *The political Theory of Ibn Khaldun* (Leiden: EJ. Brill, 1967), h. 165.

sampai akhirnya menjadi besar, seandainya keduanya seimbang, akan dicapai status quo, dan masing-masing akan memerintah di kawasan yang telah jatuh ke bawah daerah taklukannya.

Kalau kondisinya berbeda dengan yang telah dikemukakan di atas, dimana suatu *'asabiyyah* dapat mengalahkan *'asabiyyah* yang kuat yang lainnya, maka kedua *'asabiyyah* itu pun dapat bekerjasama secara baik, yang kalah dapat membantu yang menang dalam menjalankan roda pemerintahan.⁵⁵ Silih bergantinya perebutan kekuasaan di dalam masyarakat Islam ketika itu juga tidak terlepas dari percaturan dan persaingan kabilah-kabilah yang ada, dimana jika sebuah kabilah lebih kuat, maka kabilah tersebut menjadi pemimpin terhadap kabilah atau kelompok yang kalah. Dari kabilah dan kelompok-kelompok kecil ini akhirnya terbentuk sebuah kelompok besar itulah terwujudnya sebuah negara.

Dengan demikian jelaslah bahwa kekuasaan adalah tujuan dari *'asabiyyah*. Jika sesuatu *'asabiyyah* mencapai tujuan itu, maka rakyat (*kabilah*) yang mengikuti *'asabiyyah* tersebut akan memegang kekuasaan baik secara benar-benar dalam arti pucuk pimpinan maupun dengan cara memberi bantuan kepada yang memimpin. Setiap *asabiyyah* yang memperoleh kekuasaan dan kemenangan, akan mampu memberikan perlindungan, memberikan pertahanan dan rasa aman kepada masyarakatnya.

Apabila seseorang dari kalangan *'asabiyyah* telah sampai kepada puncak yaitu menjadi pemimpin, maka pemimpin tersebut tidak akan mengabaikannya, karena itu sesuatu yang diharapkan dan sesuai dengan tabiat manusia yaitu memberikan perlindungan, keamanan dan kemakmuran bagi yang dipimpinnya. Seorang pemimpin tidak akan berjalan mulus kalau tidak mendapatkan dukungan kuat dari golongan atau solidaritas golongan yang mendukungnya. Dengan demikian, superioritas seorang pemimpin menurut Ibn Khaldun sangat ditentukan oleh dukungan serta sokongan dari solidaritas golongan yang menjadikan dan mengangkatnya menjadi pemimpin.

⁵⁵Osman Raliby, *Ibn Khaldun...*, h. 177.

C. ‘*Asabiyyah* dalam Konteks Politik

Sebelum berbicara ‘*asabiyyah* dalam konteks politik, terlebih dahulu akan diperjelas pengertian politik, baik menurut pengertian secara etimologi, istilah maupun pengertian menurut pakar politik dan segala sesuatu yang berhubungan dengan politik. Dan juga dalam hal ini akan dijelaskan bagaimana keterkaitan solidaritas golongan dengan politik sehingga pembahasan tentang ‘*asabiyyah* dalam kaitannya dengan politik menjadi lebih jelas.

Dalam berbagai kepustakaan ilmu politik telah banyak dikupas berbagai definisi tentang politik. Secara umum dapat dikatakan, politik adalah macam-macam kegiatan dalam sistem politik, atau negara, yang menyangkut proses menentukan dan sekaligus melaksanakan tujuan-tujuan sistem itu. Politik dapat pula bermakna pengambilan keputusan mengenai apakah yang menjadi tujuan sistem politik, menyangkut seleksi antara beberapa alternatif dan penyusunan segala prioritas tujuan-tujuan yang telah dipilih itu.⁵⁶

Selain itu, menurut Yusuf Qarhawi, politik menurut perspektif Islam adalah yang menjadikan syariah sebagai pangkal tolak politik, rujukan, dan sandaran, mengaplikasikan syariah di muka bumi, menancapkan ajaran-ajaran dan prinsip-prinsipnya di tengah manusia, sekaligus sebagai tujuan dan sasarannya, serta sistem yang dijalankannya. Tujuan dan sistem yang dianut berdasarkan syariah. Inilah politik yang diinginkan.⁵⁷

Untuk melaksanakan tujuan-tujuan tersebut, mesti ditentukan terlebih dahulu kebijaksanaan umum yang menyangkut pengaturan dan pembagian atau alokasi sumber-sumber yang ada. Sedangkan untuk melaksanakan kebijaksanaan-kebijaksanaannya, perlu dimiliki kekuasaan (*power*) dan kewenangan (*authority*) yang biasa dipakai baik untuk membina kerja sama maupun untuk menyelesaikan konflik yang mungkin timbul dalam proses tersebut. Caranya, dapat ditempuh pendekatan persuasi ataupun yang bersifat paksaan. Dalam hal yang terakhir,

⁵⁶Miriam Budiarjo, *Dasar-dasar Ilmu Politik*, (Jakarta: Gramedia, 1977), h. 8.

⁵⁷Yusuf Qarhawi, *Fikih Daulah*,

Miriam Budiarto mengatakan bahwa kebijaksanaan tanpa disertai unsur paksaan merupakan perumusan keinginan belaka (*statement of intent*).⁵⁸

Politik merupakan suatu keharusan bagi manusia, dimana untuk menata kehidupan masyarakat dan bernegara, manusia memerlukan pemimpin yang memiliki kekuasaan dan kedaulatan guna melaksanakan tugasnya secara efektif, serta mempertahankan dan melindungi yang dipimpinnya dari berbagai ancaman yang datang dari pihak luar maupun permusuhan yang terjadi di dalam masyarakat.

Ada sarjana yang lebih cenderung melihat kekuasaan sebagai konsep utama dalam politik. Harold D. Laswell dan A. Kaplan misalnya, menganggap ilmu politik pada dasarnya mempelajari pembentukan dan pembagian kekuasaan.⁵⁹ Demikian halnya dengan W.A. Robson yang mengatakan, “*Political science is concerned with the study of power in society its nature, basis, processes, scope and result. The focus of interest of the political scientist centres on the struggle to gain or retain power to exercise or influence over others, or to resist that exercise.*”⁶⁰ Menurut Robson, ilmu politik mempelajari kekuasaan dalam masyarakat, yaitu sifat hakiki, dasar, proses-proses, ruang lingkup dan hasil-hasilnya. Fokus perhatian seseorang sarjana ilmu politik tertuju pada perjuangan untuk mencapai atau mempertahankan kekuasaan, melaksanakan kekuasaan atau pengaruh atas orang lain, atau menentang pelaksanaan kekuasaan itu. Dari dua pendapat di atas dapat dimengerti bahwa keduanya melihat kekuasaan sebagai inti politik, namun politik dianggap sebagai semua kegiatan yang menyangkut masalah memperebutkan dan mempertahankan kekuasaan.

Sementara itu, Deliar Noer memaknai politik sebagai “....segala aktivitas atau sikap yang berhubungan dengan kekuasaan dan yang bermaksud untuk mempengaruhi, dengan jalan mengubah atau mempertahankan, suatu

⁵⁸*Ibid.*

⁵⁹Miriam Budiarto, *Dasar....*, h. 10.

⁶⁰Cheppy Haricahyono, *Ilmu Politik dan Perspektifnya*, Cet II, (Yogyakarta: Tiara Wacana Yogya, 1991), h. 5.

macam bentuk susunan masyarakat.”⁶¹ Kutipan ini menunjukkan bahwa hakikat politik adalah perilaku manusia, baik berupa aktivitas ataupun sikap, yang bertujuan mempengaruhi ataupun mempertahankan tatanan sebuah masyarakat dengan menggunakan kekuasaan. Ini berarti bahwa kekuasaan bukanlah hakikat politik, pendapat ini senada dengan apa yang telah dikemukakan oleh Miriam Budiarjo di atas. Kalau kita merunut kepada sejarah, Di dunia Islam telah banyak melahirkan pemikir-pemikir yang berkecimpung di bidang politik, seperti Ibn Taimiyah, Al-Ghazali dan juga Ibn Khaldun sebagaimana yang dipaparkan dalam buku ini.

Ketika berbicara bagaimana Islam memandang tentang politik atau dengan bahasa lain Islam dan politik, maka sudah banyak sumbang saran pemikiran politik yang dikemukakan oleh para pemikir Muslim dimana pemikirannya ada yang ideal dan ada juga yang kontekstual dalam menanggapi berbagai situasi sosio politik pada masa pemikir itu hidup. Secara umum, para pemikir muslim menyepakati keberadaan negara sebagai suatu keharusan guna untuk merealisasikan prinsip dan ajaran Islam ke dalam kehidupan bermasyarakat. Namun, para pemikir muslim berbeda pendapat tentang peran dan sejauh mana hubungan agama dan negara (politik) dalam sistem ketatanegaraan Islam. Ibn Khaldun sebagai seorang pemikir, berpendapat bahwa politik bukanlah sesuatu yang tercela yang harus dihindari manusia. Bahkan menurutnya, dengan politik, manusia dapat menciptakan kedamaian dan mendapatkan kebahagiaan di dunia bahkan juga kebahagiaan hidup di akhirat. Untuk mewujudkan kebahagiaan tersebut tentu saja melalui mekanisme politik yang dijalankan sesuai dengan ajaran agama dan tidak bertentangan dengan prinsip agama.

Kalau kita lebih setuju dengan definisi politik yang dikemukakan oleh Laswell, Kaplan dan Robson di mana kekuasaan merupakan inti politik, dan ilmu politik adalah suatu ilmu untuk mempelajari pembentukan kekuasaan, mempertahankannya serta melaksanakannya, maka *‘asabiyyah* dalam kancan perpolitikan memiliki peranan dan kedudukan yang sangat strategis, di mana ia

⁶¹Deliar Noer, *Pengantar ke Pemikiran Politik*, (Jakarta: Rajawali, 1983), h. 6.

merupakan kendaraan untuk mencapai kekuasaan. Semangat menyerang dan haus kekuasaan adalah sifat-sifat yang umum bagi manusia, dan apabila mata seseorang telah terpikat oleh barang-barang kepunyaan tetangganya, maka tangannya tertarik mengikuti mata itu, kecuali apabila ia dicegah oleh sesuatu kekuatan yang berkekuatan menahan.

Menurut Ibn Khaldun, kecenderungan manusia untuk saling menyerang dan berkuasa sebagai bagian dari tabiat alamiah yang diberikan Allah. Supaya tabiat manusia itu tidak menyalahi diperlukan tuntunan agama sebagai penunjuk jalan. Suatu kekuasaan yang diperoleh dengan solidaritas golongan semata-mata, tanpa adanya peran agama, maka kekuasaan tersebut akan menuju kepada kehancuran dan keberingasan, kezaliman dan ketidakadilan.

Tujuan dari *'asabiyah* (solidaritas golongan) adalah kekuasaan. Karena *'asabiyyah* mampu mencuatkan kesatuan usaha dari orang-orang untuk tujuan yang sama, mempertahankan diri dan menolak atau mengalahkan musuh. Disamping itu, bahwa tiap-tiap masyarakat memerlukan kekuatan yang dapat mengatur, mencegah hal-hal yang tidak baik yang menimpa anggota masyarakat. Karena itu tentunya ada diantara kelompok masyarakat baik secara personal maupun kolektif diangkat untuk menjadi penguasa dalam hal mengatur, mengarah serta melindungi masyarakat tersebut secara keseluruhan.⁶² Meski pun tujuan utama *'asabiyyah* adalah merebut kekuasaan, namun menurut Ibn Khaldun, *asabiyyah* itu tidak saja berperan dalam membentuk sebuah negara baru, tapi juga dalam perkembangan dan bertambah luasnya negara, kemunduran dan kehancurannya. Manakala *'asabiyyah* telah melemah dan dapat ditinggalkan karena perannya yang telah berkurang. Hal ini dapat terjadi manakala suatu kekuasaan telah mencapai kondisi dan fase perkembangan tertentu.

Negara yang terdiri dari banyak *ushbah* dan kelompok ras, suku, golongan sangat rentan terjadinya perpecahan. Apalagiyang menjadi pemimpin didukung oleh *asabiyyah* (solidaritas golongan) yang tidak mempunyai sumber daya manusia untuk melaksanakan dan mendukung program pemerintah.

⁶²Ibn Khaldun, *Filsafat Islam tentang Sejarah: Pilihan dari Muqaddimah*, terj. Charles Issawi, *Filsafat Islam tentang Sejarah*, (Jakarta: Tintamas, 1976), h. 147-148.

Pluralitas ushban-ushbah menjadi titik lemah dari sebuah kekuasaan yang berlandaskan kepada asabiyyah (solidaritas golongan), karena apabila pengikut suatu solidaritas golongan tidak mampu melaksanakan program kekuasaan, maka akan timbul oposisi dari ushban-ushbah lainnya.

Untuk mengatasi situasi politik suatu negara dengan pluralitas masyarakat semacam ini dibutuhkan seorang penguasa atau pemimpin yang memiliki kriteria imamah yang mampu menjalankan kekuasaan dan kepemimpinannya. Menurut Ibn Khaldun, lembaga imamah adalah wajib menurut konsensus umum, maka harus pula ditambahkan bahwa keperluan lembaga itu adalah fardh kifayah. Adalah suatu keharusan adanya lembaga imamah, dan setiap orang mesti tunduk kepada pemimpin sesuai dengan petunjuk al-Qur'an.

Ibn Khaldun adalah seorang yang paling concern dengan sikap dan sifat seorang penguasa, karena penguasa merupakan cerminan rakyatnya.⁶³ Oleh karena itu, menurut Ibn Khaldun, kriteria imamah dalam Islam memiliki empat syarat yang harus dipenuhi yaitu, intelektualitas, adil, sehat, dan kapabilitas. Ilmu atau intelektual sebagai salah satu kriteria imamah rasanya cukup jelas. Seorang pemimpin hanya dapat melaksanakan hukum-hukum Allah jika pemimpin tersebut mempunyai pengetahuan tentang hal tersebut. Tingkatan intelektualitas yang dimaksud adalah tingkatan pengetahuan yang membuat seseorang pemimpin mandiri dalam setiap keputusan atau policynya (*yakuna mujtahidan*). Berkaitan dengan keadilan, makanya seorang pemimpin harus mempunyai sifat adil, karena ia harus berhadapan dengan persoalan penegakan keadilan dalam masyarakat. Sedangkan berhubungan dengan kapabilitas atau *al-kifayah* ialah kesanggupan untuk melaksanakan ketentuan-ketentuan hukum yang ditetapkan oleh undang-undang yang dibebankan implementasinya kepada pemimpin, termasuk kemampuannya untuk berperang sekalipun, memahami kondisi aktual masyarakat dan negaranya, dan yang demikian secara langsung ia melindungi agamanya, berjihad melawan musuh, menegakkan hukum dan memahami

⁶³ Ibn Khaldun *tentang Masyarakat...*, h. 148.

kepentingan umum. Adapun Al salamah yang dimaksud sebagai kriteria pemimpin adalah bahwa seorang pemimpin harus terbebas dari cacat fisik yang menyebabkan pemimpin tersebut tidak mampu melaksanakan tugasnya, seperti gila, bisu, tuli, buta dan cacat fisik lainnya yang dapat mengganggu aktivitasnya dalam menjalankan kepemimpinannya.

Beberapa kriteria imamah di atas merupakan kriteria ideal bagi seorang pemimpin yang menuju kepada puncak kesempurnaan. Berkaitan dengan persoalan kriteria yang dipaparkan oleh Ibn Khaldun ini, menjelaskan kepada kita bahwa pada satu sisi Ibn Khaldun berfikir secara realistis dan dalam hal kriteria imamah ini menunjukkan ia berfikir idealistis. Atau sebaliknya bahwa Ibn Khaldun belajar dari realitas sejarah yang objektif untuk menuju kepada konsep idealistik dengan memakai logika realistiknya. Seorang pemimpin dalam Islam juga harus memiliki persyaratan lainnya meskipun syarat ini masih diperselisihkan di kalangan umat Islam. Adapun syarat yang dimaksudkan adalah memiliki kriteria *asabiyyah* Quraisy.

Menurut Ibn Khaldun, kriteria *asabiyyah* Quraisy adalah sesuatu yang pokok dan syarat utama seorang pemimpin, karena Ibn Khaldun sangat mengagumi keturunan bangsa Arab. Ketika kriteria ideal tentang imamah Ibn Khaldun diintrodusir ke dalam situasi politik masyarakat Islam kekiniaan, secara empirik akan dikemukakan beberapa anomali-anomali imamah dalam masyarakat Islam yang keluar dari frame kepemimpinan ideal, ada yang tidak terpenuhi kriteria salamah (sehat), ada juga yang tidak ada kifayah, ada yang tidak adil. Kondisi ini menunjukkan realitas historis masyarakat Islam yang ikut mengikuti siklus global pertumbuhan dan kehancuran tatanam masyarakat.

D. Hubungan ‘*Asabiyyah* dengan Agama

Ibn Khaldun melihat agama sebagai suatu ajaran Tuhan yang datang melalui wahyu yang kebenarannya bersifat imani, *absolute*. Karena itu, ia lebih meyakini bahwa agama merupakan kekuatan integrasi, perukun dan penyatu, sebab agama memiliki semangat yang dapat meredakan berbagai konflik. Bahkan

agama dapat memacu dan menuntun manusia ke arah kebenaran yang tidak saja *das sollen* tetapi juga *das sein*. Namun demikian, peran agama akan lebih banyak artinya bila ia menggunakan ‘*asabiyyah* dalam merealisasikan kebenaran itu sendiri.⁶⁴

Lebih lanjut Ibn Khaldun mengemukakan bahwa pembenaran *asabiyyah* dalam kekuasaan dan politik merupakan teori politik yang orisinal. *Asabiyyah* merupakan sebuah variabel kekuasaan, bahkan menurutnya *asabiyyah* adalah kunci untuk membangun kekuasaan. Namun, bukan berarti Ibn Khaldun menolak masyarakat *hadharah* sebagai simbol masyarakat madani, karena Ibn Khaldun percaya akan watak *madaniah* manusia. Dalam mencermati rentang masa dan waktu perkembangan kekuasaan dan politik dalam Islam hingga dewasa ini, ditemukan pola *asabiyyah* selalu *inheren* dalam setiap kekuasaan politik Islam di manapun. Kendati cirinya berbeda dan mengalami perubahan dari ciri *asabiyyah* kaum *badawah* yang nomaden, *asabiyyah* ternyata juga tetap mengikuti siklus masa dan waktu mesti bentuk dan namanya berbeda.

Agama tanpa ‘*asabiyyah* yang kuat tidaklah efektif. Ibn Khaldun yakin bahwa agama tanpa pengikut yang cakap berjuang dan menaklukan akan kurang memiliki makna. Di sisi lain, gerakan agama tidak akan berhasil melainkan apabila didasari kepada solidaritas golongan (*asabiyyah*) yang kuat, ‘*asabiyyah* yang disandarkan pada agama akan mampu menjadi kekuatan yang lebih baik dari solidaritas lain yang tidak diperkuat oleh ajaran agama. Dalam hal ini Ibn Khaldun mengatakan: Agama memperkokoh kekuatan yang telah dipupuk oleh negara dari ‘*asabiyyah* dan jumlah penduduknya. Sebabnya ialah semangat agama bisa meredakan pertentangan dan iri hati yang dirasakan oleh suatu anggota dari golongan itu terhadap anggota lainnya dan menuntun mereka ke arah kebenaran.⁶⁵

Apabila antara ‘*asabiyyah* dan agama terjadi sinergisitas yang dinamis, maka peranan ‘*asabiyyah* dalam menciptakan integritas kekuatan politik menjadi dominan, namun bila sebaliknya, maka kekuatan besar itu menjadi tidak berdaya dan akan menjadi sirna dengan sia-sia. Hal itu disebabkan superioritas

⁶⁴Uraian semacam ini dapat dilihat misalnya pada M.M. Sharif (ed), *A. History Muslim Philosophy*, Vol. 2 (Wiesbaden: Otto Harrosowits, 1966), h. 963.

⁶⁵Abdurrahman Ibn Khaldun, *Muqaddimah* ..., h. 151.

menghasilkan kekuasaan (*al-mulk*), sedang superioritas terwujud karena *'asabiyyah*, sementara bersatunya antara kehendak dan hati adalah pertolongan dari Allah untuk menegakkan agama. Motivasi agama untuk mencapai kemenangan menyebabkan teratasinya segala perselisihan, sehingga mereka terhindar dari perpecahan.

Di samping itu, agama berperan sebagai pendorong keberhasilan dan sebagai alat bersatu. Menurut Ibn Khaldun, meskipun kehidupan sosial dapat berlangsung tanpa agama, dan politik dapat ditegakkan juga tanpa aturan agama, akan tetapi agamalah yang memainkan peranan untuk mendorong perkembangan kemajuan serta menjadikan kehidupan sosial ke arah yang lebih baik. Kesatuan tujuan dan semangat agama telah membawa keberhasilan tentara Islam pada periode awal penaklukan. Sebagai contoh, Ibn Khaldun mengangkat kasus peperangan Yarmuk dan Qadisiyah. Meskipun tentara Islam jumlahnya sedikit dengan peralatan peperangan yang sangat sederhana bila dibandingkan dengan tentara Persia dan Heraclius, kedua tentara itu tidak sanggup berhadapan dengan tentara Islam, dan keduanya dikalahkan.⁶⁶ Keberhasilan yang diraih oleh umat Islam ketika itu, menurut pendapat Ibn Khaldun tidak terlepas dari peran agama, karena kekuatan agamalah umat Islam dapat meraih kemenangan dengan bantuan dan seijin Allah swt.

Ibn Khaldun sebagai pemerhati sejarah, hampir semua kegemilangan dan keberhasilan umat Islam masa lalu yang diamatinya tidak dapat dilepaskan dari peranan agama yang dianut oleh umat Islam itu sendiri, bahkan ia tidak sedikitpun mengabaikan peran agama. Bahkan lebih lanjut ia menekankan betapa pentingnya agama bagi negara. Ibn Khaldun melihat dan mengamati pada masyarakat nomad yang paling sukar ditaklukkan dan ditundukkan, apalagi dipimpin oleh orang lain. Dengan adanya peran agama masyarakat nomad yang terkenal keras dan kuat dengan peran agama mereka mampu meraih keberhasilan terutama dalam bidang politik. Menganalisa jalan pemikiran dari Ibn Khaldun, maka teori solidaritas golongan (*'asabiyyah*) yang dikemukakannya masih

⁶⁶ Syafiuddin, *Negara...*, h. 161.

mempunyai relevansi yang kuat dengan negara dan agama. Menurut Ibn Khaldun, kekuatan suatu *'asabiyyah* (solidaritas golongan) tidak akan cukup jika hanya mengandalkan kekuatan fisik semata-mata. Supaya solidaritas golongan berjalan baik dan selalu sesuai dengan aturan, maka solidaritas golongan itu harus memiliki kekuatan moral dan akhlak yang bersumber dari agama. Dengan demikian, kekuasaan dan politik haruslah selalu berpedoman kepada landasan agama.

Lebih lanjut Ibn Khaldun menegaskan bahwa kekuatan suatu *'asabiyyah* tidak cukup hanya diandalkan pada kekuatan fisik, tetapi ia mesti pula memiliki kekuatan moral yang didasarkan pada agama dan akhlak. Manusia adalah makhluk yang cenderung kepada kebaikan dan keburukan, untuk itu perlu dibimbing kepada kebaikan. Kekuasaan dan politik tentu juga mesti berlandas pada agama dan moral. Karena politik dan kekuasaan itu bertujuan untuk melindungi rakyat, melaksanakan hukum-hukum Allah kepada mereka, dan hukum-hukumnya itu bertujuan untuk kebaikan, memelihara kemaslahatan, dan pemerintahan seperti itu akan menjadi kuat.⁶⁷

Kekuasaan pada hakikatnya dapat tercapai karena superioritas. Superioritas diperoleh karena dukungan *'asabiyyah*, sementara *'asabiyyah* dapat tercipta karena bersatunya kehendak dan jiwa untuk mencapai tujuan. Sementara itu, bersatunya kehendak dan jiwa karena kehendak Allah untuk menegakkan agamaNya. Ibn Khaldun meskipun telah mencetuskan teori *'asabiyyahnya* dan pentingnya *asabiyyah* (solidaritas golongan) untuk mencapai kekuasaan, ia lebih lanjut mengatakan bahwa peran agama adalah hal yang terpenting, karena solidaritas golongan hanya dominan dan berperan dalam proses mendirikan dan ekspansi suatu kekuasaan, sedangkan kesuksesan apa yang dicita-citakan sangat tergantung dan ditentukan oleh faktor lainnya, dalam hal ini menurut Khaldun adalah agama. Sekuat apa pun kekuatan manusia, kalau Allah tidak mengizinkan dan tidak merestui maka keinginan manusia tentu saja tidak terwujud. Meskipun

⁶⁷ Suyuthi Pulungan, *Fiqh Siyasah: ajaran, sejarah dan pemikiran*, (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 1997), h. 279-280.

umat Islam terutama masyarakat nomad yang mengandalkan kekuatan kelompok dan fisik, keberhasilan yang mereka capai tidak terlepas dari campur tangan Allah. Dengan demikian, keterlibatan agama dengan politik, dalam hal ini Islam dan negara, merupakan suatu fenomena sistem sosio-religi perpolitikan tersendiri yang mempunyai keunikan bila dibandingkan dengan konteks perpolitikan modern dewasa ini.

Dalam pandangan Ibn Khaldun, dakwah atau seruan agama dapat menambah kekuatan *'asabiyyah* yang menjadi dasar tegaknya negara. Sebab agama dapat menghapuskan persaingan dan permusuhan di antara pendukung *'asabiyyah*, dan membimbing mereka kepada arah dan tujuan yang satu, serta menuntun persamaan di antara mereka. Sebaliknya dakwah agama tidak akan berjalan efektif tanpa dukungan *'asabiyyah*.

Dalam realitas historis Rasulullah dalam perjuangan di Makkah mendapat pembelaan dari keluarga besar beliau, baik yang percaya maupun yang tidak. Ketika terjadi pembaikotan dari penduduk Makkah terhadap Nabi dan keluarga besar Bani Hasyim, Abu Thalib yang bukan anggota masyarakat muslim ketika itu dengan tegas berkata "demi Allah, kami tidak akan menyerahkannya (Nabi Muhammad Saw) sampai yang terakhir dari kami gugur."⁶⁸ Keberhasilan Muhammad saw mendakwahkan ajaran Islam tentu saja tidak terlepas dari peran solidaritas golongan (*'asabiyyah*) yang memberikan perlindungan dan membela perjuangan nabi, berdasarkan fenomena tersebut, memberikan suatu gambaran bahwa agama dan kekuasaan mempunyai hubungan erat esakali dan harus selalu berjalan secara berkelindan. Untuk melihat hubungan agama dan kekuasaan (negara) pada periode awal Islam dimana agama terlibat langsung dengan politik, agama dan kekuasaan merupakan suatu kesatuan. Nabi Muhammad saw pada satu sisi sebagai pemimpin agama dan di sisi lain sebagai kepala negara. Bukanlah disini Nabi Muhammad saw mempunyai maksud untuk melegetimasi sistem politik, agama memang ketika itu sudah mempunyai peran seperti itu. Bahkan

⁶⁸M.Quraish Shihab, *Wawasan Al-Qur'an*, Mailto: Mizan

berbagai kebijakan politik tidak hanya dilegitimasi dan dijustifikasi oleh ajaran agama baik yang bersumber dari al-Qur'an maupun hadist.

Ibn Khaldun juga menyebutkan, bahwa kehidupan sosial mungkin saja berlangsung jika tanpa ada agama, dan demikian juga politik dapat tegak tanpa aturan agama.⁶⁹ Akan tetapi harus diakui, bahwa agama berperan untuk mendorong perkembangan ke depan, dan menjadikan kehidupan sosial lebih utama dan sempurna. Sebab, di samping agama dapat memperkukuh *'asabiyyah* yang dipupuk negara, semangat agama juga dapat meredakan pertentangan dan iri hati yang dirasakan seseorang atau satu golongan terhadap yang lainnya. Lebih dari itu, pada gilirannya, agama akan menuntun mereka ke arah kebenaran hakiki. Ibn Khaldun mengemukakan bahwa peran penting agama dalam kehidupan sosial dan politik yaitu, sebagai faktor pemersatu dan pengutuh masyarakat.⁷⁰

Lebih lanjut Ia mengemukakan bahwa apabila kekuatan agama berdampingan dengan solidaritas kelompok (*'asabiyyah*) akan dapat memberikan suatu kontribusi besar untuk mewujudkan integritas kekuasaan politik. Akan tetapi sebaliknya, ketika agama dan solidadritas sosial (*'asabiyyah*) tidak harmonis dan saling bertentangan maka akan dapat menciptakan serta mempercepat munculnya berbagai disintegrasi dalam suatu negara.

Ditambahkan lagi oleh Ibn Khaldun mengatakan bahwa setiap negara yang luas daerah kekuasaannya pasti didasari oleh agama, baik yang disiarkan oleh seorang Nabi atau seruan kebenaran.⁷¹ Meskipun solidaritas sosial (*'asabiyyah*) merupakan teori terpenting Ibn Khaldun dalam kaitannya dengan eksistensi dan perkembangan suatu negara, peran agama dalam suatu negara adakalanya lebih penting dan jauh lebih besar daripada peran solidaritas golongan (*'asabiyyah*). Khaldun melihat bahwa peranan agama dalam mengadakan suatu

⁶⁹Misri A. Muchsin, *Filsafat Sejarah dalam Islam*, (Yogyakarta: Ar-Ruzz Press, 2002), h. 83.

⁷⁰ Syafiuddin, *Negara...*, h.156.

⁷¹Di terjemahkan dari buku asli *Muqaddimah*, h. 159.

persatuan yang hebat di kalangan rakyat adalah sedemikian rupa sehingga tidak dapat ditandingi oleh faktor apapun di dunia ini. Untuk memperkuat statemennya Khaldun mengutip sebuah ayat

⁷² ولو انفقت ما في الارض جميعا ما الفت بين قلوبه

Artinya: Kendatipun engkau membelanjakan segala apa yang terdapat di bumi ini seluruhnya, engkau tidak akan dapat mempersatukan hati mereka.”

Dengan demikian, persatuan itu bukan hasil usaha manusia, akan tetapi ia adalah taufiq atau perkenan dari Allah. Bersatunya hati manusia itu tidak terlepas dari pertolongan Allah, yaitu dengan memeluk agama yang sama. Untuk memperkuat argumennya, Ibn Khaldun mengutip sebuah ayat Q.S.8:63. Yang artinya, “Walau kamu membelanjakan semua kekayaan yang berada di bumi, niscaya engkau tidak dapat mempersatukan hati mereka.” Melalui semangat agama dapat meredakan pertentangan dan pertikaian yang dirasakan oleh salah satu golongan terhadap anggota golongan yang lain, serta agama dapat menuntun dan mengarahkan setiap kelompok yang bertikai dan bermusuhan tersebut ke arah yang lebih baik dan memperoleh kebenaran. Lebih lanjut Ibn Khaldun mengemukakan, kekuasaan negara itu hanya dapat diperoleh dengan perantaraan dominasi.

Dominasi hanya dapat dicapai dengan solidaritas dan persatuan tekad untuk berjuang. Sementara persatuan seperti ini hanya dapat diwujudkan dengan perantaraan agama semata. Agama mengarahkan mereka kepada kebenaran dan kebenaran sebagai tujuan utama mereka, maka tidak ada sesuatu pun yang dapat menghalangi mereka. Karena, setiap kelompok yang bertikai tadi telah mamenyamakan persepsi dan juga mempunyai tujuan yang sama sehingga terwujudlah kedamaian abadi melalui solidaritas agama.

Dengan demikian, maka jelaslah bahwa solidaritas keagamaan (*‘asabiyyah* agama) merupakan hal yang paling urgen dalam mewujudkan dan melangsungkan suatu negara. Akan tetapi, lebih kuat lagi antara *‘asabiyyah* agama dan *‘asabiyyah* kelompok (solidaritas golongan) berjalan secara beriringan

⁷²Q.S 8:63.

dan saling memberikan dukungan untuk menegakkan kebenaran dan keadilan bagi manusia.

Adakalanya yang menyebabkan kehancuran dan keruntuhan sebuah negara tidaklah semata-mata karena peranan agama yang bisa dijadikan alat atau landasan tumpu untuk bersatu, akan tetapi kadangkala adanya faktor eksternal dari individu atau masyarakat yang ada, dan juga bisa dipicu karena adanya eksploitasi dari nilai-nilai agama tersebut. Dalam sebuah negara, agama selain berperan sebagai alat pemersatu juga dapat dijadikan sebagai pendorong atau memberikan motivator untuk meraih keberhasilan.

Satu lagi bukti historis tentang besarnya pengaruh agama bagi *'asabiyyah* adalah peristiwa perang Yarmuk.⁷³ Dalam peperangan itu tentera Arab Islam berjumlah kurang dari 30.000 orang, padahal tentera Persia di Qadisiyah berjumlah 120.000 orang, sedang tentera Heraklius terdiri dari 400.000 orang. Sungguh demikian kedua lawan itu tidak sanggup berhadapan dengan tentera Arab, dan kedua-duanya di kalahkan.⁷⁴ Kesuksesan dan keberhasilan Islam mampu mengalahkan musuh dalam peperangan tersebut, menurut Ibn Khaldun tentu saja keterlibatan Tuhan tidak dapat dinafikan. Semangat yang dipicu oleh kekuatan agamalah yang menjadikan umat Islam berjuang dengan sungguh-sungguh bahkan sampai kepada syahid.

Dengan demikian dapat dikatakan bahwa hubungan *'asabiyyah* dengan agama merupakan hubungan timbal balik. *'Asabiyyah* tanpa dimodali kekuatan yang disandarkan pada agama akan kurang memiliki makna, karena manusia yang merupakan unsur utama terbentuk *'asabiyyah*, cenderung kepada kebaikan dan kejahatan, oleh karena itu perlu diarahkan kepada kebaikan. Da'wah kepada kebaikan itulah tujuan utama agama. Senada dengan di atas, agama juga membutuhkan semangat *'asabiyyah*, agar tugas da'wah yang diembannya akan

⁷³ Perang Yarmuk merupakan salah satu perang besar yang dihadapi kaum muslim melawan Romawi (Bizantium). Lihat Abdul Hakim al-Afifi, *1000 Peristiwa dalam Islam*, cet. I, (Pustaka Hidayah, 2002), h. 75. Lihat juga Ismail R. Al-Faruqi dan Lois Lamya Al-Faruqi, *The Cultural Atlas of Islam*, terj. Ilyas Hasan, *Atlas Budaya Islam Menjelajah Khazanah Peradaban Gemilang*, cet. IV, (Bandung: Mizan, 2003), h. 241.

⁷⁴ Charles Issawi, *Filsafat Islam tentang Sejarah: pilihan dari muqaddimah*, cet. II, (Yogyakarta: Tintamas, 1976), h. 181.

dapat mendulang kesuksesan. Karena *'asabiyyah* itu wujud persatuan antar individu, jadi dalam merealisasikan ajaran agama, manusia perlu bersatu untuk saling Bantu-membantu dalam kehidupan ini.

Dengan demikian, *'asabiyyah* yang dipahami sebagai ikatan sosial psikologis yang mengikat pribadi anggota suatu kelompok dengan ikatan terus menerus memiliki peran untuk menumbuhkan solidaritas bagi kelompoknya serta berusaha mempersatukan antara kelompok-kelompok yang bertikai, agar menjadi umat yang bersatu. Karena itu maka sewajarnya bahwa peran politik yang diemban *'asabiyyah* adalah untuk mencapai kekuasaan negara. Dalam kaitannya dengan agama, maka hubungan keduanya- *'asabiyyah* dengan agama- merupakan hubungan timbal balik yang masing-masing dari keduanya saling mempengaruhi untuk mendulang kesuksesan masing-masing.

BAB III

KONSEP NEGARA DALAM PERSPEKTIF IBN KHALDUN

A. Asal Usul Negara

Menurut sebagian pakar ilmu politik, negara dalam bentuk yang dikenal sekarang ini belum terdapat selain pada kelompok masyarakat yang telah maju dan berkembang. Dalam teori mereka dikatakan bahwa dalam beberapa kelompok masyarakat awal dan praktek perpolitikan masa lalu tidak mengenal ada sejenis institusi yang dapat disebut “negara” seperti yang dikenal di zaman modern. Kalaupun ada semacam institusi atau organisasi kemasyarakatan, maka itu belum mengambil bentuk semacam negara beserta organisasi-organisasi pendukungnya.¹

Para antropolog agaknya tidak puas dengan pandangan di atas, sehingga mereka sangat berambisi untuk memperjelas sekaligus mempertajam asal usul negara. Melalui elaborasi teoritis, mereka terus memperjelaskan sehingga dapat menampilkan kesimpulan yang tepat tentang asal usul negara. W. Koper menyatakan bahwa negara harus dikembalikan kepada tahap awal dalam sejarah manusia. Ia berkecenderungan kepada bahwa proses pembentukan kekuasaan negara melalui fakta penaklukan.²

F. Oppenheimer mendefinisikan semua negara yang dikenal dengan faktor dominasi satu kelas atas kelas lainnya, melalui suatu pandangan eksploitasi ekonomi. Ia mengaitkan negara dengan pembentukan ”system kelas,” dan menghasilkan sebuah kekuasaan negara, dengan intervensi eksternal; ketertundukan kelompok pribumi oleh kelompok asing yang menjadi penakluknya.³ Berkenaan dengan asal usul sebuah negara para filosof juga ikut membicarakannya, di antara filosof yang berbicara tentang kenegaraan adalah Aristoteles. Menurut pendapatnya, negara atau asosiasi politik lahir melalui proses alam dan perkembangan yang diperlukan dalam kehidupan manusia. Manusia

¹Mansur Muhammad Mansur al-Hafnawi, *Sultat al-Dawlat fi al-Manzur al-Syar‘iy*, (Mesir: Matba‘ah al-Amanah, 1989), h. 19.

²Lihat dalam George Baladier, *Antropologi Politik*, (Jakarta: Rajawali, 1986), 197

³*Ibid.*

adalah seekor hewan yang didorong oleh lingkungan (alamnya) untuk berkehidupan yang berbudi luhur. Dari situlah, negara merupakan bentuk tertinggi dalam jenjang yang evaluisioner. Dalam negara itu juga, hakikat moral manusia terbentuk dalam sifat-sifatnya yang khusus dalam mencapai bentuknya tertinggi. Demikian pula halnya dengan asal usul sebuah negara. Menurut Aristoteles, negara ideal dari segi ukuran adalah seperti *polis* atau *city state*. Negara merupakan lembaga politik yang berdaulat guna menjeharterakan seluruh warganya. Ada tiga bentuk negara menurut Aristoteles, yaitu, monarkhi, aristokrasi dan demokrasi.⁴Dari ketiga bentuk negara tersebut yang paling mungkin diwujudkan dalam kenyataan adalah bentuk demokrasi atau *politea* (polis). Yang dimaksud dengan politea adalah kekuasaan terletak di tangan orang yang atau rakyat yang bertujuan demi kepentingan semua masyarakat.⁵

Linton senada dengan Oppenheimer mengakui bahwa proses pembentukan negara itu melalui dua cara utama, yaitu: persekutuan volunter, dan dominasi yang dipaksakan atas asas superioritas kekuatan. Cara yang kedua inilah, menurutnya yang paling sering terjadi, sebagaimana ia mengatakan: "negara-negara telah mengada apakah melalui penggabungan dua suku atau lebih, ataupun melalui tunduknya kelompok-kelompok yang lebih lemah terhadap kelompok lebih kuat. Sehingga kehilangan otonominya."⁶

Engels dalam karya terkenalnya, *The Origin of the Family, Private Property and the State*, tidak mengabaikan teori penaklukan di atas. Tetapi, ia mempergunakan teori tersebut, bersama dengan karakteristik demografisnya, untuk menjelaskan asal usul negara di antara orang Teuton, yang ia lihat sebagai hasil langsung dari penaklukan-penaklukan cepat atas teritorial yang sangat luas, di mana rezim gen tidak memiliki cara untuk mendominasi. Sedangkan di Athena ia menyaksikan bentuk paling murni, paling klasik, di mana negara muncul secara langsung dari antagonisme yang telah ada antara masyarakat gen itu sendiri.⁷

⁴ Firdaus Syam, *Pemikiran Politik Barat*, (Jakarta: Bumi Aksara, 2010), h. 32.

⁵ Firdaus Syam, *Pemikiran ...*, h. 32.

⁶ R. Linton, *The Study of Man*, (New York: Appleton, 1936), h. 240-243.

⁷ Georges Balandier, *Antropologi...*, h. 203

Engels mempertimbangkan lima situasi yang paling tepat bagi perkembangan konfederasi kesukuan, yaitu; terciptanya sebuah administrasi terpusat dan perangkat hukum nasional; pembagian warga atas tiga kelas; tindakan penghapusan oleh ekonomi-keuangan; tampilnya kepemilikan pribadi; digantinya ikatan hubungan darah dengan ikatan teritorial.⁸ Pada akhir dari proses yang difergensi dan kompleks inilah, negara menempati diri di atas semua pembagian “kelas” di masyarakat.

Setelah membandingkan pembentukan negara di Athena di Roma dan di antara orang Teuton tersebut, Engels membuat kesimpulan umum tentang asal usul negara. Kesimpulan Engels ini dapat diringkas dalam tiga pernyataan, yaitu:

“negara lahir dari masyarakat; ia tampil manakala masyarakat dalam kontradiksi tak terselesaikan dalam dirinya sendiri dan berfungsi untuk meredusir konflik itu dengan menahannya dalam kaitan-kaitan tata aturan; ia didefinisikan sebagai sebuah kekuasaan, yang memancar dari masyarakat, tetapi yang berkehendak untuk menempati dirinya di atas masyarakat, serta memisahkan diri semakin jauh dari masyarakat.”⁹

Sementara itu, 'Abu Daud Busroh mengatakan bahwa proses lahirnya suatu negara dapat ditinjau pada beberapa teori yang dikemukakan oleh para ahli negara dan hukum. Secara garis besar teori mengenai terjadinya negara dapat dikategorikan ke dalam dua macam, yaitu; teori terjadinya negara secara primer (*primaire staats wording*) dan teori terjadinya negara secara sekunder (*scundaire staats wording*).¹⁰

Teori terjadinya negara secara primer adalah teori yang membahas tentang terjadinya negara yang tidak dihubungkan dengan negara yang telah ada sebelumnya. Menurut teori ini perkembangan negara secara primer melalui empat fase, yaitu: pertama, *fase genootshap* (genossenschaft) yaitu fase perkelompokan dari orang-orang yang menggabungkan dirinya untuk kepentingan bersama, dan didasarkan pada persamaan. Mereka sadar bahwa mereka mempunyai kepentingan yang sama dan kepemimpinan di sini dipilih secara *primus inter pares* (yang

⁸ *Ibid.*

⁹ *Ibid.*, h. 203-204

¹⁰ Abu Daud Busroh, *Ilmu Negara*, (Jakarta: Bumi Aksara, 1990), h. 44-46

terkemuka di antara yang sama). Karena itu, yang terpenting pada fase ini adalah unsur bangsa.

Fase kedua adalah *reich* (rijk). Pada fase ini kelompok orang-orang yang menggabungkan diri tadi telah sadar akan hak milik atas tanah, sehingga muncullah tuan yang berkuasa atas tanah dan orang-orang yang menyewa tanah. Dengan kondisi ini maka timbullah sistem feodalisme. Adapun unsur terpenting pada fase ini adalah unsur wilayah.

Ketiga adalah fase *staat*. Pada fase ini masyarakat dari tidak bernegara menjadi bernegara dan mereka telah sadar bahwa mereka berada pada satu kelompok. Dengan demikian, yang terpenting pada fase ini adalah ketiga unsur dari pada negara, yaitu: bangsa, wilayah dan pemerintahan yang berdaulat.

Sementara fase ke empat boleh jadi fase *democratische natie* ataupun fase dictatuur. Fase *democratische natie* adalah perkembangan lebih lanjut dari phase *staat*, di mana ia terbentuk atas dasar kesadaran demokrasi nasional, kesadaran akan adanya kedaulatan di tangan rakyat. Mengenai fase dictatur terdapat dua pendapat. Pendapat pertama mengatakan bahwa bentuk dictatuur merupakan perkembangan lebih lanjut dari pada *democratische natie*. Sementara pendapat kedua mengatakan bahwa *dictatur* ini adalah penyelewengan dari pada *democratische natie*.

Teori terjadinya negara secara skunder adalah teori yang membahas tentang terjadinya negara yang dihubungkan dengan negara-negara yang telah ada sebelumnya. Hal yang penting dalam proses terjadinya negara skunder ini adalah pengakuan. Pengakuan terhadap terbentuknya sebuah negara ada tiga macam, yaitu: pengakuan *de facto* (sementara), pengakuan *de jure* (pengakuan yuridis) dan pengakuan atas pemerintahan *de facto*.

Pengakuan *de facto* adalah pengakuan yang bersifat sementara terhadap terbentuknya negara baru, pengakuan sementara ini diberikan karena keberadaan negara tersebut harus diteliti kembali tentang kesesuaiannya dengan prosedur hukum yang sebenarnya. Pengakuan *de jure* adalah pengakuan yang seluas-luasnya dan bersifat tetap terhadap terbentuknya suatu negara, dikarenakan

terbentuknya negara baru berdasarkan hukum. Sementara pengakuan atas pemerintahan *de facto* adalah pengakuan yang diberikan hanya kepada pemerintahan yang berkuasa bukan terhadap wilayahnya.

Dalam buku ini, tokoh yang ingin dikaji pembicaraannya secara panjang lebar tentang proses terbentuknya negara adalah Ibn Khaldun, yang ia dianggap sebagai pakar filsafat sejarah dan kemasyarakatan yang tidak ada tandingannya.¹¹ Namun sebelum mengupas pandangan historiolog dan sosiolog yang hidup pada abad tengah ini, sebagai bahan perbandingan, akan dibicarakan dahulu pendapat beberapa ulama yang hidup pada abad klasik yang ikut berkomentar tentang asal usul pembentukan sebuah negara. Mereka itu adalah Ibn Abi Rabi', al-Mawardi dan al-Ghazali dan Ibn Taimiyah.

Ibn Abi Rabi' mengulas tentang proses pembentukan negara atau kota dengan mendasarkan pada kenyataan sosial, di mana manusia adalah jenis makhluk yang saling memerlukan sesamanya untuk mencukupi segala kebutuhannya. Tidak mungkin seorang diri dapat memenuhi kebutuhan hidupnya tanpa ada bantuan atau berdampingan dari dan dengan orang lain. Karena itu, satu sama lain saling membutuhkan untuk memperoleh kebutuhan hidup, menghajatkan kepada kerjasama, mendorong mereka berkumpul di suatu tempat, agar mereka bisa saling tolong menolong dan memberi.¹² Proses inilah, menurut Rabi', yang membawa terciptanya kota-kota yang pada gilirannya akan menjadi negara.

Dari pernyataan Ibn Abi Rabi' dapat dianalisis bahwa hidup bermasyarakat bersifat mutlak, karena manusia hanya dapat tumbuh dan mempertahankan hidupnya dengan terpenuhinya kebutuhan hidup, misalnya kebutuhan akan pangan dan sandang. Untuk memenuhi kebutuhan tersebut, tidak mungkin manusia hidup seorang diri, tanpa bantuan orang atau pihak lain. Karena

¹¹ Nourouzzaman Shiddiqy, *Jeram-jeram Peradaban Muslim*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996), h. 4. Lihat juga Jamil Ahmad, *Seratus Muslim Terkemuka*, (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1996), h. 421.

¹² Ibn Abi Rabi', *Suluk al-Malik fi Tadbir al-Mamalik*, (Kairo: Dar al-Sya'ab, 1970), h. 101. Lihat dalam J. Suyuthi Pulungan, *Figih Siyasah: Ajaran Sejarah dan Pemikiran*, (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 1997), h. 218

itulah manusia diharuskan untuk mengembangkan sikap saling tolong menolong. Dengan demikian, organisasi masyarakat menjadi suatu keharusan bagi manusia. Hal yang senada juga telah dikemukakan oleh Ibn Khaldun dalam kitab *Muqaddimah*nya.

Secara eksplisit Ibn Abi Rabi‘ menambahkan lagi:

“Sesungguhnya Allah menciptakan manusia dengan tabiat yang cenderung untuk berkumpul dan tidak mau seorang diri memenuhi segala kebutuhannya tanpa bantuan orang lain. Ketika manusia berkumpul di kota-kota dan mereka bergaul dan kerja sama itu bisa terjadi persaingan dan perselisihan. Karena itu, Allah menurunkan peraturan-peraturan dan kewajiban-kewajiban bagi mereka sebagai pedoman yang harus mereka patuhi, dan mengangkat seorang pemimpin bagi mereka yang bertugas memelihara peraturan-peraturan itu dan untuk mengurus urusan mereka, menghilangkan penganiayaan dan perselisihan yang dapat merusak keutuhan mereka”.¹³

Dari argumen Rabi‘ tersebut dapat dipetik beberapa pemahaman. Pertama, bahwa terdapat kecenderungan alami manusia untuk berkumpul di suatu tempat dalam rangka kerjasama memenuhi kebutuhan mereka. Kecenderungan alami ini merupakan anugerah Allah pada diri manusia. Kedua, bahwa Allah menetapkan berbagai peraturan dan kewajiban yang harus mereka patuhi dalam hidup kebersamaan itu. Ketiga, untuk memelihara pelaksanaan peraturan itu Allah mengangkat seorang pemimpin bagi mereka. Ia bertugas mengelola urusan mereka dan bertindak sebagai hakim untuk menyelesaikan perselisihan di antara mereka, sehingga tidak ada penganiayaan, dan keutuhan mereka terjamin. Dengan demikian, dalam memahami manusia sebagai makhluk sosial, Ibn ‘Abi Rabi‘ mengkaitkannya dengan keyakinan dan paham agama yang ia anut.

Al-Mawardi juga berpendapat bahwa manusia itu adalah makhluk sosial, tidak mungkin seseorang mampu memenuhi hajat hidupnya sendirian, kecuali berhubungan dengan orang lain. Lebih lanjut ia mengatakan manusia dari sisi penciptaannya adalah makhluk lemah yang paling banyak kebutuhannya. Ia juga

¹³*Ibid*, h. 102

mahluk yang paling memerlukan bantuan, tidak seperti mahluk lain mampu mandiri lepas dari bantuan sejenisnya. Manusia diberi *tab'iat* butuh kepada jenisnya dan minta tolong adalah suatu keniscayaan, bagi sesamanya. Menurut Mawardi, Allah menciptakan manusia dalam keadaan tidak sanggup memenuhi kebutuhan dirinya, tanpa ada bantuan dari orang lain, akar manusia sadar, bahwa Allahlah pencipta dan pemberi segala rezeki, maka manusia itu membutuhkan Allah sebagai penolong dan pemberi rezeki. Ketergantungan manusia terhadap sesamanya merupakan suatu yang tetap dan langgeng. Usaha manusia untuk mencukupi kebutuhan hidup lahir dan batin yang membutuhkan bantuan orang lain, adalah bukti kelemahannya.¹⁴ Allah berfirman:


 يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ تَحْفَافَ عَنْكُمْ^ج وَخُلِقَ الْإِنْسَانُ ضَعِيفًا

Artinya: Allah hendak memberikan keringanan kepadamu, dan manusia dijadikan bersifat lemah.

Lebih jauh Al-Mawardi berpandangan bahwa Allah tidak membiarkan posisi manusia yang lemah itu. Namun Dia menganugrahi manusia sesuatu yang dapat membimbingnya untuk memperoleh kebahagiaan, yaitu akal. Akal berperan menunjukkan jalan untuk memperoleh kebahagiaan di dunia dan di akhirat. Kecuali itu, Al-Mawardi juga berpendapat bahwa perbedaan kemampuan fisik, otak, pengetahuan, keahlian, bakat dan sebagainya menjadi faktor pendorong tolong menolong dan kerjasama di antara manusia. Seandainya tidak ada perbedaan maka masing-masing individu akan mampu berdiri sendiri memenuhi kebutuhannya. Kelemahan manusia yang tidak memiliki kemampuan untuk memenuhi semua kebutuhannya sendiri, dan terdapatnya keanekaragaman dan perbedaan bakat, pembawaan dan kecenderungan alamiah serta berbedanya kemampuan, atas semua itu mendorong manusia untuk bersatu dan bekerjasama serta saling membantu, dan akhirnya sepakat dan bermuara untuk mendirikan sebuah negara. Dengan bahasa lain, negara adalah hajat umat manusia untuk

¹⁴Al-Mawardi, *Adab al-Dunya Wa al-Din*, (al-Qahirat, tp, 1950), h. 116, lihat dalam J.Suyuthi pulungan, *Fiqh Siyasaah...*, h. 219

mencukupi kebutuhan mereka bersama, dan otak mereka yang mengajari bagaimana mereka bersatu dan saling membantu dan bagaimana pula mengadakan ikatan satu sama lain. Itulah hikmah perbedaan itu, sehingga manusia berkumpul dan bekerjasama, lalu membentuk negara dalam rangka memenuhi kebutuhan mereka yang beragam dan sangat banyak.

Sementara itu, akal berperanan untuk mengatur cara kerjasama dan ikatan antara satu dengan yang lainnya.¹⁵ Kerja sama diperlukan karena ada saling ketergantungan baik antara individu maupun antara negara di dunia ini. Sudah barang tentu kerja sama ini dilaksanakan agar saling menguntungkan dalam suasana baik dan untuk kebaikan bersama, bukan kerjasama untuk saling bermusuhan dan berbuat kejahatan. Kesadaran akan perlunya kerja sama dan tolong menolong dalam segala bentuk dan cara yang disepekatinya yang baik, akan menghilangkan nafsu permusuhan, dan saling berebut hidup. Kehidupan individu dan antar bangsa akan harmonis apabila didasarkan kepada kerja sama, bukan kepada saling menghancurkan satu sama lainnya. Hal ini sesuai dengan firman Allah dalam surat al-baqarah ayat 62 yang berbunyi:

إِنَّ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصْرَى وَالصَّٰدِقِينَ مَنْ ءَامَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ
 الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ
 تَحْزَنُونَ ﴿٦٢﴾

Artinya: Sesungguhnya orang-orang mukmin, orang-orang Yahudi, orang-orang Nasrani dan orang-orang Shabiin, siapa saja diantara mereka yang benar-benar beriman kepada Allah, hari Kemudian dan beramal saleh, mereka akan menerima pahala dari Tuhan mereka, tidak ada kekhawatiran kepada mereka, dan tidak (pula) mereka bersedih hati.

Demikianlah pandangan al-Mawardi tentang asal usul atau bahkan terciptanya suatu negara. Pada intinya ia mendasari proses pembentukan negara itu pada *tabi'at* manusia yang lemah yang membutuhkan sejenisnya untuk

¹⁵ J Suyuthi Pulungan, *Fiqh Siyasah...*, h. 221-222.

bekerjasama dalam rangka pemenuhan beraneka ragam kebutuhan baik jasmani maupun rohani. Sifat manusia yang lemah dan membutuhkan kepada orang lain sehingga terbentuklah suatu kelompok, didasarkan kepada kelompok tersebut akhirnya bermuara terbentuknya sebuah negara atau kekuasaan yang didapatkan dengan adanya satu tujuan bersama antara anggota kelompok itu. Menurut Mawardi, ditinjau dari segi politik, suatu negara agar dapat berjalan dengan baik memerlukan beberapa sendi utama yaitu, *pertama*, agama yang dihayati.

Pentingnya agama menurutnya sebagai pengendali hawa nafsu dan menjadi pengawas serta menjadi pemersatu setiap hati nurani umat manusia antara satu dengan lainnya. Agama mempunyai peran penting untuk mestabilkan sebuah kekuasaan, ketika ajaran agama tidak diindahkkan lagi oleh seorang penguasa dan dalam memimpin negara memperturutkan hawa nafsunya, maka lama kelamaan kondisi itu mengantarkan negara tersebut kepada keruntuhan. Dengan demikian, dapat dikatakan bahwa kuat tidaknya sebuah negara atau kekuasaan sangat dipengaruhi oleh kekuatan agama.

Menurut Al-Mawardi, hubungan politik (kekuasaan) dan agama dalam Islam tidak dapat dipisahkan, keduanya berjalan secara beriringan dan saling memberikan dukungan. Agama tanpa kekuasaan atau negara tidak berjalan maksimal dan juga sebaliknya. *Kedua*, penguasa yang berwibawa. Pemimpin yang berwibawa dapat membawa negara ke arah yang lebih maju dan dapat juga menyatukan berbagai aspirasi yang berbeda, dapat melindungi jiwa, harta dan kehormatan warganya. Untuk melahirkan seorang pemimpin yang berwibawa, menurut al-Mawardi harus diperhatikan beberapa persyaratan untuk menjadi pemimpin itu, diantaranya seorang pemimpin harus memiliki sikap adil, memiliki ilmu pengetahuan (kapasitas intelektual yang memadai), memiliki wawasan yang luas dan kearifan yang memungkinkan mampu mengelola kepentingan umat dengan baik.

Penguasa atau pemimpin pada hakikatnya adalah amanah, yakni kepercayaan warga kepada penguasa yang telah disepakati menjalankan pemerintahan dan kekuasaannya. Adanya basis legitimasi rakyat terhadap kekuasaan yang dimiliki penguasa, berarti pula penguasa bertanggung jawab

kepada rakyat dan juga kepada Allah. Meskipun ada sebagian menyatakan bahwa kekuasaan tidak ada hubungannya dengan adiduniawi atau transendent, kekuasaan bersifat dunia atau *prophant*, dan politik bersifat sekuler. Terhadap pendapat itu Al-Mawardi tidak sependapat, karena di dalam Islam agama dan negara berjalan secara beriringan dan saling membutuhkan, kekuasaan di dunia tidak terlepas dari tujuan mencapai kebahagiaan di akhirat dan sebaliknya. *Ketiga*, Keadilan yang menyeluruh. Hidup berdampingan dengan damai baru terlaksana apabila didasarkan kepada keadilan yang baik di antara manusia. Agar terciptanya kekompakan dan keakraban sesama anggota masyarakat, maka harus ditegakkan dulu keadilan di dalam masyarakat.

Ajaran Islam mewajibkan penegakan keadilan baik terhadap diri sendiri, keluarga, tetangga, bahkan terhadap musuh sekalipun kita dituntut untuk melakukan keadilan. Oleh karena itu, seorang Pemimpin yang menegakkan keadilan akan lebih dihormati dan disegani oleh rakyatnya. Keadilan menurut Mawardi, haruslah dimulai dari penguasa itu sendiri terhadap dirinya, dimana pemimpin mampu memberikan keteladanan dan sebagai figur yang diteladani. Setelah diri pribadi dari penguasa menjadi teladan bagi masyarakat, barulah keadilan itu dapat diberlakukan kepada rakyat secara umum. Banyak ayat al-Qur'an yang berbicara tentang keadilan antara lain:

يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ ۚ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ
شَنَّانُ قَوْمٍ عَلَىٰ ءَآلٍ تَعَدَلُوا ؕ أَعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ ۖ وَاتَّقُوا اللَّهَ ۚ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ

بِمَا تَعْمَلُونَ ﴿٨﴾

Artinya: Hai orang-orang yang beriman hendaklah kamu jadi orang-orang yang selalu menegakkan (kebenaran) Karena Allah, menjadi saksi dengan adil. dan janganlah sekali-kali kebencianmu terhadap sesuatu kaum, mendorong kamu untuk berlaku tidak adil. berlaku adillah, Karena adil itu lebih dekat kepada takwa. dan bertakwalah kepada Allah, Sesungguhnya Allah Maha mengetahui apa yang kamu kerjakan.

Juga Allah berfirman di dalam surat An-nisa' ayat 135:

﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَىٰ أَنفُسِكُمْ أَوِ
 الْوَالِدِينَ وَالْأَقْرَبِينَ ۚ إِن يَكُنْ غَنِيًّا أَوْ فَقِيرًا فَاللَّهُ أَوْلَىٰ بِهِمَا ۖ فَلَا تَتَّبِعُوا الْهَوَىٰ أَن
 تَعْدِلُوا ۚ وَإِن تَلَوْرَأَ أَوْ تُعْرَضُوا ۚ فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا ﴿١٢٥﴾

Artinya: Wahai orang-orang yang beriman, jadilah kamu orang yang benar-benar penegak keadilan, menjadi saksi Karena Allah biarpun terhadap dirimu sendiri atau ibu bapa dan kaum kerabatmu. jika ia Kaya ataupun miskin, Maka Allah lebih tahu kemaslahatannya. Maka janganlah kamu mengikuti hawa nafsu Karena ingin menyimpang dari kebenaran. dan jika kamu memutar balikkan (kata-kata) atau enggan menjadi saksi, Maka Sesungguhnya Allah adalah Maha mengetahui segala apa yang kamu kerjakan.

Sendi negara yang keempat menurut Al-Mawardi adalah adanya harapan kelangsungan hidup. Keterkaitan satu generasi dengan generasi selanjutnya dalam sebuah kekuasaan dan negara sangatlah mempengaruhi. Generasi dewasa ini sebagai pewaris generasi masa mendatang. sekiranya seseorang tidak mempunyai harapan akan kelangsungan hidup, maka seseorang itu tidak akan berupaya mengadakan dan menyiapkan dari apa yang dibutuhkan setiap hari, dan juga tidak akan bersusah payah untuk mempersiapkan berbagai kebutuhan kepada anak-anaknya di masa mendatang.

Berkaitan dengan gagasan ketatanegaraan, hal yang menarik dari pemikiran Mawardi adalah korelasi atau hubungan antara *ahl al- 'aqdi wa al-Halli* merupakan hubungan antara dua belah pihak yang mengadakan kontrak sosial atau perjanjian atas dasar suka sam suka. Dengan adanya kontrak sosial tersebut berefek kepada lahirnya berbagai hak dan kewajiban kedua belah pihak atas dasar timbal balik. Oleh karena itu, menurut Mawardi, seorang penguasa, selain berhak untuk ditaati oleh rakyat dan untuk menuntut loyalitas penuh dari rakyat, pada sisi lain, seorang penguasa mempunyai kewajiban-kewajiban yang harus dipenuhi terhadap rakyatnya, seperti memberikan perlindungan, mengelola kepentingan rakyat dengan baik dan penuh rasa tanggung jawab. Melalui kontrak sosial itu

masing-masing melimpahkan hak perorangnya kepada komunitas sebagai sebagai satu keutuhan. Dengan demikian, segala hak alamiah, termasuk kebebasan penuh untuk berbuat sekehendak hati yang dimiliki oleh orang-orang dalam kehidupan alamiah pindah ke komunitas, dengan bahasa lain, pada komunitas, terletak kedaulatan rakyat, dan kedaulatan ini tidak dapat dipindahtangankan dan tidak dapat pula dibagi-bagi.

Tokoh lain yang membicarakan tentang negara adalah Ibn Taimiyah, menurutnya kebutuhan manusia terhadap negara didasarkan kepada akal dan hadist. Argumen rasionalnya terletak pada kebutuhan universal semua manusia untuk bergabung, bekerjasama, dan menikmati berbagai manfaat kepemimpinan tanpa peduli apakah mereka menganut suatu agama atau tidak. Argumen rasional itu juga yang diperkuat dengan landasan hadist nabi. Pemahaman Ibn Taimiyah terhadap al-Qur'an dan hadist memunculkan suatu keyakinan bahwa penegakan negara sebagai tugas suci merupakan suatu yang dituntut oleh Islam. Memang istilah negara (daulah) tidak disinggung di dalam al-Qur'an ataupun sunnah, tetapi unsur-unsur esensial yang menjadi dasar negara dapat ditemukan dalam kitab suci. Misalnya, al-Qur'an menjelaskan seperangkat prinsip atau fungsi yang dapat diterjemahkan dengan adanya tata tertib sosio-politik atau segenap perlengkapan bagi tegaknya sebuah negara. Termasuk di dalamnya adalah keadilan, persaudaraan, kepatuhan dan kehamikan.

Menurut Ibn Taimiyah, di dalam ayat 58 surat an-nisa', dimaksudkan bagi para pemimpin negara. Demi terciptanya kehidupan bernegara yang serasi hendaknya mereka menyampaikan amanah kepada pihak yang berhak atasnya, dan bertindak adil dalam mengambil keputusan atas sengketa antara sesama anggota masyarakat. Berkaitan dengan penyampaian amanat kepada yang berhak, maksudnya menurut Ibn Taimiyah khusus tentang penunjukan dan pengangkatan para pejabat negara, pengelola kekayaan negara dan harta benda rakyat. Berdasarkan kepada itulah, menurutnya, setiap pemimpin negara untuk mempercayakan tiap urusan berkaitan dengan kepentingan rakyat kepada orang-orang yang paling baik dari segi kepentingan rakyat.

Lebih lanjut Ibn Taimiyah berpendapat bahwa dalam penunjukan atau pengangkatan para pembantunya, baik yang bertugas pada pemerintahan pusat seperti wazir, para pejabat tinggi lainnya maupun para pejabat daerah, seorang kepala negara harus berusaha mencari orang-orang yang secara objektif benar-benar memiliki kecakapan dan kapasitas untuk memikul tanggung jawab yang diberikan. Dan jangan sampai seorang kepala negara terpengaruh oleh faktor-faktor subjektif seperti adanya hubungan darah, famili dekat, keluarga, dan sebagainya. Keharusan mengadakan seleksi secara objektif menurut Ibn Taimiyah tidak hanya terbatas pada para pejabat tingkat atas saja, tetapi sampai kepada yang paling rendah pun tetap dilakukan secara objektif dan sesuai dengan kapasitasnya masing-masing.

Di samping itu juga, berkaitan dengan pemerintahan bagi Ibn Taimiyah, yang terpenting diperhatikan dan mesti ada berupa sifat amanah. Adapun pengertian amanah adalah kepentingan-kepentingan rakyat yang merupakan tanggung jawab kepala negara untuk mengelolanya. Pengelolaan akan baik dan sempurna manakala dalam pengangkatan para pembantunya kepala negara benar-benar memilih orang-orang yang memiliki kecakapan dan adanya kapasitas sesuai dengan bidang keahliannya masing-masing. Amanah yang terdapat dalam surat an-nisa ayat 58 juga mengandung makna kewenangan memerintah yang dimiliki oleh kepala negara, dan dalam menjalankan roda pemerintahan, kepala negara dibantu oleh para wakilnya, hendaknya para pembantu tersebut terdiri dari orang-orang yang memiliki kecakapan dan kemampuan.

Sekiranya kepala negara memberikan kewenangan kepada orang yang tidak ahli dan tidak cakap, sedangkan yang memiliki kemampuan dan kecakapan masih ada, hal itu merupakan sebuah pengkhianatan yang dilakukan oleh kepala negara. Jika calon-calon pembantu kepala negara tidak ada yang cakap dan memiliki kemampuan yang baik, dan tidak ada yang menonjol, menurut Ibn Taimiyah, seorang kepala negara boleh mengangkat salah satu dari mereka dengan memperhatikan beberapa faktor, diantaranya kekuatan dan integritas. Kepala negara bisa memilih dari kedua faktor tersebut. Kalau sekiranya jabatan kekuatan lebih diperlukan misalnya untuk panglima perang, maka faktor

kekuatanlah yang diangkat. Dan sebaliknya, kalau integritas lebih diperlukan misalnya untuk jabatan hakim, maka faktor kedua yang diangkat.

Oleh karena itu, pentingnya negara bagi Ibn Taimiyah dianggap sebagai tugas suci untuk mendekatkan manusia kepada Allah. Mendirikan sebuah negara berarti menyediakan fungsi yang besar untuk menegakkan keadilan, melaksanakan perintah dan menghindari dari kejahatan dan memasyarakatkan tauhid serta mempersiapkan bagi munculnya sebuah masyarakat yang hanya mengabdikan kepada Allah. Dengan demikian, dapat disimpulkan bahwa bagi Ibn Taimiyah masyarakat Islam itu perlu bernegara dan memiliki pemerintahan sebagai sarana untuk menegakkan keadilan, melaksanakan *amar ma'ruf nahi mungkar*.

Sementara itu, Al-Ghazali juga memiliki pemikiran yang sangat baik tentang asal usul negara. Ia memulainya dengan menyatakan bahwa manusia cenderung untuk berkumpul. Hal ini karena didorong oleh dua sebab. Pertama, kebutuhan untuk mempertahankan kelangsungan keturunan. Usaha itu hanya dapat terjadi melalui pertemuan antara laki-laki dan perempuan dan pergaulan antar keduanya. Pernikahan yang dilakukan oleh umat manusia, merupakan suatu upaya untuk melangsungkan eksistensi kehidupan manusia di permukaan bumi ini. Kedua, untuk mengadakan kerjasama dan tolong menolong dalam rangka memperoleh makanan untuk mempertahankan hidup, pakaian untuk melindungi diri dari panas dan dingin, tempat tinggal untuk melindungi diri dari panas dan dingin, dan melindungi keluarga dan harta dari segala macam gangguan, dan pendidikan bagi anak.¹⁶ Melalui kedua faktor yang dikemukakan oleh Al-Ghazali di atas, mencerminkan bahwa pada dasarnya semua manusia mempunyai tabiat untuk mempertahankan jenis dan keturunannya serta mengadakan kerjasama untuk mewujudkan segala kebutuhan dalam hidup.

Lebih lanjut al-Ghazali menambahkan bahwa manusia yang berkumpul itu, masing-masing mereka memerlukan rumah kediaman yang semakin lama semakin kuat dan besar buaatannya serta mewah dan bagus potongannya, dengan

¹⁶ Abu Hamid al-Ghazali, *Ihya' 'Ulum al-Din*, (Bairut: Dar al-Fikr, 1975), h. 1745.

mempunyai perabot-perabot dan alat-alat lainnya yang semakin lengkap. Manusia-manusia yang sudah beradab itu memerlukan lagi bantu membantu untuk saling menjaga rumahnya dari pencurian dan pengacau. Rumah-rumah yang terletak di dalam suatu daerah yang tertentu lalu dipagari atau dibentengi sebagai penjagaan. Dari sinilah timbul negeri (*bilad*) yang merupakan sebab pertama dan syarat utama bagi timbulnya negara.¹⁷

Al-Ghazali juga berpandangan bahwa perkembangan negeri menjadi negara membutuhkan institut-institut yang mengatur keselamatan masyarakat dan pribadi. Institut-institut itu berupa *misahah* (pengukuran tanah), *jundiyah* (ketentaraan), *hukumi* (pemerintahan), *fiqih* (pengertian hukum).¹⁸ Berdasarkan kepada pendapat dan pemikiran Al-Ghazali tersebut, jelaslah bahwa untuk melangsungkan kehidupannya setiap manusia membutuhkan tanah yang bisa dijadikan tempat mendirikan rumah dan menjadikan sebuah wilayah, setelah ada wilayah agar masyarakat mendapatkan keamanan di wilayah yang didiaminya, juga membutuhkan kepada tentara untuk menjaga wilayah tersebut. Tentara yang dimaksudkan oleh Al-Ghazali disini bisa dipahami dalam artian harfiah yaitu tentara benaran dan juga bisa dipahami dengan arti kiyasan atau majazi berarti terjaminnya rasa keamanan dan ketentraman bagi masyarakatnya dengan sistem yang bermacam-macam. Di samping itu juga, agar kehidupan masyarakat selalu dalam kedamaian dan kerukunan, maka diperlukan sebuah aturan yang sifatnya mengikat untuk mengatur kehidupan masyarakat dalam melakukan interaksi sesamanya. Berbagai aturan inilah yang menurut Al-Ghazali dapat juga dijadikan sebagai barometer untuk mewujudkan kedamaian dalam masyarakat.

Berkaitan dengan syarat yang harus dipenuhi oleh seseorang untuk diangkat menjadi pemimpin, menurut Al-Ghazali terdapat sepuluh syarat

¹⁷ Zainal Abidin 'Ahmad, *Konsepsi Negara bermoral menurut Imam al-Ghazali*, (Jakarta: Bulan Bintang, tt), h. 34.

¹⁸ *Misahah*; institute yang membagi tanah kepada rakyat secara adil merata, *jundiyah* ; institute yang melindungi rakyat dengan kekuatan senjata dan menghapuskan pencurian dan perampokan, *hukumi*; institute untuk mengatur negeri dan menyelesaikan segala sengketa yang terjadi, *fiqih*; bertujuan menetapkan hukum dan menjatuhkan hukuman terhadap orang-orang salah, sehingga setiap rakyat dapat menjaga ketertiban dan memelihara peraturan. *Ibid*, h. 35.

seorang pemimpin yaitu, dewasa atau *aqil baligh* , otak yang sehat, merdeka dan bukan budak, laki-laki tidak boleh perempuan, keturunan Quraisy, pendengaran dan penglihatan sehat, hidayah, kekuasaan yang nyata, ilmu pengetahuan dan *wara'*(kehidupan yang bersih dengan kemampuan mengendalikan diri, tidak melakukan hal-hal terlarang dan tercela).¹⁹ Adapun yang dimaksud dengan kekuasaan yang nyata adalah tersedianya bagi seorang pemimpin atau raja perangkat yang memadai, termasuk kekuatan tentara untuk memaksakan keputusan-keputusannya terhadap mereka yang menentanginya, menindas pembangkang dan membasmi pemberontak. Hidayah sebagai salah satu persyaratan yang dikemukakan oleh Al-Ghazali bermaksud adanya daya fikir dan daya rancang yang kuat dan ditunjang oleh kesediaan bermusyawarah, mendengarkan pendapat serta nasihat orang lain. Berdasarkan pendapat Al-Ghazali di atas, maka seorang pemimpin tidak boleh memaksakan kehendaknya dan tidak mau terbuka serta mendengarkan pendapat orang lain. Dengan demikian, Pemimpin yang baik selalu bermusyawarah, meminta pendapat dan nasehat dari orang lain, agar keputusan dan kebijakan yang dibuatnya menjadi rahmat dan bermanfaat bagi seluruh umat manusia. Tanpa ada sikap seperti yang dikemukakan itu, berarti pemimpin tersebut belum mempunyai hidayah.

Pandangan Al-Ghazali tentang negeri sebagai faktor utama bagi pembentukan negara, di kemudian hari mendapat persetujuan dari beberapa sarjana kontemporer, di antaranya M. Ruthnaswamy. Ia juga berpendapat bahwa negeri adalah faktor pertama bagi adanya negara (*land the first factor*), kemudian rakyat adalah faktor kedua (*people, the second factor*).²⁰ Wilayah atau negeri merupakan sesuatu hal yang mutlak ada dalam sebuah negara yang berdaulat, tanpa adanya wilayah atau negeri, maka menurut pendapat Al-Ghazali belumlah dikatakan sebagai sebuah negara.

Ibn Khaldun dalam karya agungnya *Muqaddimah* juga mengulas secara panjang lebar tentang asal usul terbentuknya sebuah negara. Sebagaimana yang dikemukakan oleh para ulama sebelumnya bahwa manusia adalah makhluk politik

¹⁹ Munawir Sjadzali, *Islam...*, h.78.

²⁰ M. Ruthnaswamy , *The Making of the State*, (London: Williams and Nootage , 1932), h. 385. Hal ini dapat dilihat di dalam *Ibid*, h. 39.

atau sosial, Khaldun juga mengakuinya. Menurutnya manusia tidak dapat hidup tanpa organisasi kemasyarakatan yang oleh para ulama terdahulu disebut "kota" atau polis,²¹ sementara Khaldun menyebutnya *'umran* (peradaban).²² Ibn Khaldun mengatakan bahwa perkembangan peradaban berlangsung karena transisi gradual dari bentuk kultur yang lebih rendah tingkatannya. Negara menurut Ibn Khaldun adalah suatu personifikasi kekuatan, yang berada di atas masyarakat dan kekuatan tersebut tidak menyatu dengan masyarakat. Tidak pada semua masyarakat terdapat negara, dan tidak semua masyarakat mampu mewujudkan suatu negara.

Menurut Ibn Khaldun, negara tidak mungkin terwujud kecuali pada tahapan tertentu dari hasil perkembangan suatu masyarakat.²³ Menurut Ibn Khaldun, manusia selain bersifat sosial, manusia juga memiliki sifat-sifat kehewanannya lainnya, yaitu sifat permusuhan dan kezaliman. Senjata yang dibuat manusia untuk mempertahankan diri dari serangan binatang tidaklah cukup. Untuk itulah diperlukan seorang *wazir* (pemerintah) yang berkuasa (*mulk*) dan berwibawa. Masyarakat yang mempunyai *wazir* yang berkuasa (*mulk*) itulah yang disebut dengan negara atau masyarakat politik. Sedangkan yang bertindak sebagai wazir harus berasal dari kalangan mereka sendiri, mempunyai kekuatan dan wibawa yang melebihi mereka, sehingga mampu meredam setiap serangan.²⁴ Meskipun Ibn Khaldun membedakan antara negara dan masyarakat, akan tetapi keduanya tidak dapat dipisahkan negara, dihubungkan dengan pemegang kekuasaan yang dalam zamannya disebut daulah, adalah merupakan bentuk masyarakat.

Negara atau masyarakat politik menurut Ibn Khaldun adalah masyarakat yang telah mempunyai wazir yang berkuasa, menetap, dan membentuk kemajuan, atau peradaban. Dengan demikian, masyarakat yang masih nomaden tidak dapat disebut sebagai masyarakat yang telah bernegara. Masyarakat negara harus telah memiliki kota (*al-madinah*²⁵). Dalam kehidupan masyarakat Arab sebelum

²¹ Munawir Sjadzali, *Islam dan Tata Negara: Ajaran Sejarah dan Pemikiran* (Jakarta: UI press, 1993), h. 99.

²² Abdurrahman Ibn Khaldun, *Muqaddimah...*, h. 96.

²³ Syafiuddin, *Negara...*, h. 87.

²⁴ Ibn Khaldun, *Muqaddimah...*, h. 74.

²⁵ Muhammad Alim, *Asas-asas...*, h. 47.

datangnya Islam, memang telah ada masyarakat yang dipimpin oleh seorang wazir yang berkuasa, tetapi kehidupan mereka tidak menetap dan tidak mempunyai kota, sehingga mereka tidak dapat dikatakan sebagai masyarakat politik atau negara.

Lebih lanjut menurut Ibn Khaldun,

“Negara dan kedaulatan memiliki hubungan yang sama terhadap peradaban (umran), bagaikan hubungan bentuk dengan benda . Bentuk adalah wujud yang menjaga benda dengan perantara model tertentu dari struktur yang diwakilinya. Di dalam ilmu filsafat telah ditetapkan bahwa satu tidak dapat diceraiberaikan dengan yang lain. Kita sungguh tidak dapat membayangkan suatu negara tanpa peradaban (‘umran), sedangkan suatu peradaban (‘umran) tidak mungkin terwujud tanpa negara dan kedaulatan”.²⁶

Manusia, menurut Khaldun, diciptakan oleh Tuhan dalam bentuk atau keadaan yang hanya mungkin hidup dan bertahan dengan bantuan makanan. Sementara itu, kemampuan manusia orang seorang tidak cukup untuk menutupi kebutuhannya akan makanan. Untuk mencukupi kebutuhan makanan paling sedikit untuk satu hari saja diperlukan banyak pekerjaan.²⁷ Maka atas dasar itulah kerjasama antar manusia adalah suatu keniscayaan.

Begitu pula halnya mengenai keamanan jiwa, setiap orang memerlukan bantuan dari sesamanya dalam pembelaan diri terhadap ancaman bahaya. Menurut Khaldun, ketika Allah menciptakan alam semesta dan membagi-bagi kekuatan antara makhluk-makhluk hidup, banyak binatang yang mendapat kekuatan lebih sempurna dari pada yang diberikan kepada manusia.²⁸ Watak agresif adalah sesuatu yang alami pada setiap makhluk hidup. Oleh sebab itu, Tuhan memberikan kepada masing-masing makhluk hidup suatu anggota badan yang khusus untuk membela diri terhadap agresi. Bagi manusia, untuk pembelaan diri itu Tuhan memberikan kemampuan berfikir dan dua buah tangan.²⁹ Dengan bantuan kemampuan berfikir, tangan manusia dapat mempersiapkan ladang bagi

²⁶ Charles Issawi, *Filsafat Islam tentang Sejarah*, (Jakarta: TintaMas, 1976), h. 135

²⁷ *Ibid*

²⁸ Munawir Sadzali, *Islam...*, h.100

²⁹ *Ibid*

pertumbuhan dan berbagai kepandaian serta pertukangan yang menghasilkan berbagai alat dan senjata untuk membela diri.

Manusia seorang diri pada umumnya tidak mampu membela diri terhadap binatang buas dan juga dia tidak mampu membuat dan mempergunakan alat atau aneka ragam senjata yang diperlukan untuk pembelaan diri itu. Untuk membuat senjata itu juga diperlukan pelbagai keahlian. Oleh karena itu, maka diperlukan adanya kerjasama antar sesama manusia, dan itulah sebabnya organisasi kemasyarakatan menjadi suatu keharusan bagi hidup manusia. Tanpa organisasi itu eksistensi manusia tidak akan lengkap, dan kehendak Tuhan untuk mengisi dunia ini dengan umat manusia dan membiarkannya berkembang biak sebagai khalifah Tuhan di muka bumi tidak akan terlaksana.

Untuk menjadi seorang pemimpin tentu saja memenuhi beberapa kriteria dan persyaratan. Menurut Ibn Khaldun, salah satu syarat pemimpin adalah berasal dari keturunan Quraisy. Dalam hal ini Ibn Khaldun berupaya untuk merasionalisasi dan memberikan alasan tentang keturunan Quraisy. Didasarkan kepada teori *'asabiyyah* (solidaritas golongan), Ibn Khaldun mengemukakan bahwa orang-orang Quraisy adalah pemimpin-pemimpin terkemuka. Dengan jumlahnya yang banyak, solidaritas kelompoknya yang kuat, dan keanggunannya, suku Quraisy memiliki wibawa yang kuat atas cabang-cabang dan ranting-ranting lain dari bani Mudhar. Seluruh bangsa Arab mengakui kenyataan itu dan hormat kepada keunggulan suku Quraisy. Sekiranya kepemimpinan di atas dunia ini dipercayakan kepada suku lain, dapat diharapkan akan timbul pembangkangan yang berakibat kehancuran sebuah kekuasaan. Ibn Khaldun tidak menjadikan harga mati bahwa yang menjadi pemimpin mesti suku Quraisy, tetapi ia berargumen seperti itu karena situasi dan kondisi ketika itu memang yang mendominasi kekuasaan adalah suku Quraisy. Berdasarkan kepada pendapat Ibn Khaldun tersebut, dapat dianalisis bahwa ketika suatu kelompok mempunyai ciri-ciri yang dimiliki oleh suku Quraisy seperti pemberani, kuat, dan ciri-ciri lainnya, maka hal itu juga dianggap sebagai bagian dari suku Quraisy. Di kalangan pemikir muslim terjadi kontradiksi pemikiran berkaitan dengan suku Quraisy. Ada sebagian berpendapat yang dimaksud suku Quraisy adalah benar-benar

keturunan Quraisy yang ada di Arab, dan ada juga pendapat yang mengatakan yang dimaksud suku Quraisy adalah adanya sifat dan ciri-ciri orang Quraisy pada penguasa.

B. Negara dan Perkembangannya

Negara merupakan integrasi dari kekuasaan politik masyarakat yang mempunyai kekuasaan untuk mengatur hubungan-hubungan manusia dalam masyarakat dan menertibkan gejala-gejala kekuasaan dalam masyarakat itu. Dengan adanya negara yang merupakan organisasi dalam suatu wilayah dapat memaksakan kekuasaannya secara sah terhadap semua golongan kekuasaan lainnya dan dapat menetapkan tujuan-tujuan dari kehidupan bersama.³⁰ Dengan demikian, kehidupan bernegara merupakan keniscayaan bagi manusia dalam rangka mengatur hubungan antar sesamanya serta untuk mewujudkan kebaikan dan keinginan demi kemaslahatan bersama.

Negara dapat pula dipandang sebagai wadah yang memungkinkan seseorang dapat mengembangkan bakat dan potensi. Negara dapat memungkinkan rakyatnya maju berkembang serta menyelenggarakan daya cipta atau kreativitasnya sebebannya, bahkan negara memberi pembinaan. Dalam rangka pembinaan itu negara memiliki empat fungsi yaitu: pertahanan keamanan, pengaturan dan ketertiban, kesejahteraan dan kemakmuran, dan keadilan menurut hak dan kewajiban.³¹ Sejauh mana fungsi-fungsi negara itu dapat terlaksana sangat tergantung pada partisipasi politik semua warga negara dan mobilisasi sumber daya kekuatan negara.

Suatu integrasi kekuasaan politik tidak dapat dikatakan suatu negara apabila tidak memenuhi beberapa persyaratan berikut, yaitu: pertama, penduduk yakni semua orang yang berdomisili serta menyatakan diri ingin bersatu; kedua, wilayah, yakni batas teritorial yang jelas atas darat, laut dan udara; ketiga, pemerintah, yakni organisasi utama yang bertindak menyelenggarakan kekuasaan,

³⁰ Budiarjo, *Dasar-dasar Ilmu Politik*, (Jakarta: Gramedia, 1998), h. 38-39

³¹ Syahril Syarbaini, dkk, *Sosiologi dan Politik*, (Jakarta: Ghalia Indonesia, 2002), h. 55.

Muhammad Natsir, *Islam sebagai Dasar Negara*, (Bandung: Pimpinan Fraksi dalam Konstituante, 1957), h. 12. Dapat juga dilihat dalam Ahmad Syafi'i Ma'arif, *Islam dan Masalah Kenegaraan*, (Jakarta: LP3ES, 1985), h. 127

fungsi-fungsi dan kebijakan mencapai tujuan; keempat, kedaulatan, yakni hak supremasi wewenang secara merdeka dan bebas dari dominasi negara lain. Ini bermakna, negara itu memperoleh pengakuan secara internasional. Namun, Muhammad Natsir menambahkan lagi persyaratan yaitu konstitusi atau sumber hukum dan kekuasaan lain yang tidak tertulis.³² Adapun unsur-unsur negara yang harus dimiliki oleh suatu masyarakat politik supaya ia dapat dianggap sebagai negara adalah sebagai berikut: 1) harus ada rakyat, 2) harus ada daerah, dan 3) harus ada pemerintahan yang berdaulat.³³ Ditambah lagi dengan adanya pengakuan oleh masyarakat internasional atau negara-negara lain. Dengan demikian, dapat disimpulkan bahwa negara adalah sebagai sesuatu kehidupan berkelompok manusia yang mendirikaninya bukan saja atas dasar perjanjian bermasyarakat (kontrak sosial), tetapi juga atas dasar fungsi manusia sebagai khalifah Allah di bumi yang mengemban kekuasaan sebagai amanah Allah, karena itu manusia dalam menjalin hidup ini harus sesuai dengan perintah-perintah Allah dalam rangka mencapai kesejahteraan baik di dunia maupun di akhirat. Dengan demikian, dapat dikatakan bahwa, manusia harus selalu memperhatikan dan melaksanakan *amar ma'ruf* dan *nahi mungkar*, sebagaimana diajarkan dalam Islam.

Menurut Stephen K. Sanderson, negara dalam bentuk apapun merupakan hasil dari suatu proses evolusi politik yang panjang. Setelah terbentuk, negara tidak hanya meneruskan proses evolusi konsentrasi kekuasaan umum yang terus meningkat, tetapi negara juga membentuk suatu monopoli kekuasaan yang perlu untuk menopang kekuasaan itu dan menjamin berlakunya kehendak para pemegang kekuasaan.³⁴ Kekuasaan merupakan kemampuan seseorang atau sekelompok orang untuk mempengaruhi tingkah laku seseorang atau kelompok

³²Muhammad Natsir, *Islam sebagai ...*, h. 12. Dapat juga dilihat dalam 'Ahmad Syafi'i Ma'arif, *Islam dan Masalah ...*, h. 127.

³³M. Solly Lubis, *Ilmu Negara*, (Bandung: Mandar Maju, 1990), h. 3.

³⁴K.Sanderson, *Makrososiologi*, terj. Farid Wajidi dan S. Menno, cet. Ke-III, (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2000), h. 304.

lain sedemikian rupa sehingga tingkah laku itu diharapkan sesuai dengan keinginan dan tujuan dari orang yang mempunyai kekuasaan itu.³⁵

Di samping monopoli kekerasan adalah penting bagi negara, ciri-ciri khusus lain pemerintahan tingkat negara juga penting. Salah satu ialah bahwa negara muncul dalam kondisi-kondisi di mana arti penting ikatan kekerabatan telah berkurang.³⁶ Ikatan kekerabatan, seperti ditemukan pada *Chieftdom*, berfungsi untuk meredakan perkembangan kekuasaan memaksa. Dengan adanya peralihan ke negara, ikatan-ikatan di antara yang memerintah dan yang diperintah pada umumnya akan tersingkirkan. Karena itu, penguasa tingkat negara tidak lagi menguasai kaum kerabatnya, tetapi mendominasi suatu massa besar yang terdiri dari individu-individu yang tidak berhubungan.

Adapun pengertian negara menurut Ibn Khaldun sangat berkait dengan pandangannya tentang *'asabiyyah*. Pengertian negara menurut Khaldun sangat bervariasi sesuai dengan perspektifnya tentang *'asabiyyah* yang berkuasa, orang-orangnya dan hubungan-hubungan yang timbul di antara orang-orang dalam kelompok *'asabiyyah* tersebut di satu sisi, serta hubungan-hubungan yang terjadi antara *'asabiyyah*-*'asabiyyah* yang tunduk di bawah kekuasaan *'asabiyyah* yang berkuasa di sisi lain. Dengan demikian, dapat dikatakan bahwa negara dalam pengertian Ibn Khaldun adalah suatu rentangan wilayah dan waktu di bawah pemerintahan suatu *'asabiyyah (al-imitidadu al-makani wa al-zamani li hukmi 'asabiyyah 'amah)*.³⁷ Dari sini dapatlah pendapatnya itu diklasifikasikan menjadi dua, yaitu: pertama, rentangan negara terhadap wilayah, jarak dan luas yang dikuasainya. Kedua, lamanya waktu berkuasa, tahapan-tahapan yang dilalui pemerintahan *'asabiyyah* yang berkuasa mulai dari hari perebutan kekuasaan sampai hari hilangnya kekuasaan dari gengaman *'asabiyyah* (solidaritas golongan) tersebut.

³⁵ Muhammad Alim, *Asas-asas...*, h.58.

³⁶ *Ibid*, h. 305. Bandingkan dengan kondisi *'asabiyyah* ketika Negara dalam fase kejayaan dalam pandangan Ibn Khaldun.

³⁷ Muhammad 'Abid Al-Jabiri, *Fikr Ibn Khaldun: al-'Asabiyyah wa al-Dawlah*, (Bairut: Markaz Dirasat al-Wahdah al-'Arabiyyah, 2001), h. 211

Negara menurut Ibn khaldun, bila dilihat dari rentang (keluasan) wilayah yang diperintah oleh suatu *'asabiyyah* yang berkuasa maka dapat dibagi ke dalam dua jenis; yaitu negara khusus (*al-dawlah al-khassah*) dan negara umum (*al-dawlah al-'ammah*). Negara khusus adalah pemerintahan *'asabiyyah* tertentu pada wilayah tertentu yang tunduk secara teoritis di bawah pemerintahan *'asabiyyah* yang besar. *'Asabiyyah* yang besar ini menguasai beberapa wilayah, dan ini pula yang disebut dengan negara umum. Negara umum ini tidak tunduk kepada pemerintah lain, kekuasaannya berpengaruh terhadap seluruh wilayah yang ada di bawah jangkauannya, termasuk wilayah yang dikuasai negara khusus.³⁸

Sementara itu, manakala Ibn Khaldun melihat negara dari perspektif waktu memerintah, maka ia membagi negara ke dalam dua jenis pula, yaitu: negara yang dipimpin oleh seorang (*al-dawlah al-syakhsiyyah*) dan negara yang dipimpin oleh beberapa orang (*al-dawlah al-kulliyah*).³⁹

Al-dawlah al-syakhsiyyah ini dipimpin oleh seorang pemuka dari *'asabiyyah* yang menang, seperti dawlah Muawiyah (negara Mu'awiyah), dawlah Yazid (negara Yazid) dan sebagainya. *Al-dawlah al-Syakhsiyah* memiliki waktu terbatas, yaitu selama masa jabatan seseorang pemimpin tersebut saja, sementara *al-dawlah al -kulliyah* adalah kumpulan dari dawlah syakhsiyyah, di mana para pemimpinnya berkumpul dalam satu *'asabiyyah* baik itu *'asabiyyah* khusus maupun *'asabiyyah* umum. Dengan kata lain *al-dawlah al-kulliyah* ini merupakan rentang waktu suatu *'asabiyyah* berkuasa. Dawlah bani Umaiyah, umpamanya, merupakan dawlah dari suatu *'asabiyyah* khusus, yaitu *'asabiyyah* Bani Umaiyah. Sementara *al-dawlah al-'Arabiyyah*, baik itu dawlah Bani Umaiyah ataupun dawlah Bani Abbas merupakan *dawlah kulliyah* dalam pengertian *dawlah 'asabiyyah* umum, yaitu *'asabiyyah* bangsa Arab⁴⁰ secara keseluruhan.

1. Kebutuhan Kepada Kepala Negara

³⁸ *Ibid*

³⁹ *Ibid*, h. 212

⁴⁰ *'Asabiyyah* bangsa Arab ini terbentuk untuk menantang negara Romawi dan Persia, Lihat 'Abid Al-Jabiri, *Fikr Ibn Khaldun...*, h. 212.

Di antara sunnatullah adalah bahwa dalam setiap kelompok manusia mesti terdapat aturan-aturan yang mengatur roda kehidupan dan permasalahan-permasalahan kelompok tersebut. Agar aturan-aturan itu dapat berfungsi dengan baik, maka mesti pula terdapat seseorang atau kelompok orang yang memiliki kemampuan untuk bertindak mengatur perilaku-perilaku dan urusan-urusan orang banyak. Hal itu, karena watak manusia di samping berkecenderungan untuk tolong menolong, berbuat baik, juga berkeinginan untuk bersaing dengan kekerasan, suka menzalimi yang lain, seperti berkelahi, merampas hak orang lain dan sebagainya. Dengan demikian kebutuhan terhadap seorang pemimpin yang mau bertindak sebagai penengah yang bijak dalam setiap pertikaian, pengayom yang membutuhkan perlindungan dalam suatu kelompok masyarakat adalah suatu kemestian.

Menurut Al-Ghazali, tujuan manusia dalam bermasyarakat dan bernegara tidak semata-mata untuk memenuhi kebutuhan material dan duniawi yang tidak mungkin ia penuhi sendirian, tetapi lebih dari itu untuk mempersiapkan diri bagi kehidupan yang sejahtera di akhirat nanti melalui penghayatan dan pengamalan ajaran agama secara benar. Hal ini tidak mungkin terwujud keserasian kehidupan duniawi.⁴¹ Menurut Al-Ghazali, manusia adalah makhluk sosial, ia tidak dapat hidup sendirian, disebabkan oleh dua faktor. Pertama, kebutuhan akan keturunan demi kelangsungan hidup umat manusia. Hal itu hanya mungkin dilakukan melalui pembinaan keluarga. Kedua, saling membantu dalam penyediaan makanan, pakaian dan pendidikan anak. Lebih lanjut menurut al-Ghazali, tujuan manusia dalam bermasyarakat dan bernegara tidak semata-mata untuk memenuhi kebutuhan materiil dan duniawi yang tidak mungkin ia penuhi sendirian, tetapi lebih dari itu untuk mempersiapkan diri bagi kehidupan yang sejahtera di akhirat melalui pengamalan dan penghayatan ajaran agama secara benar. Sedangkan untuk mewujudkan itu tidak mungkin kalau tidak ada keserasian kehidupan duniawi.

Bagi al-Ghazali, dunia adalah ladang untuk mengumpulkan perbekalan bagi kehidupan akhirat, dunia merupakan wahana untuk mencari ridha Allah, dan

⁴¹ Munawir Sjadzali, *Islam...*, h. 76

bukan tempat tinggal tetap dan terakhir. Sementara pemanfaatan dunia untuk tujuan ukhrawi hanya mungkin kalau terdapat ketertiban, keamanan dan kesejahteraan yang merata di dunia. Atas alasan itulah diperlukan seorang pemimpin dan pengelola negara yang ditaati, yang membagikan tugas dan tanggung jawab kepada masing-masing warga negara, dan yang memilih bagi warga negara tugas yang paling sesuai bagi mereka masing-masing, dan mengelola urusan kenegaraan.⁴²

Bertolak dari dasar pikiran itulah maka menurut al-Ghazali kewajiban mengangkat seorang pemimpin atau kepala negara tidak berdasarkan rasio, tetapi berdasarkan keharusan agama.⁴³ Hal ini disebabkan persiapan untuk kesejahteraan ukhrawi mesti melalui penghayatan dan pengamalan agama yang benar yang hanya mungkin diwujudkan dalam kehidupan dunia yang aman tenteram dan sejahtera. Untuk mencapai kebahagiaan dunia dan akhirat, menurut Al-Ghazali melalui kedamaian dan ketenteraman di dunia tentu dalam persoalan ini negara dipimpin oleh seorang kepala negara yang mampu mengayomi dan membawa umat ke jalan yang benar sesuai dengan ajaran agama. Berjalannya ajaran agama sangat ditentukan oleh pemimpin, karena menurut Al-Ghazali, pemimpin adalah penjaga agama, kalau penjaganya tidak becus, tentu saja agama tidak berjalan secara baik. Dengan demikian, keberadaan penguasa atau sultan merupakan suatu keniscayaan dan keharusan bagi ketertiban dunia, ketertiban dunia merupakan keharusan bagi ketertiban agama, dan ketertiban agama merupakan keharusan bagi tercapainya kesejahteraan di akhirat.⁴⁴

Ibn Taimiyah dalam *Siyasah Syar'iyah* mengomentari bahwa kepemimpinan (imarah) adalah suatu kewajiban asasi dalam agama. Bahkan tambahannya lagi, pelaksanaan ajaran agama (*iqamah al-din*) tidak mungkin dapat

⁴² *Ibid.*

⁴³ Bandingkan dengan pendapat sebagian orang yang mengatakan kebutuhan kepada kepala negara itu adalah didasarkan pada rasio, bahwa seorang pemimpin cenderung mencegah kezaliman, dapat menjadi perantara bagi yang bertikai Lihat Abi al-Hasan 'Ali Ibn Muhammad Ibn Habib al-Busri al-Baghdadi al-Mawardi, *al-Ahkam al-Sultaniyyah wa al-Wilayat al-Diniyyah*, (Kairo: al-Maktabah al-Tawfiqiyyah, ttp), h. 16.

⁴⁴ Munawir Sjadzali, *Islam...*, h. 76.

direalisasikan, kecuali dengan adanya kepemimpinan.⁴⁵ Beliau berargumen bahwa seluruh anak adam mustahil akan mencapai kemaslahatan optimal kalau tidak ada perkumpulan yang mengikat dan memecahkan kebutuhan mereka. Perkumpulan ini sudah pasti menghajatkan seorang pemimpin untuk mengendalikannya.

Untuk memperkuat argumennya, Ibn Taimiyyah mengemukakan beberapa hadith tentang kebutuhan kepada pemimpin. Di antara hadith yang dikemukakannya adalah:

إذا خرج ثلاثة في سفر فليؤمروا احدهم رواه ابو داود

Artinya: Apabila ada tiga orang keluar untuk bepergian, maka hendaklah mereka menjadikan salah satu sebagai amir (pemimpin.) (HR.Abu Dawud).⁴⁶

Menurut Ibn Taimiyah, Nabi Muhammad Saw mewajibkan salah seorang menjadi pemimpin dalam sebuah perkumpulan yang kecil dan bersifat mendadak (yakni dalam bepergian), sebagai isyarat dan perhatian akan pentingnya hal itu pada semua bentuk perkumpulan lain yang lebih besar.⁴⁷ Di samping hal itu, Ibn Taimiyah juga berpendapat bahwa Allah Swt telah mewajibkan al-amr bi al-ma'ruf wa al-nahy 'an al-munkar. Untuk merealisasikan proyek besar ini mesti adanya quwwah (otoritas) dan imarah. Demikian pula seluruh rangkaian ibadat yang diwajibkan oleh Allah, seperti jihad, menegakkan keadilan, haji, melakukan upacara-upacara ritual, membela yang teraniaya, menegakkan hukum, tidak mungkin akan terealisasi kecuali dengan quwwah dan imarah.

Senada dengan Ibn Taimiyah, 'Abdul Qadim Zallum juga berpendapat bahwa mendirikan khilafah (kepemimpinan) bagi seluruh muslim adalah wajib. Bahkan ia dengan tegas mengatakan bahwa mendirikan khilafah sama dengan melaksanakan kewajiban-kewajiban lainnya yang telah diwajibkan oleh Allah Swt bagi kaum muslimin, sehingga tidak ada lagi alasan untuk tidak dan santai

⁴⁵ Ibnu Taimiyah, *Siyasah Syar'iyah*, terj. *Etika Politik Islam*, (Risalah Gusti, ttp), h. 156

⁴⁶ Abu Dawud Sulayman Ibn al-'Asy'asy al-Sijistani, *Sunan Abi Dawud*, Juz II, (Bairut: Dar al-Fikr, 1994), h. 402.

⁴⁷ Ibnu Taimiyah, *Siyasah*...., h. 157

dalam menegakkannya. Mengabaikan pelaksanaannya merupakan kemaksiatan yang paling besar.⁴⁸

Dalil yang diajukan Zallum sehubungan dengan kewajiban mengangkat seorang pemimpin bagi seluruh kaum muslimin adalah al-sunnah dan ijma' sahabat. Adapun dalil al-sunnah yang ia angkat adalah dalil yang diriwayatkan dari Nafi' yang berkata: 'Abdullah Ibn 'Umar pernah berkata kepadaku :''aku mendengar Rasulullah Saw bersabda'':

من خلع يدا من طاعة لقي الله يوم القيامة لا حجة له ومن مات وليس في عنقه بيعة مات ميتة جاهلية

Artinya: Siapa saja yang melepas tangannya dari ketaatan kepada Allah niscaya ia akan berjumpa dengan Allah di hari kiamat tanpa memiliki hujjah. Siapa yang mati sedangkan dipundaknya tidak ada bay'at, maka matinya seperti matinya jahiliyyah.(HR. Muslim).⁴⁹

Zallum berkeyakinan bahwa bay'at yang disebut dalam sunnah di atas adalah ditujukan kepada khalifah bukan kepada yang lain. Tambahannya lagi, Rasulullah Saw telah mewajibkan agar di atas pundak kaum muslimin terdapat bay'at kepada khalifah, namun beliau tidak mewajibkan setiap muslim untuk melakukan bay'at. Karena yang wajib hanyalah adanya bay'at di atas pundak setiap muslim, yaitu adanya seorang khalifah. Sehingga dengan adanya seorang khalifah tersebut, maka di atas pundak setiap muslim ada bay'at. Adanya khalifahlah yang esensinya menentukan ada dan tidak adanya bay'at di atas pundak setiap muslim. Baik mereka membay'atnya secara langsung maupun tidak. Karena itu, lanjut Zallum sunnah di atas merupakan dalil atas kewajiban mengangkat khalifah, bukan dalil kewajiban bay'at. Karena yang dikecam oleh Rasul adalah tidak adanya bay'at di atas pundak setiap muslim, hingga mereka mati, dan bukan mengecam tidak adanya bay'at itu sendiri.

⁴⁸ Abdul Qadim Zallum, *Sistem Pemerintahan Islam*, (Bangil: Darul Ummah, 2002), h. 31.

⁴⁹ Abu Husayn Muslim Ibn al-Hujjaj al-Qusyayri al-Naysaburi, *Sahih Muslim*, Juz, III, (Kairo: Dar al-Hadith, 1991), h. 1478

Adapun dalil ijma' sahabat yang menunjukkan kewajiban mengangkat khalifah, menurut Zallum adalah adanya kesepakatan mereka mengenal keharusan mengangkat seorang pengganti Nabi Muhammad Saw setelah beliau wafat, dan juga sepeninggal Abu Bakar; 'Umar Ibn Khattab dan 'Uthman Ibn 'Affan.

Ijma' sahabat yang menekankan pentingnya pengangkatan khalifah nampak jelas dalam kejadian bahwa mereka menunda kewajiban menguburkan jenazah Nabi Muhammad Saw dan mendahulukan pengangkatan seorang khalifah, pengganti Nabi Muhammad Saw. Padahal menguburkan mayat secepatnya adalah suatu keharusan dan diharamkan atas orang-orang yang wajib menyiapkan pemakaman jenazah tersebut melakukan kesibukan lain sebelum jenazah tersebut dikebumikan. Namun, sebagian sahabat yang wajib menyiapkan pemakaman jenazah Nabi Muhammad Saw ternyata justru mendahulukan upaya-upaya untuk mengangkat khalifah.⁵⁰ Fakta ini menunjukkan adanya kesepakatan mereka untuk segera melaksanakan kewajiban mengangkat khalifah dari pada menguburkan jenazah. Hal itu tidak akan terjadi, kecuali jika status hukum mengangkat seorang khalifah lebih wajib dari pada menguburkan jenazah. Dengan demikian, jelaslah bahwa Zallum cenderung mendasari kepentingan pengangkatan seorang pemimpin atau kepala negara kepada dasar syari'at dari pada kondisi realitas dalam masyarakat.

Dalam menguraikan tentang kebutuhan suatu kumpulan manusia terhadap pemimpin, Ibn Khaldun memulai dari penjelasannya tentang hakekat kekuasaan. Ia menulis: "kekuasaan negara adalah sesuatu yang alami bagi manusia. Sebagaimana telah kami jelaskan, manusia tidak mungkin hidup dan ada tanpa berkumpul dan bekerjasama untuk menghasilkan makanan pokok dan kebutuhan primer mereka."⁵¹

⁵⁰ Shafiyur Rahman al-Mubarakfury, *Sirah Nabawiyah*, terj. Kathur Sukardi, cet I, (Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 1997), h. 621.

⁵¹ Abdurrahman Ibn Khaldun, *Muqaddimah al-Allamah Ibn Khaldun*, (Bairut: Dar al-Fikr, 1998), h. 186

Jadi yang mula-mula dikemukakan Ibn Khaldun adalah bahwa hidup bersama dalam sebuah negara yang diperintah oleh seorang penguasa adalah suatu hal yang alamiah dan universal dalam masyarakat manusia. Kehidupan bernegara dan bermasyarakat menurutnya, bertujuan untuk mencukupi makanan pokok, melengkapi kebutuhan-kebutuhan primer dan bekerjasama untuk kepentingan itu, karena tanpa kerjasama seperti itu, manusia tidak akan mungkin hidup. Pandangan Ibn Khaldun ini hampir senada dengan apa yang disampaikan oleh pemikir-pemikir klasik lainnya seperti al-Ghazali, Ibn Taimiyah, Ibn ‘Abi Rabi’. Lebih lanjut Ibn Khaldun menulis:

”dan apabila mereka telah berkumpul, mereka harus saling bergaul dan saling memenuhi kebutuhan. Dan masing-masing mereka mengusahakan kebutuhannya dan mengambilnya dari temannya. Sebabnya karena watak kebinatangan (*al-tabi‘at al-hayawaniyyah*) yang bersifat tidak adil dan bermusuhan antara sesamanya. Yang lain akan melarangnya mengambilnya, didorong dan rasa marah dan kekerasan, dan didorong oleh kekuatan manusia (*al-quwwah al-basyariyyah*) dalam hal itu.⁵²

Dalam rangka bersatu untuk memenuhi kebutuhan inilah timbul perselisihan dan permusuhan, karena dalam proses tersebut manusia didorong oleh rasa kebinatangan yang masih tersisa dalam dirinya, mengambil hak milik orang lain. Sedangkan orang-orang yang dirugikan itu akan mempertahankan haknya dengan rasa marah dan kekerasan, karena didorong oleh kekuatan manusianya. Situasi seperti ini, apabila berlanjut pasti menimbulkan kekacauan dan anarki yang membahayakan eksistensi manusia itu sendiri. Situasi inilah yang dicoba lukiskan Ibn Khaldun pada kelanjutannya: “Oleh karena itu, terjadinya perselisihan yang menyebabkan timbulnya saling membunuh. Hal ini menyebabkan timbulnya kekacauan, pertumpahan darah dan hilangnya nyawa. Hal ini membawa kepada hancurnya jenis manusia, yang telah ditentukan Allah pencipta yang maha suci untuk dipelihara.”⁵³

⁵² *Ibid*

⁵³ *Ibid.*

Untuk mengatasi situasi anarki seperti inilah perlu timbul seorang pemimpin, yang lama-lama akan tumbuh berkembang menjadi penguasa yang berwibawa dan berwenang yang berkuasa untuk menjatukan hukuman dan sanksi terhadap barangsiapa yang melanggar peraturan dan hukum. Karena itu Ibn Khaldun menulis:

“Kelanjutan eksistensi manusia mustahil dipertahankan dalam keadaan anarki, tanpa seorang penguasa yang memisahkan sebagian mereka dari sebagian yang lain. Karena itu mereka membutuhkan pemimpin yang menjadi penguasa atas mereka. Pemimpin dengan watak manusia (*al-tabi‘at al-basyariyyah*) merupakan raja (*al-malik*) yang berotoritas (*al-qahir*) dan berwenang (*al-mutahakkim*).”⁵⁴

Jadi demikianlah pandangan Ibn Khaldun tentang kebutuhan kumpulan manusia terhadap sosok pemimpin yang dapat menjadi penengah di saat terjadi pertikaian antar anggota kumpulan itu, dan pengayom sekaligus pengatur terhadap urusan-urusan kemaslahatan kelompok tersebut.

2. Syarat-syarat Kepala Negara

Al -Mawardi mensyaratkan bagi orang yang akan mengisi jabatan kepala negara dengan tujuh persyaratan. Pertama; sikap adil dengan segala persyaratannya, kedua; ilmu pengetahuan yang memadai untuk ijtihad, ketiga; sehat pendengaran, penglihatan dan lisannya, keempat; utuh anggota-anggota tubuhnya, kelima; wawasan yang memadai untuk mengatur kehidupan rakyat dan mengelola kepentingan umum, keenam; keberanian yang memadai untuk melindungi rakyat dan mengenyahkan musuh; dan ketujuh, keturunan Quraisy.⁵⁵ Kualifikasi yang terakhir didasarkan pada pada nas dan ijma’ yang terjadi pada pertemuan Saqifah Bani Sa‘idah dalam upaya mengangkat seorang khalifah

⁵⁴ *Ibid*

⁵⁵ Al-Mawardi, *al-Ahkam ...*, h. 18.

pengganti Nabi Muhammad Saw.⁵⁶ Adapun hadits yang menunjukkan keutamaan keturunan Quraisy dalam menjabat sebagai pemimpin sebagai berikut:

لا يزال هذا الامر في قريش ما بقي من الناس اثنان⁵⁷

Artinya: Urusan ini (khilafah) selalu dalam kaum Quraisy meskipun hanya ada dua orang dari mereka.

Sementara Ibn Abi Rabi' mengajukan enam syarat untuk menjadi kepala negara, yaitu 1) kebapaan dan berasal dari keluarga raja; masih mempunyai pertalian keturunan dengan raja yang berkuasa sebelumnya, maknanya jabatan itu merupakan pelimpahan atasnya; 2) bercita-cita besar yang biasa diperoleh melalui pendidikan dan akhlak; 3) berpandangan kokoh yang dapat diperoleh dengan meneliti dan mempelajari kehidupan orang terdahulu dan pengalaman hidup mereka; 4) tangguh dalam menghadapi kesukuan dengan keberanian dan kekuatan; 5) memiliki harta yang banyak yang dapat diperoleh melalui memakmurkan negara dan memeratakan keadilan; 6) memiliki pembantu-pembantu yang berloyalitas tinggi, untuk itu ia harus bersikap lemah lembut dan hormat kepada mereka.⁵⁸ Berbeda dengan al-Mawardi, Rabi' tidak mensyaratkan kepala negara mesti dari suku Quraisy. Ia hanya menyebutkan harus dari keluarga raja. Walaupun demikian syarat pertamanya itu mengindikasikan bahwa ia lebih menyetujui pemerintahan monarki.⁵⁹

Selain syarat-syarat yang telah dikemukakan, Rabi' juga berharap bahwa kepala negara harus pandai membagi waktu antara kepentingan pribadi dan kepentingan rakyat. Kepala negara, tegasnya, mesti mampu menjadi hakim, teladan bagi rakyat, tidak gembira apabila ia dipuji dan tidak sedih bila ia dicaci, dapat menerima kritik dari rakyat, menegakkan keadilan dan kebenaran.⁶⁰

⁵⁶ Abu Muhammad 'Abdul al-Malik Ibn Hisyam, *Sirah al-Nabiyi Sallallahu alayhi wa Sallam*, Jild. 4, (ttp : Dar al-Fikr, tt), h. 335.

⁵⁷ J.Suyuthi Pulungan, *Fiqh Siyasa*...h. 254

⁵⁸ J.Suyuthi Pulungan, *Fiqh Siyasa*...h. 254

⁵⁹ Pemerintahan Monarki adalah suatu negara di mana kekuasaan pemerintahan di dalam negara itu hanya dipegang oleh satu orang saja, apapun sebutannya untuk kepala negaranya, raja, sultan atau pangeran. Lihat M. Hasbi Amiruddin, *Konsep Negara Islam Menurut Fazlur Rahman*, cet I, (Yogyakarta: UII Press, 2000), h. 46.

⁶⁰ J. Suyuthi Pulungan, *Fiqh Siyasa*...h. 255

Berdasarkan persyaratan yang dikemukakan oleh Rabi' dapat dipahami bahwa jabatan kepala negara merupakan suatu jabatan mulia dan terhormat an sebagai sarana untuk berbuat baik kepada rakyat yang dipimpinnya. Oleh akrena itu, seorang pemimpin harus mampu memberikan rasa keadilan,keamanan, kemakmuran dan yang paling utama menurut Rabi' mampu menjadikan umat Islam yang dipimpinnya menjadi muslim yang taat kepada Allah.

Sementara menurut Ibn Taimiyah, orang yang paling pantas menjabat kepala negara adalah yang memiliki kualifikasi kekuatan (*al-quwwat*) dan integritas (*al-amanat*).⁶¹ Ini ia dasarkan pada firman Allah dalam al-Qur'an sebagai berikut:

قَالَتْ إِحْدَاهُمَا يَا أَبَتِ اسْتَجِرْهُ إِنَّ خَيْرَ مَنِ اسْتَجَرْتَ الْقَوِيُّ الْأَمِينُ ﴿٦١﴾

Artinya: Salah seorang dari kedua wanita itu berkata: "Ya bapakku ambillah ia sebagai orang yang bekerja (pada kita), Karena Sesungguhnya orang yang paling baik yang kamu ambil untuk bekerja (pada kita) ialah orang yang Kuat lagi dapat dipercaya".

Kekuatan atau otoritas dalam setiap wewenang kekuasaan, tambah Ibn Taimiyah, harus sesuai dengan bidangnya. Otoritas dalam kepemimpinan perang adalah keberanian, kepriawaian mengatur siasat, menyusun dan menerapkan strategi atau taktik perang. Sementara otoritas dalam memerintah dan menegakkan hukum sesama manusia adalah sikap adil sebagaimana yang dianjurkan dalam al-Qur'an dan al-sunnah. Amanat menurut Ibn Taimiyah lebih berkaitan dengan rasa takut (*khauf*) kepada Allah serta menghilangkan rasa takut sesama manusia.⁶² Apa yang telah dikemukakan oleh Ibn Taimiyah berkaitan dengan syarat kepala negara di atas, dapat dijadikan dan diambil pelajaran bahwa syarat pertama yaitu adanya *quwwah* (kekuatan) mengandung pengertian yang luas. *Quwwah* adakalanya dapat dipahami dengan kemampuan intelektualitas seorang calon pemimpin, baik intelektual berhubungan dengan ilmu pemerintahan

⁶¹ Ibn Taimiyah, *Siyasah Syar'iyah*...h. 11.

⁶² *Ibid*, h. 12.

dan administrasi dan tata kelola pemerintahan yang baik, juga mengandung pengertian intelektual dalam persoalan keagamaan (mendalamnya ilmu agama). Yang menjadi seorang pemimpin haruslah seorang yang alim dan luas ilmunya.

Jadi, *quwwah* yang dimaksudkan oleh Ibn Taimiyah disini adalah meliputi segala aspek dan dimensi kehidupan seorang pemimpin atau calon pemimpin memiliki ilmunya. Selanjutnya berkaitan dengan persyaratan kedua yang diajukan Ibn Taimiyah yaitu, adanya '*amanah*' merupakan sebuah persyaratan yang paling krusial dan fundamental yang mesti ada pada setiap pemimpin. Kepemimpinan yang diberikan kepada orang yang tidak '*amanah*', maka kekuasaan itu akan membawa kepada kehancuran. Amanah dalam hal ini dapat dimaknai dengan adanya kepercayaan dan sanggup menjaga titipan yang diberikan kepada seseorang. Kalau kita lihat dalam konteks perpolitikan dewasa ini, banyak pemimpin yang tidak memikul amanah sehingga berimbas kepada krisis kepercayaan rakyat terhadap pemimpin tersebut. Munculnya pemberontakan, demonstrasi, pengrusakan sebagai cuplikan dari krisis kepercayaan kepada pemimpin, krisis ini tentu saja dipicu oleh sikap tidak amanah yang ditunjukkan oleh pemimpin.

Ibn Taimiyah mengakui otoritas dan amanah sekaligus pada diri seseorang sulit didapat. Oleh karena itu, untuk menempatkan seseorang dalam tiap-tiap jabatan pimpinan harus disesuaikan antara kemampuan dengan jabatan itu. Apabila ditemui dua orang, satu diantaranya lebih besar integritasnya dan yang lebih menonjol kekuatannya, maka yang diutamakan yang lebih bermanfaat bagi bidang jabatan itu dan lebih sedikit resikonya.⁶³ Menurut Ibn Taimiyah, masyarakat Islam diperlukan bernegara dan memiliki pemerintahan sebagai sarana untuk menegakkan *amar ma'ruf nahi munkar*, serta memasyarakatkan tauhid. Ketika pemimpin tidak memiliki *quwwah* dan '*amanah*', menurut Ibn Taimiyah, mustahil *amar ma'ruf nahi munkar*, serta memasyarakatkan tauhid dapat berjalan dengan baik.

Adapun al-Ghazali mengajukan sepuluh syarat yang mesti dipenuhi kepala negara. Kesepuluh syarat itu adalah; kepala negara harus laki-laki yang

⁶³*Ibid*, h. 13.

dewasa, berakal sehat, sehat pendengaran dan penglihatan, merdeka, dari suku Quraisy, mempunyai kekuasaan nyata (*al-najdat*), memiliki kemampuan (*kifayat*) wara' dan berilmu.⁶⁴ Yang dimaksud dengan *al-najdat* adalah kepala negara memiliki perangkat pemerintahan termasuk militer dan kepolisian yang mampu membasmi pembangkang dan pemberontakan sebelum tersebar kejahatan mereka. *Al-kifayat* diartikan sebagai kemampuan berfikir dan mengelola serta kesediaan bermusyawarah. Syarat kemampuan berfikir dan mengelola adalah kecerdasan dan kemahiran dalam urusan pemerintahan. Sedangkan kesediaan bermusyawarah agar ia bersedia menerima pendapat dan kritik orang lain agar terhindar dari gagasan yang sewenang-wenang.

Wara' dalam pengertian al-Ghazali adalah menjalankan ajaran-ajaran dan moral Islam sebaik-baiknya. Sementara itu, persyaratan berilmu yang ditawarkan oleh al-Ghazali berbeda dengan kesepakatan para ulama yang bahwa seseorang tidak boleh menjadi kepala negara kecuali berilmu pengetahuan sehingga mampu berjihad dan memberi fatwa mengenai hukum agama. Bagi al-Ghazali persyaratan ini tidak harus bagi calon kepala negara. Adapun masalah –masalah hukum dan syari'at Islam, ia dapat mereferensinya kepada para ulama dan kaum cendekia yang terpandai pada zamannya, dan dalam mengambil keputusan ia harus didasarkan kepada pendapat dan saran mereka.

Menurut 'Abdul Qadim Zallum, seorang kepala negara -khalifah dalam terminologinya harus memenuhi tujuh syarat agar dia dapat memegang tampuk pemerintahan. Tujuh syarat tersebut adalah syarat sahnya pengangkatan seorang kepala negara (*syurut al-in'iqad*). Apabila salah satu dari ketujuh syarat tersebut kurang, maka jabatan kepala negara tidak dapat diberikan.⁶⁵ Syarat pertama, muslim. Pemerintahan kaum muslimin secara mutlak tidak boleh diberikan kepada orang kafir. Hukum mentaati orang kafir tidak wajib. Pemimpin kaum muslim esensinya adalah seseorang wali al'amri, sedangkan Allah mensyaratkan agar wali al'amri kaum muslim itu adalah seorang muslim. Ketentuan ini didasari Zallum pada firman Allah:

⁶⁴ Al-Mawardi, *al-Ahkam...*, h. 18

⁶⁵ Abdul Qadim Zallum, *Sistem Pemerintahan...*, h. 54.

يَأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولَى الْأَمْرِ مِنْكُمْ ۖ فَإِن تَنَزَعْتُمْ فِي

شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ۚ ذَٰلِكَ خَيْرٌ

وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا ﴿٥٦﴾

Artinya: Hai orang-orang yang beriman, taatilah Allah dan taatilah Rasul (nya), dan ulil amri di antara kamu. Kemudian jika kamu berlainan pendapat tentang sesuatu, Maka kembalikanlah ia kepada Allah (Al Quran) dan Rasul (sunnahnya), jika kamu benar-benar beriman kepada Allah dan hari kemudian. yang demikian itu lebih utama (bagimu) dan lebih baik akibatnya.

Syarat kedua, laki-laki. Sementara wanita tidak boleh menjadi kepala negara. Hal ini didasarkan Zallum pada hadith yang diriwayatkan oleh Abi Bakrah yang menyatakan;

لن يفلح قوم اسندوا امرهم الى امرأة

Artinya: Tidak akan pernah beruntung suatu kaum yang menyerahkan kekuasaan (pemerintahan) mereka kepada seorang wanita.⁶⁶

Hadith tersebut melarang seorang wanita menjadi pemimpin negara (*top leader*) dan dibolehkan memimpin urusan selain dari negara. Hal ini didasari kepada asbab al wurud hadith itu, di mana ketika Muhammad Rasulullah Saw mendengar kematian raja Kisra (Persia), dan kaumnya mengangkat putrinya sebagai pemimpin mereka. Maka Nabi Muhammad Saw melarang kepala negara dipimpin oleh wanita karena menurut hadith tersebut negara yang dipimpin oleh wanita tidak akan mengalami kemajuan yang berarti.

⁶⁶Musnad al-Imam al-hafih Abi 'Abdullah Ahmad Ibn Hanbal, (Riyad: Bayt al-Afkar at dawliyyah, 1998), h. 1500.

Syarat ketiga, baligh. Anak-anak yang belum baligh tidak boleh diangkat menjadi kepala negara. Hal ini didasarkan pada riwayat Abu Dawud dari ‘Ali Ibn Abi Talib ra. bahwa Rasulullah Saw bersabda:

رفع القلم عن ثلاثة عن الصبي حتى يبلغ و عن النائم حتى يستيقظ و عن المعتوه حتى يبرأ

Artinya: “Telah diangkat pena (tidak dibebankan hukum) atas tiga orang; anak kecil hingga mencapai ‘aql baligh, orang tidur hingga bangun, dan orang gila sampai akalannya kembali.” (HR. Abu Dawud).⁶⁷

Jadi, siapa saja yang tidak dibebankan hukum atasnya maka ia tidak sah untuk mengurusinya, apalagi mengurusinya orang banyak. Karena ia tidak mampu untuk melakukan hal itu.

Syarat keempat, berakal. Karena orang yang tidak berakal tidak akan mampu mengurusinya sendiri apalagi urusan orang lain. Ketentuan ini didasarkan pada hadith yang diriwayatkan oleh Imam Abu Dawud di atas. Sementara syarat yang kelima adalah adil, adil merupakan sikap konsisten dalam menjalankan agamanya yang disertai dengan takwa dan *murū’ah*. Sebagaimana firman Allah dalam qur’an Q.S. 65:2. Di dalam ayat tersebut mensyaratkan sikap adil bagi dua orang saksi. Kedudukan kepala negara tentu saja lebih tinggi dari pada seorang saksi. Oleh karena itu, tentu lebih utama kepala negara memiliki sikap adil, sebab bagi saksi saja ditetapkan syarat adil, apalagi bagi yang menjabat kepala. Syarat keenam, merdeka. Seorang hamba sahaya tidak sah menjadi kepala negara, karena dia adalah milik tuannya sehingga dia tidak memiliki wewenang untuk mengatur, bahkan terhadap dirinya sendiri. Dengan demikian, dia tidak layak untuk mengurusinya orang lain, apalagi menjadi penguasa atas manusia. Syarat ketujuh, mampu melaksanakan amanat kepala negara.

Menurut Abu ‘Ala al-Mawdudi, terdapat dua kelompok kriteria yang harus dimiliki oleh calon kepala negara. Kriteria kelompok pertama dapat disebut dengan persyaratan legal yang merupakan pedoman atau standar baik hakim atau panitia pemilihan dalam menentukan apakah seseorang memenuhi syarat atau

⁶⁷ Abu Dawud Sulayman Ibn al-‘Asy’asy al-Sijistani, *Sunan Abi Dawud*, Juz II, (Bairut: Dar al-Fikr, 1994), h. 346.

tidak untuk dipilih sebagai kepala negara. Sementara kriteria kelompok kedua merupakan persyaratan lain yang dapat dijadikan sebagai dasar pilihan oleh para penyeleksi, pengaju calon dan pemilih. Kriteria kelompok pertama lanjut Mawdudi harus dicantumkan dalam pasal-pasal pelaksanaan Undang-Undang Dasar. Namun, kriteria kelompok kedua harus melestarikan dan mencerminkan jiwa seluruh Undang-Undang Dasar.⁶⁸ Adapun mengenai kriteria kelompok pertama terdapat empat persyaratan yang kesemuanya dilandaskan pada Al-Qur'an dan hadith. Kriteria (1) muslim, dalilnya QS 4:59; (2) laki-laki dalilnya QS 4:34; (3) waras dan dewasa, dalilnya QS4 :5; (4) warga negara dari negara Islam, dalilnya QS 8:72. Empat kriteria di atas merupakan persyaratan hukum yang menentukan apakah seseorang memenuhi syarat untuk menjabat kepala negara atau tidak.

Untuk selanjutnya, siapa di antara orang-orang secara hukum memenuhi persyaratan itu akan menjadi pilihan umat, maka orang tersebut mesti memiliki kriteria kelompok kedua ini menurut Mawdudi adalah sebagaimana yang telah ditetapkan dalam Al-Qur'an dan hadith. Berikut ini akan dipaparkan ayat-ayat Al-Qur'an.

﴿ إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ ۗ ﴾

﴿ إِنَّ اللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُمْ بِهِ ۗ إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعًا بَصِيرًا ﴾

Artinya: Sesungguhnya Allah telah memerintahkan kamu untuk memberi kepercayaan (yaitu posisi pertanggungjawaban) kepada orang-orang yang dapat memegang amanat⁶⁹ (QS 4: 58).

⁶⁸Abu 'Ala Mawdudi, *Hukum dan Konstitusi Sistem Politik Islam*, terj. Asep Hikmat, cet VI (Bandung:Mizan, 1998), h. 266.

Di ayat lain Allah befirman:

يَأْتِيهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاهُمْ مِّنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاهُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا ۗ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ
عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاهُمْ ۗ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ ﴿١٣﴾

Artinya: Sesungguhnya orang yang paling mulia di antara kamu di mata Allah adalah orang-orang yang paling bertakwa. (QS 49:13)

وَأَصْبِرْ نَفْسَكَ مَعَ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ بِالْغَدَاةِ وَالْعَشِيِّ يُرِيدُونَ وَجْهَهُ ۗ وَلَا تَعْدُ عَيْنَاكَ
عَنَّهُمْ تُرِيدُ زِينَةَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا ۗ وَلَا تُطِعْ مَنْ أَغْفَلْنَا قَلْبَهُ عَن ذِكْرِنَا وَاتَّبَعَ هَوَاهُ وَكَانَ أَمْرُهُ

فُرْطًا ﴿١٤﴾

Artinya: Dan janganlah kamu taati orang-orang yang hatinya telah kamu alpaikan dari mengingat kami, orang yang menuruti hawa nafsunya saja! mereka itu adalah orang-orang yang melampaui batas.

Berdasarkan beberapa ayat Al-Qur'an di atas maka dapat dinyatakan bahwa kriteria-kriteria kelompok kedua itu berupa: amanah, bertakwa, berilmu pengetahuan, mampu mengendalikan nafsunya, tawaddu', dan tidak tamak. Demikianlah persyaratan kepala negara yang diamanatkan oleh Mawdudi.

Ibn Khaldun mengajukan empat persyaratan bagi calon kepala negara. Selain empat persyaratan itu ia juga memberi gambaran yang jelas tentang sifat-sifat yang harus dimiliki oleh kepala negara yang baik. Adapun keempat syarat itu

adalah,⁷⁰ (1) berilmu. Berilmu merupakan suatu persyaratan yang sangat jelas mesti adanya, karena seorang kepala negara dibebankan melaksanakan dan menegakkan hukum Allah, maka apabila dia tidak berilmu maka hal itu mustahil ia dapat melaksanakannya. Di samping berilmu, kepala negara harus mampu juga berijtihad, karena kalau bertaqlid maka itu adalah suatu kekurangan, sementara pemimpin mesti memiliki sifat dan kondisi yang sempurna, demikian Khaldun menjelaskan.

Persyaratan (2), Adil. Sifat adil ini penting, karena jabatan kepala negara merupakan jabatan yang membawahi seluruh jabatan lain yang berkenaan dengan urusan masyarakat. Karena itu sifat adil itu mesti dimiliki oleh seorang kepala negara.

Persyaratan (3), kemampuan (al-kifayah). Kifayah adalah bahwa calon kepala negara mampu menegakkan hukuman (hudud), mampu terjun dalam peperangan, mampu menanggung beban rakyat, mengenal kelompok-kelompok 'asabiyyah dan orang-orang bijak serta kuat dalam bidang politik. Karena, kemampuan-kemampuan tersebut akan menjadikannya mampu melindungi agama, memerangi musuh, menegakkan hukum serta mengatur kemaslahatan rakyat.

Persyaratan (4), adalah tidak cacat panca indera dan anggota tubuh. Kelengkapan dan kesempurnaan alat indera dan anggota tubuh sangat penting bagi calon kepala negara, karena hal itu akan mempengaruhi keoptimalan hasil kerjanya.

Kepala negara yang ideal dalam pandangan Ibn Khaldun adalah yang memiliki sifat-sifat seperti yang digambarkan dalam surat Tahir Ibn Husayn.⁷¹ Ibn Khaldun mendapati bahwa petunjuk-petunjuk dan nasehat-nasehat yang terkandung di dalamnya sudah mencakup segala yang diperlukan bagi negara dan

⁷⁰ Abdurrahman Ibn Khaldun, *Muqaddimah...*, h. 191.

⁷¹ Abdurrahman Ibn Khaldun, *Tarikh Ibn Khaldun: Kitab al-'Ibar wa Diwan al-Mubtada' wa al-Khabar fi Ayyam al-'Arab wa al-'Ajam wa al-Barbar wa man 'Asarahum min Zawi al-Sultan al-Akbar*, Jild I, (Bairut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1992), h. 322.

pemerintahannya, baik yang berkenaan dengan tata cara keagamaan dan budi pekerti, maupun sikap politik dari segi keagamaan dan kekuasaan, serta mendorongnya untuk berpegang kepada budi pekerti yang mulia dan sifat-sifat terpuji, yang harus dimiliki baik oleh kalangan pemimpin maupun orang biasa.⁷²

Dalam surat itu, Tahir menginginkan agar seorang penguasa –kepala negara (pen)-harus selalu insaf dan sadar bahwa Allah selalu mengawasinya. Sebab itu, ia mesti berupaya sekuat tenaga untuk menghindari kemarahannya. Jelas pula tampak bahwa berkuasa itu adalah salah satu beban yang harus dipertanggungjawabkan kepada Allah nantinya. Karena itu pelaksanaan kekuasaan itu mesti dalam bentuk yang dapat melepaskan penguasa dari siksa neraka.⁷³⁷⁴

Dari surat itu pula dapat dipahami bahwa pelaksanaan kekuasaan secara lemah lembut adalah pelaksanaan kekuasaan secara terbaik. Kelemah-lembutan itu mesti pula disertai dengan ketegasan dalam menegakkan keadilan, serta berusaha menciptakan situasi yang aman dan tenteram, sehingga rakyat dapat hidup dengan damai. Terdapat berbagai hal yang harus diperhatikan penguasa untuk kepentingan rakyatnya. Diantaranya adalah upaya agar keluarga dan rumah tangga mereka berada dalam keadaan damai dan tenteram, darah mereka jangan tertumpah, dan juga mengupayakan agar terjaga keamanan jalan-jalan sehingga tertanam rasa tenteram dalam diri mereka.⁷⁵

Dalam surat tersebut Tahir juga menganjurkan kepada anaknya agar senantiasa menjaga shalat lima waktu. Bunyi anjuran tersebut dilukiskan sebagai berikut:

⁷² *Ibid.*

⁷³ *Ibid.*

⁷⁴ *Ibid.*

⁷⁵

”Hendaklah tugas pertama yang harus engkau lakukan bagi dirimu dan harus engkau kerjakan adalah selalu melaksanakan salat lima waktu yang telah diwajibkan Allah atasmu dengan berjamaah bersama-sama dengan orang yang datang kepadamu. Laksanakanlah salat itu lengkap dengan segala sunnahnya, seperti menyempurnakan wudhuk sebelum salat. Mulailah salat itu dengan mengingat Allah yang Maha Perkasa lagi Maha Agung. Hasililah bacaanmu dengan suara yang merdu. Mantapkanlah ruku‘ dan sujudmu, demikian pula tasyahudmu. Bulatkanlah perhatian dan niatmu. Doronglah untuk salat berjamaah orang-orang yang berada di sekitarmu dan bawahan-bawahanmu.”

Dari isi surat tersebut, Ibn Khaldun berpendapat bahwa shalat adalah perbuatan pertama yang harus diperhatikan seorang penguasa, karena dengan shalat bersama-sama dengan rakyat, ia telah melaksanakan kepemimpinan dalam bentuknya yang tertinggi. Menurutnya lagi shalat bukan hanya suatu ibadat yang menyangkut hubungan seorang hamba dengan Tuhannya, tetapi ia juga adalah manifestasi dari kehidupan dan pandangan terhadap itu. Shalat yang sempurna akan menanamkan pada diri orang yang melaksanakannya sifat-sifat yang baik serta pandangan hidup yang baik. Karena shalat yang sempurna akan mencegah seseorang berbuat keji dan tercela sebagaimana firman Allah: (QS. 29:45).

أَتْلُ مَا أُوحِيَ إِلَيْكَ مِنَ الْكِتَابِ وَأَقِمِ الصَّلَاةَ ۖ إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ
وَالْمُنْكَرِ وَلَذِكْرُ اللَّهِ أَكْبَرُ ۗ وَاللَّهُ يَعْلَمُ مَا تَصْنَعُونَ ﴿٤٥﴾

Artinya: Bacalah apa yang Telah diwahyukan kepadamu, yaitu Al Kitab (Al Quran) dan Dirikanlah shalat. Sesungguhnya shalat itu mencegah dari (perbuatan-perbuatan) keji dan mungkar. dan Sesungguhnya mengingat Allah (shalat) adalah lebih besar (keutamaannya dari ibadat-ibadat yang lain). dan Allah mengetahui apa yang kamu kerjakan.

Dalam bidang ekonomi diminta agar segala harta benda yang dikuasai digunakan sebesar-besarnya untuk kemakmuran rakyat, karena harta yang tinggal pada seorang manusia bukanlah harta yang boleh ditimbun-timbun, tetapi harta yang mesti diberikan kepada orang lain dengan maksud kebaikan. Seorang

pemimpin yang baik adalah seorang yang tidak mengganggu harta benda rakyatnya, dan malah memberikan bantuan kepada golongan rakyat yang tidak mampu. Uang yang dikumpulkan dari pajak harus digunakan untuk kepentingan rakyat.⁷⁶

Seorang pemimpin juga harus memiliki jaringan informasi yang lengkap, sehingga ia dapat mengetahui dengan pasti kondisi rakyatnya, dan cara kerja pembantunya terutama para pembantu yang bertugas jauh dari pusat. Untuk inilah diperlukan orang-orang yang berfungsi sebagai mata dan telinga pemimpin, sehingga pemimpin benar-benar tahu sesuatu yang terjadi di daerah kekuasaannya dan sesuatu yang terjadi pada rakyatnya.

Pemimpin yang baik juga adalah seorang yang terbuka, yang gampang ditemui rakyat untuk menyampaikan keluhan yang ada pada mereka. Orang-orang yang berada di sekeliling pemimpin mesti mendapat perhatian yang cermat darinya, sehingga masing-masing mereka mendapat waktu tertentu untuk berjumpa dan bermusyawarah dengannya.⁷⁷

Akhirnya, gambaran pemimpin yang timbul dari membaca surat yang panjang lebar ini adalah gambaran seorang pemimpin yang memandang tugasnya dengan tujuan mencari keridhaan Allah bukan untuk bermegah-megah atau karena haus kekuasaan. Seluruh tindak tanduknya dan segala sepak terjangnya digunakan untuk kepentingan rakyat, dalam menyelesaikan segala masalah yang timbul dalam masyarakat itu. Dengan demikian dapat dikatakan bahwa pemimpin ideal adalah orang yang menganggap kekuasaannya sebagai amanah Allah, sehingga pelaksanaan kekuasaannya itu dianggap tidak lain dari pada cara yang terbaik untuk mengabdikan kepada Allah.

Demikian pandangan Ibn Khaldun tentang syarat-syarat kepala negara serta sifat-sifat yang mesti tertanam dalam jiwa orang yang akan memangku jabatan tersebut. Adapun sifat-sifat kepala negara atau pemimpin ideal menurut Ibn Khaldun seperti yang telah disebutkan merupakan pandangannya yang keseluruhannya dilandaskan pada surat Tahir Ibn Husayn kepada anaknya.

⁷⁶ *Ibid*, h. 328

⁷⁷ *Ibid*

3. Perkembangan Negara dan Usianya

Dalam mengkaji perkembangan negara, Ibn Khaldun mendasari kajiannya pada tiga faktor, yaitu faktor pribadi yang berkuasa, faktor kelompok 'asabiyyah yang berkuasa dan faktor kelompok 'asabiyyah yang menang dan beberapa kelompok 'asabiyyah yang kalah. Hal ini bermakna bahwa perkembangan negara, pada suatu waktu, dapat dicermati dari tiga jenis perspektif, yang masing-masing perspektif tersebut akan dijelaskan berikut ini secara lebih terperinci.

Apabila dilihat dari perspektif orang atau pribadi yang berkuasa, maka negara menurut Ibn Khaldun biasanya mengalami lima fase perkembangan. Kelima fase tersebut adalah, pertama: fase penaklukan. Dalam fase ini terjadi suatu proses pengalihan oleh kelompok 'asabiyyah yang menang terhadap kelompok yang berkuasa, sehingga kekuasaan penguasa terdahulu dirampas dan dipangku oleh gelombang penguasa dari kelompok 'asabiyyah yang menang. Dalam fase ini penguasa yang baru tersebut menjadi panutan kaumnya dalam usaha memperoleh jabatan kekuasaan, harta, dan upaya mempertahankan diri dari serangan serta dalam hal perlindungan terhadap kekuasaannya. Pada fase ini pula penguasa atau raja masih dapat bekerja sama dengan para pendukung 'asabiyyahnya.

Kedua, fase despotisme,⁷⁸ yaitu suatu fase di mana penguasa mulai bertindak sewenang-wenang terhadap kaumnya, memonopoli kekuasaan dan menyingkirkan orang-orang atau para pendukung 'asabiyyah. Pada fase ini, penguasa menyewa tentara bayaran untuk mempertahankan kekuasaannya, dan memperbanyak jumlah mereka. Kondisi ini mengakibatkan kekuatan 'asabiyyah mulai menyusut dan menipis, karena mereka sebagai pendukungnya tidak diajak untuk bekerjasama dalam pemerintahannya.

Ketiga, fase bersenang-senang dan stabilitas. Pada fase ini penguasa mulai menikmati buah keberhasilan, memungut pajak, dan terlibat dalam pembangunan

⁷⁸ Despotisme adalah istilah yang digunakan Majid Fakhry dalam menggambarkan tindakan sewenang-wenang penguasa terhadap kaumnya. Lihat Majid Fakhry, *A Short...*, h. 127.

gedung-gedung publik, monumen-monumen, dan tempat-tempat beribadah dalam upaya mengimbangi penguasa-penguasa saingan.

Fase keempat adalah fase kesenangan dan bersikap pasif. Pada fase ini penguasa cenderung mengikuti jejak para pendahulunya, dan sudah cukup puas dengan apa yang telah dilakukan oleh para pendahulunya, tunduk pada aturan-aturan yang telah mereka susun, sehingga penguasa pada fase ini hampir tidak melakukan perubahan-perubahan.

Fase kelima adalah fase bermewah-mewah dan pemborosan. Pada fase ini, penguasa menghambur-hamburkan kekayaan yang telah dikumpulkan pendahulunya dari rakyat untuk memuaskan hasrat dan keinginannya. Karena itu, negara mulai terpecah dan para pendukung penguasa mulai bercerai berai. Dalam keadaan seperti ini, negara menjadi sangat lemah sehingga setiap saat bisa saja takluk kepada gelombang baru penyerbu kekuasaan.

Demikianlah perkembangan negara, yang dilihat dari perspektif penguasa, merupakan perkembangan hubungan penguasa dengan para pendukung 'asabiyyahnya. Ketika Ibn Khaldun mengaitkan perkembangan negara dengan fase-fase yang dilampau oleh keturunan mulia (raja) dalam suatu generasi (aqb wahid), maka hal ini ia lakukan karena memandang bahwa kekuasaan itu merupakan hal yang diwarisi seperti juga kepemimpinan. Namun ketika ia mendefinisikan negara sebagai suatu negara dari kelompok 'asabiyyah yang menang, maka kekuasaan itu sangat tergantung pada dan bersumber dari 'asabiyyah itu. Apabila kekuasaan hendak menyingkirkan para ahli dari kelompok 'asabiyyah, yang notabene telah memperjuangkan tahta kepemimpinan kepada penguasa itu, maka pastilah posisi atau kedudukan penguasa tersebut akan segera beralih kepada orang lain yang masih berada dalam kelompok 'asabiyyah itu.⁷⁹

Jadi jelaslah bahwa perkembangan negara dilihat dari perspektif pribadi yang berkuasa, merupakan gambaran tentang penguasa dan sepak terjangnya atau lebih tepat lagi gambaran tentang pertentangan-pertentangan yang terjadi antara

⁷⁹ Muhammad 'Abid al-Jabiri, *Fikr Ibn Khaldun...*, h. 218.

keluarga istana dengan keluarga lain yang masih berkaitan erat hubungan nasabnya.

Kalau perkembangan negara diamati dari perspektif kedua, yaitu kelompok ‘asabiyyah yang berkuasa, maka yang dilihat menurut Ibn Khaldun adalah proses penyusutan kekuasaan ‘asabiyyah, dari yang kuat menjadi lemah, dari sangat erat dan saling membantu menjadi renggang dan tidak saling membantu dalam kelompok penyelenggara negara.⁸⁰

Dalam mengamati perkembangan negara dari perspektif ini, Ibn Khaldun membatasi umur negara dalam tiga generasi. Yang dimaksud generasi di sini adalah kondisi ‘asabiyyah pada tiap generasi tersebut. Dengan demikian maksud perkembangan negara dalam perspektif ini adalah perkembangan kondisi ‘asabiyyah pada generasi-generasi yang memimpin.

Generasi pertama dari kelompok ‘asabiyyah yang berkuasa adalah generasi yang lebih dulu adanya revolusi (al-tawrah). Generasi tersebut adalah generasai badawi, yaitu generasi yang hidup dan tumbuh di pedesaan. Gaya hidup badawi dalam amatan Ibn Khaldun, ditandai oleh keperkasaan, ketangkasan dan agresif. Bahkan mereka terbiasa dengan kehidupan yang sulit, dan liar. Dalam kondisi yang seperti ini, rasa ikatan kelompok (‘asabiyyah) masih dapat terpelihara.⁸¹

Sementara itu, gaya hidup generasi kedua jauh berbeda dengan generasi pertama. Generasi kedua hidup dan tumbuh dalam lingkungan kekuasaan, yaitu di ibukota negara. Karena manusia itu adalah anak atau produk kebiasaan bukan produk tabiat.⁸² Maka kondisi kehidupan generasi kedua ini berbeda dengan generasi pertama. Kondisi generasi kedua telah berubah dari kehidupan men-desa (al-badawah) ke kehidupan meng-kota (al-hadarah) dari kehidupan yang keras ke kehidupan yang bergelimang kemewahan, dari kondisi selalu bekerja sama meraih kemuliaan sampai menyendiri dan memonopoli dalam menangani urusan kenegaraan. Dalam kondisi yang demikian, kekuatan ‘asabiyyah menjadi

⁸⁰ *Ibid*, h. 219.

⁸¹ *Ibid*.

⁸² *Ibid*

terpecah, dan ditinggalkan. Akan tetapi dalam generasi yang seperti ini, terdapat segelintir atau sejumlah orang yang mengetahui betul kondisi kehidupan generasi pertama, dan menyaksikan kejayaan mereka serta usaha mereka dalam meraih kehormatan, menangkis serangan musuh. Sejumlah orang ini tidak sepenuhnya meninggalkan atau berpaling dari *'asabiyyah*, dan mereka berharap untuk dapat kembali kepada kondisi kehidupan generasi pertama. Dengan demikian, dapat dikatakan bahwa generasi kedua ini merupakan generasi pertengahan yang belum sepenuhnya hanyut dalam kehidupan perkotaan, dan melupakan kehidupan badawah.

Adapun generasi yang ketiga yang merupakan generasi terakhir adalah generasi yang telah melupakan sama sekali kondisi kehidupan badawah. Generasi ini juga sudah tidak dapat lagi merasakan manisnya kehidupan dengan *'asabiyyah*. Generasi ini hidup dengan kemewahan, dan bersikap pasif dan lambat dalam menanggapi setiap persoalan. Pada generasi ini *'asabiyyah* benar-benar sudah tidak dibutuhkan lagi. Kekuatannya sudah memudar. Orang-orang pada generasi ini sudah melupakan perlindungan terhadap negara. Oleh karena itu penguasa terpaksa menyewa tentara bayaran yang berlipat-lipat untuk pengamanan negaranya. Dalam kondisi seperti ini, negara sangat mudah untuk ditaklukkan oleh aggressor yang datang kemudian. Pada generasi inilah biasanya kekuasaan negara hancur dan berpindah ke tangan penguasa lain yang memiliki dukungan *'asabiyyah* yang kuat.

Dari sini jelaslah, bahwa perkembangan negara yang ditinjau dari perspektif pribadi yang berkuasa dan perspektif *'asabiyyah* yang memerintah, merupakan perkembangan hubungan-hubungan internal antara pribadi penguasa dengan kepemimpinan dan dengan kelompok *'asabiyyah* yang menang atau dengan kelompok-kelompok *'asabiyyah* lain yang memberi andil kepada kekuasaan penguasa tersebut. Dengan demikian, dapat dikatakan bahwa hal ini merupakan perkembangan urusan-urusan internal kelompok *'asabiyyah*. Dikatakan demikian, karena pembatasan umur negara dalam tiga generasi pada hakekatnya adalah membatasi lamanya waktu yang lazim bagi penguasa untuk melepaskan andil ikatan *'asabiyyah*.

Kalau diamati ulasan Ibn Khaldun di atas secara lahiriah, maka akan dapat disimpulkan bahwa faktor-faktor perkembangan negara itu pada hakikatnya adalah faktor psikologis dan sosiologis saja. Kedua faktor ini terlihat jelas dalam hubungan dan sikap penguasa terhadap para pendukung ‘*asabiyyah*, seperti : kerjasama dalam menggapai kemuliaan (kekuasaan), masih melekatnya perilaku-prilaku badawah, ikut-ikutan (*taqlid*) dan sebagainya. Namun kalau diamati secara lebih mendalam, maka masih terdapat faktor utama yang lain yang melatari perkembangan negara. Faktor tersebut adalah faktor-faktor ekonomi. Mengenai faktor yang terakhir ini akan dijelaskan dalam ulasan mengenai perkembangan negara dilihat dari perspektif kelompok ‘*asabiyyah* yang berkuasa dan beberapa kelompok ‘*asabiyyah* yang dikalahkan.

Apabila perkembangan negara dilihat dari perspektif pribadi yang berkuasa dan keluarga ‘*asabiyyah* yang menang merupakan perkembangan internal negara tersebut, maka perkembangan negara yang dilihat dari perspektif ketiga, yaitu keluarga ‘*asabiyyah* yang menang dan beberapa kelompok ‘*asabiyyah* yang kalah, merupakan perkembangan negara yang dilihat dari aspek internal dan eksternal sekaligus.⁸³ perkembangan eksternal di sini adalah suatu ungkapan yang menggambarkan periode-periode yang dilalui oleh hubungan-hubungan antara keluarga ‘*asabiyyah* yang berkuasa dengan berbagai keluarga ‘*asabiyyah* yang kalah, yang dikuasai.

Dilihat dari perspektif yang ketiga ini, Ibn Khaldun mengklasifikasikan perkembangan negara menjadi tiga periode utama, ketiga periode tersebut adalah: periode pembinaan (*tawr al-ta’sis wa al-bina’*), periode kejayaan dan kemuliaan (*tawr al-’uzmah wa al-majiddi*), dan periode keruntuhan (*tawr al-haram wa al-idmihlal*).

Periode pembinaan ditandai dengan beberapa ciri, antara lain, pertama: keberlangsungan ‘*asabiyyah*. Yang dimaksud dengan keberlangsungan ‘*asabiyyah* ini adalah bahwa ego kesukuan itu lebih dominan dari pada ego pribadi dalam suatu kelompok ‘*asabiyyah* yang berperan menyelamatkan pemerintah dan kekuasaan. Kelompok ‘*asabiyyah* yang berkuasa pada periode ini dipandang

⁸³Muhammad ‘Abid al-Jabiri, *Fikr Ibn Khaldun...*, h. 221.

sebagai pemegang pemerintahan secara keseluruhan. Ketua kelompok '*asabiyyah* tersebut berasal dari kelompok mereka. Mereka saling bantu membantu sesuai dengan tradisi suku mereka suku badui, sehingga Ibn Khaldun mengatakan ” mereka tidak akan bekerja secara sendirian, karena yang demikian itu adalah kebiasaan dari kelompok '*asabiyyah*.”⁸⁴ Lebih lanjut Ibn Khaldun menggambarkan ciri-ciri mereka bahwa:

”mereka (orang-orang dari kelompok '*asabiyyah* yang berkuasa) merupakan pemuka-pemuka penguasa dalam urusannya, penguasa bersepakat dengan mereka dalam memilih utusan-utusan negara, dan dari golongan mereka dipilih orang-orang yang bekerja untuk kerajaannya, kementeriannya dan dalam mengumpulkan harta, karena secara umum mereka adalah penolongnya, serta teman kongsinya dan orang-orang yang selalu memiliki andil terhadap dirinya dalam segala urusannya.”⁸⁵

Demikianlah hubungan-hubungan yang terjadi di dalam kelompok '*asabiyyah* yang berkuasa pada periode ini, yang ditandai pada asas “demokrasi kesukuan” atau pada apa yang dinamai Ibn Khaldun dengan asas *al-musahamah wa al-musyarakah* (saling bantu dan bekerjasama). Perkembangan sebuah negara pada periode pertama sebagaimana diutarakan oleh Ibn Khaldun di atas, jika dianalisis secara mendalam memberikan suatu gambaran bahwa silih bergantinya kekuasaan di jazirah Arab tempo dulu sangat ditentukan oleh kekuatan dari pengikutnya (solidaritas golongan) yang mendukung, setelah sebuah kekuasaan didapatkan, pada tahap awal ini dalam keberlangsungan sebuah kekuasaan lebih didominasi oleh sistem kerjasama kesukuan atau kelompoknya saja. Setiap kebijakan dan peraturan yang diberlakukan selalu memberikan keuntungan kepada kelompok pendukungnya. Dalam bahasa politik dapat dikatakan, sistem demokrasi yang dijalankan lebih bersifat demokrasi kesukuan atau fanatisme kelompok, sehingga kekuasaan yang dijalankan mencerminkan solidaritas golongan tertentu.

⁸⁴ Abdurrahman Ibn Khaldun, *Muqaddimah...*, h. 494

⁸⁵ *Ibid*, h. 507

Ciri kedua yang muncul pada periode pembinaan ini adalah bahwa hubungan-hubungan negara dengan rakyatnya seperti hubungan yang terjadi antara para negarawan dengan orang-orang dalam kelompok *'asabiyyah* yang berkuasa merupakan hubungan saling membantu dan bekerja sama, maka hubungan para negarawan dengan orang-orang dari kelompok-kelompok *'asabiyyah* yang dikalahkan, dengan penduduk dari provinsi yang tunduk di bawah kekuasaan negara tersebut juga merupakan hubungan yang lunak dan saling tolong menolong. Hal ini terjadi karena, hubungan yang demikian merupakan sumber potensi yang telah menghantar kelompok *'asabiyyah* yang berkuasa untuk menduduki jabatan mulia (kekuasaan). Dalam menjelaskan hal tersebut Ibn Khaldun berkata:

”apabila kita melihat kepada anggota kelompok *'asabiyyah* dan orang-orang yang telah mampu mengalahkan yang lain (menang) dari berbagai segi dan bermacam umat, maka kita dapati mereka itu saling berlomba-lomba dalam kebaikan, dan kita ketahui pula bahwa sikap politik yang demikian ada pada mereka, dan dengan sikap tersebut mereka mencari kebenaran, sehingga mereka menjadi pengayom bagi yang berada di bawah kekuasaan mereka.”⁸⁶

Dengan demikian, dapat dikatakan bahwa hubungan penguasa dengan anggota kelompok *'asabiyyah* adalah hubungan “dalam mengambil hati“ (*kasb al-qulub*),⁸⁷ yaitu hati keluarganya, kerabatnya yang dekat dan yang jauh. Sementara hubungan politik antara kelompok *'asabiyyah* yang berkuasa dengan kelompok-kelompok *'asabiyyah* yang kalah bertujuan untuk memperoleh bantuan mereka. Jadi hubungan baik pada tataran keluarga (tingkat politik khusus) maupun pada tataran antar *'asabiyyah* (tingkat politik umum) merupakan hubungan “menarik hati.”Manakala seorang penguasa tidak dapat lagi meluluhkan hati kabilah pendukungnya, dan juga hati dari kelompok-kelompok yang kalah berada di bawah kekuasaannya, dalam pandangan Ibn Khaldun, disitulah cikal bakal runtuhnya sebuah kekuasaan atau dinasti. Supaya kekuasaan menjadi abadi dan tetap bertahan terus, sudah menjadi suatu kewajiban penguasa untuk menjaga

⁸⁶ *Ibid*, h. 446

⁸⁷ Muhammad 'Abid al-Jabiri, *Fikr Ibn Khaldun...*, h. 223

hati-hati para pendukungnya. Semua tuntutan dan keinginan serta kebutuhan pendukungnya mestilah dipenuhi, ketika kebutuhan dan hasrat pendukungnya tidak dapat direalisasikan dengan baik, hal itu menandakan sebagai benih dan bibit perpecahan dan kehancuran sebuah kekuasaan.

Sementara itu, ciri ketiga yang menandai periode ini juga adalah ciri yang berkaitan dengan politik harta bagi negara. Maksud politik harta ini adalah politik yang tunduk kepada dasar atau azas penegakan negara dan kemuliaan. Jika dasar pembentukan negara itu agama maka politiknya itu berdiri atas landasan ajaran-ajaran agama dan tidak dilandasi kecuali pada hal-hal yang disyariatkan seperti sedekah, pajak dan *jizyah*. Hal ini sangat sedikit pendapatannya, karena pendapatan dari harta zakat, *jizyah* dan kharaj itu sangat terbatas. Namun jika landasan tegaknya negara adalah hanya *'asabiyyah* semata, maka politik ekonomi dalam kondisi demikian haruslah dibina atas sikap perilaku badawi. Sikap dan perilaku badawi digambarkan Ibn Khaldun sebagai berikut:

“Orang-orang badawi terbiasa bersikap toleran, pemurah, tidak merampas harta orang lain, jarang yang lalai dalam usaha produktif, sehingga sedikitnya kadar pajak perorangan dan kelompok dan menyebabkan banyaknya harta atau pajak yang terkumpul, dan orang-orang pun giat dan tenang bekerja dan mengeluarkan pajak. Sehingga harta negarapun banyak.”⁸⁸

Dalam periode ini pula, pengeluaran negara karena kedekatannya dengan kehidupan badawi, maka sangat sedikit dibandingkan dengan pendapatan yang diperoleh.⁸⁹ Dengan demikian, jelaslah bahwa politik keuangan negara pada periode ini, baik dilandaskan pada azas agama atau pada azas *'asabiyyah*, merupakan politik yang dibina atas ekonomi produktif bukan pada pengutipan pajak. Hal ini memberikan efek positif berupa memperoleh kerelaan rakyat di satu pihak dan berkumpulnya harta di tangan negara di lain pihak. Hal ini terjadi karena sikap sederhana para penguasa menyebabkan tidak timbulnya perbedaan-perbedaan antara mereka dengan rakyatnya. Sementara rendahnya nilai pajak

⁸⁸ Abdurrahman Ibn Khaldun, *Muqaddimah...*, h. 668

⁸⁹ Muhammad 'Abid al-Jabiri, *Fikr Ibn Khaldun...*, h. 224. Lihat juga *Muqaddimah...*, h. 670.

menyebabkan negara memperoleh harta yang banyak karena banyaknya rakyat yang sanggup melunasi pajak.

Priode kedua adalah priode kejayaan. Priode ini ditandai dengan tiga ciri pula yang sangat jauh berbeda dengan ciri yang terdapat pada priode pertama. Ketiga ciri tersebut adalah; pertama mulai terjadi perpindahan dari kehidupan pedesaan (*badawah*) ke kehidupan perkotaan (*hadharah*). Artinya mulai terjadi pergeseran gaya hidup dari kehidupan yang sederhana, primitive ke kehidupan kemewahan, metropolis. Kenyataan ini digambarkan Ibn Khaldun sebagai berikut:

“sesungguhnya suatu suku (*qabilah*) apabila telah dapat berkuasa dan menikmati kemewahan, maka banyaklah keturunan, anak dan pendukungnya. Hal ini menyebabkan banyak kelompok ‘asabah dan banyak pula sekutu dan pengusaha. Generasi-generasi mereka menikmati suasana kemewahan ini, mereka terus menambah keanggotaan mereka, kelompok dan kekuatan mereka dengan sebab bertambahnya kelompok-kelompok ‘*asabah*.”⁹⁰

Perubahan ini pada dasarnya terjadi karena banyaknya pendapatan negara (*incame*) dan sedikit dari yang harus dikeluarkan oleh negara. Pendapatan ini diperoleh dari pajak yang dikenakan dan diwajibkan kepada rakyat, baik pajak individu maupun pajak kolektif. Namun harus dipahami bahwa, hakikat harta apabila telah berkumpul banyak, maka ia cenderung dibelanjakan untuk kesenangan hidup. Untuk melukiskan hal tersebut Ibn Khaldun menulis:

”suatu umat, apabila telah dapat mengalahkan penguasa sebelumnya dan selanjutnya ia berkuasa, terhadap milik penguasa sebelumnya, maka banyaklah harta dan kenikmatannya, pajaknya, sehingga orang-orangnya membelanjakan kebutuhan hidup mereka secara berlebihan, mereka meninggalkan kebiasaan dan gaya hidup pendahulu mereka, (yang sederhana), hal ini menyebabkan gaya hidup mereka “prestise” baik dalam makanan yang mereka makan, pakaian serta perlengkapan tidur dan rumah tangga, dan mereka saling berbangga-bangga dalam hal itu dengan bangsa lain. Orang-orang yang datang kemudian berlomba-lomba dengan yang terdahulu sehingga berakhir negara tersebut. Dengan gaya

⁹⁰ ‘Abdurahman Ibn Khaldun, *Muqaddimah...*, h. 492.

hidup yang mewah itu, rencana mereka dapat sampai kepada tujuannya karena dibantu oleh kekuatan pajak dari orang-orang sebelumnya.”⁹¹

Ciri yang kedua adalah akibat alamiah (*natijah tabi'iyah*) dari kehidupan yang mewah dan saling berlomba-lomba dalam kemewahan. Hal ini menimbulkan permasalahan tersendiri, di mana kelompok ‘*asabiyyah* yang berkuasa yang dahulunya tegak dengan dilandaskan pada prinsip kerja- sama dan berbuat baik secara umum, kini berubah menjadi aristokrasi yang saling bersaing, maka kondisi ini digambarkan Ibn Khaldun sebagai berikut: ” terjadi perpindahan dari bekerja sama dalam kemuliaan kekuasaan menjadi monopoli sendiri dalam kekuasaan maka hal ini menyebabkan watak ‘*asabiyyah* yang keras menjadi jinak dan dapat ditundukkan.”⁹²

Dengan demikian, efek dari pergeseran ini menyebabkan gerakan-gerakan yang memperluas wilayah kekuasaan menjadi terhenti. Para pendukung ‘*asabiyyah* menjadi lebih senang untuk berlomba-lomba dalam kesenangan dan kemewahan hidup. Bahkan kadang-kadang cenderung berseteru dengan sesamanya, yang akhirnya menimbulkan anarkis dalam kehidupan kenegaraan.

Selanjutnya, ciri yang ketiga dari periode kejayaan adalah efek yang muncul karena peristiwa-peristiwa sikap dan kondisi sebelumnya. Hal ini terjadi ketika penguasa terlibat dalam perseteruan dengan anggota keluarga istana atau dengan anggota kelompok ‘*asabiyyah*, dan ketika ia mulai memonopoli kekuasaan dan hanya meminta bantuan dan nasehat kepada orang-orang yang bukan dari keturunan dan ahli kerabatnya, maka penguasa itu tentunya telah melepaskan diri dari pengawas orang-orang dari kelompok ‘*asabiyyah* yang telah mendukungnya dahulu.

Dengan demikian, dapat dikatakan bahwa ketika penguasa sudah tidak membutuhkan kelompok ‘*asabiyyah*, dan hanya memerlukan tenaga dari kelompok lain; pengusaha, cerdas pandai tentara bayaran dan lain-lain, maka tentu saja ia membutuhkan kepada uang yang banyak untuk menggaji pekerja-pekerjanya itu. Kebutuhan ini menyebabkan penguasa mesti meninggikan pajak

⁹¹ *Ibid*, h. 480.

⁹² *Ibid*, h. 486

yang harus dibayar, mengakibatkan banyak rakyat yang tidak dapat melunasinya, sehingga pendapatan negara pun menjadi tidak banyak lagi, kondisi ini merupakan gambaran dari kesewenang-wenangan penguasa terhadap rakyatnya.

Periode ketiga yaitu periode ketuaan (*al-haram*), suatu negara dikatakan telah memasuki periode ketuaan atau kerentaan manakala penguasa telah bertindak sewenang-wenang terhadap rakyat melampaui batas, menaikkan pajak setinggi-tingginya, dan terlepasnya ikatan (kekuatan) '*asabiyyah*, dan penduduk atau rakyat mulai bosan dan mundur dari setiap pekerjaannya. Maka efek dari ini semua menjadikan negara lemah dan memasuki ke tahap krisis ekonomi, di mana pengeluaran belanja yang harus dikeluarkan negara jauh lebih besar ketimbang pemasukannya. Tentu saja hal ini menjadikan negara dalam kondisi tidak stabil dan sangat mudah untuk ditaklukkan oleh gelombang penyerbu selanjutnya.

Untuk menandai suatu negara telah memasuki masa tua, dapat dilihat dari ciri-ciri berikut ini, pertama, semakin memudarnya kekuatan '*asabiyyah*. Hal ini terjadi karena penguasa sudah tidak menggantungkan bantuan kepada kelompok '*asabiyyah*, dan ia meyakini bahwa ketertundukan dan penyerahan diri rakyat atau pasrah kepada penguasa itu sudah ada sejak dahulu. Alasan itu penguasa tidak membutuhkan lagi kepada kekuatan '*asabiyyah*. Penguasa memadaikan urusannya kepada hasil usahanya dan keamanan dilimpahkan kepada tentera-tentera bayarannya, dalam kondisi ketertundukan ini hampir tidak didapati pemberontak atau pembelot yang menantanginya kecuali didapati sekelompok orang-orang yang menginkari keputusannya. Berdasarkan kepada pemikiran Ibn Khaldun tentang periode ketuaan suatu negara, kalau dianalisis dalam konteks bernegara dewasa ini juga mengalami praktek yang telah dikemukakan oleh Ibn Khaldun. Kebiasaannya, penguasa yang telah lama memimpin dan sudah sangat berpengaruh di mata rakyat, tanpa disadari maka pemimpin tersebut secara perlahan-lahan menjauhkan diri dari ketergantungan kepada pendukungnya atau solidaritas golongan yang menyebabkan ia menjadi penguasa. Manakala penguasa sudah menampakkan sikap menjauh dan tidak membutuhkan lagi kepada kelompok pendukungnya, maka ketika itulah muncul ketidakpercayaan lagi

kepada penguasa, sehingga adanya upaya pembusukan dari dalam kebiasaannya itu dilakukan oleh barisan pengikutnya yang sakit hati karena merasa sudah dizalimi dan ditinggalkan oleh penguasa. Akibatnya lama kelamaan terjadilah konflik perlawanan, baik perlawanan dan perseteruan secara argumentasi bahkan bisa menjurus ke pertikaian fisik sebagaimana yang terjadi pada masa awal-awal Islam dulu.

Kondisi ketertundukan rakyat ini terjadi manakala wilayah-wilayah yang dikuasai oleh negara minim kelompok *'asabiyyah*. Maka dalam kondisi ini dapat dikatakan bahwa negara adalah penguasa dan rakyat, tidak ada unsur lainnya. Kondisi ini hanya terjadi bagi negara-negara yang panjang masa kekuasaannya. Hal ini, menurut Ibn Khaldun, disebabkan:

“ apabila kepemimpinan telah dipangku oleh suatu keturunan tertentu dan diwariskan secara turun temurun dalam beberapa generasi dalam beberapa negara, maka jika rakyat telah melupakan urusan kepemimpinan, maka terus meneruslah pucuk pimpinan dikuasai oleh keturunan tersebut. Keyakinan akan ketertundukan dan penyerahan dari rakyat kepada penguasapun terus berlansung, mereka saling membunuh tentang perkara mereka, pembunuhan itu kadang-kadang didasari pada keyakinan (iman) mereka. Pada saat demikian, mereka belum membutuhkan kelompok *'asabiyyah* untuk menyelesaikan urusan mereka. Bahkan, kepatuhan mereka seolah-olah kewajiban dari Allah yang tidak boleh dibantah”⁹³

Ciri yang kedua adalah timbulnya perang saudara, peperangan ini terjadi karena sudah muncul para penantang yang berasal dari kelompok-kelompok *'asabiyyah* yang dikalahkan, yang saat ini telah menyusun kekuatan untuk menyerang penguasa. Kondisi ini berimbas pada pemisahan diri oleh propinsi-propinsi yang jauh dari ibukota negara (pusat kekuasaan). Pada giliran berikutnya negara terpecah menjadi beberapa bagian, dan akhirnya dapat dikalahkan sampai ke pusat kekuasaan. Kondisi ini digambarkan Ibn Khaldun sebagai berikut: ”(kemudian mulailah penguasa itu dikuasai sedikit demi sedikit) sehingga sampai

⁹³ *Ibid.* h. 462.

ke pusat kekuasaan, dan melemahlah pusatnya karena kemewahan, sehingga negara yang telah terpecah-pecah itu semakin hancur, renta dan lemah.”⁹⁴

Dalam kondisi negara yang sudah lemah ini maka sangat memudahkan bagi kelompok ‘asabiyyah yang kuat yang lainnya untuk mengalahkan penguasa tersebut. Namun jika kelompok ‘asabiyyah yang baru itu tidak cukup kuat dibandingkan dengan penguasa, maka cara penaklukan tidak mudah dan tidak bisa sekali hantam dan harus puas dengan menguasai sebagian atau satu daerah saja dari seluruh wilayah yang dikuasai oleh negara.

Ciri yang ketiga adalah terjadinya perpindahan kekuasaan dari penguasa kepada kelompok inti yang terdiri dari golongan mawali dan pengusaha-pengusaha, sementara raja cukup dengan kekuasaan simbolis (hanya nama). Hal ini terjadi menurut Ibn Khaldun, ketika kekuasaan telah mengakar pada suatu keturunan tertentu.

Semua peristiwa pemberontakan yang terjadi pada periode ini didalangi oleh salah satu kelompok ‘asabiyyah -yang dahulunya kalah- yang saat ini telah memiliki kekuatan dan keberanian untuk memberontak. Kekuatan dan keberanian itu mereka peroleh karena mereka juga telah dilibatkan dalam pemerintahan sebelumnya. Oleh karena itu, untuk memanfaatkan momen tersebut, mereka mengumpulkan pengalaman-pengalaman dalam bekerja di pemerintah itu. Hal inilah yang menyebabkan mereka mudah untuk menaklukkan penguasa sebelumnya.

Hal yang unik dari Ibn Khaldun adalah bahwa ia melontarkan gagasan usia suatu negara. Dalam pandangannya, setiap negara pada suatu saat nanti pasti akan sampai kepada masa tua dan kehancurannya. Hal ini merupakan suatu kepastian yang tidak ada hubungannya dengan masalah optimisme atau pesimisme, atau masalah kepercayaan akan kemajuan atau tidak percaya, akan tetapi masalah sunnatullah yang mana segala sesuatu di dalam wujud ini tidak ada yang kekal selain Allah saja. Setiap manusia mempunyai jangka umur yang telah ditentukan baginya. Memang kadang-kadang jangka umur menjadi lebih panjang atau lebih pendek, akan tetapi umur manusia yang alami, menurut apa

⁹⁴ *Ibid*, h. 695.

yang dikemukakan para ahli kesehatan dan ahli nجوم adalah 120 tahun.⁹⁵ Kendati demikian, setiap generasi mempunyai umur tertentu yang mungkin lebih panjang dari itu dan mungkin lebih pendek.

Sedangkan umur negara juga berbeda dari satu masa ke masa lainnya. Kendati demikian, pada umumnya umur negara tidak lebih dari tiga generasi. Satu generasi dalam perkiraan Ibn Khaldun, adalah 40 tahun. Perkiraan ini didasari pada sebuah ayat al-Qur'an di mana dikatakan bahwa masa dewasa manusia itu dicapainya setelah ia berumur 40 tahun. Ayat tersebut berbunyi:

حتى اذا بلغ اشده وبلغ اربعين سنة

Dengan demikian, dapat dikatakan, dalam pandangan Ibn Khaldun, usia negara itu biasanya (*al-ghalib*, istilah yang dipakai Ibn Khaldun) 120 tahun. Untuk menjelaskan masalah ini Ibn Khaldun menulis:

”umur negara biasanya tidak lebih dari tiga generasi. Sebabnya adalah karena generasi pertama masih memiliki perilaku primitifnya serta kekasaran dan keliharannya, dengan hidup yang menderita, keberanian, kerakusan dan kebersamaan dalam kemegahan. Sedangkan generasi kedua karena kekuasaan dan kemewahan telah berubah dari keprimitifan kepada kemajuan. Hidup yang keras telah berubah menjadi kemewahan dan kemakmuran. Sedangkan pada generasi ketiga, mereka sama sekali telah melupakan masa primitif dan kekasarannya, seolah-olah semua itu tidak pernah ada. Mereka melupakan kemanisan, kemuliaan dan solidaritas, karena mereka telah berada di bawah kekerasan pemerintahan. Kemuliaan mereka telah mencapai puncaknya, karena mereka telah tenggelam dalam kenikmatan dan kemewahan hidup. Ketiga generasi ini usianya adalah 120 tahun. Negara-negara biasanya tidak pernah melampaui usia itu, walaupun mungkin berlebih atau berkurang sedikit. Kecuali kalau ada faktor lain yang mempengaruhi, seperti tidak adanya oposisi, sehingga ketuaan negara itu berlangsung terus, akan tetapi tidak datang pihak oposisi yang menuntunya.⁹⁶

C. Watak Kekuasaan Negara

⁹⁵ *Ibid*, h. 170-171. Lihat juga A. Rahman Zainuddin, *Kekuasaan...*, h. 236-237.

⁹⁶ Abdurrahman Ibn Khaldun, *Muqaddimah...*, h. 171

Dalam setiap hubungan antar manusia maupun antar kelompok sosial selalu tersimpul pengertian kekuasaan. Soerjono Soekanto mengartikan kekuasaan sebagai kemampuan untuk mempengaruhi pihak lain mengatur kehendak yang ada pada pemegang kekuasaan tersebut.⁹⁷ Dengan demikian, kekuasaan terdapat di semua bidang kehidupan. Kekuasaan, lanjut Soekanto, mencakup kemampuan untuk memerintah (agar yang diperintah patuh) dan juga untuk memberi keputusan-keputusan yang secara langsung maupun tidak langsung mempengaruhi tindakan-tindakan pihak-pihak lain.⁹⁸

Roger H. Soltou memaknai kekuasaan sebagai kemampuan memenangkan keinginan seseorang atas keinginan orang lain. Ditilik dari perspektif sosiologis, ia mengemukakan bahwa kekuasaan itu adalah sebuah hubungan antar manusia yang sangat penting untuk mengatur kehidupan manusia. Lebih lanjut Soltou memandang bahwa di dalam diri manusia terdapat hasrat-hasrat yang masing-masing merupakan kekuatan yang diperlukan untuk membentuk, mengembangkan atau menguatkan, bahkan melemahkan masyarakat. Hasrat-hasrat tersebut merupakan kekuatan sosial yang menjadikan masyarakat bergerak sehingga kepentingan-kepentingan manusia dapat terpenuhi melalui penggabungan penyalarsan.⁹⁹

Senada dengan kedua pakar tersebut, Gary A. Yulk mendefinisikan kekuasaan sebagai pengaruh potensial dari seorang agen terhadap sikap dan perilaku yang ditetapkan dari satu orang atau lebih yang ditargetkan.¹⁰⁰ Agen yang dimaksudkan oleh Yulk adalah seorang individu atau sebuah sub unit organisasi. Berbeda dengan Yulk, Orloc memandang kekuasaan sebagai suatu fenomena misterius yang tidak dapat diukur, ditimbang, ataupun dilihat dengan pancaindra.

⁹⁷ Soerjono Soekanto, *Sosiologi: Suatu pengantar*, cet. 24 (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 1997), h. 296. Lihat juga Syahril Syarbaini, dkk., *Sosiologi...*, h. 48.

⁹⁸ *Ibid*

⁹⁹ Roger H. Soltou, *An Introduction to Politics*, (London: Longman, Green and Co, 1960), h. 1. dalam 'Abdul Mu'in Salim, *Fiqh Siyasah: Konsep Kekuasaan Politik dalam Al-Qur'an*, (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 1994), h. 56.

¹⁰⁰ Gary A. Yulk, *Kepemimpinan dalam Organisasi*, terj. Yusuf Udaya, (Jakarta: Prenhallindo, 1998), h. 16

Memang ia dapat “dirasakan,” tetapi perasaan ini tidak ada sangkut pautnya dengan indera kita, tandas orloc.¹⁰¹

Sementara Stephen K. Sanderson merumuskan kekuasaan sebagai kemampuan untuk mengendalikan perilaku orang lain, atau bahkan memadamkan usaha menentanginya. Kekuasaan mengandung unsur yang tidak terdapat dalam pengaruh, yakni kemampuan untuk memadamkan perlawanan dan menjamin tercapainya keinginan dari pemegang kekuasaan itu.¹⁰² Dengan demikian, berdasarkan rumusan kekuasaan ini, dapat dipahami bahwa dibalik kekuasaan, terdapat ancaman paksaan atau kekuatan konstan kalau-kalau ada perintah atau keputusan yang tidak dipatuhi dengan sukarela.

Dari berbagai definisi yang ditawarkan oleh para pakar di atas, maka dapat dimengerti bahwa kekuasaan itu adalah kemampuan seseorang atau sekelompok orang untuk mempengaruhi perilaku orang lain atau sekelompok orang lain sehingga perilaku itu menjadi sesuai dengan kehendak dan tujuan dari orang atau kelompok yang mempunyai kekuasaan. Dalam melaksanakan kekuasaan terkadang dibutuhkan pula semacam ancaman dan paksaan, agar apa yang diperintahkan atau ditetapkan dapat dipatuhi oleh pihak yang dikuasai.

Kekuasaan pada hakikatnya berbentuk hubungan dalam arti bahwa ada satu pihak yang memerintah dan ada pihak yang lain yang diperintah. Tidak ada persamaan martabat antara keduanya, yang satu selalu lebih tinggi dari pada yang lain. Menurut Machiavelli, kekuasaan merupakan *raison d'etre* negara. Negara itu merupakan simbolisasi tertinggi kekuasaan politik yang sifatnya mencakup semua serta mutlak.¹⁰³ Ditinjau dalam Islam, kekuasaan merupakan anugrah tuhan kepada manusia untuk dipelihara dan dilaksanakan dengan sebaik-baiknya, sesuai dengan prinsip-prinsip dasar di dalam al-Qur'an dan sunnah. Sebagai anugrah, kekuasaan itu kelak harus dipertanggungjawabkan kepada Allah.

¹⁰¹Orloc, *Kekuasaan*, terj. Koespartono, (Jakarta:Erlangga, 1987), h.1.

¹⁰² Stephen K. Sanderson, *Makrososiologi*, h. 296

¹⁰³ Firdaus Syam, *Pemikiran...*, h.112.

Setiap manusia sekaligus merupakan subjek dan objek dari kekuasaan. Umpamanya seorang Raja membuat undang-undang (subjek kekuasaan), tetapi di samping itu ia juga harus tunduk kepada undang-undang (objek dari kekuasaan) lainnya, jarang sekali terdapat orang yang tidak memperoleh memberi perintah dan tidak pernah menerima perintah.

Sumber kekuasaan menurut Miriam Budiarjo terdapat dalam berbagai segi. Kekuasaan dapat bersumber pada kekerasan fisik misalnya, seorang polisi dapat memaksa penjahat untuk mengakui kejahatannya karena dari segi persenjataan polisi lebih kuat; dapat juga bersumber pada kedudukan, misalnya, seorang komandan terhadap bawahannya; bersumber pada kekayaan, misalnya, seorang pengusaha kaya dapat mempengaruhi seorang politikus melalui kekayaannya; atau bersumber pada kepercayaan, seperti, seorang imam terhadap ummatnya.¹⁰⁴

David E. Apter mengatakan bahwa kekuasaan tidak bersumber dari prinsip-prinsip abstrak, tetapi dari hubungan-hubungan yang nyata. Kekuasaan tidak saja menyangkut persoalan aturan-aturan, tetapi juga berhubungan dengan peranan orang tua, buruh, politisi, dokter, pasien dan sebagainya, yang masing-masing mewakili pandangan pribadi dan pandangan umum.¹⁰⁵

Dalam berbagai bentuk kekuasaan, terdapat suatu bentuk kekuasaan yang penting yaitu: kekuasaan politik. Miriam Budiarjo memaksudkan dengan kekuasaan politik adalah kemampuan untuk mempengaruhi kebijaksanaan umum (perintah) baik terbentuknya maupun akibat-akibatnya sesuai dengan tujuan-tujuan pemegang kekuasaan sendiri. Kekuasaan politik merupakan bagian kekuasaan sosial yang memfokuskan kepada negara sebagai satu-satunya pihak berwenang yang mempunyai hak untuk mengendalikan tingkah laku sosial dengan paksaan.

Kekuasaan politik atau negara dalam pandangan Ibn Khaldun bukan sesuatu yang harus diciptakan manusia dengan bersusah payah, akan tetapi ia

¹⁰⁴ Miriam Budiarjo, *Dasar...*, h. 36

¹⁰⁵ David E. Apter, *Pengantar Analisa Politik* (Jakarta:Rajawali, 1985), h. 8.

adalah sesuatu yang wajar ada, sesuatu yang alami dalam masyarakat manusia. Dengan kata lain, kekuasaan adalah sesuatu yang bersifat universal, yang akan selalu terdapat di manapun manusia berada. Ibn Khaldun menjelaskan hal itu sebagai berikut: "Kekuasaan negara itu adalah sesuatu yang alami bagi manusia-sebagaimana telah kami jelaskan, manusia tidak mungkin hidup dan ada tanpa berkumpul dan bekerjasama untuk menghasilkan makanan pokok dan kebutuhan primer mereka."¹⁰⁶

Kekuasaan tidak dapat ditegakkan tanpa kekuatan yang menunjangnya. Kekuatan penunjang ini hanya dapat diberikan oleh solidaritas dan kelompok yang mendukungnya. Tanpa suatu kekuatan yang selalu dalam keadaan siap siaga, dan bersedia mengorbankan segala-galanya untuk kepentingan bersama, maka kekuasaan penguasa tidak akan dapat ditegakkan. Menurut Ibn Khaldun kekuasaan hanya akan dapat ditegakkan dengan kekuatan 'Asabiyyah. Dalam hal ini ia menulis:

"Untuk semuanya itu diperlukan 'asabiyyah, karena seperti telah kami kemukakan, semua tuntutan dan semua pertahanan hanya dapat dilaksanakan dengan 'asabiyyah. Jadi kekuasaan negara itu, seperti anda lihat, adalah suatu jabatan yang mulia, yang menjadi tumpuan tuntutan orang dan memerlukan pertahanan. Dan semuanya itu menghendaki solidaritas, seperti telah disebutkan di atas."¹⁰⁷

Kekuasaan negara adalah kekuasaan dalam bentuk yang tertinggi. Tidak semua kelompok solidaritas berhasil sampai ke tempat tertinggi. Hanya satu saja yang akan beruntung sampai di sana. Sedangkan yang lain-lain hanya sampai di suatu tingkat saja. Berdasarkan kenyataan ini, Ibn Khaldun mengklasifikasi kekuasaan menjadi kekuasaan sempurna dan kekuasaan kurang, atau tidak sempurna.

Dalam rangka klasifikasi ini, Khaldun mengemukakan definisi negara. Definisi yang dikemukakannya itu tampak bersifat fungsional, dengan pengertian

¹⁰⁶ Abdurrahman Ibn Khaldun, *Muqaddimah...*, h. 186

¹⁰⁷ Abdurrahman Ibn Khaldun, *Muqaddimah...*, h. 186

ia menjabarkan tugas-tugas pokok yang harus dikerjakan kekuasaan itu. Kendati demikian, ada satu perbedaan. Ia mengungkapkan bahwa kekuasaan negara itu adalah sesuatu kekuasaan yang tidak ada lagi yang lebih tinggi di atasnya. Dalam hal ini ia menulis:

‘*Asabiyyah* itu berbeda-beda. Masing-masing ‘*asabiyyah* memiliki kekuasaan dan dominasi terhadap bangsa dan suku yang berada di bawahnya. Kekuasaan negara itu tidak dimiliki setiap kelompok solidaritas. Kekuasaan negara itu pada hakekatnya dimiliki oleh orang yang mendominasi rakyat, memungut pajak harta benda, mengirim ekspedisi militer, menjaga daerah perbatasan, serta tidak ada kekuasaan dominasi yang berada di atasnya. Itulah pengertian dan hakekat kekuasaan negara yang umumnya dikenal orang.’¹⁰⁸

Kekuasaan pada hakekatnya terdapat dalam setiap hubungan yang ada dalam masyarakat. Dipandang dari segi ini Ibn Khaldun sependapat dengan apa yang dikemukakan David E. Apter, pakar politik modern. Namun Ibn Khaldun juga menjelaskan bahwa kekuasaan itu juga memiliki tingkatan-tingkatan. Tingkat yang paling tinggi dalam pendapatnya adalah tingkat negara. Setelah itu baru kekuasaan yang meliputi sebagian daerah atau wilayah negara. Demikian seterusnya, sampai kepada bentuk kekuasaan yang terkecil yang terdapat dalam masyarakat. Untuk hal ini ia menjelaskan :

“Barangsiapa yang ‘*asabiyyahnya* tidak mencakup seluruh hal itu, seperti menjaga daerah perbatasan, atau memungut pajak harta benda, atau mengirim ekspedisi militer, ini adalah kekuasaan negara yang kurang hakekatnya tidak sempurna (*mulkun lam tatimmu haqiqatuh*). Inilah yang terjadi pada kebanyakan raja-raja besar di negara Aghlabid di Qairawan, dan pada raja-raja ‘Ajam pada permulaan negara Abbasiyah. Barangsiapa yang ‘*asabiyyahnya* tidak berhasil mengalahkan semua ‘*asabiyyah* lain, dan mengalahkan kekuatan-kekuatan lain, sehingga ada pemerintah lain yang berada di atasnya, maka ini juga kekuasaan negara yang kurang yang hakekatnya tidak sempurna. Begitulah keadaannya orang-orang seperti panglima daerah dan penguasa daerah yang berada dalam

¹⁰⁸ *Ibid*, h. 186-187

satu negara. Keadaan seperti ini sering didapati pada sebuah negara yang luas wilayah kekuasaannya. Yang saya maksudkan adalah terdapatnya raja-raja yang berkuasa atas kaumnya saja yang berada di daerah-daerah terpencil, akan tetapi tetap memberikan loyalitas kepada negara yang mempersatukan mereka.”¹⁰⁹

Demikianlah jabaran Ibn Khaldun tentang kekuasaan, yang menurutnya suatu hal yang sangat penting dalam kehidupan manusia di muka bumi ini. Kalau tanpa kekuasaan -penguasa- maka eksistensi manusia di muka bumi akan sulit terpelihara dari ancaman permusuhan antar sesama atau dengan makhluk lain di luar jenisnya.

¹⁰⁹ *Ibid*, h. 187

BAB IV

IMPLIKASI ‘ASABIYYAH TERHADAP NEGARA

Setelah diuraikan teori ‘*asabiyyah* dan negara dalam pandangan Ibn Khaldun di dalam bab kedua dan ketiga, maka dalam bab keempat ini akan diuraikan ulasan analitis mengenai implikasi ‘*asabiyyah* terhadap negara dalam pandangan Ibn Khaldun. Pembahasan tentang implikasi ‘*asabiyyah* terhadap negara merupakan suatu hal yang paling urgensi dibicarakan terutama sekali berkaitan dengan masalah perpolitikan. Sebagaimana telah dikemukakan sebelumnya, bahwa sosok Ibn Khaldun sebagai salah seorang pemikir muslim yang paling berpengaruh sehingga berbagai pemikirannya telah banyak dikaji dan diteliti di berbagai penjuru dunia, baik oleh pengkaji muslim maupun non muslim. Dengan demikian, kajian terhadap teori ‘*asabiyyah* (solidarita golongan) dalam konteks sekarang ini masih relevan dan mempunyai titik temu meskipun dalam pola dan forma yang berbeda.

A. Peranan ‘*Asabiyyah* dalam Pembentukan Kekuasaan Negara

Dalam pandangan Ibn Khaldun, peran ‘*asabiyyah* dalam meraih kekuasaan negara sangat besar. Terkait dengan hal ini Ibn Khaldun berkata ”sungguh telah nyata bahwa kekuasaan adalah tujuan ‘*asabiyyah*.”¹ Oleh karena sasaran yang ingin dicapai oleh kelompok ‘*asabiyyah* adalah kekuasaan, maka tentu saja segala usaha dan kegiatan yang digalang oleh kelompok ‘*asabiyyah* diarahkan untuk mencapai sasaran tersebut. Menurut Ibn Khaldun, negara membutuhkan ‘*asabiyyah* (solidaritas golongan) untuk menyatukan dan mengikat warga negaranya. Bahkan lebih jauh Ibn Khaldun mengatakan, negara tidak terikat dengan adanya *nubuwwah*, akan tetapi , solidaritas golongan merupakan hal yang penting bagi penguasa atau kepala negara.² Kekuasaan (*mulk*) merupakan tujuan dari sebuah ‘*asabiyyah* (solidaritas golongan). Jika suatu solidaritas golongan telah mencapai tujuan, yaitu memperoleh kekuasaan, maka kabilah

¹Abdurrahman Ibn Khaldun, *Muqaddimah al-‘Allamah Ibn Khaldun...*, h. 143.

²Deliar Nuer, *Pemikiran Politik di Negara Barat*, (Bandung: Mizan, 1997), h.75

atau pengikut dari solidaritas golongan itu dengan sendirinya menjadi rakyat maka terwujudlah suatu kekuasaan yang berwibawa. Terbentuknya kekuasaan yang berwibawa atau sebuah daulah karena adanya pendukung (golongan) dan rasa golongan. Kekuasaan yang berwibawa adalah satu kedudukan yang terhormat dan penuh nikmat. Karena kondisinya seperti itu, maka kekuasaan itu selalu ada tantangan dan persaingan besar untuk merebut kekuasaan itu. Untuk merebut dan mengambil alih sebuah kekuasaan atau daulah diperlukan sebuah kelompok atau golongan yang memberikan dukungan penuh untuk itu.

Berbeda dengan sasaran yang ingin dicapai di atas, M.M Rabi menyimpulkan bahwa secara sosiologis peran ‘*asabiyyah*’ adalah untuk menumbuhkan solidaritas dan kekuatan dalam jiwa dan kelompoknya dan untuk mempersatukan berbagai ‘*asabiyyah*’ yang bertentangan sehingga menjadi suatu kelompok manusia yang besar dan bersatu.³ Kalau dilihat dari dimensi sosiologis, memang sampai di situlah peran ‘*asabiyyah*’. Namun kalau dilihat dari dimensi politis, upaya menumbuhkan solidaritas dan kekuatan dalam jiwa kelompok tidak sebatas untuk menolong dan membela sesama anggotanya, tetapi lebih jauh dari pada itu, untuk menanam semangat kebersamaan dalam rangka meraih suatu kekuasaan. Sementara upaya untuk mempersatukan berbagai ‘*asabiyyah*’ yang bertentangan sehingga menjadi suatu kelompok umat manusia yang besar dan bersatu, pada hakikatnya adalah upaya menuju kepada kehidupan kenegaraan yang berada di bawah satu payung kekuasaan.

‘*Asabiyyah*’ dalam pandangan Ibn Khaldun adalah faktor yang menggerakkan kekuasaan dan para pendukungnya untuk maju terus ke depan. ‘*Asabiyyah*’ dengan gigih adalah akan terus maju hingga sampai pada suatu saat, apabila ditakdirkan Allah ia akan berhasil dalam usahanya, yaitu meraih puncak kekuasaan, yang dalam istilah Ibn Khaldun adalah kekuasaan sempurna (*al-sultah al-tammah*) atau kekuasaan negara.

Hal yang menarik dalam pandangan Ibn Khaldun ini adalah bahwa apabila suatu kelompok ‘*asabiyyah*’ telah meraih kekuasaan negara, itu bukan karena pilihannya, akan tetapi karena “kemestian” dalam susunan alam wujud ini

³M.M. Rabi, *The Political Theory of Ibn Khaldun*, (Leiden: EJ. Brill, 1967), h. 165.

(*darurah wujdiyyah*). Kemestian karena Allah telah menetapkan demikian. Ketetapan Allah itu telah menjadi sifat yang lazim bagi suatu peradaban. Dengan demikian dapat dikatakan bahwa perjuangan kelompok '*asabiyyah* untuk meraih kekuasaan tertinggi, yaitu kekuasaan negara merupakan suatu proses alamiah.

Pandangan Ibn Khaldun tentang adanya "kemestian" dari Allah dalam proses perjuangan suatu kelompok '*asabiyyah* meraih kekuasaan, bukan suatu yang aneh apalagi terkesan asing. Hal ini karena Ibn Khaldun meyakini bahwa kebenaran agama bersifat absolut. Ia juga meyakini adanya hubungan timbal balik, atau sokong menyokong antara agama dengan '*asabiyyah*. Di satu sisi agama tanpa dukungan '*asabiyyah* akan berkurang efektifitasnya dalam menyebarkan kebenaran. Agama tanpa pengikut yang cakap berjuang dan melakukan penaklukan akan kurang memiliki makna. Di sisi lain, '*asabiyyah* yang tidak disandarkan pada ajaran agama tidak akan mampu menjadi kekuatan yang lebih baik. Terkait dengan hal ini Ibn Khaldun berkata

"Agama memperkokoh kekuatan yang telah dipupuk oleh negara yang bersumber dari '*asabiyyah* dan jumlah penduduk. Sebabnya ialah semangat agama dapat meredam pertentangan dan iri hati yang dirasakan oleh suatu anggota dari golongan itu terhadap anggota lainnya dan menuntun mereka ke arah kebenaran."⁴

Dalam menguraikan relasi antar kekuasaan, '*asabiyyah* dan agama, Ibn Khaldun menyebutkan bahwa kekuasaan pada hakikatnya dapat tercapai karena superioritas. Superioritas itu akan tercipta karena adanya dukungan '*asabiyyah*. Sementara '*asabiyyah* itu terjadi karena bersatunya kehendak dan jiwa manusia untuk mencapai tujuan. Pemersatu kehendak dan jiwa manusia itu adalah Allah untuk menegakkan agamanya. Dengan demikian relasi, yang terjadi antara kekuasaan, '*asabiyyah* dan agama adalah relasi struktural, di mana agama adalah fundamen bagi kekuatan '*asabiyyah*, sementara bangunan '*asabiyyah* akan berujung dengan sebuah menara kekuasaan. Menara kekuasaan akan runtuh, manakala bangunan '*asabiyyah* tidak lagi terjalin dengan baik, serta apabila tidak dilandasi dengan fondasi agama.

⁴Abdurrahman Ibn Khaldun, *Muqaddimah...*, h. 151.

Ketika menggambarkan proses perjuangan kelompok ‘*asabiyyah* menuju tampuk kekuasaan, Ibn Khaldun memprediksikan dua situasi yang mungkin terjadi di lapangan. Situasi pertama adalah; kalau di dalam suatu masyarakat terdapat beberapa kelompok ‘*asabiyyah*, maka dapat dipastikan bahwa antara satu kelompok dengan yang lainnya ada yang lebih kuat, dan yang kuat itu tentu akan menguasai kelompok yang lemah. Di antara kelompok-kelompok yang lebih kuat itu, tentu ada satu yang lebih unggul, dan kelompok yang unggul inilah biasanya yang memegang tampuk kekuasaan. Situasi kedua yang mungkin juga terjadi adalah apabila terdapat dua buah kelompok ‘*asabiyyah*, yang masing-masing berkembang dari kecil sampai akhirnya menjadi besar, dan keduanya memiliki kekuatan seimbang, maka keduanya akan menetapkan semacam status quo, di mana masing-masing akan memerintah kawasan yang telah jatuh di bawah taklukannya. Untuk kategori situasi pertama Ibn Khaldun menyebutkan dengan *al-dawlah al-‘ammah*. Sementara untuk situasi kedua, ia menyebutkan dengan *al-dawlah al-khassah*.

Ibn Khaldun berulang kali menegaskan dalam kitabnya *Muqaddimah* bahwa kekuatan negara bersumber dari kekuatan ‘*asabiyyah*. Hal ini bermakna bahwa ‘*asabiyyah* memiliki peranan penting dalam sebuah negara. Jika pengertian negara dilihat dari aspek luas wilayah,⁵ maka sejauh mana luas wilayah, dan pengaruh negara terhadap wilayah kekuasaannya sangat tergantung kepada kondisi (*hal*) kelompok ‘*asabiyyah* pendukung kekuasaan negara itu dan kondisi kelompok ‘*asabiyyah* yang berada di wilayah-wilayah kekuasaan negara itu. Jika kelompok ‘*asabiyyah* pendukung negara tersebut memiliki ikatan yang kuat dan jumlah pendukungnya yang banyak, sementara kelompok ‘*asabiyyah* yang lain yang tunduk kepada ‘*asabiyyah* pendukung negara lemah, baik karena jumlah pendukung yang sedikit maupun tipisnya ikatan sesamanya, maka negara akan memiliki wilayah kekuasaan yang sangat luas, dan kekuasaannya pun

⁵ Di belakang telah dijelaskan bahwa Ibn Khaldun dalam mendefinisikan negara mendasari pengertiannya itu ke dalam dua sudut pandang, yaitu: negara dilihat dari luasnya wilayah kekuasaan dan negara yang dilihat dari lamanya waktu berkuasa. Lihat Muhammad ‘Abid al-Jabiri, *Fikr Ibn Khaldun...*, h. 211.

memiliki pengaruh yang signifikan. Namun apabila kondisi sebaliknya, maka luas wilayah yang dikuasai negarapun sangat terbatas.

Selain faktor jumlah pendukung *'asabiyyah* mempengaruhi kekuasaan *'asabiyyah* wilayah suatu negara, faktor jenis *'asabiyyah* dan faktor kondisi kelompok yang berada di provinsi yang tunduk kepada kekuasaan negara juga ikut mempengaruhi keluasan wilayah. Jika kelompok *'asabiyyah* pendukung negara itu dari jenis/ bangsa 'Arab maka kekuasaan negara pun lebih luas dari pada kekuasaan negara yang didukung kelompok *'asabiyyah* Baduwi yang menetap di perbukitan dan di dataran. Kalau jenis yang pertama –bangsa 'Arab termasuk orang-orang dalam pengertiannya (*al-'Arab wa man fi ma'nahum*)- mereka lebih berkemampuan untuk berperang dan melakukan ekspansi ke wilayah-wilayah yang dikuasai oleh kelompok lain. Sementara jenis kedua – Baduwi yang menetap di perbukitan, mereka cenderung terikat dengan wilayah tertentu dan enggan untuk meninggalkan wilayah-wilayah yang mereka kuasai itu, kecuali ada semacam perdagangan di wilayah lain, tentu mereka akan menuju ke daerah tersebut. Dengan demikian logikanya jelas bahwa kelompok yang suka berpindah-pindah akan lebih luas wilayahnya yang akan disumbangkan kepada negara ketimbang kelompok yang menetap.

Kemudian kalau dilihat dari faktor kondisi kelompok *'asabiyyah* yang berada di provinsi-provinsi yang tunduk di bawah kekuasaan negara, maka semakin banyak jumlah kelompok *'asabiyyah* di provinsi-provinsi itu maka semakin sulit pula bagi kelompok *'asabiyyah* pendukung negara untuk menundukkan kelompok tersebut karena tidak adanya kelompok *'asabiyyah* yang utama (*'asabiyyah jami'ah*). Kesulitan ini dialami oleh negara dan *'asabiyyah* pendukungnya karena ragamnya ide dan keinginan yang mungkin saja muncul dari kelompok-kelompok *'asabiyyah* provinsi itu. Jadi semakin banyak kelompok-kelompok *'asabiyyah* kecil dari provinsi-provinsi maka semakin sulit bagi negara untuk mengurus/melakukan otoritasi terhadap provinsi-provinsi yang di bawah kekuasaannya.

Setelah diuraikan peranan *'asabiyyah* terhadap negara secara umum, berikut ini akan diulas secara khusus peranan *'asabiyyah* pada periode

kebangkitan sebuah negara. Ulasan tahap kedua ini sangat berkaitan dengan periode perkembangan negara, terutama periode kebangkitannya.

Dalam bab tiga sub perkembangan negara dan usianya telah disebutkan bahwa perkembangan negara dapat dilihat dari tiga perspektif, yaitu pertama pribadi yang berkuasa, kedua kelompok *'asabiyyah* yang berkuasa, ketiga kelompok *'asabiyyah* yang berkuasa dan beberapa kelompok *'asabiyyah* yang dikalahkan. Secara umum perkembangan negara dilihat dari tiga perspektif ini dapat dibagi kedalam tiga periode utama, yaitu (1) periode kebangkitan, (2) periode kejayaan dan (3) periode keruntuhan. Maka pembahasan tentang peranan *'asabiyyah* akan difokuskan pada periode kebangkitan yang ditinjau dari ketiga perspektif di atas.

Di lihat dari perspektif pertama; pribadi yang berkuasa, maka peranan *'asabiyyah* bagi bangkit atau terbentuknya sebuah kekuasaan negara besar. Kenyataan ini dapat dipahami dari realitas, di mana pada fase penaklukan, kelompok yang menang yang dapat mengalahkan kelompok yang berkuasa sebelumnya adalah kelompok yang memiliki ikatan *'asabiyyah* yang sangat kuat, baik oleh karena banyak anggota pendukungnya maupun karena kuatnya rasa seketurunan (*al-iltiham*). Kalau tidak karena kekuatan ikatan *'asabiyyah*nya mustahil kelompok pertama mampu mengalahkan kelompok kedua (kelompok yang sedang berkuasa), karena kelompok yang sedang berkuasa biasanya memiliki pertahanan yang memadai untuk menjaga stabilitas keamanan dari gangguan yang dilancarkan kelompok pemberontak.

Kekuatan *'asabiyyah* terbentuk karena ingin melindungi keturunan atau yang semakna dengan (keturunan). Hal ini dapat dipahami bahwa landasan *'asabiyyah* adalah *nasab* (keturunan). Dengan didasari pada *nasab*, maka ikatan *'asabiyyah* dapat juga dikatakan ikatan kekerabatan dalam pengertian tidak hanya ikatan antar anggota kerabat yang dekat saja tapi juga meliputi kerabat yang jauh, namun masih selalu mengadakan hubungan-hubungan atau kontak antara sesama mereka. Ikatan tidak muncul begitu saja, tetapi dimodali oleh dua faktor, yaitu faktor sifat alamiah manusia dan faktor kekuatan cinta dan daya pertolongan.

Sifat alamiah manusia adalah cinta pada saudaranya yang memiliki hubungan atau pertalian darah. Kecintaan itulah mendorong manusia untuk membantu saudaranya dalam pelbagai persoalan kehidupan, termasuk dalam hal menangkis ancaman-ancaman yang dapat mengganggu saudaranya. Kalau tidak karena kecintaan yang telah tertanam dalam diri manusia, mustahil ia mau mengorbankan tenaga, waktu, harta bahkan kadang-kadang jiwa untuk membantu saudaranya.

Kekuatan cinta dan daya pertolongan akan semakin besar di antara anggota kelompok, apabila anggota kelompok tersebut terdiri dari *nasab* yang dekat. Namun kalau anggota kelompok terdiri dari *nasab* yang jauh maka kekuatan cinta dan daya pertolongan pun semakin tipis dan sedikit. Adanya perbedaan antara keturunan dekat dengan keturunan jauh dalam kekuatan cinta dan daya pertolongan maka dalam pandangan Ibn Khaldun melahirkan dua terma yaitu, '*asabiyyah khassah*'; yang terbentuk oleh *nasab* yang dekat, dan '*asabiyyah 'ammah*'; yang terbentuk oleh *nasab* yang jauh.

Dengan dimodali oleh dua faktor di atas tadi, maka ikatan '*asabiyyah*' pun dapat terbentuk di kalangan umat manusia. Hal ini apabila dipandang dari asal usul terbentuknya. Namun kalau dilihat dari penerapannya dalam realitas sosial. Ibn Khaldun memperluas pemahaman *nasab* dari yang bermakna keturunan, menjadi suatu ikatan yang terbina antara orang-orang dengan sebab lamanya pergaulan. Oleh karena perluasan makna, maka Ibn Khaldun tidak menghubungkan '*asabiyyah*' semata-mata pada hubungan kerabat seperti pertalian darah, tetapi ia juga memandang '*asabiyyah*' sebagai *thamarah*-(hasil-pen) dari *nasab*. Hasil; dari *nasab* ini pada hakikatnya merupakan hasil penisbahan (penyebutan asal keturunan) pada '*usbah*' tertentu yang memiliki kelebihan dari yang lain. Nilai-nilai '*asabiyyah*' yang terbentuk dari perluasan makna *nasab* ini sangat tergantung pada bagus dan lamanya pergaulan, dan juga pada hasil dari proses adaptasi dengan kebiasaan dan tradisi '*usbah*' tersebut, dan dengan semangat kelompok. Di samping itu, nilai-nilai '*asabiyyah*' itu juga tergantung pada ketersinggungan kemaslahatan dan keberadaan seseorang dengan kemaslahatan dan keberadaan '*usbahnya*'. Karena itu, unsur hakiki '*asabiyyah*'

apabila ditinjau pada penerapannya dalam realitas sosial, bukan *nasab* akan tetapi kemaslahatan kerjasama secara kontinyu dalam kelompok.

Didasari pada dua landasan *nasab* dan kemaslahatan kerja sama secara kontinyu dalam kelompok, maka dapat dikatakan bahwa kekuatan '*asabiyyah* memang sangat dahsyat. Kedahsyatan inilah maka tidak mustahil, sasaran tertinggi yang ingin dicapai oleh '*asabiyyah* adalah kekuasaan negara. Kekuasaan negara mustahil akan dapat digengam oleh suatu kelompok manusia, apabila kelompok tersebut tidak memiliki kekuatan dari ikatan '*asabiyyah*.

Untuk menggambarkan secara lebih jelas tentang hubungan urgensitas '*asabiyyah* terhadap proses pembentukan negara, berikut akan diuraikan sekilas tentang asal usul pembentukan negara. Menurut Engels negara lahir dari masyarakat, ia tampil mana kala masyarakat dalam kontradiksi tak terselesaikan dalam dirinya sendiri dan berfungsi untuk meredusir konflik dengan menahannya dalam tata aturan tertentu. Lebih lanjut Engels mengatakan bahwa negara adalah sebuah kekuasaan yang memancar dari masyarakat, tetapi yang berkehendak untuk menempatkan dirinya di atas masyarakat, serta memisahkan diri semakin jauh dari masyarakat.

Jika paparan Engels di atas dikaitkan dengan teori '*asabiyyah*, maka akan nampak titik temu dari keduanya. '*Asabiyyah* adalah gejala yang timbul di dalam masyarakat, yang memiliki tujuan tertinggi yaitu menguasai tampuk kekuasaan negara. Sementara dalam pandangan Enggels, negara timbul dari masyarakat. Dengan demikian dapat dikatakan bahwa '*asabiyyah* memiliki andil dalam membentuk kekuasaan negara, baik dengan cara kelompok '*asabiyyah* yang kuat dipilih untuk memimpin kelompok-kelompok '*asabiyyah* lain yang lemah, ataupun dengan adanya penaklukan oleh '*asabiyyah* yang kuat terhadap kelompok yang sedang berkuasa menjalankan roda pemerintahan negara. Kalau sebuah negara sudah berdiri dengan kokoh, biasanya ia melepaskan diri dari kelompok-kelompok pendukungnya (kelompok '*asabiyyah*) yang merupakan kelompok masyarakat. Hal ini senada dengan pandangan Enggels bahwa negara sebagai kekuasaan yang memancar dari masyarakat, namun lama kelamaan

berusaha menjadikan kedudukannya berada di atas masyarakat, dan memisahkan diri dari masyarakat.

Kalau dilihat dari perspektif kedua, yaitu kelompok *'asabiyyah* yang berkuasa, maka peranan *'asabiyyah* bagi pembentukan negara dapat dilihat pada sifat dan karakter generasi pertama, dari tiga generasi yang diklasifikasikan oleh Ibn Khaldun. Generasi pertama ini merupakan badawi yang hidup dan tumbuh di pedesaan. Generasi badawi ini bercirikan keperkasaan, ketangkasan dan agresif. Mereka juga terbiasa dengan kehidupan keras dan liar. Dalam gaya hidup dan kondisi seperti itu rasa ikatan *'asabiyyah* masih sangat melekat pada diri mereka. Oleh karena itu perjuangan untuk menaklukkan kelompok yang sedang berkuasa, dilakukan dengan sangat sungguh-sungguh dan gigih oleh pendukung *'asabiyyah*.

Kemudian kalau dilihat dari perspektif kelompok *'asabiyyah* yang menang dan beberapa kelompok *'asabiyyah* yang kalah, maka peran *'asabiyyah* bagi pembentukan kekuasaan negara dapat diamati pada periode pembinaan. Pada periode pembinaan, ikatan *'asabiyyah* masih sangat kuat. Hal ini dapat diketahui dari kenyataan bahwa ego kesukuan lebih dominan dari pada ego pribadi dalam suatu kelompok *'asabiyyah*. Kelompok *'asabiyyah* yang berkuasa memberi pengaruh yang amat besar bagi pemerintah, bahkan kepala pemerintahan sendiri berasal dari kelompok mereka. Ciri khas yang nampak pada periode ini adalah adanya kerjasama antara pemerintah dengan kelompok *'asabiyyah* yang berkuasa. Dengan kata lain urusan pemerintahan lebih didominasi oleh orang dari kelompok *'asabiyyah* yang menang. Dengan demikian dapat dikatakan bahwa keberhasilan pemerintah negara dalam meletakkan dasar-dasar pemerintahan, agar roda pemerintahan dapat berjalan dengan baik dalam mewujudkan cita-cita yang telah direncanakan merupakan wujud dari besarnya peranan yang diberikan oleh kelompok *'asabiyyah*. Kalau tidak karena dukungan kelompok *'asabiyyah* negara pasti akan sangat sukar untuk bangkit menuju kejayaan.

B. Runtuh Kekuasaan Negara

Untuk menganalisa seberapa pengaruh *'asabiyyah* bagi keruntuhan suatu kekuasaan negara dapat dilihat pada kondisi-kondisi kelompok *'asabiyyah* pada

periode ketuaan negara. Untuk mengetahui kondisi-kondisi kelompok '*asabiyyah* ini dapat dilihat dari tiga perspektif juga sebagaimana yang telah digunakan untuk menganalisa peranan '*asabiyyah* terhadap pembentukan negara. Ketiga perspektif ini adalah: (1) pribadi yang berkuasa, (2) kelompok '*asabiyyah* yang berkuasa, (3) kelompok '*asabiyyah* yang berkuasa dan beberapa kelompok '*asabiyyah* yang kalah (yang dikuasai).

Jika dilihat dari perspektif pribadi yang berkuasa, maka kondisi '*asabiyyah* terutama dapat dilihat pada fase bermewah-mewah dan pemborosan. Pada fase tersebut penguasa menghambur-hamburkan kekayaan yang telah dikumpulkan oleh pendahulunya dari rakyat untuk memuaskan hasrat dan keinginannya, rakyat tidak mendapat perhatian yang berarti, bahkan diperlakukan dengan sewenang-wenang. Oleh karena sikap penguasa demikian, menyebabkan para pendukung penguasa mulai tercerai-berai, bahkan wilayah negara pun mulai terpecah belah. Keadaan ini menjadikan negara sangat lemah. Selain dari pada itu, penguasa negara sudah benar-benar tidak menggantungkan bantuan dan harapan kepada para pendukung '*asabiyyah* yang dulunya telah menghantarkan dia ke tampuk kekuasaan, oleh karena sikap penguasa demikian, maka kekuatan negara yang ditopang oleh pendukung '*asabiyyah* sirna. Dalam kondisi demikian, negara sangat mudah ditaklukkan oleh gelombang penyerbu yang datang kemudian yang memiliki ikatan '*asabiyyah* yang kuat.

Sementara, kalau dilihat dari perspektif kondisi kelompok '*asabiyyah* yang berkuasa, maka kejelasan tentang bagaimana peran kelompok '*asabiyyah* terhadap negara pada masa-masa ketuaan sebuah negara dapat diamati pada generasi ketiga, yaitu generasi yang telah melupakan sama sekali gaya hidup *badawah*. Generasi yang ketiga ditandai dengan kehidupan yang sangat mewah. Orang-orang pada generasi ini bersikap pasif dan lamban dalam menangani setiap persoalan. Pada generasi ini '*asabiyyah* benar-benar telah ditinggalkan, sehingga kekuatannya sudah memudar. Para pendukung '*asabiyyah* dahulu sudah melupakan perlindungan terhadap negara, sehingga penguasa harus menyewa tentera bayaran yang berlipat-lipat untuk pengamanan negara. Tentera yang bertugas sebagai pengaman negara tidak cukup loyal terhadap penguasa. Artinya,

mereka bertugas hanya untuk mendapatkan upah bukan benar-benar ingin melindungi negara dari ancaman agressor, dengan penuh dedikasi. Oleh karena itu dapat dipahami bahwa negara pada periode ini benar-benar berada dalam krisis keamanan. Dalam kondisi demikian negara ini sangat mudah untuk ditaklukkan oleh gelombang agressor lain yang memiliki ikatan *'asabiyyah* yang mumpuni.

Kemudian kalau dilihat dari perspektif yang ketiga yaitu, kelompok *'asabiyyah* yang menang dan beberapa kelompok *'asabiyyah* yang kalah, maka kejelasan tentang minimnya peran *'asabiyyah* atau pupusnya peran *'asabiyyah* terhadap negara pada masa-masa ketuaannya dapat dicermati pada periode ketiga yaitu periode ketuaan negara. Pada periode ini tindakan penguasa dengan semena-mena terhadap rakyat sudah melampaui batas, pajak dinaikkan setinggi-tingginya sehingga banyak rakyat yang tidak sanggup melunasinya. Pada periode ini pula *'asabiyyah* sudah tidak dibutuhkan sama sekali. Artinya kekuatan *'asabiyyah* benar-benar telah pudar. Hal ini terjadi karena penguasa sudah tidak menggantungkan bantuan kepada kelompok *'asabiyyah*. Penguasa meyakini bahwa sikap ketertundukan dan penyerahan yang dinampakkan rakyat kepada penguasa merupakan sikap yang sudah ada sejak dahulu, karena itu penguasa tidak membutuhkan lagi kepada dukungan dan kekuatan dari pendukung *'asabiyyah*.

Selain kelompok penguasa tidak menggantungkan lagi bantuan kepada pendukung *'asabiyyah*, pada periode ini juga dilandasi dengan munculnya konflik atau perang saudara. Konflik-konflik tersebut timbul karena para pendukung yang berasal dari kelompok *'asabiyyah* yang dahulu kalah, mulai bangkit dan menantang kelompok penguasa terhadap tindakan sewenang-wenang yang mereka praktekkan, tindakan yang tidak becus dalam memimpin negara. Tantangan yang dimajukan oleh kelompok *'asabiyyah* tersebut berdampak pada pemisahan diri oleh provinsi-provinsi yang jauh dari ibukota dari negara. Giliran selanjutnya adalah negara telah terpecah-pecah menjadi beberapa bagian. Hal ini menyebabkan negara sangat lebih mudah untuk ditaklukkan oleh kelompok *'asabiyyah* yang kuat basis dukungan. Namun kalau kelompok *'asabiyyah* yang

menaklukkan itu memiliki kekuatan yang tidak sangat kuat, maka penaklukan terhadap negara pun berlangsung perlahan-lahan, dalam arti tidak dapat sekaligus.

Selain dua hal di atas, pada periode ini terjadi pula perpindahan kekuasaan dari penguasa kepada “kelompok inti” yang terdiri dari golongan mawali dan para pengusaha. Dengan kejadian ini maka penguasa atau raja hanya memiliki kekuasaan simbolis. Hal ini terjadi karena penguasa sudah tidak memiliki kewibawaan dan mudah dipertanyakan oleh orang-orang yang berada di dekatnya.

Satu hal yang harus dipahami dari segala peristiwa yang muncul pada periode ini adalah bahwa ketika kekuasaan negara sudah tidak membutuhkan lagi bantuan kepada pendukung ‘*asabiyyah*, atau dengan kata lain ketika sinar kekuatan ‘*asabiyyah* sudah meredup dalam tata pemerintahan suatu negara, maka segala peristiwa, dan berbagai kondisi yang tidak stabil yang dapat menghantar negara kepada masa keruntuhannya, sudah mulai timbul, sebagai contoh adalah: timbulnya konflik pada periode ini. Konflik itu terjadi karena didalangi oleh salah satu kelompok ‘*asabiyyah* yang dahulu kalah, dan saat ini telah memiliki kekuatan dan keberanian untuk memberontak. Kalau misalnya, negara masih memiliki dukungan dari kelompok ‘*asabiyyah* menang lagi kuat, maka hal itu akan sulit terjadi, karena negara memiliki kekuatan pertahanan yang mantap, tentu saja sulit bagi kelompok lain untuk menyerangnya apalagi menaklukkannya.

BAB V: RELEVANSI 'ASABIYYAH (SOLIDARITAS GOLONGAN) DALAM KONTEKS PERPOLITIKAN DEWASA INI

A. Diskursus Hubungan Islam dan Agama

Di kalangan umat Islam terdapat tiga aliran mengenai hubungan antara Islam dan ketatanegaraan. Aliran pertama, berpendirian bahwa Islam bukanlah semata-mata agama dalam perspektif Barat, yakni hanya menyangkut hubungan antara manusia dengan tuhan, akan tetapi sebaliknya Islam adalah satu-satunya agama yang sempurna dan lengkap dengan pengaturan bagi segala aspek kehidupan manusia termasuk kehidupan dalam bernegara. Adapun alasan yang dikemukakan oleh pengikut aliran ini adalah Islam adalah suatu agama yang serba lengkap. Di dalamnya terdapat pula sistem ketatanegaraan atau politik. Sistem kenegaraan atau politik Islam yang harus diteladani adalah sistem yang telah dicontohkan oleh Nabi Muhammad dan khalifah rasyidun.¹ Aliran kedua berpendapat bahwa agama dalam pengertian Barat, tidak ada hubungannya dengan urusan kenegaraan. Menurut pengikut aliran ini Nabi Muhammad hanyalah seorang rasul dan menyampaikan risalah dan tidak pernah dimaksudkan untuk mendirikan dan mengepalai satu negara. Di antara tokoh yang menganut aliran kedua ini adalah Ali Abdul Al-Raziq. Menurut pendapatnya, Islam hanya mengatur prinsip-prinsip umum untuk bernegara, tidak menjelaskan dan memberikan contoh negara Islam karena tidak ada negara Islam menurutnya. Aliran ketiga menolak dan membantah pendapat yang mengatakan bahwa Islam agama sempurna dan dalam Islam ada sistem ketatanegaraan (*al-Islam huwa al-Din wa al-Daulah*). Di samping itu, aliran ini juga menolak anggapan bahwa Islam adalah agama dalam pengertian Barat hanya mengatur hubungan antara manusia dan penciptanya. Lebih lanjut, aliran berpendapat bahwa dalam Islam tidak terdapat sistem ketatanegaraan, akan tetapi terdapat seperangkat tata nilai etika bagi kehidupan bernegara. Salah seorang tokoh yang mendukung pendapat ini

¹ Munawir Sjadzali, *Islam dan Tata Negara*, (Jakarta: UI-Press, 1993), h. 1.

diantaranya adalah Mohammad Husein Kaekal, Fazlur Rahman dan di Indonesia tokohnya adalah Nurckholish Madjid.

Perdebatan dan diskusi mengenai ini sesungguhnya lebih terletak pada tataran konseptualisasi dan pola-pola hubungan antara keduanya. Dimana perdebatan ini muncul dilatar belakangi oleh teks-teks agama sendiri yang pola hubungannya dikotomis. Agama dan negara seringkali dikesankan sebagai dua wilayah yang berhadapan. Misalnya, hubungan dunia akhirat atau *al dunya wa al-din*. Baik al-Qur'an maupun hadits banyak menyebut dua hal tersebut. Bahkan sering dijumpai ungkapan *al Islam huwa al-din wa aldaulah*.

Berkaitan dengan pemikiran politik umat Islam dalam konteks perpolitikan modern dewasa ini, terutama di Indonesia salah satu tokoh intelektual muslim, Nurckholish Madjid yang gencar dengan ide dan konsep pembaharuannya dimana pada era reformasi ia memunculkan kembali pandangannya, karena indonesia merupakan mayoritas umat Islam sehingga ia menawarkan "Islam yes partai Islam no" Konsekuensi dari pemikirannya ini jika dikaitkan dengan teori asabiyah Ibn Khaldun masih terdapat relevansi. Secara tersirat, Nurckholish mengajak umat Islam di Indonesia untuk memperjuangkan nilai-nilai Islam secara substansi tanpa terjebak dan terpengaruh dengan simbol-simbol dan label-label Islam sehingga merusak dari substansi Islam itu sendiri. Dengan bahasa lain, ia ingin berpesan kepada umat Islam di Indonesia silahkan solidaritas umat Islam di Indonesia untuk menjalankan ajaran Islam secara kaffah dalam segala dimensi kehidupan, tetapi jangan terpengaruh dan memperjuangkan label dan simbol-simbol Islam yang menyebabkan termarjinalnya Islam itu sendiri. Secara implisit, Nurckholish ingin mengatakan bahwa solidaritas umat Islam di Indonesia harus diperjuangkan secara substansi (esensi) dari ajaran Islam artinya solidaritas Islam secara interes dan kepentingan dapat terwujud di Indonesia.

Gagasan dan ide Nurckholish tentang "Islam yes partai Islam no" merupakan perwujudan dari komitmen Nurckholish kepada Islam, bukan kepada institusi keislamannya. Dengan demikian, penolakannya terhadap institusi dan partai politik Islam bukan karena kebencian terhadap Islam, melainkan penolakan terhadap partai Islam sebagai upaya penolakan terhadap pemanfaatan Islam oleh

mereka yang terlibat dalam kehidupan partai politik Islam. Pemanfaatan terhadap Islam menurut Nurckholish justru dapat menjatuhkan dan merendahkan nilai-nilai ajaran Islam itu dengan sendirinya.

Ketika berbicara tentang hubungan solidaritas golongan (*asabiyyah*) dalam praktek perpolitikan terutama di Indonesia pada masa reformasi, terdapat sebuah dinamika tersendiri. Dimana pada era Orba, hubungan Islam dan negara dalam kaitannya dengan perpolitikan berjalan secara tidak harmonis. Ketidakharmonisan antara Islam dan negara (pemerintah) disebabkan diskursus idiologi yang berbeda sehingga memunculkan berbagai konflik dan polemik. Perbedaan idiologi dipicu oleh karena perbedaan corak pemikiran dalam memahami Islam itu sendiri. Pada akhir abad kedua puluh, Di Indonesia terdapat dua corak pemikiran, yaitu corak pemikiran tradisional dan corak pemikiran modernis.² Corak pemikiran tradisional memperjuangkan dan melihat Islam secara simbolis. Meskipun terjadi hubungan yang tidak harmonis, pada kenyataannya malah dapat dikatakan bahwa Islam sepanjang perkembangannya di Indonesia, telah menjadi bagian integral dari sejarah politik negeri ini.³

Kegagalan umat Islam dalam kancah perpolitikan di era orde baru, maka menggugah pemikiran para pemikir muslim untuk berusaha mencari formula dan format baru dalam menjalankan perpolitikan yang dapat berjalan secara harmonis dan dapat diterima oleh negara (pemerintahan). Menurut pandangan sejumlah pengamat politik di Indonesia, hal ini merupakan indikasi dari ketidakmampuan para pemikir dan aktivis politik Islam periode awal untuk memberikan respon religio-politik yang cerdas terhadap tantangan-tantangan tersebut.⁴ Lebih lanjut menurut Nurckholish Madjid, umat Islam harus merobah pola pikir mengenai konsep monoteisme. Sebagai konsekuensi dari penerimaan terhadap prinsip monoteistik, maka sudah seharusnya umat Islam memandang dunia dan masalah-masalah keduniaan yang sifatnya temporal seperti apa adanya. Memandang dunia

² Fackhry Ali dan Bahtiar Effendy, *Merambah Jalan Baru Islam Rekonstruksi Pemikiran Islam Indonesia Masa Orde Baru*, (Bandung: Mizan, 1986), h.39.

³ Deliar Noer, *The Modernist Muslim Movement in Indonesia 1900-1942*, Oxford, New York and Jakarta : Oxford University Press, 1978.

⁴ Bahtiar Ali, *Islam dan Negara Transformasi pemikiran dan praktik Politik Islam di Indonesia*, (Jakarta: Paramadina, 1998), h. 129.

dan semua yang ada di dalamnya dengan cara yang sakral atau *transedental* secara teologis dapat dianggap bertentangan dengan inti paham monoteisme Islam. Menurut Nurckholish pemahamannya mengenai prinsip monoteisme Islam paling banyak dibentuk oleh akumulasi pengalamannya dari berkunjung ke beberapa negara muslim.

Para pemikir dan aktivis muslim di Indonesia periode awal menyadari bahwa ketidakharmonisan hubungan antara Islam dan negara dalam bidang politik beserta akibatnya yang dirasakan oleh para aktivis muslim khususnya dan umat Islam pada umumnya, maka menurut para pemikir dan aktivis muslim perlu diadakan pembaharuan pemikiran. Ada beberapa langkah pembaharuan pemikiran yang dilakukan oleh aktivis muslim ketika itu berupa pembaharuan teologis/keagamaan, pembaharuan reformasi politik dan birokrasi dan pembaharuan transformasi sosial.⁵Tujuan utama dari pembaharuan tersebut adalah mentransformasikan sudut pandang Islam politik dari pemikiran politik formalisme-legalisme ke sudut pandang substansialisme. Hasil dari pembaharuan ini bermuara terjadinya reformasi tahun 1998. Dengan demikian, rangkaian dari proses terjadinya era reformasi tidak terlepas dari peran dan andil para pemikir muslim. Dengan adanya kepentingan yang sama-sama mengadakan pembaharuan dalam berbagai aspek sehingga menyamakan visi, persepsi untuk mencapai tujuan yang sama. Jika dianalisis secara mendalam, terwujudnya reformasi karena ada kepentingan yang sama dari berbagai pihak, kesamaan interest (kepentingan) menurut Ibn Khaldun itulah *asabiyyah* (solidaritas golongan) dalam konteks pengertian *asabiyyah* secara lebih luas.

B. Relevansi teori asabiyyah dengan praktek perpolitikan modern

Perjuangan Islam secara umumnya dan di Indonesia khususnya, baik perjuangan Islam politik, maupun perjuangan Islam kultural sebagaimana yang terjadi di era reformasi bila dianalisis secara mendalam maka dapat dikatakan bahwa kekuatan *asabiyyah* (solidaritas golongan) Islam di indonesia di era

⁵ Bahtiar Effendy, *Merambah...*, h. 333.

reformasi secara Islam politik masih kalah dengan partai-partai yang bersaskan nasionalis, tetapi ketika berbicara kekuatan Islam dari segi gerakan dan kultural mengalami perkembangan secara signifikan. Intinya adalah meskipun secara politik, partai-partai Islam mengalami kekalahan, bukanlah berarti ajaran Islam tidak akan berkembang di bumi tercinta ini, bahkan dengan tidak menampilkan simbol-simbol dari Islam itu sendiri tidak menimbulkan kecurigaan kelompok minoritas.

Munculnya partai-partai Islam di era reformasi sebagai perwujudan munculnya kembali politik aliran. Politik aliran tidak terlepas dari unsur-unsur nepotisme dan kelompok-kelompok tertentu. Meskipun ada yang mengatakan bahwa munculnya partai-partai Islam di era reformasi tidak sama dengan era Orba (primordial) akan tetapi politik aliran tidak akan terlepas dari unsur-unsur *asabiyyah* (solidaritas golongan) dalam hal ini minimal adanya kesamaan kepentingan (interest).

Secara umum, partai-partai Islam yang muncul di era reformasi dipelopori oleh kelompok priyayi, sebagaimana teori yang dikemukakan oleh Geertz, yang membagi Islam di Jawa kepada tiga varian yaitu Islam abangan, santri dan priyayi. Ketiga varian itu masing-masing mempunyai afiliasi politik yang berbeda-beda. Varian santri pendukung masyumi dan NU, abangan pendukung PKI dan priyayi pendukung PNI.⁶ Di Indonesia, politik aliran diperkenalkan oleh Clifford Geertz dari hasil penelitiannya di Mojokuto dalam bukunya *Religion of Java Greetz*. Kalau teori Geertz ini dianalisa secara baik, maka dapatlah dikatakan bahwa partai-partai Islam era reformasi adalah partai kelompoknya para priyayi ketika dikaitkan dengan apa yang dikemukakan Ibn Khaldun, maka partai Islam era reformasi adalah kelompok *asabiyyah* priyayi.

Ketika berbicara apakah teori *asabiyyah* Ibn Khaldun relevan dengan konteks politik dewasa ini, maka jawabannya tentu sangat relevan, apalagi kalau diperkuat oleh teori yang dikemukakan oleh Geertz. Teori *asabiyyah* Ibn Khaldun dapat dilihat dari segi sempit dan juga dapat dilihat dari pengertian luas.

⁶ Clifford Greetz, *Abangan, Santri dan Priyayi dalam Masyarakat Jawa*, (Jakarta: Pustaka Jaya, 1981).

Asabiyyah dalam pengertian sempit adalah suku atau kelompok tertentu. Dengan demikian, dalam praktek perpolitikan dewasa ini, adakalanya mempraktekkan asabiyyah dalam arti sempit dan juga ada yang mempraktekkan asabiyyah dalam pengertian luas. Oleh karena itu, apa yang diperjuangkan oleh kelompok Islam kultural, kelompok modernis dan pembaharu yang memperjuangkan substansi dari Islam itu sendiri dapatlah dikatakan sebagai bentuk dari perwujudan asabiyyah dalam pengertian luas. Artinya kepentingan yang diperjuangkan oleh kelompok pembaharu adalah adanya kesamaan yaitu nilai-nilai Islam bisa diaktualisasikan dalam kehidupan umat, meskipun yang memperjuangkan beda suku, aliran, varian dan lain sebagainya.

BAB VI

PENUTUP

A. Kesimpulan

'*Asabiyyah* sebagai sebuah teori yang digagas oleh Ibn Khaldun sebenarnya bukanlah istilah yang diciptakan Ibn Khaldun, akan tetapi ia adalah yang sudah sering dipergunakan di dalam bahasa 'Arab, khususnya setelah kedatangan Islam, yang menunjukkan kepada perselisihan, perpecahan dan penuh perhitungan terhadap keturunan (*nasab*). Makna ini dipahami sebagai counter terhadap seruan agama yang mengajak kepada persatuan, persaudaraan dan kelembutan.

Ibn Khaldun mempergunakan istilah '*asabiyyah* dalam kitab *Muqaddimah*nya tidak konsisten untuk suatu makna tertentu. Terkadang ia menggunakannya untuk pengertian ikatan kekebilahan. Namun di lain waktu ia juga menggunakannya untuk pengertian kumpulan orang *Baduwi* yang diikat oleh ikatan '*asabiyyah* ini. Keragaman penggunaan istilah '*asabiyyah* ini oleh Ibn Khaldun menunjukkan bahwa makna yang terkandung oleh istilah tersebut juga beragam.

Sekalipun terjadi keragaman penggunaan istilah '*asabiyyah*, namun untuk mendefinisikan istilah tersebut, dengan didasarkan kepada pemahaman tokoh-tokoh yang telah mengkaji pemikiran Ibn Khaldun dalam kitab *Muqaddimah*, bukan hal yang sulit. Dengan demikian pengertian '*asabiyyah* dalam pemikiran Ibn Khaldun adalah "suatu ikatan sosial-psikologis, berupa emosional atau non emosional yang mengikat pribadi anggota suatu kelompok yang didasari pada kekerabatan dengan ikatan terus menerus, serta muncul ketika menghadapi bahaya yang mengancam pribadi anggota atau kelompok tersebut.

Ibn Khaldun mendasari terbentuknya ikatan '*asabiyyah* ini kepada faktor yang dilihat dari aspek asal usul dan aspek penerapannya. Kalau dilihat dari aspek asal usul, maka ikatan '*asabiyyah* tercipta karena ada dua faktor, pertama sifat

alamiah manusia, sifat alamiah ini berupa cinta kepada saudaranya yang memiliki hubungan darah, dan ingin membantu dalam mengatasi pelbagai persoalan kehidupan. Faktor kedua: kekuatan cinta dan daya pertolongan. Kekuatan cinta dan daya pertolongan akan semakin kuat dan besar terjadi apabila anggota tersebut terdiri dari *nasab* (keturunan) dekat dan terjadi sebaliknya apabila dari *nasab* yang jauh. Disebabkan kekuatan ikatan tersebut sangat tergantung pada jarak-dekat hubungan *nasab*, maka muncul dalam pemikiran Ibn Khaldun istilah '*asabiyyah khassah* ('*asabiyyah* yang terbentuk dari *nasab* yang dekat) dan '*asabiyyah 'ammah* ('*asabiyyah* yang terbentuk dari *nasab* yang jauh). Dalam aspek penerapannya, Ibn Khaldun memperluas makna *nasab* menjadi ikatan yang terbina di antara orang dengan sebab lamanya pergaulan. Dengan demikian dasar ikatan '*asabiyyah* tidak semata pada *nasab* tetapi juga pada hubungan pergaulan yang telah terbina dengan baik sekali.

Adapun yang menjadi tujuan akhir dari terciptanya ikatan '*asabiyyah* ini adalah untuk mencapai kekuasaan tertinggi, yaitu kekuasaan negara. Hal ini berulang kali ditegaskan Ibn Khaldun dalam kitab *Muqaddimah*nya. Proses untuk menuju kepada kekuasaan negara itu memerlukan waktu dan juga harus berkompetisi dengan kelompok-kelompok '*asabiyyah* yang lain. Siapa yang terkuat dari kelompok itu, dialah yang akan memimpin kekuasaan negara.

Dalam konteks politik, '*asabiyyah* merupakan kendaraan politik untuk menuju kepada kekuasaan. Tanpa mempergunakan kendaraan '*asabiyyah* maka sangat sulit bagi suatu kelompok untuk sampai kepada puncak kekuasaan.

Hubungan agama dengan '*asabiyyah* dalam pemikiran Ibn Khaldun merupakan hubungan timbal balik. Artinya ajaran agama tanpa dukungan '*asabiyyah* akan mengalami kendala dalam mendakwahnya. Sementara '*asabiyyah* tanpa peran agama akan kurang sempurna. Karena agama adalah kekuatan yang dapat menyatukan hati manusia, dengan bersatunya hati dan kehendak manusia maka ikatan '*asabiyyah* lebih mudah terjalin dan memiliki kekuatan yang lebih besar.

Kalau dihubungkan dengan kekuasaan sebuah negara, maka '*asabiyyah* ini dalam pemikiran Ibn Khaldun, memiliki pengaruh atau andil yang besar bagi pembentukan dan kehancuran sebuah kekuasaan. Pembentukan sebuah kekuasaan negara diawali dengan dua cara, baik dengan upaya penaklukan oleh kelompok '*asabiyyah* terhadap kekuasaan sebelumnya ataupun dengan munculnya sebuah kelompok '*asabiyyah* yang dominan, lalu mendeklarasikan diri sebagai penguasa tertinggi, yang dipatuhi oleh kelompok-kelompok lain. Untuk kasus yang pertama, kelompok '*asabiyyah* penakluk itu tidak mungkin berhasil menaklukkan kekuasaan sebelumnya, apabila tidak bermodalkan kekuatan dan jumlah pendukung yang memadai. Kalau modal tersebut telah dimiliki, dan kekuasaan yang ditaklukkanpun lemah, artinya tidak memiliki dukungan '*asabiyyah* , maka menjadi mudah bagi kelompok '*asabiyyah* penakluk itu untuk menguasai kekuasaan suatu negara. Untuk kasus yang kedua, setiap kelompok '*asabiyyah* yang berada di suatu wilayah, berkompetisi untuk dapat mendominasi kaumnya. Dalam kasus ini pula, yang menang tentu saja adalah kelompok yang memiliki kekuatan dan jumlah pendukung yang memadai. Kelompok ini dibutuhkan oleh kaumnya untuk mengatur kemaslahatan kehidupan kaumnya. Karena mustahil suatu komunitas manusia dapat hidup damai dan teratur apabila tidak ada pemimpin atau sekelompok orang yang dapat mengurus, dan mengatur kemaslahatan kehidupan mereka. Kehancuran bagi suatu kekuasaan negarapun akan segera tiba, apabila penguasa dan orang-orang yang mengurus urusan negara sudah tidak membutuhkan lagi bantuan, dan dukungan dari kelompok '*asabiyyah*. Padahal kelompok '*asabiyyah* yang disingkirkan itu dulunya telah memperjuangkan dengan sungguh dan menghantarkan penguasa tersebut ke tampuk kekuasaan. Kalau penguasa negara sudah tidak membutuhkan lagi dukungan kelompok '*asabiyyah* maka berbagai malapetaka, menurut Ibn Khaldun akan muncul, seperti konflik antar keluarga, atau antar anggota istana, terciptanya kekuasaan simbolis pada penguasa, rakyat diperlakukan dengan semena-mena, pajak dinaikkan setinggi-tingginya dan sebagainya yang semuanya itu mengindikasikan bahwa kekuasaan negara sudah tidak berdaya.

Dalam suasana kekacauan seperti itu, maka tidaklah mustahil pada saat yang sama, timbul kelompok-kelompok ‘*asabiyyah* yang baru, yang dahulunya kalah, menyusun kekuatan untuk menggulingkan sekaligus menaklukkan kekuasaan yang sudah tidak berdaya itu. Maka terjadilah perpindahan kekuasaan dari kelompok ‘*asabiyyah* lama yang sudah memudar kekuatannya kepada kelompok ‘*asabiyyah* yang lain yang memiliki kekuatan yang mantap. Beginilah siklus kehidupan kekuasaan negara yang dipaparkan Ibn Khaldun, yang kalau kita kaitkan dengan konteks politik kekinian barangkali masih dapat ditemukan relevansinya.

B. Saran

Mengkaji pemikiran seorang tokoh yang masa hidupnya terlampaui jauh dengan kehidupan saat ini, bagi sebagian orang menimbulkan kerisauan tersendiri terhadap kurang signifikansi dengan konteks dunia modern saat ini. Namun bagi penulis kajian semacam ini memberi arti yang sangat berharga, karena ternyata tokoh pemikir Islam abad tengah, seperti Ibn Khaldun, memiliki kecerdasan yang sangat brilian dalam melahirkan gagasan-gagasannya. Di antara gagasan briliannya itu adalah teori ‘*asabiyyah* yang kalau dikaitkan dengan kehidupan politik dewasa ini, masih memiliki relevansi yang signifikan. Oleh karena itu, penulis tidak segan untuk menyarankan kepada pembaca agar kiranya ada yang mau meneruskan untuk menyempurnakan penulisan ini, atau boleh juga mengkaji aspek-aspek lain dari gagasan Ibn Khaldun yang tertuang baik dalam kitab *Muqaddimah* maupun dalam kitab *al-Ibar*. Penulis yakin hasil kajian pembaca ke depan akan memberi makna yang sangat berharga bagi pengembangan pemikiran keislaman di masa mendatang.

BIBLIOGRAPHY

- ‘Abdurrahman Ibn Khaldun. *Muqaddimah al-‘Allamah Ibn Khaldun*. Beirut: Dar al-Fikr, 1998.
- , *Tarikh Ibn Khaldun: al-Musamma : Kitab al- ‘ Ibar wa Diwan al-Mubtada’ wa al-Khabar fi Ayyam al-‘Arab wa al-Barbar wa man ‘Asaruhum min Dhawi al-Sultan al- Akbar*. jild. I. cet. I. Beirut: Dar al- Kutub al-‘Ilmiyyah, 1992.
- , *Filsafat Islam tentang Sejarah: Pilihan dari Muqaddimah*, terj. Charles Issawi disalin, A. Mukti Ali, cet. II. Yogyakarta: Tintamas, 1976.
- Abdul Hakim al-Afifi. *1000 Peristiwa dalam Islam*. cet. I. Pustaka Hidayah, 2002.
- Abdul Muin Salim. *Fiqh Siyasah: Konsep Kekuasaan Politik dalam Al-Qur’an*. Jakarta: RajaGrafindo Persada, 1994.
- Abdul Muta‘al al-Sa‘idiy. *al-Mujaddidun fi al-Islam min al-Qarn al-Awwal ila al-Rabi‘ ‘Asyara*. Kairo: Maktabah al-Adab, 1962.
- ‘Abdul Qadim Zallum. *Nidhamul Hukmi fil Islam*, terj. M. Maghfur W, *Sistem Pemerintahan Islam*. Bangil: Darul Ummah, 2002.
- Abi al-Fadl Jamal al-Din Muhammad Ibn Mukram Ibn Manzur al-Afriqi al-Misri, *Lisan al- ‘Arab*. jild. I. cet I. Beirut: Dar Sadir, 1990.
- Abi al-Hasan ‘Ali Ibn Muhammad Ibn Habib al-Busri al-Baqdadi al-Mawardi. *al-Ahkam al-Sultaniyyah wa al-Wilayat al-Diniyyah*. Kairo: al-Maktabah al-Tawfiqiyyah, ttp.
- Abi Dawud Sulaiyman Ibn al-‘Asy‘asy al-Sijistani. *Sunan Abi Dawud*, juz II. Beirut: Dar al-Fikr, 1994.

- Abi Husayn Muslim Ibn al-Hujjaj al-Qusyayri al-Naysaburi. *Sahih Muslim*. Terj. Adib Bisri Musthofa. *Shahih Muslim*. cet. I, jild III. Semarang: Asy-Syifa, 1993.
- Abul A'la Mawdudi. *Hukum dan Konstitusi Sistem Politik Islam*. terj. Asep Hikmat. cet VI. Bandung: Mizan, 1998.
- Abu Daud Busroh. *Ilmu Negara*. Jakarta: Bumi Aksara, 1990.
- Abu Hamid al-Ghazali. *Ihya' 'Ulum al-Din*. Beirut: Dar al-Fikr, 1975.
- Abu Husayn Muslim Ibn al-Hujjaj al-Qusyayri al-Naysaburi. *Sahih Muslim*. Juz, III. Kairo: Dar al-Hadith, 1991.
- Abu Muhammad 'Abdul al-Malik Ibn Hisyam . *Sirah al-Nabiyi Sallallahu alayhi wa Sallam*. Jild. 4. ttp : Dar al-Fikr, tt.
- Ahmad Syafi'i Ma'arif. *Islam dan Masalah Kenegaraan*. Jakarta: LP3ES, 1985.
- Ahmad Warson Munawwir. *Al-Munawwir; Kamus Arab- Indonesia*. Surabaya: Pustaka Progressif , 1997.
- Ahmadie Thoha, (terj). *Muqaddimah Ibn Khaldun*. cet.III. Jakarta: Pustaka Firdaus, 2000.
- Ali Abdul Wahid Wafi. *Ibn Khaldun; Riwayat dan Karyanya*. Jakarta: Grafiti Perss, 1985.
- Al-Matba'ah al- Katsulikiyyah. *Al-Munjid fi al- Lughah wa al-A'lam*, cet ke-39. Beirut: Dar al-Masyriq, 2002.
- Al-Mawardi. *Adab al-Dunya wa al-Din*. Kairo: tp, 1950.
- Al-Qur'an al-Karim wa Tarjamah Ma'anihi ila al-lughah al-Indunisiyyah, Mujamma'al-Malik Fad li Tiba'at al-Mushaf al- syarif Madinah*

Munawwarah, Kerajaan Saudi Arabia, tt. Anton Bakker dan Achmad Charris Zubair. *Penelitian Filsafat*. Yogyakarta: Kanisius, 1994.

Apter, David E. *Pengantar Analisa Politik*. Jakarta: Rajawali, 1985.

Bosworth CE. *The Islamic Dynasties*, terj. Ilyas Hasan. *Dinasti-dinasti Islam*. Bandung: Mizan, 1980.

Cheppy Haricahyono. *Ilmu Politik dan Perspektifnya*. cet.II. Yogyakarta: Tiara Wacana Yogya, 1991.

Deliar Noer. *Pemikiran Politik di Negeri Barat*. Bandung: Mizan, 1997.

----- . *Pengantar ke Pemikiran Politik*. Jakarta: Rajawali, 1983.

Fuad Baali dan Ali Wardi. *Ibn Khaldun dan Pola Pemikiran Islam*. Jakarta: Pustaka Firdaus, 1981.

Gary A.Yulk. *Kepemimpinan dalam Organisasi*. terj. Yusuf Udaya. Jakarta: Prenhallindo, 1998.

Georges Balandier. *Political Anthropology*, terj. Y. Budisantoso, *Antropologi Politik*, Jakarta: Rajawali, 1986.

Gerth, H. H. dan C. Wright (Ed.), *From Max Weber: Essay in Sociology*. New York: Oxford University Press Routledge, 1991.

Hasbi Amiruddin, M. *Konsep Negara Islam Menurut Fazlur Rahman*, cet. I. Yogyakarta: UII Press, 2000.

Hitti, Philip K. *Dunia Arab*, terj. U. Hutagalung dan O.D.P Sihombing. Bandung: W.Van Hoeve, 1953.

Husayn ‘Asi. *Ibn Khaldun Mu’arrikhkan*. cet. I. Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1991.

- Ibn Abi Rabi'. *Suluk al-Malik fi Tadbir al-Mamalik*. Kairo: Dar al-Sya'ab, 1970.
- Ibn Khaldun, *The Muqaddimah, Translated from Arabic by Franz Rosenthal*. 3 Volumes. New York: Pantheon Books, 1958.
- Ibnu Taymiyah. *Siyasah Syar'iyah*, terj. *Etika Politik Islam*. Jakarta: Risalah Gusti, tt.
- Ismail R. al-Faruqi dan Lois Lamya al-Faruqi. *The Cultural Atlas of Islam*, terj. Ilyas Hasan. *Atlas Budaya Islam Menjelajah Khazanah Peradaban Gemilang*, cet. IV. Bandung: Mizan, 2003.
- Jamil Ahmad. *Seratus Muslim Terkemuka*. Jakarta: Pustaka Firdaus, 1996.
- Komaruddin Hidayat. *Memahami Bahasa Agama sebagai Kajian Hermeneutik*. Jakarta: Paramadina, 1996.
- Linton, R. *The Study of Man*. New York: Appleton, 1936.
- Luis Ma'luf. *al-Munjid fi al-Lughah wa al-A'lam*. Beirut: Dar al-Masyriq, 1986.
- Majid Fakhry. *A Short Introduction to Islamic Philosophy, Theology and Mysticism*, terj. Zaimul Am. *Sejarah Filsafat Islam Sebuah Peta Kronologis*, cet. II. Bandung: Mizan, 2002.
- Mansur Muhammad Mansur al-Hafnawi. *Sultat al-Dawlah fi al-Manzur al-Syar'i*. cet. I. Mesir: Matba'ah al-Amanah, 1989.
- Miriam Budiarto. *Dasar-dasar Ilmu Politik*. Jakarta: Gramedia, 1998.
- Misri A. Muchsin. *Filsafat Sejarah dalam Islam*. Yogyakarta: Ar-Ruzz Press, 2002. Mohammad Abdullah Enan. *Ibn Khaldun: His Life and Work*. New Delhi: Musrat Ali Nasri for Kitab Bhavan, 1979.

- Muhammad 'Abid al-Jabiri. *Fikr Ibn Khaldun; al-'Asabiyyah wa al-Dawlah, Ma'alim Nazariyyah Khalduniyyah fi al-Tarikh al-Islami*. Beirut: Markaz Dirasat al-Wahdah al-'Arabiyyah, 2001.
- Muhammad Natsir. *Islam sebagai Dasar Negara*. Bandung: Pimpinan Fraksi dalam Konstituante, 1957.
- Munawir Sjadzali. *Islam dan Tata Negara: Ajaran Sejarah dan Pemikiran*. Jakarta: UI Press, 1993.
- Musnad al-Imam al-Hafiz Abi 'Abdullah Ahmad Ibn Hanbal*. Riyad: Bayt al-Afkar al- Dawliyyah, 1998.
- Mustafa al-Syak'ah. *al-Usus al-Islamiyyah fi Fikr Ibn Khaldun wa Nazariyyah*. Kairo: al-Dar al-Misriyyah al-Lubnaniyyah, 1992.
- Mustahaqur Rahman dan Guljan Rahman. *Geography of the Muslim World*. Chicago: A.S. Noordeen, 1997.
- Noeng Muhadjir. *Metodologi Penelitian Kualitatif*, ed. III, cet. VIII, Yogyakarta: Rake Sarasin, 1998.
- O'Colin, Gerrald and Edward G. Parrugia. *Kamus Teologi*, terj. I. Sunaryo. Yogyakarta: Kanisius, 1996.
- Orloc. *Kekuasaan*, terj. Koespartono. Jakarta: Erlangga, 1987.
- Osman Raliby. *Ibnu Khaldun tentang Masyarakat dan Negara*, cet. IV. Jakarta: Bulan Bintang, 1978.
- Quraish Shihab, M. *Wawasan al-Qur'an*, Mailto: Mizan @ Ibn. Net.
- Rabi, M. M. *The Political Theory of Ibn Khaldun*. Leiden: EJ. Brill, 1967.
- Rahman Zainuddin, A. *Kekuasaan dan Negara: Pemikiran Politik Ibn Khaldun*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1992.

- ."Pemikiran Politik Ibn Khaldun" dalam *Jurnal Ilmu Politik*, no. 10. Universitas Indonesia, 1991.
- Rapar, J. H. *Filsafat Politik Plato*. Jakarta: Rajawali, 1991.
- Ruthnaswamy, M. *The Making of the State*. London: Williams and Nootage, 1932.
- Shafiyur Rahman al-Mubarakfury. *Sirah Nabawiyah*, terj. Kathur Sukardi. cet I. Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 1997.
- Sharif, M. M. (ed). *A History Muslim Philosophy*, vol. 2. Wiesbaden: Otto Harrosowits, 1966.
- Soerjono Soekanto. *Sosiologi: Suatu pengantar*, cet. 24. Jakarta: RajaGrafindo Persada, 1997.
- Soltou, Roger H. *An Introduction to Politics*. London: Longman, Green and Co,1960.
- Stephen K. Sanderson. *Makrososiologi*, terj. Farid Wajdi dan S. Menno. cet. Ke-III. Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2000.
- Sumaryono, E. *Hermeneutik, Sebuah Metode Filsafat*. Yogyakarta: Kanisius, 1993.
- Suyuthi Pulungan, J. *Fiqh Siyasah: Ajaran, Sejarah dan Pemikiran*. cet. III. Jakarta: RajaGrafindo Persada, 1997.
- Syahrial Syarbaini, dkk. *Sosiologi dan Politik*. Jakarta: Ghalia Indonesia, 2002.
- Tahira Abdullah. *The Sociological Thought of Ibn Khaldun dalam International Conference of Muslim Scholars*, vol. I. Pakistan: The Manager, 1981.
- ‘Umar Faruq al-Tibba‘i. *Ibn Khaldun fi Siratih wa Falsafatih al-Tarikhiiyah wa al-Ijtima‘iyyah*. Beirut: Mu‘assasah al-Ma‘arif, 1997.

- Verhaak, C. “*Aliran-aliran Hermeneutik dengan Penafsiran*” dalam Mudji Sutrisno dan F. Budi Hardiman (ed). *Para Filosof Penentu Zaman*. Yogyakarta: Kanisius, 1992.
- Warul Walidin. A.K. *Konstelasi Pemikiran Pedagogik Ibn Khaldun Perspektif Pendidikan Modern*. cet. I. Lhokseumawe: Nadiya Foundation, 2003.
- Yusran Asmuni. *Pengantar Studi Pemikiran dan Gerakan Pembaharuan dalam Dunia Islam*. ed. 1. Jakarta: RajaGrafindo Persada, 1998.
- Zainal Abidin Ahmad. *Konsepsi Negara Bermoral Menurut Imam al-Ghazali*. Jakarta: Bulan Bintang, tt.

Muji Mulia, lahir Lambirah, Aceh Besar, 27 Maret 1974. mengawali pendidikan Dasar pada MIN Sungai Limpah Aceh Besar. Pada tahun 1986 melanjutkan ke MTsN Jeureula Aceh Besar, selesai tahun 1989. Pada tahun yang sama penulis melanjutkan studi ke MAN Sibreh Aceh Besar. Tiga tahun kemudian melanjutkan studi ke strata satu IAIN Ar-Raniry, Fakultas Tarbiyah, Jurusan Pendidikan Agama, selesai tahun 1998. Kemudian melanjutkan Studi Purna Ulama (SPU) tahun 1999. Pada tahun 2000 melanjutkan Studi ke program Magister (S2) IAIN Ar-Raniry, konsentrasi Pemikiran Islam. Pada tahun 2003 penulis mendapat tugas belajar ke Timur Tengah, Al-Azhar Mesir, dalam rangka pendalaman bahasa Arab. Pada tahun 2004 penulis menyelesaikan Studi pada Strata dua. Selain tugas pokok sebagai dosen tetap pada Fakultas Tarbiyah IAIN Ar-Raniry dalam bidang pemikiran Islam.

Penulis juga aktif dalam berbagai organisasi, penulis pernah menjadi Ketua Remaja mesjid Al-Fatah, Kecamatan Sukamakmur, Kabupaten Aceh Besar, Provinsi Nanggro Aceh Darussalam. Tahun 1997 -1999. Ketua Komisariat PMII (Pergerakan Mahasiswa Islam Indonesia) Fakultas Tarbiyah IAIN Ar-Raniry, Darussalam Banda Aceh. Tahun 1995-1997. Anggota Divisi Politik, Hukum dan Ham pada Pusat Pelayanan Terpadu pemberdayaan Perempuan Rumoh Putro (P2TP2) Aceh Provinsi Nanggro Aceh Darussalam. Tahun 2003-2007. Anggota Penelitian pada Pusat Kajian Pendidikan dan Masyarakat Prov.NAD. Dan wakil direktur *Center for Research and Culture* tahun 2005 sampai sekarang.

Selain itu, penulis juga aktif menulis, baik dalam bentuk buku, karya ilmiah yang dimuat di berbagai jurnal dan Koran, disamping terlibat dalam banyak penelitian. Di antara karya ilmiah yang pernah dipublikasikan adalah Problematika Fikih Modern. Tahun (buku) diterbitkan Yayasan PENA, Banda Aceh, Cetakan pertama, 2004. Teori 'Asabiyyah Ibn Khaldun (Suatu Tinjauan dari Perspektif Filsafat Sejarah ke Filsafat politik). (jurnal ilmiah) Tahun 2004. Pemimpin Ideal Menurut Ibn Khaldun. (Opini Harian serambi Indonesia) Tahun 2004. Implikasi 'Asabiyyah Terhadap Negara (Studi Analisis Pemikiran Ibnu Khaldun). Tahun 2004. Syari'at Islam dan Isu-isu Kontemporer (Buku) diterbitkan DSI Aceh tahun 2011.

GLOSSARIUM

‘Asabiyyah: Suatu ikatan sosial-psikologis, berupa emosional atau non emosional yang mengikat pribadi anggota suatu kelompok yang didasari pada kekerabatan dengan ikatan terus menerus, serta muncul ketika menghadapi bahaya yang mengancam pribadi anggota atau kelompok tersebut.

Absolut: Sempurna atau lengkap. Sesuatu itu tidak membutuhkan yang lain untuk sempurna dan keterbatasan-keterbatasan, kualifikasi atau pembatasan-pembatasan.

al- Dawlah al-Tammah: Negara yang pemerintahannya didukung oleh ‘*asabiyyah* yang besar yang tidak tunduk di bawah kekuasaan lain, dan berpengaruh terhadap wilayah dan kekuasaan di bawah jangkauannya.

al Tabi‘at al-Basyariyyah: Berwatak manusia sehingga seseorang yang memiliki watak tersebut dapat memimpin dan memiliki otoritas dan wewenang.

al- Tabi‘at al-Hayawaniyyah: Watak kebinatangan, jika seseorang berwatak seperti ini, ia tidak dapat berlaku adil dan senantiasa bermusuhan sesama jenisnya.

al-Dawlah al-Khassah: Pemerintahan ‘*asabiyyah* tertentu pada wilayah tertentu yang tunduk secara teoritis di bawah pemerintahan ‘*asabiyyah* yang besar.

al-Dawlah al-Kulliyyah: Kumpulan dari dawlah *al-syakhsiiyyah* dimana para pemimpinnya berkumpul di satu ‘*asabiyyah*, baik ‘*asabiyyah khassah* atau ‘*asabiyyah ‘ammah*.

al-Dawlah al-Syakhsiiyyah: Negara yang dipimpin oleh seorang pemuka dari ‘*asabiyyah* yang menang. Negara seperti ini memiliki waktu terbatas, yaitu selama masa jabatan seorang pemimpin tersebut.

Al-Musahamah: Asas yang dianut kelompok '*asabiyyah* berupa saling membantu dalam kehidupan keseharian.

Al-Musyarakah: Asas bekerjasama yang dianut oleh suatu kelompok '*asabiyyah*

Al-Muwahhidun: Sebuah dinasti dan gerakan keagamaan yang berkuasa di Maroko dan Spanyol.

Baduwi(badawah): Suatu generasi yang hidup dan tumbuh di pedesaan. Gaya hidup mereka ditandai oleh keperkasaan, ketangkasan dan agresif.

Chiefdom: Suatu pemerintahan sipil yang tersentralisasi, terorganisasi menjadi suatu hirarkhi kepemimpinan dan aparatnya yang berkuasa. Desa-desa individual kehilangan otonomi politiknya dan tersubordinasi pada wewenang yang tersentralisasi.

Content analysis: Metode analisis ilmiah tentang isi pesan suatu komunikasi. Metode ini berangkat dari proses aksioma bahwa studi tentang proses dan isi komunikasi merupakan dasar bagi semua ilmu sosial.

Despotisme: Suatu fase di mana penguasa mulai bertindak sewenang-wenang terhadap kaumnya, memonopoli kekuasaan dan menyingkirkan orang-orang atau para pendukung '*asabiyyah*.

Feodalisme: Bentuk sosio-ekonomis dengan pola hubungan tuan-hamba yang mengizinkan sistem pemilikan budak dan penumpukan kekayaan.

Hermeneutik (hermeneuein): Metode yang memungkinkan pemahaman makna lebih jauh tentang sesuatu yang dimaksudkan oleh penulis asli.

Hudud: Larangan atau batas antara dua barang yang bertentangan. Batas-batas ketentuan dari Allah Swt tentang hukuman yang diberikan kepada orang-orang yang berbuat dosa atau melanggar hukum.

Ijma': Kesepakatan, kebulatan pendapat para sahabat atau para ulama dalam berijtihad atas suatu hukum.

Income: Pendapatan dari jasa-jasa (gaji, upah, imbalan). Nilai jumlah barang-barang dan jasa-jasa yang dihasilkan oleh masyarakat sebelumnya dalam jangka waktu tertentu.

Istiqra'i: sistem berpikir dan penyimpulan yang bertolak dari prinsip-prinsip dan pernyataan-pernyataan untuk mencapai suatu kesimpulan yang pasti benar dengan aturan-aturan logis. Istiqra'i dapat berlangsung dari general ke partikular atau dari partikular ke partikular.

Jizyah: Upeti atau pajak kepala yang dipungut oleh pemerintah Islam dari orang-orang non muslim sebagai imbalan bagi adanya jaminan keamanan mereka.

Kifayat: Kemampuan berpikir dan mengelola urusan pemerintahan serta bersedia bermusyawarah.

Mansibun tabi'iyun: Jabatan atau tahta yang untuk memperolehnya merupakan keinginan dasar setiap manusia.

Monopoli: Hak tunggal untuk menjual suatu barang atau untuk melakukan suatu macam usaha tertentu atau suatu keadaan tanpa persaingan, jadi persediaan macam barang tertentu hanya berada dalam satu tangan saja.

Najdat: Kekuasaan nyata berupa perangkat militer dan polisi yang mampu membasmi pembangkangan dan pemberontakan.

Negara: Suatu sistem politik yang mempunyai konsentrasi kekuasaan yang besar di tangan beberapa orang, memonopoli alat pemaksa mengambil produksi surplus, dan suatu ideologi yang sah.

Nepotisme: Berasal dari bahasa latin; *nepotis*, yang mempunyai makna dasar cucu. Arti kiasannya adalah keturunan, keponakan dan sebagainya. Secara

terminologi berarti kecenderungan untuk memberikan prioritas pekerjaan, jabatan, dan pangkat di luar ukuran kepada sanak saudara.

Nu'rah: Rasa cinta setiap orang terhadap nasab dan golongannya yang diciptakan Allah Swt di hati setiap hambanya.

Suku: Suatu masyarakat suku sebagai masyarakat di mana suatu satuan yang lebih besar, yang diidentifikasi dalam istilah kebudayaan dan linguistik, terbagi ke dalam sejumlah desa yang lebih kecil yang relatif tidak terintegrasi. Satuan desa yang lebih kecil itu, sementara secara kebudayaan diidentifikasi sebagai suku, secara ekonomis adalah swasembada dan secara politik adalah otonom. Karena itu suku mempunyai sifat segmenter.

Syurut al-in'iqad: Syarat-syarat yang mesti ada pada seseorang agar ia sah untuk dicalonkan sebagai kepala negara.

Taqlid: Menerima atau mengikuti pendapat orang lain tanpa mengetahui di atas dasar apa pendapat demikian ditegakkan.

Voluntari: Penyelesaian suatu pekerjaan dengan maksud untuk mencapai suatu tujuan tertentu.

