

Drs. Abdul Rohman, M.Ag.



PENDIDIKAN INTEGRALISTIK

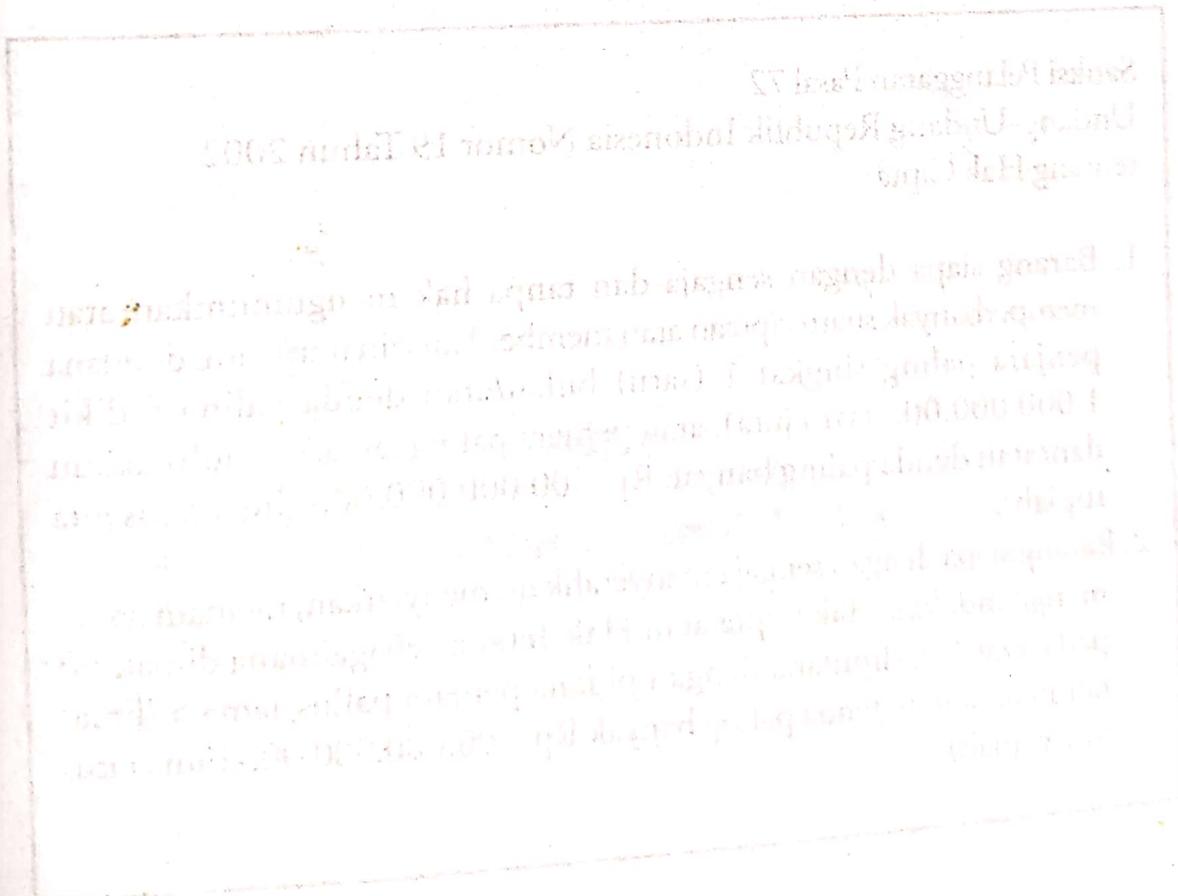
**Menggagas Konsep Manusia
dalam Pemikiran Ibn Khaldun**

Editor: M. Mukhsin Jamil



PENDIDIKAN INTEGRALISTIK

Menggagas Konsep Manusia dalam Pemikiran Ibn Khaldun



PENDIDIKAN
INTEGRALISTIK
Mengagas Konsep Manusia
dalam Pemikiran Ibn Khaldun

Sanksi Pelanggaran Pasal 72

Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 19 Tahun 2002
tentang Hak Cipta

1. Barang siapa dengan sengaja dan tanpa hak mengumumkan atau memperbanyak suatu ciptaan atau memberikan izin untuk itu, dipidana penjara paling singkat 1 (satu) bulan/atau denda paling sedikit 1.000.000.00,- (satu juta), atau penjara paling lama 7 (tujuh) tahun dan/atau denda paling banyak Rp. 500.000.000.00,- (lima ratus juta rupiah).
2. Barang siapa dengan sengaja menyerahkan, menyiarkan, memamerkan, menggandakan Hak Cipta atau Hak Terkait sebagaimana dimaksud pada ayat (1), dipidana dengan pidana penjara paling lama 5 (lima) tahun dan/atau denda paling banyak Rp. 500.000.000.00,- (lima ratus juta rupiah).

Drs. Abdul Rohman, M.Ag.

PENDIDIKAN INTEGRALISTIK

**Menggagas Konsep Manusia
dalam Pemikiran Ibn Khaldun**

Editor :

M. Mukhsin Jamil, M.Ag.

walisongo Press

Perpustakaan Nasional: Katalog Dalam Terbitan (KDT)

Rohman, Abdul

Pendidikan Integralistik : Menggagas Konsep Manusia dalam Pemikiran Ibn Khaldun/Abdul Rohman; M. Mukhsin Jamil; cet. 1;-- Semarang: Walisongo Press, 2009.
xii + 116 hlm.; 14 x 20 cm.

ISBN 978-979-1596-54-1

1. Filsafat_Pendidikan
 2. Ibn Khaldun
- I. Judul
II. Jamil, Mukhsin

**PENDIDIKAN INTEGRALISTIK: MENGGAGAS
KONSEP MANUSIA DALAM PEMIKIRAN IBN
KHALDUN**

Penulis: Drs. Abdul Rohman, M.Ag.

Editor: M. Mukhsin Jamil, M.AG.

Proof Reader: Mohammad Nor Ichwan

Desain Cover: Hilya_Ar & Mohammad Nor Ichwan

Setting/Lay-Out: Team Walisongo Press

Diterbitkan oleh:

Walisongo Press

Jl. Walisongo No. 3-5 Semarang

Cetakan I : Juli 2009

Hak Cipta dilindungi undang-undang.

Dilarang mengutip Sebagian atau seluruh isi buku ini dengan cara apapun, termasuk dengan cara penggunaan mesin fotokopi, tanpa izin sah dari penerbit.

PENGANTAR PENULIS

Dalam studi ilmu-ilmu sosial (*social sciences*), pembincangan tentang manusia menjadi penting, sebab dalam ilmu-ilmu ini, termasuk Ilmu Pendidikan Islam di mana ia termasuk di dalamnya, berobyek material tentang manusia. Konsepsi yang tepat dan benar tentang manusia menjadi titik tolak perbincangan pada ilmu-ilmu tersebut. Perbedaan konsepsi tentang manusia sebagai obyek material akan berimplikasi pada perbedaan dikursus konsep-konsep lain dalam ilmu tersebut. Konsep tentang manusia juga penting bagi seorang pemikir karena ia akan mempengaruhi system pemikiran dan kerangka berpikirnya. Collingwood (1976: 205) menegaskan bahwa pentingnya konsep tentang manusia bukanlah demi pengetahuan akan manusia itu *ansich*, akan tetapi karena lebih merupakan syarat bagi pembenaran kritis dan landasan yang aman bagi pengetahuan-pengetahuan manusia.

Lebih dari itu, diskursus tentang Islamisasi ilmu juga terjadi secara intensif, di mana corak pemikiran al-Faruqi dan Sardar merupakan dua kubu mainstream yang berbeda metodologi dan strateginya. Faruqi menghendaki islamisasi ilmu bisa berangkat dari perkembangan ilmu yang ada sekarang kemudian dilakukan islamisasi. Cara ini dianggap lebih cepat dan praktis untuk terwujudnya ilmu-ilmu Islam. Akan tetapi, Sardar menghendaki cara berbeda, di mana gerakan islamisasi ilmu harus dimulai dari perbincangan konsepsi tentang manusia dalam pandangan Islam. Bila cara Sardar yang akan diambil, maka bagaimana konsep Islam tentang manusia menjadi keniscayaan. Konsepsi Islam tentang manusia mestinya berkaitan dengan bagaimana al-Quran dan Hadits, dua sumber utama dalam Islam, berbicara tentang manusia. Di samping itu, yang juga penting adalah bagaimana para tokoh Muslim membincang manusia berdasarkan pemahaman terhadap dua sumber tersebut. Oleh karenanya,

kemunculan Ibnu Khaldun sebagai salah seorang tokoh Muslim “abad pertengahan” yang mendiskusikan tentang manusia bisa dimaknai sebagai ikhtiyar tersebut, walaupun gerakan islamisasi ilmu pengetahuan lahir di masa sesudahnya.

Alhamdulillah, penulis panjatkan puji kehadiran Allah SWT yang telah melimpahkan rahmat dan inayat-Nya sehingga penulisan buku yang berjudul "Menuju Pendidikan yang Integralistik: Menggagas Konsep Manusia dalam Pemikiran Ibnu Khaldun" dapat diselesaikan. Buku ini pada awalnya terinspirasi oleh diskusi-diskusi kecil ketika penulis melakukan studi jenjang Magister di rentang tahun 1995-1997 di Program Pascasarjana IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, di mana diskusi-diskusi bisa berjalan secara intensif baik di kelas maupun di forum-forum lain di Wisma Sejahtera Yogyakarta.

Perlu saya sampaikan bahwa tulisan ini terwujud karena bantuan pemikiran dan dukungan banyak pihak dari awal sampai akhir penyusunan. Karenanya, terima kasih disampaikan semoga bantuan-bantuan tersebut menjadi amal jariyah, amin. Penulis menyadari sepenuhnya bahwa dalam penulisan ini masih banyak terdapat kekurangan dan kelemahan sehingga masukan saran, tanggapan dan kritik konstruktif para pembaca akan penulis terima dengan lapang hati. Harapan yang pasti semoga tesis ini membawa manfaat dan terpenuhinya target minimal penulis ikut berpartisipasi dalam rangka menumbuhkembangkan disiplin Ilmu Pendidikan Islam di lingkungan masyarakat akademis.

Semarang, 1 Juni 1999.

Penulis,

Abdul Rohman

PENGANTAR PENERBIT

Persoalan aktual dalam dunia pendidikan adalah bagaimana memandang manusia sebagai subjek yang utuh. Dalam terminologi Islam subjek yang utuh ini adalah cita-cita menjadi insan kamil. Hal ini dikarenakan manusia dan pendidikan hampir-hampir tidak bisa dipisahkan. Manusia jelas membutuhkan pendidikan untuk membantu pengembangan dan aktualisasi dirinya. Sebaliknya, keberadaan pendidikan bergantung pada keberadaan manusia itu sendiri. Karenanya, pendidikan sebenarnya telah ada sejak manusia itu ada. Seperti ungkapan Rupert C. Lodge (1974,) *life is education, and education is life*.

Dalam konteks pendidikan, dimana pembicaraan tentang manusia menjadi tema sentralnya, perbedaan pandangan dalam memahami hakikat manusia menjadikan perbedaan pula pada formulasi pendidikan. Telah dimafhumi, setidaknya beberapa aliran pemikiran mengenai hal ini telah memperbincangkannya. Aliran *nativistik* misalnya, bagi aliran ini manusia sejatinya telah membawa sejumlah kemampuan sebagai modal hidup di dunia pada saat ia dilahirkan, sehingga aliran ini menganggap bahwa pendidikan tidaklah diperlukan. Sementara aliran *empiristik* menganggap bahwa manusia dilahirkan seperti kertas putih, tidak memiliki potensi apapun, ia sangat tergantung pada lingkungannya, oleh karenanya pendidikan sangatlah diperlukan. Sedangkan aliran *konvergensik*

menganggap bahwa manusia sebenarnya lahir telah membawa potensi, akan tetapi potensi itu masih perlu diaktualisasikan, oleh karenanya pendidikan tetap diperlukan dalam rangka mengembangkan potensi dan mengaktualisasikannya.

Kajian tentang manusia, sejatinya bukanlah masalah baru. Secara historis, kajian ini telah mulai muncul sejak masa Yunani kuno. Adalah Plato dan Aristoteles merupakan awal mula pembicaraan hal ikhwal manusia menjadi sangat intens. Plato dan Aristoteles adalah dua pemikir yang dikenal berseberangan. Plato adalah bapak aliran idealisme, sementara Aristoteles adalah bapak aliran materialisme. Tentu saja mereka begitu berpengaruh bagi pemikir generasi setelahnya, seperti Descartes, Spinoza, dan juga Van Peursen. Descartes misalnya, ia memandang bahwa manusia sebagai yang dipisahkan ke dalam dua bentuk, yakni tubuh (*body*) dan jiwa (*soul*). *Body* dianggap sebagai suatu yang tidak berpikir, sementara jiwa adalah sebaliknya.

Dalam tradisi pemikiran Islam, perbincangan mengenai hakikat manusia dapat ditemukan misalnya dalam dunia filsafat dan tasawuf. Adalah Al-Khindi, filosof pertama yang mula-mula memperbincangkan hakikat manusia secara filosofis, kemudian dilanjutkan filosof-filosof generasi selanjutnya seperti Al-Razi, Al-Farabi, Ibnu Sina, Al-Ghazali, dan Ibnu Rusyd. Bahkan setelah wafatnya Ibnu Rusyd muncul arus filsafat baru dalam dunia Islam seperti dikembangkan oleh Suhrawardi, Mulla Sadra, dan Ibnu Khaldun. Bahkan yang disebut terakhir adalah bapak sosiologi paling kesohor di dunia Islam maupun Barat lewat karya monumentalnya, *Muqadimah*. Berbagai karya yang mengkaji karya Ibnu Khaldun ini telah banyak bermunculan, baik di Barat maupun di kalangan Islam sendiri.

Dunia Barat begitu memberikan apresiasi terhadap tokoh Ibnu Khaldun ini. Syafi'i Ma'arif, 1996, menyebut bahwa pemikir Barat

seperti N.J. Dawood bahkan tidak sungkan menyebut Ibnu Khaldun sebagai seorang negarawan, ahli hukum, dan sejarawan yang sulit ditemukanandingannya. Sementara Charles Issawy, 1976, juga tidak ragu-ragu mengatakan bahwa Ibnu Khaldun adalah tokoh paling besar dalam ilmu-ilmu masyarakat (sosiologi) di antara waktu Aristoteles dan Machiavelli. Ibnu Khaldun berhak mendapatkan perhatian dari tiap-tiap orang yang menaruh minat pada sosiologi. Ia melebihi pemikir-pemikir Eropa dan Arab pada zamannya, karena kemampuannya memecahkan berbagai persoalan masyarakat seperti perihal sifat dan kodrat masyarakat, pengaruh iklim dan pekerjaan pada watak golongan umat manusia, serta metode pendidikan yang paling baik

Metode pendidikan yang baik, sebagaimana diajukan oleh Ibnu Khaldun tidak lepas dari pandangannya mengenai manusia, karena manusia diposisikan sebagai objek materialnya. Formulasi tujuan pendidikan juga tidak lepas dari bagaimana manusia didefinisikan. Ibnu Khaldun, mendefinisikan manusia ke dalam tiga bagian, yakni; eksistensi manusia, hakikat manusia, dan kesempurnaan manusia.

Eksistensi manusia, dalam pandangannya, terdiri dari dua matra, yakni jasmani dan rohani. Matra pertama manusia berserikat dengan binatang, sementara matra kedua manusia berserikat dengan malaikat. Sedangkan hakikat manusia merupakan manifestasi dari dua matra itu. Manusia dalam kerangka hakikat adalah diletakan dalam kerangka hewan (*homo*), seperti misalnya *homo sapiens*, *homo faber*, *homo economicus*, dan *homo religious*. Yang membedakan manusia dengan binatang adalah kemampuan *sapiens*, *faber*, *economicus*, dan *religious*-nya. Menurut Ibnu Khaldun, manusia pada hakikatnya adalah fitrah, artinya ia berada dalam keadaan bersih dan tidak ternoda. Pengaruh-pengaruh yang datang kemudianlah yang akan menentukan apakah jiwa manusia itu akan menjadi baik atau jahat. Jika yang lebih dulu datang adalah pengaruh yang baik maka jiwa manusia itu akan menjadi baik, dan begitu sebaliknya.

Sementara kesempurnaan manusia dalam pandangan Ibnu Khaldun tidak lahir begitu saja, melainkan melalui proses tertentu, yakni evolusi, namun berbeda dengan evolusi dalam pengertian Charles Darwin yang melihat proses kejadian manusia sebagai hasil dari evolusi makhluk-makhluk organik. Sebaliknya, Ibnu Khaldun menghubungkan kejadian manusia (sempurna) dalam perkembangan dan pertumbuhan alam semesta. Ibnu Khaldun membangun teorinya dengan menganggap bahwa seluruh realitas di dalam alam semesta berhubungan satu sama lain dan terpadu. Artinya seluruh alam semesta dibentuk sebagai totalitas yang teratur. Hubungan antara realitas yang satu dengan yang lainnya tidaklah statis, melainkan dinamis. Dinamisme inilah yang menjadi pondasi bagi teori evolusi Ibnu Khaldun. Kesempurnaan manusia dalam pandangan manusia, hanya bisa dicapai melalui kerangka ilmu pengetahuan, karena dengan pengetahuanlah manusia bisa dibedakan dengan hewan. Dengan kemampuannya itulah manusia bisa berpikir dan mengatur tindakan-tindakannya secara tertib.

Pendidikan, sebagai salah satu instrumen ilmu pengetahuan itu adalah sebuah keniscayaan. Pendidikan yang baik tentu saja dibangun di atas asumsi eksistensi, hakikat dan kesempurnaan manusia. Pendidikan tidak bisa dibangun dari kerangka dikotomi maupun trikotomi, karena justru berseberangan dengan asumsi-asumsi tersebut di atas. Pendidikan yang seharusnya dikembangkan adalah pendidikan integralistik, tidak lagi mengenal pemisahan pada sekat-sekat yang kaku. Buku saudara Abdul Rahman ini adalah salah satu dari sekian banyak usaha interpretasi untuk menapaki format pendidikan yang integral, yang disarikan dari buah pikiran tokoh pemikir besar sekaliber Ibnu Khaldun. Akhirnya selamat membaca.]]

Semarang, Oktober 2009

DAFTAR ISI

Pengantar Penulis, _____	v
Pengantar Penerbit, _____	vii
Daftar Isi, _____	xi

BAB I:

PENDAHULUAN, _____	1
---------------------------	----------

BAB II:

MANUSIA DAN PENDIDIKAN ISLAM, _____	11
--	-----------

A. Konsep Dasar tentang Manusia, _____	13
1. Hakekat Manusia, _____	13
2. Eksistensi Manusia, _____	20
B. Konsep tentang Ilmu, _____	29
C. Konsep tentang Pendidikan (Islam), _____	34
1. Hakekat Pendidikan Islam, _____	34
2. Tujuan Pendidikan Islam, _____	37

BAB III:

IBNU KHALDUN DALAM LINTAS SEJARAH, _____	45
---	-----------

A. "Setting" Sosial Ibnu Khaldun, _____	45
1. Latar Sosio-politik, _____	45
2. Latar Sosio-kultural, _____	46

- B. Sekilas Riwayat Hidup dan Karya-karyanya, — 51
1. Riwayat Hidup, — 51
 - a. Ibnu Khaldun seorang politikus, — 53
 - b. Ibnu Khaldun seorang ilmuwan, — 55
 2. Karya-karyanya, — 57

BAB IV:

MANUSIA DALAM PEMIKIRAN IBNU KHALDUN, — 61

- A. Eksistensi Manusia, — 61
- B. Hakekat Manusia, — 65
- C. Kesempurnaan Manusia, — 69
- D. Sumber-sumber Pemikiran, — 74

BAB V:

MENUJU PENDIDIKAN YANG INTEGRALISTIK: SUATU IMPLIKASI, — 77

- A. Ilmu Pengetahuan (*science*): Monistik atau Pluralistik? — 77
- B. Menuju Pendidikan yang Integralistik, — 84

BAB VI:

PENUTUP, — 101

DAFTAR PUSTAKA, — 105

BIODATA PENULIS, — 115

BAB I

PENDAHULUAN

DALAM suatu ceramah ulang tahun organisasi "*Anjuman Himayat Islam*" di Lahore pada tahun 1909, Mohammad Iqbal, saat setelah kembali ke India dari pengembaraannya di Eropa dan mengajarkan filsafat dan kesusasteraan Inggris, mengatakan "*Kita hendaklah mengetahui bahwa setiap sistem agama besar bermula dari anggapan tertentu tentang hakekat manusia dan alam semesta*". Budhisme, Kristen dan Zoroasterisme, yang dijadikan sebagai contoh Iqbal dalam pembicaraannya, berangkat dari dasar-dasar anggapan tentang manusia. Bahkan, dengan hipotesa Iqbal ini, Rahardjo, menarik benang kepada agama-agama dan ideologi-ideologi yang penting atau baru muncul, seperti: Hindu, Yahudi, Konfusius, Liberalisme, Kapitalisme, Marxisme, Neo-Fasisme atau Sosialisme Humanis, mereka adalah karena berangkat dari anggapan dasar tentang manusia yang berbeda.¹ Dalam konteks pendidikan², di mana pembicaraan

¹ M. Dawam Rahardjo. "Dari Iqbal Hingga ke Nasr", dalam M. Dawam Rahardjo (Ed.), *Insan Kamil: Konsepsi Manusia Menurut Islam*. (Jakarta: Grafiti Pers, 1987), p. 1

² Pendidikan terbagi atas pendidikan teoretis dan pendidikan praktis. Pada pendidikan teoretis, telaaahnya adalah telaah filosofik yang akan memberikan landasan bagi praktek dan pelaksanaan pendidikan.

tentang manusia merupakan tema sentralnya³, juga demikian. Perbedaan dalam memandang manusia menyebabkan perbedaan dalam memformulasikan “apa” itu pendidikan, dan pada gilirannya akan menentukan langkah dalam memberikan “treatment” kepadanya. Sebagai misal: *Golongan nativistik* menyatakan bahwa manusia telah membawa sejumlah kemampuan ketika dilahirkan sebagai modal hidup di dunia. Sehingga, menurutnya, pendidikan tidak diperlukan lagi. *Golongan empiristik* menyatakan bahwa manusia dilahirkan seperti kertas putih bersih, tidak mempunyai sejumlah potensi apapun. Ia sangat tergantung pada lingkungannya (*milieu*). Maka menurutnya, pendidikan sangat diperlukan. *Golongan konvergensik* memandang manusia sebagai individu yang telah membawa sejumlah kemampuan, akan tetapi kemampuan tersebut masih potensial yang perlu diaktualisasikan. Maka, baginya, pendidikan itu tetap diperlukan. Tetapi, sebenarnya, pendidikan itu adalah aktualisasi dari potensi-potensi yang telah dimilikinya. Maka pendidikan yang diberi makna dengan “ikhtiar manusia untuk membantu dan mengarahkan manusia dalam rangka pengembangan dirinya”⁴ adalah berangkat dari paradigma yang ketiga ini. Dengan demikian, anggapan dasar tentang manusia akan menentukan sistem sosial yang diciptakannya. Juga akan menentukan sistem pemikiran dan kerangka berpikir seorang pemikir. Hal ini karena “konsep manusia termasuk bagian dari pandangan hidup bahkan dari sistem kepercayaan.”⁵

³ Sebab manusia di samping obyek pendidikan juga sekaligus subyeknya. Lihat Imam Barnadib, *Filsafat Pendidikan* (Yogyakarta: Pascasarjana IAIN SUKA, 1994), p. 1

⁴ Lihat M. Arifin. *Hubungan Timbal Balik Pendidikan Agama di Lingkungan Sekolah dan Keluarga*. (Jakarta : Bulan Bintang, 1978), p. 14

⁵ Sistem kepercayaan adalah landasan moral manusia yang akhirnya akan memperlihatkan corak peradabannya. Lihat Muhammad Yasir Nasution. *Manusia Menurut Al-Ghazali*. (Jakarta: Rajawali Pres, 1988), p. 1

Al-Quran sendiri, menurut Abul A'la Maududi dalam dua karyanya, *The Meaning of the Qur'an* dan *The Basic Principles of Understanding al-Qur'an*, menaruh pembicaraan pokok tentang manusia.⁶ Hal ini, barangkali, dikarenakan Al-Qur'an merupakan kitab petunjuk bagi manusia.⁷

Walaupun demikian, realitas menunjukkan bahwa manusia tetap diakui sebagai misteri yang tidak pernah dapat dimengerti secara tuntas, keinginan untuk mengetahui hakekatnya ternyata tidak pernah berhenti. Maka pernyataan *Lorens Bagus* bahwa "manusia adalah sumber dan obyek persoalan maha besar dan memang pantas dipersoalkan"⁸ sangatlah tepat. Demikian juga pernyataan *Sopocles* bahwa "banyak hal yang agung dan luhur di dunia ini, tetapi tiada yang lebih luhur dan agung daripada manusia"⁹ haruslah dipahami dalam konteks di atas.

Pentingnya arti konsep manusia di dalam sistem pemikiran dan kerangka berpikir seorang pemikir, terutama sekali, adalah karena hakekat manusia adalah subyek yang mengetahui.¹⁰ Oleh karena itu,

⁶ M. Dawam Rahardjo. "Bumi Manusia dalam al-Quran", dalam M. Dawam Rahardjo (Ed.). *Insan Kamil: Konsepsi Manusia Menurut Islam*. (Jakarta: Grafiti Pers, 1987), p. 212; Term yang digunakan dalam al-Qur'an untuk menunjuk kepada "manusia" bervariasi, yaitu *Insan, Ins, an-nas, unasi, insiya, anasi, dan Basyar*. Kata *Insan* disebut sebanyak 65 kali dalam 63 ayat, kata *Ins* sebanyak 18 kali dalam 17 ayat, *an-nas* sebanyak 241 kali dalam 225 ayat, kata *unasi* sebanyak 5 kali dalam 5 ayat, kata *anasi* dan *insiya* masing-masing sebanyak sekali dalam 1 ayat, kata *basyar* sebanyak 36 kali dalam 36 ayat. Lihat Muhammad Fuad Abd al-Baqi. *Al-Mu'jam al-Mufahras Li Alfaz al-Quran al-Karim*. (Beirut: Dar al-Fikr, 1992).

⁷ Lihat QS. 2:185

⁸ Lorens Bagus. *Kamus Filsafat*. (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1996), p. 566

⁹ *Ibid.*

¹⁰ R.G. Collingwood. *The Idea of History*. (New York: Oxford University Press, 1976). p. 205

pentingnya konsep tentang manusia bukanlah demi pengetahuan akan manusia itu *ansich*, tetapi yang lebih penting adalah karena ia merupakan syarat bagi pembenaran kritis dan landasan yang aman bagi pengetahuan-pengetahuan manusia.¹¹

Kajian tentang manusia¹², sebenarnya, bukanlah masalah baru. Secara historis, hal itu dapat dilihat dari aktivitas para pemikir mulai masa Yunani. Plato dan Aristoteles, dua filosof yang dikenal mempunyai pemikiran yang bertolak belakang, adalah awal mula filosof yang paling intens membicarakan tentang manusia.¹³ Mereka ini mempunyai pengaruh besar pada tradisi pemikiran generasi belakangan. Plato berpandangan bahwa realitas itu adalah sesuatu yang bersifat idea dan idea inilah yang merupakan kenyataan mutlak sedang kenyataan inderawi merupakan kenyataan semu, pandangan

¹¹ *Ibid.*

¹² Obyek yang menjadi kajian para pemikir dapat dikelompokkan ke dalam tiga golongan besar, yaitu : alam, Tuhan dan manusia.

¹³ Dalam tradisi filsafat Yunani ditemukan tiga babakan pemikiran, yaitu: *Pertama*, babakan pemikiran yang mencoba mencari prinsip kehidupan alam semesta (*macro cosmos*); *Kedua*, babakan pemikiran yang telah bergeser dari usaha mencari prinsip kehidupan *macro cosmos* ke memahami hakekat kehidupan *micro cosmos* (manusia); *Ketiga*, babakan pemikiran etik dan religi yang berusaha untuk mencari hidup yang baik, sehingga filsafat merupakan ajaran martabat hidup yang kemudian berkembang dalam pemikiran keagamaan. Lihat Mohammad Hatta *Alam Pikiran Yunani I, II, III*. (Jakarta : Tintamas, 1966). Pada babak pertama yang menjadi bahan perbincangan adalah "*arche*" (sebab utama dari segala sesuatu yang ada). Tokoh-tokohnya seperti Thales (624-548) yang menyatakan bahwa *arche* itu adalah air; Anaximandes (610-540) bahwa *arche* itu adalah *apeiron*; Anaximenes (590-518) bahwa *arche* itu adalah udara; Phytagoras (580-500) bahwa *arche* itu adalah bilangan; Hiraclitos (535-475) bahwa *arche* itu adalah *apeiron*; Demokritos (460-370) bahwa *arche* itu adalah atom. Lihat Harun Hadiwijaya *Sari Sejarah Filsafat Barat 1*. (Yogyakarta: Kanisius, 1995), p. 15-31. Babak kedua dapat dicatat nama-nama seperti Socrates (470-399), Plato (428-348), Aristoteles (384-322). Masa "Trio Raksasa Besar" ini filsafat Yunani mencapai puncaknya. Sedang babak ketiga, dapat dicatat nama-nama Epikuros, Plotinus. Lihat Hatta *Alam* pp. 5-34

ini melahirkan aliran idealisme¹⁴; sementara Aristoteles berpandangan bahwa kenyataan adalah yang *matter*, bahan yang bersifat potensial dan kenyataan *form*, bentuk yang bersifat aktual. Pandangan ini melahirkan aliran materialisme.¹⁵

Pemikiran filsafat Barat modern yang berkembang sekarang, tampaknya, ada pengaruh pemikiran Yunani tersebut. Misalnya Descartes yang menyatakan bahwa seorang manusia terdiri dari tubuh (*body*) dan jiwa (*soul*). *Body* dianggap sebagai substansi yang tidak berpikir, sedang *soul* adalah sebaliknya.¹⁶ Ini juga diikuti oleh Spinoza, yang melalui reduksi panteistik terhadap suatu benda, memasukkan *body* dan *soul* manusia kepada Tuhan.¹⁷ Bagi Van Peursen, dualisme tersebut merupakan kesatuan manusia sebagai eksistensi rohani dan badani. Keduanya dapat dianggap sebagai suatu model, tetapi tidak boleh dipandang sebagai faktor-faktor yang berdiri sendiri.¹⁸

Dalam tradisi pemikiran Islam, pandangan yang mendasar tentang manusia ditemukan pada filsafat dan tasawuf.¹⁹ Dalam filsafat Islam,

¹⁴ Lihat Louise Ropes Loomis. *Plato*. (New York : Walter J. Black Inc., 1942). pp. 11-12. Penjelasan dua kenyataan idea yang bersifat mutlak dan kenyataan inderawi yang semu, dijelaskan lebih lanjut dalam karangan Plato yang berjudul "*Timaeus*". Lihat Bertrand Russell. *A History of Western Philosophy*. (New York: Stratford Press, 1945). pp. 143-145.

¹⁵ Aristoteles. "Metaphysics" dalam Louise Rope Loomis (Peny.). *Aristotle on Man in The Universe*. (New York : Walter J. Black Inc., 1943). p 23.

¹⁶ Howard P. Kainz. *The Philosophy of Man : a New Introduction to Some Perennial Issues*. (Washington : University Press of America, 1977). p. 72

¹⁷ *Ibid.* p. 73

¹⁸ Van Peursen. *Tubuh, Jiwa, Roh*. terj. K. Bertens (Jakarta : BPK Gunung Mulia, 1983). p. 197

¹⁹ Ada empat disiplin keilmuan yang menjadi tradisi kajian tentang agama Islam, yaitu ilmu kalam, fiqh, tasawuf dan falsafah. Ilmu kalam mengarahkan pembahasannya kepada segi-segi mengenai Tuhan dan berbagai derivasinya; Fiqh mengarahkan pembahasannya pada segi-segi formal peribadatan dan hukum, tekanan orientasinya sangat eksoterik; Tasawuf mengarahkan pembahasannya pada

Al-Kindi, "orang yang diterima dengan suara bulat sebagai filsafat pertama"²⁰, adalah orang yang mula-mula membicarakan persoalan manusia secara filosofis, kemudian dilanjutkan oleh filosof-filsafat Muslim berikutnya seperti: Al-Razi, Al-Farabi, Ibnu Sina, Al-Ghazali dan Ibnu Rusyd.²¹ Setelah wafatnya Ibnu Rusyd (*Averroes*), oleh Barat filsafat Islam dianggap telah berakhir, dengan Ibnu Khaldun yang mewakili suatu catatan tambahan yang menarik.²² Pandangan demikian dapat dibenarkan, bila berangkat dari pemikiran bahwa mandegnya aktivitas disebabkan matinya simbol. Sebab di Barat sebagaimana diperlihatkan oleh E. Renan, "Ibnu Rusyd dijadikan simbol rasionalisme yang melawan agama, sehingga kematiannya merupakan kematian kegiatan filsafat di dunia Islam."²³ Akan tetapi bila diekstensikan ke dalam skop yang luas, anggapan tersebut patut dipersoalkan. Sebab realitas historis menunjukkan bahwa pasca Ibnu Rusyd (1126-1198), di wilayah Persia muncul dan berkembang pemikiran filsafat Islam dengan karakteristik filosofis yang illuminasi (*Isyraqiyah*), berbeda dari sebelumnya yang Peripatetik (*Masyayâ'i*).²⁴ Bahkan jauh sebelum muncul filsafat *Isyraqiyah*, dengan tokoh-

segi-segi penghayatan dan pengamalan keagamaan yang lebih bersifat pribadi tekanan orientasinya sangat esoterik; sedang falsafah mengarahkan pembahasannya pada hal-hal yang bersifat spekulatif tentang hidup ini dan lingkungannya yang seluas-luasnya. Lihat Nurcholish Madjid. *Islam Doktrin dan Peradaban: Sebuah Telaah Kritis tentang Masalah Keimanan, Kemanusiaan dan Kemodernan*. (Jakarta: Yayasan Wakaf Paramadina, 1992), p. 201

²⁰ Madjid Fakhry. *Sejarah Filsafat Islam (A History of Islamic Philosophy)*. terj. R. Mulyadi Kartanegara (Jakarta: Pustaka Jaya, 1987), p. 109

²¹ Lihat Harun Nasution. *Filsafat dan Mistisisme dalam Islam*. (Jakarta: Bulan Bintang, 1978), pp. 10-13

²² Seyyed Hossein Nasr. *Intelektual Islam: Teologi, Filsafat dan Gnosis (Theology, Philosophy and Spirituality)*. terj. Suharsono & Djamaluddin Mz (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996), p. 32

²³ "Kata Pengantar" dalam Nasr. *Intelektual* p. ix

²⁴ Filsafat Peripatetik (*Masyayâ'i*) adalah filsafat yang mensintesakan ajaran-ajaran wahyu Islam, Aristotelianisme dan Neoplatonisme, baik Atenian maupun Alexandrian. Lihat Nasr. *Intelektual* p. 33. Sedang filsafat illuminasi

tokohnya Suhrawardi dan Mulla Shadra, pada abad XIII masih tercatat seorang tokoh pemikir dari Tunisia, yaitu Ibnu Khaldun, yang nama lengkapnya Wali al-Din Abu Zaid Abd al-Rahman bin Muhammad Ibnu Khaldun al-Hadrami al-Isbili.

Berbagai apresiasi, baik dari Barat maupun Timur, telah diberikan kepadanya. Misalnya: N.J. Dawood menyatakan bahwa Khaldun adalah seorang negarawan, ahli hukum, sejarawan dan sarjana.²⁵ Charles Issawy menyatakan bahwa tidaklah berlebihan bila Ibnu Khaldun disebut sebagai tokoh yang paling besar dalam ilmu-ilmu masyarakat di antara waktu Aristoteles dan Machiavelli. Dan ia berhak mendapatkan perhatian tiap-tiap orang yang menaruh minat terhadap ilmu-ilmu itu. Ia melebihi pengarang-pengarang Eropa dan Arab sezamannya, karena kemampuannya memecahkan berbagai persoalan yang menguasai manusia sekarang ini, seperti kodrat dan sifat masyarakat, pengaruh iklim dan pengaruh pekerjaan pada watak golongan umat manusia dan metode pendidikan yang paling baik.²⁶ Arnold Toynbee, sejarawan Inggris, memberikan penilaian bahwa Ibnu Khaldun sejajar dengan Thucydides, bahkan menurutnya Khaldun adalah peletak dasar-dasar falsafah sejarah dan sosiologi.²⁷ Mahmoud Dhaouadi²⁸ menyatakan bahwa Ibnu Khaldun "... as the greatest

(*Isyrâqiyah*) adalah filsafat yang menyatakan bahwa pengetahuan bersumber dari penyinaran. Penyinaran merupakan semacam *hads* (*kasyf* atau pengalaman rohani) yang darinya seseorang memperoleh *Isyrâqy*. Orangnyanya disebut teosofi, ahli filsafat dan tasawuf. Lihat Hasan Hanafi. *Dirâsah Islâmiyah*. (Kairo: Maktabah Anjlu, t.t.), pp. 310-311

²⁵ Ahmad Syafii Maarif. *Ibnu Khaldun dalam Pandangan Penulis Barat dan Timur*. (Jakarta : Gema Insani Press, 1996). p. 11

²⁶ Charles Issawy. *Filsafat Islam Tengah Sejarah*. (Jakarta: Tinta Mas, 1976). p. 2

²⁷ Ali Abdullah Wafi. *Ibnu Khaldun, Riwayat dan Karyanya*. (Jakarta : Gravita Press, 1985), p. v

²⁸ Mahmoud Dhaouadi. "An Interpretation of The Implications of Human Nature for Ibnu Khaldun's Thinking", dalam A. A. Mughram (Ed.). *The Islamic Quarterly : A Review of Islamic Culture*. Vol. XXXII, Number 1, 1988, p. 5

sociologist and historian not only of the Arab Muslim civilization of the Middle Ages but of all civilizations preceeding his own time".

Pemikiran-pemikiran Ibnu Khaldun telah tertuangkan dalam karya-karyanya. Karya yang paling monumental dan paling komprehensif adalah *al-Muqaddimah* yang merupakan sebuah buku pengantar untuk *Kitab al-'Ibar wa Diwân al-Mubtada' wa al-Khabar fi Ayyâmi al-'Arab wa al-'Ajam wa al-Barbar wa Man 'Asarahum min Dzawi al-Sultân al-Akhbar* ("Kitab Contoh-contoh dan Rekaman tentang Asal-usul dan Peristiwa Hari-hari Arab, Persia, Barber dan Orang-orang yang Sezaman dengan Mereka yang Memiliki Kekuasaan Besar"). Ketenaran Ibnu Khaldun justru karena *Muqaddimah*nya bukan Kitab *'Ibar*nya. Mengapa demikian? Hal ini, menurut Maarif karena seluruh bangunan teorinya tentang ilmu-ilmu sosia kebudayaan dan sejarah umat manusia termuat dalam "*Muqaddimah*". Kitab *al-'Ibar* adalah bukti-bukti empiris-historis d teori yang telah dikembangkan itu.²⁹ Toynbee juga mengagumi *Muqaddimah* sebagai karyanya yang terbesar dalam jenisnya sepanjang sejarah.³⁰

Dengan *al-Muqaddimah*, dalam pandangan Joseph John, "*I Khaldun (1332-1406) was a pioneer explorer in several areas of his knowledge beside history and the philosophy of history*".³¹ Lebih lar dalam mengomentari Kitab *al-Muqaddimah*, John menyatakar

His *Muqaddimah*, the introduction to his colossal *Kitab al-'Ibar* (*History*), is in itself a monumental compendium of medieval Islamic know encyclopedic in scope, and highly original in its systematization of di

²⁹ Maarif. *Ibnu Khaldun* p. 25

³⁰ Toynbee. *A Study of History Vol III*. (london: Oxford University Press, p. 322

³¹ Joseph John. "Ibnu Khaldun's View on Language Learning: Their Re to Language Learning Today", dalam A.A.Mughram (Ed.) *The Islamic* XXXIII, Number 3, 1989, p. 153

branches of knowledge such as history, geography, sociology, economics, political science, medicine, education, metaphysics, mysticism, philology, language learning, etc.³²

Dalam pandangan Maarif, pemikiran-pemikiran Ibnu Khaldun terutama yang termuat dalam al-Muqaddimah merupakan “karya-karya klasik yang berdimensi modern”.³³ Pemikiran-pemikirannya banyak dikaji orang. Sampai akhir tahun 1970-an telah tercatat 854 buku, artikel, review, disertasi dan lain-lain bentuk publikasi ilmiah yang ditulis para sarjana (Barat maupun Timur).³⁴

Konsep tentang manusia, sebagaimana telah disinggung pada bagian depan, merupakan landasan bagi sikap seorang pemikir dan juga bagi suatu disiplin ilmu terutama ilmu-ilmu sosial dan humaniora karena manusialah yang menjadi obyek materialnya. Maka pemahaman yang baik tentang manusia merupakan *conditio sine qua non*. Mahmoud Dhaouadi, dalam mengomentari pentingnya pemahaman tentang konsep manusia dalam rangka memahami pemikiran Ibnu Khaldun, menyatakan :

The failure to grasp Ibn Khaldun's intimate vision of human nature would expectedly make, at times, modern social scientists perceive his thinking as obscure, subjective, irrational and unpersuasive vis-a-vis, for instance, his empathy with the Bedouins, on the one hand, and his manifest hostility to the sedentaries on the other.³⁵

Pemikiran-pemikiran Ibnu Khaldun sebenarnya telah banyak dikaji. Tokoh yang paling banyak melakukan pengkajian adalah Aziz al-Azmeh. Karya-karyanya antara lain: *Ibn Khaldun in Modern Scholarship : A Study in Orientalism* (London, 1981); *Khaldun: An*

³² *Ibid.*

³³ Maarif. *Ibnu Khaldun* p. ix

³⁴ *Ibid.*

³⁵ Dhaouadi. “An Interpretation ...”, p. 6

Essay in Reinterpretation (London, 1982); *Ibn Khaldun* (London & New York, 1990). Dalam dua karya ini, Aziz al-Azmeh mengkaji pemikiran-pemikiran Ibnu Khaldun dalam konteks pemikiran Barat dan pembahasannya masih umum.

Dalam konteks keindonesiaan, tulisan yang telah mengkaji antara lain adalah: "*Konsep Pendidikan Menurut Ibnu Khaldun*" (Tesis S-2, yang tidak diterbitkan) oleh Warul Walidin AK. Dalam pembahasan tersebut, Walidin membahas pemikiran pendidikan Khaldun. Dalam tulisan tersebut sebenarnya telah menyinggung konsep manusia tetapi hanya sekilas. Selain itu, ada tulisan yang berjudul *Kekuasaan dan Negara: Pemikiran Politik Ibnu Khaldun* (Jakarta: Gramedia, 1992) oleh A. Rahman Zainuddin. Dalam buku ini tidak menyinggung tentang manusia. Juga tentang "*Konsep Kepemimpinan dalam Islam: Telaah Pemikiran Politik Ibnu Khaldun*" (Tesis S-2, yang tidak diterbitkan) oleh Masruhan. *Ibn Khaldun dalam Pandangan Penulis Barat dan Timur* (Jakarta: Gema Insani Press, 1996) oleh Ahmad Syafi'i Maarif.

Dua buku terakhir ini juga tidak membahas tentang konsep manusia. Pemikiran tentang manusia, sebagaimana telah dikemukakan, sebenarnya merupakan basis pemikiran Ibnu Khaldun.

Dalam kerangka inilah pembahasan ini menunjukkan signifikansinya. Tetapi buku-buku yang telah disebutkan itu merupakan sumber yang sangat terkait dengan tema pembahasan ini. □

BAB II

MANUSIA DAN PENDIDIKAN

MANUSIA dan pendidikan merupakan dua hal yang tidak bisa dipisah-pisahkan. Manusia membutuhkan pendidikan untuk membantu pengembangan, aktualisasi dirinya. Sebaliknya keberadaan pendidikan tergantung pada keberadaan manusia itu sendiri. Artinya, eksisnya pendidikan karena eksisnya manusia, sehingga dapat dikatakan bahwa pendidikan mulai eksis saat eksisnya manusia itu sendiri. Dalam kerangka pemikiran inilah, barangkali, Rupert C. Lodge menyatakan bahwa *"life is education, and education is life"*.¹

Pendidikan itu memang tipikal manusia. Makhluk lain tidak memerlukan pendidikan. Mereka begitu lahir sudah dilengkapi dengan "instink", sebagaimana kemampuan induknya, sebagai bekal hidupnya. Lain halnya dengan manusia, begitu lahir belum mempunyai kemampuan apa-apa. Kemampuan-kemampuan manusia masih "potensial" yang harus diaktualkan. Di sinilah perlunya pendidikan.

¹ Rupert C. Lodge. *Philosophy of Education*. (New York: Harer & Brothers, 1974), p. 23

Tipikalitas pendidikan bagi manusia ini, misalnya, dapat dilihat dalam cerminan tujuannya. Dalam konteks Indonesia, dengan sistem pendidikan nasionalnya sebagaimana dalam UU Sistem Pendidikan Nasional No. 20/2003, tujuan pendidikannya adalah "mencerdaskan kehidupan bangsa dan mengembangkan manusia Indonesia seutuhnya, yaitu manusia yang beriman dan bertaqwa terhadap Tuhan Yang Maha Esa dan berbudi pekerti luhur, memiliki pengetahuan dan ketrampilan, kesehatan jasmani dan rohani, kepribadian yang mantap dan mandiri serta rasa tanggung jawab kemasyarakatan dan kebangsaan."

Dari formulasi tujuan tersebut, dapat diambil makna bahwa pendidikan itu diarahkan pada manusia. Apakah rumusan tersebut sudah tepat, sudah mampukah dengan rumusan tujuan yang demikian ia mengaktualisasikan manusia. Atau meminjam term Van Der Weij sudahkah rumusan demikian itu manusia mencapai "*kemungkinan ultim*"-nya? Sebab perumusan tujuan sebenarnya adalah perumusan "*kemungkinan ultim*" tersebut. Atau meminjam bahasa Hilda Taba rumusan tujuan pendidikan itu pada hakekatnya merupakan rumusan-rumusan dari berbagai harapan ataupun keinginan-keinginan manusia.³

Pada sub bab berikut ini akan membahas tentang manusia sebagai kerangka ontologisnya, kemudian dilanjutkan dengan pembahasan tentang pendidikan Islam.

² P.A. van der Weij. *Filsuf-filsuf Besar tentang Manusia (Grote Filosofen over de Mens)*. terj. Kees Bertens (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1991), p. 5

³ Hilda Taba. *Curriculum Development: Theory and Practice*. New York: Harcourt Brace & World Inc, 1962. p. 194

A. KONSEP DASAR TENTANG MANUSIA

1. Hakekat Manusia

Hakekat mengandung makna sesuatu yang tetap, tidak berubah-ubah, yaitu identitas esensial yang menyebabkan sesuatu menjadi dirinya sendiri dan membedakannya dari yang lainnya.⁴ Manusia, oleh para filosof, diperbincangkan dengan berangkat dari kerangka pandang hewan. *Homo sapiens*, *homo economicus*, *homo faber*, *homo religious* dan lain-lain adalah faktanya. Hal ini, barangkali, karena secara biologis, manusia memiliki ciri-ciri yang sama dengan hewan.

Dengan demikian, tabiat manusia itu baik atau jahat? Sigmund Freud dalam bukunya *Civilization and its Discontents* menjawab dengan tegas : *jahat*, di mana ia menulis:

“Manusia bukanlah makhluk yang lemah lembut dan bersahabat, yang ingin menyayangi, dan hanya mempertahankan diri bila diserang ... tetapi sejumlah keinginan yang kuat untuk bertindak agresif harus diakui sebagai watak manusia yang asli. Akibatnya ialah tetangganya buat mereka hanya calon pembantu atau obyek seksual, tetapi juga godaan untuk memenuhi hasrat agresifnya... untuk dirampas hartanya, untuk dihina, disakiti, disiksa dan dibunuh....

Siapa saja yang mengingat kekejaman perpindahan bangsa-bangsa pada zaman dahulu, penyerbuan bangsa Hun atau bangsa Mongol di bawah Jenghiz Khan dan Timur Lenk, atau penyerbuan Yerusalem oleh tentara Salib yang saleh, atau bahkan kengerian pada perang dunia yang lalu, ia harus menundukkan kepala dengan rendah hati di hadapan kebenaran pandangan tentang manusia seperti ini.⁵

⁴ Hakekat berasal dari kata Arab *al-haqiqat*, yang dapat berarti kebenaran dan esensi. Dalam tulisan ini, yang dimaksud dengan hakekat adalah dalam arti yang kedua, yang oleh al-Jurjani, didefinisikan dengan “yang menyebabkan sesuatu menjadi dirinya”. Kata-kata *al-dzat*, *al-mahiyat* adalah kata yang mempunyai makna muradif dengan *al-haqiqat*. Lihat Murad Wahbah dkk. *Al-Mu'jam al-Falsafi*. (Kairo: al-Saqafat al-Jadidat, 1971), p. 84

⁵ Jalaluddin Rakhmat. “Mutahhari: Sebuah Model Buat Ulama”, dalam Murtadha Muthahhari. *Perspektif Al-Qur'an tentang Manusia dan Agama*. (Bandung: Mizan, 1992), pp. 30-31

Senada dengan Freud, Toynbee seorang sejarawan, menyatakan: "*There is a persistent vein of violence and cruelty in human nature*"; juga oleh Robert Ardrey dalam *African Genesis* bahwa "manusia adalah binatang buas yang naluri alamiahnya membunuh dengan senjata"; Konrad Lorenz bahwa "sifat agresif manusia memang sudah diprogram secara filogenetis (*phylogenetically programmed*)".⁶

Di samping agresif, manusia juga rakus mementingkan diri sendiri (empirisisme dan utilitarianisme); bertindak hanya untuk mencari kesenangan dan menghindari penderitaan (hedonisme); ia adalah robot yang digerakkan oleh nafsu seksual (psikoanalisis).

Pandangan-pandangan di atas, barangkali, diilhami oleh Thomas Hobbes melalui konsep "Dosa Warisan" bahwa "manusia telah terjatuh dari surga dan telah menjadi makhluk yang cacat". Akan tetapi pandangan-pandangan tersebut dikritik oleh Ashley Montagu dalam *Man and Aggression* :

"Mengapa Lorenz tidak melihat bagaimana manusia mengembangkan hidup bersama, membentuk masyarakat, menciptakan bahasa dan alat-alat untuk mencari dan mempersiapkan makanan? Mengapa Toynbee tidak melihat bahwa sejarah juga menunjukkan peradaban dan usaha-usaha kemanusiaan yang luhur?"⁷

Sebaliknya, menurut kaum humanis (seperti Rogers, Maslow, Allport), juga kaum romantis (seperti Rousseau) bahwa "manusia mempunyai kecenderungan untuk bersahabat, bercinta dan berkorban untuk kepentingan orang lain. Bila manusia dibiarkan hidup secara alamiah, ia akan hidup bersih dari segala macam kejahatan, sayang masyarakat merusak jiwa bersih itu." Lebih lanjut Allport menyatakan:

⁶ *Ibid.* p. 31

⁷ *Ibid.*

Di mana-mana, pada prinsipnya dan kesukaannya, manusia normal menolak peperangan dan kehancuran, mereka ingin hidup damai dan bersahabat dengan tetangganya; mereka lebih senang mencintai dan dicintai daripada dibenci dan membenci.⁸

Senada dengan Allport, Margareth Mead, antropolog Amerika, menulis dalam *From the South Seas: Studies of Adolescence and Sex in Primitive Societies*: bahwa “*All human beings ... are naturally unaggressive, self denying... concerned with growing food to feed growing children*”⁹

Pernyataan-pernyataan di atas diperkuat oleh temuan-temuan para ahli antropologi bahwa ada beberapa suku bangsa yang tidak mengenal tindak kekerasan, misalnya: Arapresh di Irian, Northern Blackfoot Indians dan Iceland.

Perdebatan dua kubu itu berkepanjangan, masing-masing bersikeras mempertahankan pendiriannya. Mana yang benar? Sebenarnya, secara fitriah, manusia memang makhluk “*paradoxial*”. Pada dirinya terdapat sifat-sifat baik dan sifat-sifat jahat sekaligus. Untuk memperjelas permasalahan ini, ada baiknya kita tinjau al-Quran, sebuah kitab suci untuk petunjuk umat manusia.

Dalam al-Quran, menurut Jalaluddin Rakhmat, ada tiga istilah kunci yang mengacu kepada makna pokok manusia, yaitu *basyar*, *insân* dan *al-nâs*.¹⁰ Dengan metodologi semantik, yang ditawarkan oleh Toshihiko Izutsu¹¹, Rakhmat menangkap makna bahwa al-Quran memandang manusia sebagai makhluk biologis, psikologis dan sosial.

⁸ *Ibid.* p. 32

⁹ *Ibid.*

¹⁰ Jalaluddin Rakhmat. “Konsep-konsep Antropologis” dalam Budhy Munawar-Rahman (Ed.). *Kontekstualisasi Doktrin Islam dalam Sejarah*. (Jakarta: Paramadina, 1995), p. 75

¹¹ Lihat karya-karyanya: *God and Man in the Koran: Semantics of The Koranic Weltanschauung; Ethico Relegious Concept in the Qur'an; The Concept of Belief in Islamic Theology: Semantical Analysis of Iman and Islam*.

Sebagaimana ada hukum-hukum yang berkenaan dengan karakteristik biologis, maka ada juga hukum-hukum yang mengendalikan manusia sebagai makhluk psikologis dan makhluk sosial. Manusia sebagai *basyar* berkaitan dengan unsur material, yang dilambangkan manusia dengan unsur tanah. Pada keadaan ini, manusia secara otomatis tunduk kepada takdir Allah di alam semesta, sama taatnya seperti matahari, hewan dan tumbuh-tumbuhan. Ia dengan sendirinya *musayyar*. Namun manusia sebagai *insân* dan *al-nâs* bertalian dengan unsur hembusan Ilahi. kepadanya dikenakan aturan-aturan, tapi diberikan kekuatan untuk tunduk atau melepaskan diri daripadanya. Ia menjadi makhluk yang *mukhayyar*.¹² Ia menyerap sifat-sifat rabbaniyah (menurut ungkapan Ibn Arabi) seperti *Sama', Basyar, Kalam, Qadar*, dan lain-lain; ia mengemban wilayah Ilahiyah (menurut ungkapan al-Thabathaba'i).

Dengan kata lain, dapat dinyatakan bahwa manusia mempunyai predisposisi negatif dan positif sekaligus. Maka tepat bila Syari'ati menyatakan bahwa:

"Jadi manusia adalah gabungan lumpur dan roh Allah. Ia adalah zat yang bidimensional, makhluk yang bersifat ganda, berbeda dengan makhluk-makhluk lain yang unidimensional. Dimensinya yang satu cenderung kepada lumpur dan kerendahan, stagnasi dan immobilitas. Sungai mengalir meninggalkan endapan lumpur yang tanpa gerak dan kehidupan. Persis begitu pula manusia, pada salah satu dimensinya, ia cenderung untuk terpaku pada kebisuan beku. Tetapi pada dimensi yang lain, yang berasal dari roh Allah, sebagaimana al-Quran menyebutkannya, cenderung untuk meningkat ke puncak yang setinggi-tingginya, yakni kepada Allah dan roh Allah".¹³

¹² Rakhmat. *Konsep-konsep* p. 80

¹³ Ali Syari'ati. *Tentang Sosiologi Islam (On the Sociology of Islam)*. terj. Saifullah Mahyudin (Yogyakarta: Ananda, 1982), p. 113

Al-Quran sendiri menyatakan: "*Maka Allah mengilhamkan kepada jiwa itu (jalan) kefasikan dan ketakwaannya*".¹⁴ Dalam al-Quran, menurut pandangan Muthahhari, manusia berulang kali diangkat derajatnya, berulang kali pula direndahkan. Mereka dinobatkan jauh mengungguli alam surga, bumi dan bahkan malaikat; tetapi pada saat yang sama, mereka bisa tak lebih berarti dibandingkan dengan setan terkutuk dan binatang jahanam sekalipun. Manusia dihargai sebagai makhluk yang mampu menaklukkan alam, namun bisa juga merosot menjadi "yang paling rendah dari segala yang rendah".¹⁵ Akan tetapi sifat-sifat itu masih potensial.

Dengan potensi-potensi yang dimiliki ini, manusia harus membentuk dirinya (dan kemampuan membentuk diri ini sekaligus termasuk khas manusia, makhluk lain tidak mempunyai kemampuan tersebut). Menurut al-Quran, Manusia berkewajiban memenangkan predisposisi positif. Hal ini akan terjadi apabila manusia tetap berpegang setia pada amanah yang dipikulnya. Secara kongkrit, kesetiaan ini diungkapkan dengan kepatuhan pada syariat Islam yang dirancang sesuai dengan amanah.¹⁶ Al-Quran sendiri tidak lain merupakan rangkaian ayat yang mengingatkan manusia untuk memenuhi janjinya itu.

Apa wujud potensi tersebut? Potensi ini, dalam pandangan Langgulung¹⁷ sebagaimana al-Arabi dan Thabathabai, berwujud sifat-sifat Allah (*Al-Asmâ al-Husnâ*) yang jumlahnya ada 99. Pandangan ini berangkat dari interpretasinya terhadap ayat al-Quran "... *Aku telah membentuknya dan menghembuskan kepadanya roh-Ku*"¹⁸

¹⁴ QS-91:8

¹⁵ Murtadha Muthahhari. *Perspektif Al-Quran* p. 117

¹⁶ QS-30:30

¹⁷ Hasan Langgulung. *Manusia dan Pendidikan: Suatu Analisa Psikologi dan pendidikan* (Jakarta: Pustaka al-Husna, 1989), p. 5

¹⁸ QS-al Hijr/15: 29

Oleh Langgulang, pakar psikologi dan pendidikan, ayat tersebut diinterpretasikan dengan "Tuhan itu memberi beberapa potensi atau kebolehan sesuai dengan sifat-sifat Tuhan."¹⁹ Sebagai ilustrasi, di bawah ini dikutipkan sebuah contoh operasionalisasi sifat Allah tersebut sebagai sesuatu yang diberikan kepada manusia:

"Tuhan memerintahkan manusia menjalankan upacara sembahyang kepada-Nya. Dengan berbuat demikian, manusia menjadi lebih suci, jadi ia telah meniru sifat Allah dalam kesucian yaitu *al-Quddus*. Juga Tuhan adalah Maha Pengasih (*al-Rahman*), Ia memerintahkan manusia supaya bersifat pengasih kepada tetangganya jika mengharapkan Tuhan bersifat pengasih terhadapnya. Tuhan Maha Mengetahui (*al-Alim*), Ia memerintahkan kepada manusia selalu membaca dan menambah pengetahuan. Juga Tuhan memiliki kekuasaan (*Mâlik al-Mulk*) manusia diberi kekuasaan politik di bumi".²⁰

Al-Ghazali, dalam karyanya *al-Maznûn al-Sagîr*, berkaitan dengan ayat di atas, menyatakan bahwa Allah menciptakan *nafs* ke dalam *nutfat* dengan jalan *nafkh*.²¹ *Al-Nafkh* di sini tidak diartikan secara harfiah, itu mustahil bagi Tuhan. Menurutnya, *al-nafkh* dapat dipahami dari dua segi. Dilihat dari Tuhan, *al-nafkh* adalah *al-jûd al-Ilâhi* (kemurahan Tuhan) yang memberi wujud kepada segala sesuatu yang mempunyai sifat menerima wujud. *Al-jud* ini mengalir dengan sendirinya (*fayyad bi nafsihi*) atas segala hakekat yang diadakan-Nya. Dari segi *nutfat*, *al-nafkh* berarti kesempurnaan kondisi untuk menerima, sehingga *al-nafs* tercipta pada *al-nutfat* itu oleh Tuhan tanpa terjadi suatu perubahan pada Tuhan.²² Kelihatannya, penciptaan di sini bersifat emanasi. Akan tetapi, emanasi di sini diibaratkannya dengan mengalirnya cahaya dari matahari ke benda-benda, atau

¹⁹ Hasan Langgulang. *Manusia dan Pendidikan* p. 5

²⁰ *Ibid.*

²¹ Muhammad Yasir Nasution. *Manusia Menurut al-Ghazali*. (Jakarta: Rajawali Pers, 1988), p. 57

²² *Ibid.*

mengalirnya gambar (*surat*) dari suatu obyek kepada cermin yang bersih disekitarnya.²³ Pada kedua contoh di tersebut, sumber emanasi tidak mengalami perubahan pada dirinya.

Nafkh terjadi setiap *al-nutfat* memenuhi kondisi untuk menerima *al-nafs*. Oleh karenanya, *al-nafkh* menandai individualitas seseorang, dan individualitas akan menjadi dasar bagi adanya tanggung jawab pribadi. Artinya, dengan terciptanya *nafs* untuk *nutfat* terwujudlah suatu manusia individual yang bertanggung jawab atas dirinya sendiri. Pertanggungjawaban ini menyangkut hasil dialog antara *al-nafs* dan badan sepanjang keduanya berhubungan.²⁴ *Al-nafs*, menurut konsep al-Ghazali dalam karyanya *Ma'ârij al-Quds fi Madârij Ma'rifat al-Nafs* dan *Mi'râj al-Sâlikîn*, merupakan substansi yang berdiri sendiri dan merupakan tempat pengetahuan-pengetahuan intelektual (*al-ma'qûlât*) yang berasal dari '*alam al-malakût* '*alam al-amr*.²⁵ Ini menunjukkan bahwa esensi manusia bukan terletak pada fisiknya. Sebab fisik hanyalah aksidensi, yang tidak berdiri sendiri, dan keberadaannya tergantung kepada fisik. '*Alam al-amr* atau '*alam al-malakut* adalah realitas-realitas (*al-maujudat*) di luar jangkauan indera dan imajinasi, tanpa tempat, arah, ruang; sebagai lawan dari '*alam al-khalq* atau '*alam al-mulk*, yaitu "dunia tubuh dan aksidens-aksidennya".²⁶ Esensi manusia berarti substansi immaterial yang berdiri sendiri dan merupakan subyek yang mengetahui.

Esensi atau hakekat manusia adalah karena ruh yang dimilikinya yang berasal dari alam ruhani. Ini berarti pula sejalan dengan pemikiran Descartes, filosof Barat abad ke-17, yang menyatakan bahwa hakekat manusia ada pada jiwanya.²⁷

²³ *Ibid.*

²⁴ *Ibid.*

²⁵ *Ibid.* p. 50

²⁶ *Ibid.* p. 51

²⁷ Harun Hadiwijono. *Sari Sejarah Filsafat Barat 2*. (Yogyakarta: Kanisius, 1995),

Al-Ghazali juga menggunakan term *al-qalb*, *al-rûh* dan *al-'aql* sebagai suatu *al-alfâz al-mutarâdifat* untuk menunjuk pada esensi manusia.²⁸ *Al-Qalb* adalah *lathifat rabbaniyat* (sesuatu yang sangat halus yang bersifat ketuhanan) *hiya haqiqat al-insan*. Sedang *al-rûh* adalah sesuatu yang halus, yang berkemampuan mengetahui (*al-'alimat, al-mudrikat*) pada manusia, sama dengan *al-qalb*. *Al-'aql* adalah sesuatu yang halus yang merupakan hakekat manusia, sama dengan *al-qalb*.

2. Eksistensi Manusia

Eksistensi berarti keadaan yang aktual, yang terjadi dalam ruang dan waktu. Ia menunjukkan kepada suatu benda yang ada di sini dan sekarang.²⁹

Secara struktural, eksistensi menunjuk kepada suatu komposisi yang memperlihatkan keberadaan sesuatu dalam suatu totalitas. Manusia, secara faktual, terdiri atas bagian-bagian yang membentuk suatu komposisi yang menunjukkan pada keberadaannya, yaitu materi dan immateri. Akan tetapi perumusan kedua term tersebut mengalami kesulitan. Apakah harus dirumuskan sebagai soal "badan" dan "jiwa" (Peursen, 1981)³⁰, ataukah sebagai *body and mind* (Campbell, 1984)³¹ ataukah sebagai *the self and its brain* (Popper and Eccles, 1977)³²,

²⁸ *Ibid.* pp. 60-61

²⁹ Harold H. Titus et. al. *Persoalan-persoalan Filsafat (Living Issues in Philosophy)* Terj. M. Rasjidi (Jakarta: Bulan Bintang, 1984), p. 384.

³⁰ C.A. Van Peursen. *Tubuh, Jiwa dan Ruh: Sebuah Pengantar dalam Filsafat Manusia*, terj. K. Bertens. (Jakarta: BPK Gunung Mulia, 1981).

³¹ K. Campbell. *Body and Mind*. (Notre Dame Indiana: University of Notre Dame Press, 1984).

³² R. Popper & J.C. Eccles. *The Self and Its Brain: an Argument for Interactionism*. (Berlin: Springer International, 1977).

ataukah *man and beast* (Midgley, 1980)³³. Descartes (1596-1650) merumuskan dua aspek tersebut dengan “tubuh” dan “jiwa”³⁴, demikian juga para filosof lain, pada umumnya, membagi eksistensi manusia atas dua aspek.

Pembagian struktur manusia yang “bipolar” ini, barangkali, diilhami oleh tradisi keemasan filsafat Yunani yaitu masa “Trio Raksasa” (Socrates, Plato dan Aristoteles) terutama dua filosof yang terakhir. Begitu kuat pengaruhnya terhadap filosof-filosof belakangan, sehingga terdapat ahli yang menyatakan bahwa “sebenarnya hingga zaman sekarang ini pemikiran orang masih berkisar kepada kedua cara berpikir filosof tersebut”.³⁵ Socrates, misalnya, menyatakan bahwa manusia terdiri unsur jiwa dan tubuh; Plato juga menyatakan bahwa manusia terdiri atas tubuh dan jiwa yang keduanya dipandang sebagai dua kenyataan yang harus dibeda-bedakan dan dipisahkan; demikian juga Aristoteles.³⁶ Descartes, filosof abad XVII, melihat dua aspek tersebut sebagai suatu bentuk yang paralel, tidak dapat diseberang. Kesatuan yang tampak hanya lahiriah saja, sebab masing-masing mewujudkan hal yang berdiri sendiri.³⁷ Kemudian dari formulasi yang memparalelkan dua unsur dalam diri manusia tersebut, berusaha diatasi oleh Spinoza (1632-1677) dengan melihat bahwa kejasmanian dan kerohanian sebagai dua atribut dalam Tuhan (sebagai satu-satunya substansi) yang sederajat. Menurut Spinoza, substansi itu monistik.³⁸

³³ M. Midgley. *Beast and Man: The Roots of Human Nature*. (London: Methuen, 1980).

³⁴ Harun Hadiwijono. *Sari Sejarah Filsafat Barat 2*. (Yogyakarta: Kanisius, 1995), p. 24

³⁵ Harun Hadiwijono. *Sari Sejarah Filsafat Barat 1*. (Yogyakarta: Kanisius, 1995), p. 53

³⁶ *Ibid.* pp. 35-53

³⁷ Harun Hadiwijono. *Sari Sejarah Filsafat Barat 2*. p. 24

³⁸ *Ibid.*

Bipolaritas tersebut, sebenarnya, berangkat dari pandangannya terhadap alam. Alam dapat dibagi atas dua macam, yaitu *pertama*, alam persepsi, alam penglihatan, suara dan benda-benda individual ("alam nampak"). *Kedua*, alam yang berada di atas alam benda, yaitu alam konsep, ide, universal ("alam tak nampak").

Al-Quran menggunakan term "jiwa" untuk immateri dan "raga" untuk aspek materi. Menurut anggapan Fazlur Rahman, al-Quran tidak mendukung dualisme yang radikal antara jiwa dan raga pada manusia.³⁹ Al-Quran tidak mengakui konsep akherat yang hanya dihuni oleh jiwa tanpa raga. Al-Quran menerangkan kebahagiaan dan penderitaan di akherat sebagai efek-efek dari perasaan kebahagiaan dan penderitaan di akherat yang bersifat fisik maupun spiritual.⁴⁰

Filsafat (Islam) dan tasawuf⁴¹, dua tradisi keilmuan dalam Islam, pada umumnya juga memandang manusia terdiri dari dua aspek: yaitu aspek materi/badan dan aspek immateri/jiwa. Pembagian seperti ini, dapat disimak, misalnya, Ibnu Sina yang menyatakan bahwa manusia terdiri dari dua bagian yaitu badan dan jiwa⁴²; Al-Farabi yang membagi pekerjaan manusia menjadi dua yaitu pekerjaan badan

³⁹ Fazlur Rahman. *Tema Pokok al-Quran (Major Themes of the Qoran)*. Terj. Anas Mahyuddin (Bandung: Pustaka, 1983), p. 26.

⁴⁰ M. Dawam Rahardjo, *Ensiklopedi al-Quran: Tafsir Sosial Berdasarkan Konsep-konsep Kunci*, (Jakarta: Paramadina, 1996), p. 259.

⁴¹ Dua tradisi keilmuan Islam ini pada mulanya yang dibicarakan adalah persoalan-persoalan yang berhubungan dengan Tuhan (*Ultimate Reality*) seperti hakekat-Nya, wujud-Nya, kesempurnaan-Nya, awal penciptaan dan akhir kehidupan, dan seterusnya; akan tetapi dalam perkembangannya melebar kepada masalah-masalah manusia, seperti hakekatnya, hubungannya dengan Tuhan, dan lain-lain.

⁴² Ibnu Sina. *Al-Najat*. (Kairo: Mustafa al-Babi al-Halabi, 1938), pp. 302-303.

dan pekerjaan jiwa⁴³; Ghazali yang memandang manusia sebagai kombinasi badan dan ruh⁴⁴; dan lain-lain.

Kemudian pembicaraan tentang hubungan antara “yang nampak” dan “yang tak nampak” pun terjadi perbedaan. Perbedaan ini dapat dibedakan menjadi dua kelompok, yaitu: *Pertama*, yang memosisikan antara badan dan jiwa sebagai sesuatu yang terpisah. Dalam kelompok ini, dapat dicatat nama-nama seperti: Descartes, sebagaimana telah dinyatakan pada bagian terdahulu, yang melihat dua aspek tersebut sebagai suatu bentuk yang paralel, tidak dapat diseberang. Kesatuan yang tampak hanya lahiriah saja, sebab masing-masing mewujudkan hal yang berdiri sendiri.⁴⁵ Dari pemikiran Descartes ini, tampak bahwa pengaruh filsafat Yunani “Trio Raksasa” sangat jelas.

Kedua, yang memandang badan dan jiwa sebagai dua aspek yang tidak bisa dipisah-pisahkan. Pemikiran Drijarkara (1913-1967), barangkali, relevan ditempatkan pada posisi ini. Ia memandang bahwa manusia merupakan kesatuan antara jasmani-rohani.⁴⁶ Ia menyatakan “Aku ini ya jasmani ya rohani”, “badan itu adalah bentuk kejasmanianku, yang tidak sama dengan aku”.⁴⁷ “Badanku itu bentuk ekspresi dari aku”.⁴⁸ “Badan itu kesatuan biotik, tetapi diresapi oleh aspek rohani”. “Mereka seperti *curigo manjing warongko*, dan *warongko manjing curigo*.”⁴⁹ Demikian juga konsep Groenman (1901-1978) bahwa tidak ada perbedaan riil antara badan dan ruh atau jiwa. Badan

⁴³Al-Farabi. *Arâ'u Ahl al-Madînah al-Fadîlah*. (Beirut: Dar al-Iraq, 1955), p. 54

⁴⁴Ali Issa Otsman. *The Concept of Man in Islam: in Writing of al-Ghazali*. (Kairo: Dar al-Maarif, 1960), p. 82

⁴⁵Harun Hadiwijono. *Sari Sejarah Filsafat Barat 2*. p. 24

⁴⁶Drijarkara. *Filsafat Manusia*. (Yogyakarta: Kanisius, 1992), p. 25

⁴⁷*Ibid.* p. 12

⁴⁸*Ibid.* p. 13

⁴⁹*Ibid.* p. 14

manusia adalah realisasi nilai-nilainya; dan ruh adalah tabiat atau kepribadian sejauh terekspresikan dalam pemilihan nilai-nilainya. Dalam kesatuan manusia itu, ada empat strata yang merupakan lingkaran hukum-hukum atau kemungkinan-kemungkinan yang berfungsi dan berperilaku, yaitu aritmetis-fisiokimia, biotik, instingtif-emosional dan human bebas.⁵⁰ Pemikiran yang senada dikemukakan oleh Peursen bahwa eksistensi manusia yang terdiri dari badan dan rohani bisa dijadikan sebagai suatu model, akan tetapi tidak boleh dipandang sebagai faktor-faktor yang berdiri sendiri.⁵¹

Al-Quran sendiri, sebagaimana dinyatakan oleh Fazlur Rahman, tidak mendukung dualisme yang radikal antara jiwa dan raga pada manusia.⁵² Al-Quran tidak mengakui konsep akherat yang hanya dihuni oleh jiwa tanpa raga. Al-Quran menerangkan kebahagiaan dan penderitaan di akherat sebagai efek-efek dari perasaan kebahagiaan dan penderitaan yang bersifat fisik maupun spiritual.⁵³

Dari dua eksistensi tersebut, aspek mana yang paling esensi, badan atau jiwanya. Pemilihan aspek ini akan sangat dipengaruhi oleh aliran filsafat yang dianutnya.

a. Aliran Idealisme

Term "idealisme" untuk menunjuk pada suatu aliran filsafat, baru dipakai pada waktu yang belum lama, akan tetapi permulaan pemikiran idealis sudah ada sejak tradisi Yunani. Dalam peradaban Barat, aliran ini biasanya dinisbahkan kepada Plato (427-347 SM). Aliran idealisme menyatakan bahwa realitas terdiri atas ide-ide, fikiran-

⁵⁰ Bakker. "Badan ..." p. 78

⁵¹ Van Peursen. *Tubuh, Jiwa dan Roh*. p. 197.

⁵² Fazlur Rahman. *Tema Pokok al-Quran (Major Themes of the Qoran)*. terj. Anas Mahyuddin (Bandung: Pustaka, 1983), p. 26

⁵³ M. Dawam Rahardjo. *Ensiklopedi al-Quran: Tafsir Sosial Berdasarkan Konsep-konsep Kunci*. (Jakarta: Paramadina, 1996), p. 259

fikiran, akal (*mind*) atau jiwa (*selves*) dan bukan benda material dan kekuatan.⁵⁴ Maka logis bila W.E. Hocking (1873-) menyatakan bahwa term "Ideaisme" lebih tepat dipakai daripada "idealisme".⁵⁵ Plato memang menyatakan bahwa realitas yang fundamental adalah "*ide*". Menurutnya, di belakang alam perubahan atau alam empiris, alam fenomena yang kita lihat atau kita rasakan, terdapat alam ideal yaitu alam esensi, form atau ide.

Demikian juga para filosof berikutnya yang sealiran dengan Plato, seperti: Plotinus (204-270 M), Maine de Biran (1766-1824), Hegel (1770-1831) menyatakan "materi" merupakan sesuatu yang lebih rendah dari "*ide*". Plotinus, misalnya, walaupun melihat materi sebagai bentuk emanasi mutlak dari *To Hen*, ia tetap menganggapnya juga sebagai alasan "dosa" manusia, oleh karena membujuk manusia agar berpaling dari kesatuan dengan *To Hen* itu. Maka bagi tradisi Plato-Plotinus ini badan manusia tidak secara intrinsik berhubungan dengan jiwa; badan itu sangat sementara, dan hanya merupakan bayangan yang selekas mungkin akan dilepaskan lagi. Maine de Biran dan Hegel juga memberikan tempat sangat sekunder bagi materialitas dan kebadanan. Menurut mereka, badan tidak lain adalah tubuh, dan tidak dapat diberi bagian definitif dalam kesempurnaan rohani, atau paling-paling dianggap sebagai "epifenomena" pada ruh.⁵⁶

Oleh karenanya, oleh aliran ini, badan dianggap sebagai suatu "hambatan" dan ketidaksempurnaan. Badan adalah lemah, membatasi manusia dalam universalitasnya. Badan itu berat dan lambat, mudah sakit dan mudah dihancurkan. Badan manusia juga mudah diidentifikasi dengan seksualitas, padahal seksualitas itu suatu nafsu

⁵⁴ Harold H. Titus et al. *Persoalan-persoalan* p. 314.

⁵⁵ *Ibid.*

⁵⁶ Anton Bakker. "Badan Manusia dan Budaya" dalam *Tantangan Kemanusiaan Universal: Antologi Filsafat, Budaya, Sejarah-Politik dan Sastra*. (Yogyakarta: Kanisius, 1991), p. 71

yang misterius dan menakutkan, yang bisa menguasai manusia dan menarik dia ke arah kejiikan yang mengerikan. Terutama dalam pandangan yang religius, seksualitas dianggap berbahaya dan ditakuti serta dianggap sebagai suatu daya yang harus disalurkan, jangan sampai menghancurkan manusia.⁵⁷ Demikian juga, bila dikaitkan dengan pertumbuhan dan perkembangan. Oleh Aristoteles, badan dan jiwa sebagai *hyle* dan *morphe* diidentifikasi dengan *dynamis* dan *energeia*, atau potensi dan akal, yang menjadi dasar bagi perkembangan. Sedang perkembangan dianggap suatu kelemahan menjadi ada (*becoming*) itu adalah bentuk realisasi mengada (*being*) yang lebih rendah derajatnya. Badan manusia berbeda derajat dan kontras dengan banyak segi dalam manusia yang secara rutin disatukan dengan apa yang disebut dengan kerohanian atau jiwa bucu atau budi manusia. Badan manusia berstatus lebih rendah daripada kerohanian itu, dan secara esensial berciri terbatas dan kurang sempurna.⁵⁸

b. Aliran Realisme

Aliran ini beranggapan bahwa obyek indera kita adalah yang "real" benda-benda ada, yaitu benda-benda atau kejadian-kejadian yang sesungguhnya, bukan sekedar khayalan atau apa yang ada dalam alam pikiran, adanya itu terlepas dari kenyataan bahwa benda itu kita ketahui atau kita persepsikan atau ada hubungannya dengan pikiran kita.⁵⁹ Secara historis, aliran ini diilhami oleh pikiran-pikiran Aristoteles (384-322 SM), filosof Yunani murid Plato, karena tidak sependapat dengan gurunya kemudian berpandangan berbeda. Aristoteles menyatakan bahwa yang "ada" (*ousia*) dalam arti yang sebenarnya hanya benda-benda yang kongkrit. Di luar benda-benda kongkrit

⁵⁷ *Ibid.* p. 69

⁵⁸ *Ibid.*

⁵⁹ Titus. *Persoalan-persoalan* p. 328

dan di sampingnya, tiada ada sesuatu yang berada.⁶⁰ Demikian juga filosof-filosof berikutnya, seperti: Demokritos (493-404), Hobbes (1588-1679), De Lamettrie (1709-1751), Haeckel (1834-1919); mereka menyatakan bahwa materi (dan kongkritnya badan) merupakan pokok kenyataan dan inti manusia. Semua yang ada pada manusia adalah badan dan materi.⁶¹

Dalam pandangan aliran realisme, badan dianggap luhur, sebab menentukan keseluruhan manusia. Badan itu adalah ekspresi kerohaniannya dan merupakan seluruh manusia dalam penampilannya. Badan itu dihubungkan dengan bahasa manusia, dengan kebudayannya, dengan keindahan dan dengan karyanya. Dalam badan yang sedemikian itu sebenarnya *per se* tidak ada kekurangan atau kelemahan. Badan itu seluruhnya menunjukkan kesempurnaan, atau sekurang-kurangnya memiliki kemungkinan untuk senantiasa menyempurnakan diri lebih lagi.⁶²

Para filosof yang terkelompok dalam aliran ini, karena keinginannya untuk menunjukkan kekonkretan manusia menurut kejasmaniannya yang diremehkan oleh para spiritualis, mereka mencari jalan keluar dari suatu dilema. Menurutny, jika kita memang menerima keunggulan kerohanian manusia dan kedudukan Tuhan yang mutlak, maka kekonkretan manusia sebagai yang paling real harus dikompromikan; sebaliknya, jika materi dan badan diberi nilai lebih tinggi, kerohanian harus diturunkan dari status keunggulannya.⁶³

Dua pandangan yang antagonis tersebut terjadi karena mereka berangkat dari landasan filosofis yang berbeda. Yang pertama berangkat dari filsafat spiritualisme (*ide*), sementara yang kedua dari filsafat

⁶⁰ Harun Hadiwijono. *Sari Sejarah Filsafat Barat 1*. p. 48

⁶¹ Bakker. "Badan ..." p. 71

⁶² *Ibid.* p. 70

⁶³ *Ibid.* p. 71

materialisme (materi). Kedua aliran filsafat ini memang tidak akan pernah bertemu, karena basis filosofisnya memang berbeda sama sekali.

Bagaimana konsep Islam tentang ini? Islam banyak memperbincangkan hal ini. Filsafat dan Tasawuf, dua keilmuan dalam Islam sebagaimana telah dikemukakan, menyatakan bahwa hakekat dari manusia adalah substansi immaterialnya.⁶⁴ Al-Kindi, misalnya, filosof Muslim pertama memandang jiwa sebagai inti sari manusia. Menurutnya, jiwa tidak tersusun (*simple, basitah*) yang substansi (*al-jawhar*)-nya berasal dari substansi Tuhan.⁶⁵ Ini sejalan dengan pandangan Ibnu Sina bahwa badan akan rusak, sedang jiwa kekal; badan akan memperoleh kebahagiaan melalui jiwa yang bersih.⁶⁶ Dengan jiwa (*ruh*) yang seperti ini, tandas Kindi, manusia akan memperoleh pengetahuan yang sebenarnya, baik pengetahuan inderawi maupun pengetahuan akal.⁶⁷

Jiwa, dalam pandangan Plato merupakan sesuatu yang adikodrati yang berasal dari alam idea dan karenanya bersifat kekal dan mempunyai tiga bagian/fungsi yaitu: *pertama*, bagian rasional yang dihubungkan dengan kebijaksanaan. *Kedua*, bagian kehendak atau keberanian yang dihubungkan dengan kegagahan, *ketiga*, bagian keinginan atau nafsu yang dihubungkan dengan pengendalian diri.⁶⁸ Menurut Plato, tujuan hidup manusia adalah hidup yang baik (*eudaimonia*). Agar supaya orang dapat hidup baik, ia harus mendapat pendidikan. Pendidikan bukanlah soal akal semata-mata, tetapi soal

⁶⁴ M. Seed Sheikh. *A Dictionary of Muslim Philosophy*. (Lahore : Institute of Islamic Culture, 1976), p. 40.

⁶⁵ Harun Nasution. *Filsafat dan Mistisisme dalam Islam*. (Jakarta: Bulan Bintang, 1978), p. 17.

⁶⁶ Ibnu Sina. *Al-Najat*. p. 303

⁶⁷ Harun Nasution. *Filsafat* p. 17

⁶⁸ Hadiwijono. *Sari Sejarah Filsafat Barat 1*. p. 42

memberi bimbingan kepada perasaan-perasaan yang lebih tinggi supaya mengarahkan diri kepada akal sehingga dapat dipakai oleh akal guna mengatur nafsu-nafsu, karena akal sendiri tidak berdaya, ia memerlukan dukungan perasaan-perasaan yang lebih tinggi yang diberi arah yang benar.⁶⁹

B. KONSEP TENTANG ILMU

Ilmu, yang sudah menjadi bahasa Indonesia, bukan hanya sekedar bahasa Arab, tetapi sudah tercantum dalam al-Quran. Dalam bahasa Arab sehari-hari sebelum turunnya al-Quran, ilmu hanya bermakna pengetahuan biasa. Tetapi melalui ayat-ayat al-Quran yang turun tahap demi tahap, kata ini berproses dan membentuk makna dan pengertian tersendiri, yang terstruktur. Ilmu bisa dimaknai sebagai sebuah "pengetahuan" biasa, tetapi juga bisa lebih dari itu, yakni bermakna "etos", tergantung pada pemahaman seseorang terhadap makna kata tersebut dengan segala implikasinya. Dalam hadits Nabi juga banyak dinyatakan tentang anjuran, bahkan perintah untuk menuntut ilmu.

Dalam al-Quran, kata *'ilm* disebut 105 kali. Ini berarti lebih banyak penyebutannya daripada kata *al-din* yang hanya disebut 103 kali. Bahkan kata *'ilm* dengan berbagai kata derivasinya disebutkan sebanyak 744 kali dalam al-Quran, yakni: *'alima* 35 kali, *ya'lamu* 215 kali, *I'lam* 31 kali, *yu'lamu* 1 kali, *'ilm* 105 kali, *âlim* 18 kali, *ma'lûm* 13 kali, *âlimîn* 73 kali, *âlam* 3 kali, *a'lam* 49 kali, *âlim* atau *ulamâ* 163 kali, *'allâm* 4 kali, *a'allama* 12 kali, *yu'allimu* 16 kali, *'ulima* 3 kali, *mu'allim* 1 kali, *ta'allama* 2 kali.⁷⁰

⁶⁹ *Ibid.* p. 43

⁷⁰ M. Dawam Rahardjo. *Ensiklopedi al-Quran: Tafsir Sosial Berdasarkan Konsep-konsep Kunci*. Jakarta: Paramadina, 1996. pp. 531-532. Lihat Juga pada Muhammad Fuad Abd al-Baqi. *Al-Mu'jam al-Mufahras Li Alfaz al-Quran al-Karim*. Beirut: Dar al-Fikr, tt.

Dari kata jadian ini, timbul berbagai pengertian seperti: mengetahui, pengetahuan, orang yang berpengetahuan, yang tahu, terpelajar, paling mengetahui, memahami, mengetahui segala sesuatu, lebih tahu, sangat mengetahui, cerdas, mengajar, belajar (studi), orang yang menerima pelajaran atau diajari, mempelajari; juga pengertian-pengertian seperti tanda (*'alam*), alamat, tanda baca, tanda peringatan, segala kejadian alam (dunia), segala yang ada, dan segala yang dapat diketahui.

Dalam perspektif al-Quran, ilmu merupakan pemberian Allah, seperti: "*Dan (Allah) mengajarkan segala nama-nama kepada Adam....*" (QS-al Baqarah: 31); Allah member potensi yang memungkinkan penyusunan khazanah ilmu (QS-al 'Alaq: 1-5); Ilmu manusia hanya merupakan sebagian dari kalimat Allah, manusia hanya mungkin mendapatkan sebagian kecil saja dari ilmu Allah yang Maha Luas (QS-Luqman: 27, al-Isra: 85, Yusuf: 76); ilmu merupakan pengetahuan manusia yang bersumber dari ayat-ayat Allah yang tidak tertulis, yaitu alam. Ilmu-ilmu yang bersumber dari wahyu dikenal dengan ilmu-ilmu *tanziliyyah*. Manusia juga harus mencari ilmu dengan akal dan nalarnya yang bersumber dari manusia dan alam, atau yang dikenal dengan ilmu-ilmu *muktasabah*.⁷¹

Mencari ilmu merupakan suatu kewajiban karena ilmu memerangi kebodohan, ilmu dapat mengangkat derajat manusia dan mendatangkan kesejahteraan baginya, menyelamatkan manusia dari berbagai tekanan alam; sebaliknya kebodohan dapat menjerumuskan manusia ke jurang kehinaan dan keterbelakangan (QS- al-Zumar: 9). Dalam pencarian ilmu, al-Quran menganjurkan berbagai cara dan jalan.

⁷¹ Munzir Hitami. *Menggagas Kembali Pendidikan Islam*. Pekanbaru: Infinite Press, 2004. p. 21

Ilmu juga harus dikembangkan. Dalam pandangan al-Quran, pengembangan ilmu pengetahuan, manusia harus berpedoman pada petunjuk Allah, yakni al-Quran. Menjadikan al-Quran sebagai pedoman dalam kegiatan dan pengembangan ilmu tidak berarti akan memaksakan keputusan-keputusan ilmiah sehingga menghilangkan nilai-nilai obyektivitas, melainkan al-Quran mendorong kejujuran dan sikap obyektif, di samping al-Quran memberikan persyaratan-persyaratan yang harus ditaati manusia.⁷²

Secara singkat, dapat dinyatakan bahwa konsep dasar mengenai ilmu dalam Islam, baik dari segi ontology, epistemology maupun aksiologinya. *Secara ontology*, ilmu merupakan sekumpulan pengetahuan manusia yang berasal dari Allah dan bersumber dari ayat-ayatnya, baik yang bersifat *tanzîliyyah* maupun yang bersifat *kawniyyah* atau *muktasabah*. Pengetahuan-pengetahuan tersebut dapat membentuk (1) ilmu-ilmu *tanzîliyyah*, yakni ilmu-ilmu yang bersumber dan dikembangkan dari wahyu; dan (2) ilmu *kawniyyah*, yakni ilmu yang bersumber dari alam termasuk manusia sendiri, atau dengan istilah lain ilmu-ilmu *muktasabah*, yakni ilmu yang dihasilkan dari upaya pencarian manusia. Kebenaran yang dicari dari ilmu itu tidak hanya terbatas pada kebenaran sensual atau logic, melainkan terutama kebenaran etik dan transcendental. *Dari segi epistemology*, ilmu mengizinkan semua metode pencarian ilmu selama tidak bertentangan dengan kaidah-kaidah yang ditetapkan, yaitu (1) *tawhîd*, yakni keesaan Allah; (2) *khilâfah*, yakni perwalian Allah kepada manusia; dan (3) *ibadah*, yakni pengabdian kepada Allah.

Melalui ketiga asas yang melandasi konsep epistemology tersebut, *dari segi aksiologinya* dikembangkan ilmu yang memperhatikan yang *halâl* (diperbolehkan), yakni tujuan ilmu untuk menyebarkan *al-'adl* (keadilan), *al-ihsân* (berbuat baik untuk

⁷² *Ibid.*

kesejahteraan umat manusia). Di samping itu, harus pula dihindarkan hal-hal yang dilarang (*harâm*), seperti *al-ifsâd* (pengrusakan), *al-zulm* (aniaya), dan lain-lain.⁷³

Dalam kerangka pengembangan ilmu, Noeng Muhadjir⁷⁴ menawarkan paradigm yang relevan dikemukakan dalam konteks ini baik secara ontologik, epistemologik, maupun aksiologik. Menurut paradigm tersebut, kebenaran adalah "monisme-multifaset". Konsep monisme-multifaset menganut wawasan ontologik bahwa empiri, kebenaran dan realitas adalah tunggal (monistik), lalu menjadi beragam hanya karena tampilan yang terkandung pada unsur yang dominan di antara empirik sensual, empirik logik, empirik etik dan empirik transcendental. Kemudian kebenaran itu distratifikasi menjadi kebenaran insani dan kebenaran Ilahi. Kebenaran empiric sensual, logic dan etik tergabung dalam satu stratifikasi, yakni kebenaran insani. Kebenaran transcendental yang dipecah menjadi *mu'âmalah* antara manusia, hubungan manusia dengan Allah dan *'ubûdiyyah*, menjadi kebenaran Ilahi.

Dari aspek epistemologik, kebenaran empiric sensual dapat dijangkau dengan ketelitian indera dalam menangkap gejala, sedangkan kebenaran empiric logic hanya dapat dijangkau oleh ketajaman pikir dalam menggunakan gejala empirik sebagai indicator. Kebenaran empiric etik baru dapat ditangkap dengan akal-budi manusia yang telah ditajamkan. Kebenaran empiric transcendental dapat dijangkau oleh hati-nurani yang membentuk keimanan kepada Allah (budi-iman manusia). Kebenaran empiric transcendental *mu'âmalah* antarmanusia dapat dijangkau substansinya oleh akal manusia, sedangkan kebenaran empiric

⁷³ *Ibid.*

⁷⁴ Noeng Muhadjir, *Metodologi Penelitian Kualitatif*. Yogyakarta: Rake Sarasin, 1997. p. 201

transcendental hubungan manusia Allah dan *'ubûdiyyah*, manusia hanya mampu menafsirkan maknanya, tetapi tetap tidak akan mampu menjangkau kebenaran substansinya.

Paradigma ontologik dan epistemologik ilmu pengetahuan tersebut terlihat seperti dalam gambar 9 (lihat pada halaman 90). Paradigma yang ditampilkan itu diharapkan memberikan kontribusi untuk menumbuhkan keragaman metodologi serta penggunaan sarana yang tepat guna mencapai cita-cita yang lebih realistic pada masa kini dan pada masa yang akan datang, khususnya, yang menyangkut pengembangan ilmu pengetahuan melalui pendidikan.

Berdasarkan prinsip penilaian ilmu, maka aspek aksiologinya menuntut penerapan norma-norma yang ditetapkan Al-Qur'an. Norma-norma tersebut pernah dirumuskan dalam seminar tentang nilai-nilai yang diselenggarakan atas bantuan *International Federation of Institute of Advance Study* (IFIAS) di Stockholm tahun 1981 yang dikutip oleh Ziauddin Sardar. Rumusan tersebut menyebutkan sepuluh konsep Islam yang meliputi dan melukiskan sifat pencarian ilmiah dalam totalitasnya: *tawhîd* (keesaan), *khilâfah* (perwalian), *'ibâdah* (pengabdian), *'ilm* (ilmu), *halâl* (diizinkan), *harâm* (dilarang), *'adl* (keadilan), *zhulm* (kezaliman), *istishlâh* (kepentingan umum) dan *diyâ'* (pemborosan). Nilai-nilai positif berperan sebagai penuntun bagi aktivitas ilmiah dan kebijaksanaan sains di dalam kebudayaan-kebudayaan Muslim, sementara nilai-nilai negative seperti *harâm*, *zhulm* dan *diyâ'* dianggap sebagai indikator yang menunjukkan bahwa batas-batas keabsahan dari sains Islam telah dilanggar. Ketiga konsep pokok, yaitu *tawhid*, *khilafah*, dan *'ibadah* membentuk paradigm sains islam. Di dalam paradigm ini, sains bergerak melalui *'ilm* untuk menyebarkan *'adl*, *istishlah* dan menghancurkan *zhulm* serta *diya'*.

C. KONSEP TENTANG PENDIDIKAN (ISLAM)

1. Hakekat Pendidikan Islam

Pendidikan merupakan istilah yang mudah diucapkan tetapi sulit didefinisikan. Kesulitan ini, menurut Tafsir⁷⁵, dikarenakan banyaknya jenis kegiatan yang dapat disebut sebagai kegiatan pendidikan dan luasnya aspek yang dibina oleh pendidikan. Maka logis bila Rupert C. Lodge menyatakan bahwa "*life is education, and education is life*".⁷⁶ Secara simplistik, pembicaraan tentang kegiatan pendidikan dapat dibagi menjadi tiga bagian, yaitu: kegiatan pendidikan oleh diri sendiri, kegiatan pendidikan oleh lingkungan dan kegiatan pendidikan oleh orang lain terhadap orang tertentu. Sedangkan binaan pendidikan mencakup aspek-aspek: aspek jasmani, aspek akal dan aspek hati. Kegiatannya bisa dilakukan di rumah tangga, di masyarakat dan di sekolah.⁷⁷

Namun hakekat pendidikan tidak terlepas dari hakekat manusia itu sendiri, karena secara ontologis, sebagaimana telah dikemukakan di muka, adanya pendidikan dikarenakan adanya manusia. Maka bila Marimba menyatakan bahwa pendidikan adalah "bimbingan atau pimpinan secara sadar oleh pendidik terhadap perkembangan jasmani dan rohani anak didik menuju terbentuknya kepribadian yang utama"⁷⁸ tidaklah berlebihan.

Berbeda dari pendidikan pada umumnya yang dibangun atas dasar konsep manusia dalam basis filosofisnya masing-masing, pendidikan Islam dibangun dengan berangkat dari konsep manusia dalam basis Islam. Dalam pandangan Islam, sebagaimana telah dibahas di bagian

⁷⁵ Ahmad Tafsir. *Ilmu Pendidikan dalam Perspektif Islam*. (Bandung: Remaja Rosdakarya, 1992), p. 26

⁷⁶ Rupert C. Lodge. *Philosophy of Education*. p. 23

⁷⁷ *Ibid.*

⁷⁸ Ahmad D. Marimba. *Pengantar Filsafat Pendidikan Islam*. (Bandung: Maarif, 1989), p. 19

terdahulu, manusia adalah "*khalifatullah*" di muka bumi.⁷⁹ Oleh karenanya, oleh Allah, dia dibekali dengan segenap potensi sebagai bekal kekhalifahannya. Potensi tersebut terwujud dalam dua bentuk yaitu yang cenderung ke hal-hal yang positif dan yang cenderung ke hal-hal yang negatif.⁸⁰ Beberapa potensi yang positif antara lain adalah: diciptakan dalam bentuk yang sebaik-baiknya⁸¹, dijadikan sebagai makhluk yang mulia⁸², menurut fitrahnya ia adalah makhluk religius⁸³, merdeka dan bertanggung jawab⁸⁴, mempunyai kapasitas intelegensia yang paling tinggi⁸⁵, tidak semata-mata terangsang oleh motivasi duniawi saja tetapi dalam banyak hal manusia mengejar tujuan yang "*ultimate*", yakni keridloan Allah⁸⁶. Sedangkan beberapa potensi yang negatif antara lain adalah amat dzalim dan amat bodoh⁸⁷, bersifat tergesa-gesa⁸⁸, bersifat lemah⁸⁹, selalu tidak berterima kasih⁹⁰, sombong ketika mendapat kesenangan dan berputus asa ketika mendapat kesusahan⁹¹, suka membantah⁹², melampaui batas⁹³, bersifat keluh kesah dan kikir⁹⁴.

- Menurut al-Quran, manusia berkewajiban memenangkan potensi (*predisposition*) positif. Hal ini akan terjadi apabila manusia tetap

⁷⁹ QS-2:30

⁸⁰ QS-91:7-10

⁸¹ QS-95:4

⁸² QS-17:70

⁸³ QS-7:172, 30:30

⁸⁴ QS-33:72, 18:29

⁸⁵ QS-2:31

⁸⁶ QS-89:27-28, 9:72

⁸⁷ QS-33:72

⁸⁸ QS-17:11

⁸⁹ QS-4:28

⁹⁰ QS-17:67

⁹¹ QS-17:83

⁹² QS-18:54

⁹³ QS-10-12

⁹⁴ QS-70:19-21

berpegang setia pada amanah yang dipikulnya. yang diungkapkan dengan kepatuhan pada syariat Islam yang dirancang sesuai dengan amanah.⁹⁵ Al-Quran sendiri tidak lain merupakan rangkaian ayat yang mengingatkan manusia untuk memenuhi janjinya itu.

Pendidikan Islam adalah suatu aktivitas pendidikan yang berangkat dari konsep manusia seperti di atas. Pendidikan Islam, pada hakekatnya adalah usaha untuk mengarahkan, membimbing semua aspek (potensi) yang ada pada manusia secara optimal. Maka bila *Second World Conference on Moslem Education* merekomendasikan bahwa:

“Education should aim at the balanced growth of the total personality of Man through the training of Man’s spirit, intellect, the rational self, feeling and bodily sense. Education should therefore cater for the growth of man in all its aspects, spiritual, intellectual, imaginative, physical, scientific, linguistic both individually and collectively and motivate all these aspects towards goodness and the attainment of perfection of complete submission to Allah on the level of individual, the community and humanity at large”.⁹⁶

Adalah berangkat dari paradigma di atas.

Karenanya, tidaklah tepat bila pendidikan dilakukan hanya dengan mentransfer pengetahuan, ketrampilan dan lain-lain kepada anak didik. Soedjatmoko —yang dalam pandangan Franz Magnis-Suseno adalah seorang intelektual sejati, yaitu rasional, tenang, *cool*, sedikit skeptis, kritis, selalu dengan mengambil jarak tetapi positif serta *committed* penuh pada kejujuran intelektual⁹⁷ — sangat mengecam praktek pendidikan yang seperti itu. Bukan saja karena pengetahuan positif yang berlaku hari ini dapat tidak berlaku lagi dengan ditemukannya pengetahuan yang lebih baru, tetapi terlebih karena

⁹⁵ QS-30:30

⁹⁶ Hasan Langgulung. *Manusia dan Pendidikan* pp. 206-207

⁹⁷ Franz Magnis-Suseno Sj. “Kata Pengantar” dalam Nusa Putra. *Pemikiran Soedjatmoko tentang Kebebasan*. (Jakarta: Gramedia, 1994), p. xiii

pendidikan merupakan faktor penting dalam melakukan modernisasi dan alat yang digunakan untuk membimbing perubahan yang luas dan mendalam dalam masyarakat, menumbuhkan manusia tidak sekedar menguasai ilmu pengetahuan, tetapi juga memiliki kesanggupan untuk menanggapi tantangan secara kreatif dan bertanggung jawab.⁹⁸ Menurutnya, yang paling penting dalam pendidikan adalah peningkatan *learning capacity*, kemampuan belajar bangsa dan belajar seumur hidup.⁹⁹ Anak didik harus diberi peran yang lebih untuk mengalami, melakukan aktivitas dalam rangka mencapai tujuan.¹⁰⁰

2. Tujuan Pendidikan Islam

Pendidikan, sebagaimana telah dibahas di bagian terdahulu, merupakan aktivitas untuk optimalisasi potensi manusia. Dengan kata lain, pendidikan pada hakekatnya merupakan suatu perwujudan nilai-nilai ideal yang terbentuk dalam pribadi manusia yang diinginkan. Karenanya, nilai-nilai atau potensi-potensi yang ada pada diri manusia itulah yang harus diformulasikan dalam bentuk tujuan pendidikan (Islam).

Tujuan (pendidikan Islam) harus dirumuskan karena beberapa pertimbangan:

- a. Jika suatu pekerjaan atau tugas tidak disertai dengan tujuan yang jelas dan benar, maka akan sulitlah untuk memilih atau merencanakan bahan dan strategi yang hendak ditempuh dan dicapai.

⁹⁸ Nusa Putra. *Pemikiran Soedjatmoko tentang Kebebasan*. p. 37

⁹⁹ *Ibid.* Lihat juga pada Sa'leh Abd. al-Aziz. *Al-Tarbiyah Wa Turûqu al-Tadrîs*. (Makkah: Dar al-Ma'arif, 1968), p. 169

¹⁰⁰ Soedjatmoko. "Manusia dan Dunia yang sedang Berubah" dalam Conny R. Semiawan & Soedijarto (Ed.). *Mencari Strategi Pengembangan Pendidikan Nasional Menjelang Abad XXI*. (Jakarta: Grasindo, 1991), p. 15

- b. Rumusan tujuan yang baik dan terinci akan mempermudah pengawasan dan penilaian hasil belajar sesuai dengan harapan yang dikehendaki dari subyek belajar.
- c. Perumusan tujuan yang benar akan memberikan pedoman bagi siswa atau subyek belajar dalam menyelesaikan materi dan kegiatan belajarnya.¹⁰¹

Bagaimana rumusan tujuan tersebut, Omar Mohammad al-Toumy al-Syaibany¹⁰², salah seorang ahli pendidikan Islam, memberikan ciri-ciri tujuan pendidikan Islam dan prinsip-prinsip umum yang dapat digunakan sebagai dasari sebagai berikut:

- a. Prinsip universal, yakni pandangan yang menyeluruh kepada agama, manusia, masyarakat dan kehidupan.
- b. Prinsip keseimbangan dan kesederhanaan, yakni keseimbangan antara aspek-aspek pertumbuhan yang bermacam-macam pada pribadi seseorang dengan kehidupannya dan juga pada kehidupan masyarakat, antara pemuasan kebutuhan individu dengan masyarakat, antara tuntutan pemeliharaan kebudayaan masa silam dengan kebutuhan masa kini dan berusaha untuk mengatasi masalahnya dan tuntutan-tuntutan dan kebutuhan masa depan.
- c. Prinsip kejelasan, yakni jelas dalam prinsip-prinsip, ajaran-ajaran dan hukum-hukumnya. Dan memberi jawaban yang jelas dan tegas kepada jiwa dan akal dan manusia pada segala hukum dan masalah dan segala tantangan dan krisis.

¹⁰¹ Sardiman AM. *Interaksi dan Motivasi Belajar Mengajar*. (Jakarta: Rajawali, 1986), p. 58

¹⁰² Omar Mohammad Toumy al-Syaibany. *Falsafah Pendidikan Islam (Falsafah al-Tarbiyah al-Islâmiyah)*, terj. Hasan Langgulung (Jakarta: Bulan Bintang, 1979), pp. 436-443

- d. Prinsip tak ada pertentangan, yakni ketiadaan pertentangan antara berbagai unsurnya dan antara unsur-unsur itu disertai dengan cara-cara pelaksanaannya.
- e. Prinsip realisme dan dapat dilaksanakan, yakni bersifat realistik dan jauh dari khayal dan berlebih-lebihan, praktis dan realistik sesuai dengan fitrah manusia, sejalan dengan suasana, kesanggupan yang dimiliki oleh individu dan masyarakat.
- f. Prinsip perubahan yang diinginkan, yakni perubahan yang meliputi pengetahuan, konsep, pikiran, kemahiran, nilai-nilai, adat kebiasaan dan sikap pelajar, sejalan dengan proses perubahan yang dikehendaki pada tingkah laku dan pada kehidupan masyarakat, sesuai dengan ridlo Allah.
- g. Prinsip menjaga perbedaan-perbedaan perseorangan, yakni memperhatikan perbedaan ciri-ciri, kebutuhan-kebutuhan, tahap kecerdasan, kebolehan-kebolehan, minat, sikap dan tahap kematangan jasmani, akal, emosi, sosial dan lain-lain gejala perkembangan dan aspek-aspek pribadi.
- h. Prinsip dinamis dan menerima perubahan dan perkembangan dalam rangka metode-metode keseluruhan yang terdapat dalam agama.

Untuk mencapai tujuan utama yang dicita-citakan Islam, maka pendidikan Islam harus mampu melahirkan kekuatan yang sarat dengan tiga dimensi yang saling berkait antara satu dengan lainnya:

- a. Dimensi imanitas yang dapat mendudukkan harkat manusia sebagai makhluk Allah yang tertinggi di dunia (*insân ahsan taqwîm*), punya daya tahan terhadap ujian hidup dan berpihak kepada kebenaran.
- b. Dimensi jiwa dan pandangan hidup Islam yang membawa cita *rahmatan li al-'âlamîn*.

c. Dimensi kemajuan yang akan menempatkan manusia bertafaqquh terhadap apa yang dititahkan oleh Allah dan terhadap segala kejadian serta perubahan yang ada.¹⁰³

Dari batasan-batasan tersebut, dapat dirumuskan tujuan pendidikan Islam. Tetapi, sebagaimana perumusan tentang pendidikan, perumusan tujuan pun mengalami persoalan yang rumit. Para pakar merumuskannya dalam bentuk yang berbeda-beda.

a. Mohd. Atiyah al-Abrasy (1969), merumuskan tujuan pendidikan Islam ke dalam lima point sebagai berikut:

- 1). Untuk membantu pembentukan akhlak yang mulia.
- 2). Persiapan untuk kehidupan dunia dan kehidupan akherat
- 3). Persiapan untuk mencari rizqi dan pemeliharaan segi-segi kemanfaatan.
- 4). Menumbuhkan semangat ilmiah (*scientific spirit*) pada pelajar dan memuaskan keinginan arti untuk mengetahui (*curiosity*) dan memungkinkan ia mengkaji ilmu demi ilmu itu sendiri.
- 5). Menyiapkan pelajar dari segi profesional, teknis dan pertukangan supaya dapat menguasai profesi tertentu dan ketrampilan pekerjaan tertentu agar ia dapat mencari rizki dalam hidup di samping memelihara segi kerohanian dan keagamaan.¹⁰⁴

b. Abd. al-Rahman al-Nahlawy (1963), merumuskan tujuan pendidikan Islam ke dalam empat hal sebagai berikut:

- 1). Pendidikan akal dan persiapan pikiran.

¹⁰³ Muhaimin. *Konsep Pendidikan Islam: Sebuah Telaah Komponen Dasar Kurikulum*. (Solo: Ramadhani, 1991), p. 27

¹⁰⁴ Hasan Langgulung. *Manusia dan Pendidikan* pp. 60-61.

- 2). Menumbuhkan potensi-potensi dan bakat-bakat asal pada peserta didik.
- 3). Menaruh perhatian pada kekuatan dan potensi generasi muda dan mendidik mereka sebaik-baiknya, baik pria maupun wanita.
- 4). Berusaha untuk menyeimbangi segala potensi dan bakat manusia.¹⁰⁵

c. Mohd. Said Ramadan el-Buti (1961), menyebutkan tujuh macam tujuan pendidikan Islam sebagai berikut:

- 1). Mencapai keridlaan Allah, menjauhi murka dan siksaan-Nya dan melaksanakan pengabdian yang tulus ikhlas kepada-Nya.
- 2). Mengangkat taraf akhlak dalam masyarakat berdasarkan pada agama yang diturunkan untuk membimbing masyarakat ke arah yang diridlai oleh-Nya.
- 3). Memupuk timbulnya jiwa kebangsaan pada diri manusia berdasar pada agama dan ajaran-ajaran yang dibawanya, begitu juga mengajak manusia pada nilai-nilai dan akhlak yang mulia.
- 4). Mewujudkan ketentraman dalam jiwa dan akidah yang dalam, penyerahan dan kepatuhan yang ikhlas pada Allah SWT.
- 5). Memelihara bahasa dan kesusasteraan Arab sebagai bahasa al-Quran dan sebagai wadah kebudayaan dan unsur-unsur kebudayaan Islam yang paling menonjol dan sebagai jalan bagi orang-orang yang memahami al-Quran dan mempelajari syariah dan hukum-hukumnya.
- 6). Menghapuskan khurafat-khurafat yang bercampur-baur dengan hakekat agama, menyebarkan kesadaran Islam yang

¹⁰⁵ *Ibid.* p. 61

sebenarnya dan menunjukkan hakekat agama atas kebersihan dan kecemerlangannya.

- 7). Meneguhkan perpaduan tanah air dan menyatukan barisan melalui usaha menghilangkan perselisihan, bergabung dan bekerja sama dalam kerangka prinsip-prinsip dan kepercayaan-kepercayaan Islam yang terkandung dalam al-Quran dan al-Sunah.¹⁰⁶

Dari rumusan-rumusan di atas, al-Syaibany mereformulasikan tujuan pendidikan Islam sesuai dengan keberadaan manusia yang di samping sebagai makhluk individu, juga sebagai makhluk sosial. Sebagai *makhluk individu*, pendidikan Islam diarahkan kepada:

1. Pembinaan individu atau warga negara yang beriman kepada Tuhannya, kepada Nabi-nabi dan Rasul-rasul, kitab-kitab yang diturunkan kepada mereka dan pesan atau ajaran yang diwahyukan kepada mereka, hari akherat dan apa yang terkandung di dalamnya yang berupa perhimpunan, hisab dan balasan dan juga kepada *qada* dan *qadar*.
2. Pembinaan pribadi muslim yang berpegang teguh kepada ajaran-ajaran agamanya dan berakhlak mulia.
3. Pembinaan warga negara yang sehat, kuat dan padan (*physically fit*).
4. Pembinaan pribadi yang berimbang pada motivasi dan keinginan-keinginan, tenteram dengan keimanan kepada Tuhannya, tenteram jiwanya dan sesuai dengan diri dan dengan orang lain.
5. Pembinaan warga negara yang dipersenjatai dengan ilmu dan pengetahuan, memiliki segala alatnya yang asasi, luas dalam pengetahuan dan sadar akan masalah-masalah masyarakat, umat dan zamannya.

¹⁰⁶ *Ibid.* pp. 62-63

6. Menciptakan warga negara yang terdidik pada perasaan seninya mencakup menikmati, menghargai dan merasakan keindahan dalam berbagai bentuk dan macamnya, sanggup menciptakannya jika ia memiliki bakat seni dan kebolehan untuk itu.
7. Pembentukan warga negara yang sanggup menggunakan waktu kosongnya dengan bijaksana, yaitu dengan mengembangkan bakat, minat, hobi dan memberi peluang praktis baginya untuk mengisi waktu kosong dengan kerja yang baik dan berguna.
8. Pembentukan warga negara yang memiliki kemampuan sosial, ekonomi, politik dan menyadari akan hak, kewajiban dan tanggung jawabnya terhadap diri, keluarga, masyarakat, umat manusia dan dunia seluruhnya.
9. Pembentukan warga negara yang menghargai kepentingan keluarga dan memikul tanggung jawab dan kewajibannya dengan sukarela dan berkorban untuk meneguhkan dan memadukannya dan mencapai kemakmuran dan kebahagiaan-nya.¹⁰⁷

Sedang sebagai *makhluk sosial*, pendidikan Islam diarahkan pada:

1. Memperkokoh kehidupan agama dan spiritual serta membina masyarakat Islam yang sehat.
2. Mencapai kebangkitan ilmiah, kebudayaan dan kesenian dalam negeri-negeri berdasar atas prinsip agama dan akhlak.
3. Memantapkan bahasa arab yang tulen dan menjaganya dari faktor-faktor kelemahan dan kehancuran, terus berusaha untuk menguatkan, memperbaharui dan menyiarkannya.
4. Pembinaan masyarakat Islam yang mulia dan terpadu atas prinsip agama dan akhlak sehingga terwujud keadilan, persamaan, kecilnya

¹⁰⁷ Al-Syaibany. *Falsafah...* pp. 445-465

jarak perbedaan dan kerjasama antara golongan dan individu dalam masyarakat.

5. Pembinaan masyarakat yang kuat dan maju dari segi ekonomi.
6. Pembinaan masyarakat Islam yang kuat, bersatu, penuh dengan rasa sepakat, serasi, kebebasan pikiran dan akidah, toleransi, rasa setia kepada agama, tanah air dan bangsa dan rasa bangga terhadap agama dan peninggalan pemimpin masa lalu.
7. Turut serta melaksanakan perdamaian dunia berdasarkan kebenaran, keadilan, toleransi, saling mengerti, kerjasama, saling hormat menghormati.
8. Turut serta mengangkat tahap proses pendidikan dan memperbaiki perkumpulan pengajaran.¹⁰⁸

Di samping sebagai makhluk individu dan sosial, manusia juga sebagai makhluk ciptaan Allah, maka sebagai *makhluk ciptaan Allah*, rumusan pendidikan Islam perlu ditambahkan sebagai eksistensinya itu. Dalam hal ini, konsep al-Ghazali relevan untuk ditawarkan: (1). Mendekatkan diri kepada Allah (2). Mendapatkan kebahagiaan hidup di dunia dan akherat.¹⁰⁹

¹⁰⁸ *Ibid.* pp. 466-474

¹⁰⁹ Fatiyah Hasan Sulaiman. *Sistem Pendidikan Versi al-Ghazali*. terj. Fathurrahman May & Syamsuddin Asyraf (Bandung: Maarif, 1986), p. 24.

BAB III

IBNU KHALDUN DALAM LINTAS SEJARAH

A. "SETTING" SOSIAL IBNU KHALDUN

1. Latar Sosio-politik

Kondisi politik saat itu diwarnai dengan kerisauan. Konflik dan perang saudara terjadi di sana-sini yang ditandai dengan perebutan kekuasaan di antara putra-putra mahkota dan tuan-tuan tanah yang kota-kotanya sering pindah dari kekuasaan tangan satu ke tangan yang lain. Hasut-menghasut, pembunuhan, pemberontakan merupakan adegan yang biasa terjadi.

Politik yang ada waktu itu ialah politik adu kekuatan, tidak peduli bahwa bingkai moral telah diinjak-injak. Hal ini bermula dari jatuhnya dinasti Muwahhidun yang akhirnya umat Islam terusir dari Spanyol. Dinasti-dinasti kecil seperti Banu Hafsiyah di Tunisia, al-Marini di Maroko, al-Mahdi di Bijjaya, Banu Nasr di Granada dan lain-lain%% bersaing satu sama lain. Situasi di dunia Islam demikian parahnyanya, sementara di kerajaan-kerajaan Kristen Spanyol bergerak

ke arah kutub yang berbeda, yaitu melakukan konsolidasi menuju persatuan dan kekompakan.¹ Dalam hal ini, *al-Faruqi* menjelaskan sebagai berikut: Ini adalah abad tentang intrik politik, tentang suksesi kekuasaan yang cepat dan keras antara negara-negara Muslim yang keadaan umumnya dalam kejatuhan dan kehancuran. Muslim berkomplot jahat terhadap Muslim lainnya, mengalihkan kesetiaannya kepada pemerintahan dan penguasa yang satu kepada yang lain demi pemenuhan kebutuhan pribadi.² Afrika Utara, daerah tempat tinggal Ibnu Khaldun, juga tidak berbeda. Pada akhir abad ke-7 H, daerah ini merupakan medan pemberontakan dan kekacauan politik.

2. Latar Sosio-kultural

Seorang tokoh (intelektual, atau apapun sebutannya) bagaimanapun, tidak dapat terlepas dari konteks sosio kultural yang melingkupinya. Produk-produk pemikiran tidaklah muncul dengan sendirinya, akan tetapi senantiasa mempunyai muatan historis dengan suasana pemikiran yang menjadi "*main stream*" pada zamannya. Atau bahkan, kultur yang hidup sebelumnya sangat berperan mewarnai produk pemikiran yang diluncurkan.³

¹ Ahmad Syafii Maarif. *Ibnu Khaldun dalam Pandangan Penulis Barat dan Timur*. (Jakarta: Gema Insani Pers, 1996), p. 13

² Ismail R. al-Faruqi. *The Cultural Atlas of Islam*. (New York: Macmillan Publishing Company, 1986). p. 310

³ Asumsi semacam ini senada dengan pernyataan H.A.R. Gibb, seorang ilmuwan Barat yang juga orientalis, ketika mengkaji perkembangan pemikiran Islam modern bahwa "*No movement of thought takes place in a void. Whether the impulses which affect it from without are many and powerful or few and weak, they are related in the mind of the subject to a habit of thought and a system of ideas which are already there*". Lihat H.A.R. Gibb. *Modern Trends in Islam*. (New York: University of Chicago, 1947). p. 1; Lihat juga pada Muhammad Yasir Nasution. *Manusia Menurut al-Ghazali*. (Jakarta: Rajawali Pers, 1988), p. 17

Hal ini tak terkecuali bagi Ibnu Khaldun, seorang pemikir abad pertengahan, walaupun asumsi tersebut tidak dia eksplisitkan sendiri. Tidak sebagaimana al-Ghazali yang muatan historis pemikirannya telah ditulis sendiri dalam karya-karyanya seperti *al-Munqid Min al-Dalâl* dan *Tahâfut al-Falâsifah*.

Ibnu Khaldun lahir dan dibesarkan pada zaman di mana, oleh para pengamat, Islam (dari segi keagamaan) telah mengalami masa "jumud", artinya berada dalam bentuk-bentuk yang diwariskan oleh para ulama, qadi, mujtahid dan tokoh sufi pada masa-masa formasinya, dan seandainya ada perubahan, hanya menjurus kepada kemunduran, bukan pada kemajuan.⁴ Memang terdapat prestasi yang bisa dicatat seperti: berdirinya Khilafah Turki Utsmani di Timur Dekat, Kerajaan Mogul di India, kebangkitan kembali Syi'ah di Persia (Iran), pengembangan Islam di Indonesia dan semenanjung Malaka, perkembangan ummat Islam di Cina, pengusiran bangsa-bangsa Spanyol dan Portugis dari Maroko dan perluasan wilayah kekuasaan Islam di Afrika Timur dan Barat. Namun semua itu, oleh para sejarawan, dianggap gerakan-gerakan militer yang murni dan sederhana.

Masa jumud tersebut, sebenarnya, telah didahului oleh suatu masa di mana Islam telah mengalami masa "keemasan" (*golden age*), yang dalam tarikh Islam terjadi pada masa klasik dengan kota Bagdad, Cordova dan Kairo sebagai pusat peradaban dan kebudayaan dunia.⁵ Ketiga kota ini adalah ibukota-ibukota kekhalifahan Muslim. Bagdad adalah tempat kedudukan dinasti Abbasiyah (132/749-656/1258), Cordova adalah ibukota dinasti Umayyah Barat (Spanyol: 138/756-422/1031), dan Kairo adalah ibukota dinasti Fathimiyah (297/909-567/1171).

⁴Gibb. *Ibid.*

⁵Nourouzzaman Shiddiqi. *Tamaddun Muslim: Bunga Rampai Kebudayaan Muslim*. (Jakarta: Bulan Bintang, 1986), p. 19

Kemunduran umat Islam ini, oleh para pengamat, dimulai sejak runtuhnya kota Bagdad atas serangan Changiz Khan (1155-1227) dilanjutkan cucunya, Hulagu Khan (1217-1265). Kota-kota yang merupakan pusat-pusat ilmu pengetahuan dengan perpustakaan-perpustakaan yang penuh dengan buku-buku yang tidak ternilai diratakan dengan bumi, para sarjananya dibunuh; laki-laki dan perempuan, tua-muda dicincang; perut para wanita hamil dibedah dan bayi yang belum lahir dibunuh.⁶ Untuk kelengkapan deskripsi, di bawah ini dicuplikkan tulisan *M.M. Syarif*:

“Penjarahan kota Bagdad merupakan bencana yang tiada taranya bagi dunia Islam dan peradaban Arab-Persia yang telah jaya selama bertahun-tahun Yang menambah suramnya tragedi ini adalah kenyataan bahwa dengan dimusnahkannya para ilmuwan dan kehancuran total masyarakat Muslim, maka semangat untuk melakukan penyelidikan dan penelitian yang orisinal yang merupakan ciri khas ilmu pengetahuan Arab itu boleh dikatakan telah hancur pula Kehancuran yang tiada taranya yang diakibatkan oleh malapetaka itu merupakan suatu babak yang menyedihkan dalam sejarah peradaban Muslim. Apa yang oleh Juwaini disebut kelaparan akan ilmu pengetahuan dan keutamaan di Khurasan, menimpa semua negeri yang terbentang dari Transoksiana sampai pantai Laut Tengah. Barangkali tidak pernah terjadi sebelumnya suatu peradaban yang besar sekali dan agung mengalami keruntuhan yang tragis sekali.”⁷

Senada dengan itu, *Muhammad Iqbal*, penyair-filosof dari Pakistan menyatakan:

“Penghancuran kota Bagdad, pusat kehidupan intelektual, pada pertengahan abad 13 benar-benar merupakan pukulan yang hebat dan semua ahli sejarah

⁶C.A. Qadir. *Filsafat dan Ilmu Pengetahuan dalam Islam (Philosophy and Science in The Islamic World)*. terj. Hasan Basari (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 1991), p. 131

⁷M.M. Syarif. *A History of Moslem Philosophy Vol II*. (Wiesbaden, 1966), pp. 794-795

kontemporer memandang penyerbuan bangsa Tartar melukiskan kehancuran kota Bagdad dengan pesimisme yang setengah ditekan mengenai masa depan Islam.”⁸

Puncak kemundurannya, oleh para pengamat, terjadi menjelang abad ke-18, yang oleh *Lothrop Stoddard* dinyatakan sebagai berikut:

“Menjelang abad ke-18, dunia Islam telah merosot ke tingkat ketuarentaannya yang terendah ... Monoteisme Muhammad yang murni telah tertutup oleh takhayul dan mistisisme yang kekanak-kanakan yang tumbuh dengan subur. Islam tampaknya telah mati dan yang tertinggal hanyalah cangkangnya yang kering kerontang berupa ritual tanpa jiwa dan takhayul yang merendahkan martabat. Seandainya Muhammad bisa kembali ke dunia, ia pasti akan mengutuk para pengikutnya sebagai murtad dan musyrik”.⁹

Setelah kehancuran tersebut, seluruh masyarakat Muslim menjadi kacau balau. Untuk mencegah kekacaubalauan lebih lanjut, para ulama berusaha menyelamatkan apa yang telah dimiliki dan melarang yang baru dan orisinil. Dalam kampanye mereka itu yang menjadi korban pertama adalah filsafat.¹⁰

Situasi dunia Islam seperti itu, justeru di “Barat” merupakan periode tumbuhnya cikal bakal zaman renaissance. Walaupun

⁸ Muhammad Iqbal. *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*. (Lahore, 1965), p. 151; pada sisi lain, ia menyatakan bahwa diterimanya paham Yunani mengenai realitas yang pada pokoknya bersifat statis adalah termasuk salah satu penyebab juga kematian semangat ilmiah di kalangan umat Islam, karena jiwa Islam adalah dinamis dan berkembang. Teori ini, menurutnya, diperkuat oleh Teori Ibnu Maskawaih tentang kehidupan sebagai suatu gerak evolusi dan teori Ibnu Khaldun tentang sejarah. *Ibid.* p. 138

⁹ Lothrop Stoddard. *The New World of Islam*. (New York, 1922). p. 26

¹⁰ C.A. Qadir. *Filsafat* p. 132 Dalam hal ini dapat dicatat nama al-Ghazali dengan “Tahafut al-Falasifah”nya yang menentang ajaran Aristoteles dan para filosof Muslim penganut filsafat Aristoteles yang memasukkannya ke dalam pemikiran keagamaan Islam yang bertentangan dengan jiwa Islam itu sendiri.

situasinya seperti itu, para penguasa di dunia Islam hidup dengan kemewahan. Tetapi sikap yang baik dari penguasa adalah mereka masih selalu berupaya menghimpun para pemikir dan sastrawan di sekitar mereka, walaupun hanya sebagai simbol "prestige" saja. Ibnu Khaldun adalah salah satunya.¹¹ Dalam hal ini, A. Mukti Ali¹² melukiskan sebagai berikut:

Sungguhpun demikian, istana yang kacau balau itu makmur juga dalam senggang-senggangnya waktu damai, dan satu sama lain saling berlomba-lomba dalam kebesaran dan kemewahan dan menarik banyak orang-orang pandai dan alim ulama. Banu Hafs dan Banu Marinalah terutama dinasti yang menjadi pelindung alim ulama dan pengarang-pengarang yang banyak datang kepada mereka dengan mendapat perlindungan dan kekayaan dan menduduki tempat-tempat yang penting lagi dipercaya.

Kondisi politik, sebagaimana telah dijelaskan, sudah barang tentu, menjadikan perkembangan ilmiah tidak stabil.

"....perkembangan ilmiah di sana (Afrika Utara: penulis) selalu dalam keadaan maju dan mundur sesuai dengan maju-mundurnya negeri-negeri itu, perkembangannya terus-menerus terganggu dan goncang, sebentar para ulama berkumpul di sekitar sesuatu kerajaan yang sedang jaya dan sebentar lagi pindah ke kerajaan lain apabila kerajaan itu mulai mundur.¹³

¹¹ Zainab al-Khudhairi. *Filsafat Sejarah Ibnu Khaldun (Falsafah al-Tarikh 'Inda Ibn Khaldun)*. (Bandung: Pustaka, 1987), p. 9

¹² A. Mukti Ali. *Ibnu Khaldun dan Asal-usul Sosiologi*. (Yogyakarta: Nida, 1970), p. 19

¹³ *Ibid.*

B. SEKILAS RIWAYAT HIDUP DAN KARYA-KARYANYA

1. Riwayat Hidup

Nama lengkapnya, sebagaimana ditulis dalam otobiografinya "*al-Tarîf bi Ibn Khaldun wa Rihlatuh Gharban wa Syarqan*"¹⁴, adalah 'Abd al-Rahman ibn Muhammad ibn Muhammad ibn Muhammad ibn al-Hasan ibn Jabir ibn Muhammad ibn Ibrahim ibn 'Abd al-Rahman ibn Khaldun.¹⁵ Namanya sendiri adalah 'Abd al-Rahman, nama keluarganya Abu Zaid, gelarnya Waliuddin dan terkenal dengan nama Ibn Khaldun.

Ibn Khaldun berlatar belakang keluarga politisi, intelektual dan aristokrat sekaligus. Keluarganya, sebelum menyeberang ke Afrika adalah pemimpin politik di Moorish, Spanyol selama berabad-abad. Menurut Ibn Hazm (w. 457/1065), dalam karyanya *Jamrah Ansab al-'Arab* sebagaimana disinyalir oleh 'Ali 'Abd al-Wahid Wafi dalam *'Abd al-Rahman ibn Khaldun*, bahwa keluarga Ibn Khaldun berasal Hadhramaut, Yaman. Dan garis keturunannya berasal dari Wa'il bin Hajar, seorang sahabat Nabi yang terkenal.¹⁶

Ia dilahirkan pada tanggal 27 Mei 1332 M yang bertepatan dengan awal Ramadhan 732 H¹⁷ di Tunisia. Pendidikannya dimulai dari ayahnya sendiri sebagai guru pertamanya. Kemudian belajar bahasa pada sejumlah guru, yang terpenting adalah Abu 'Abdillah Muhammad ibn al-'Arabi al-Hasyayiri dan Abu al-Abbas Ahmad ibn

¹⁴ Buku otobiografi, yang dianggap paling lengkap untuk mengungkap kehidupan Ibn Khaldun, ini disunting oleh Muhammad ibn Tawit al-Tanji dan diterbitkan oleh *Lajnah al-Talif wa al-Tarjamah wa al-Nasyr*, Mesir pada tahun 1951.

¹⁵ Zainab al-Khudhairi. *Filsafat Sejarah* p. 8

¹⁶ *Ibid.*

¹⁷ Dalam buku biografi "*Ibnu Khaldun dan Asal-usul Sosiologi (Bagian Pertama)*" yang ditulis oleh A. Mukti Ali disebutkan dengan jelas tanggal kelahirannya, yaitu 1 Ramadhan 732 H.

situasinya seperti itu, para penguasa di dunia Islam hidup dengan kemewahan. Tetapi sikap yang baik dari penguasa adalah mereka masih selalu berupaya menghimpun para pemikir dan sastrawan di sekitar mereka, walaupun hanya sebagai simbol "prestige" saja. Ibnu Khaldun adalah salah satunya.¹¹ Dalam hal ini, *A. Mukti Ali*¹² melukiskan sebagai berikut:

Sungguhpun demikian, istana yang kacau balau itu makmur juga dalam senggang-senggangnya waktu damai, dan satu sama lain saling berlomba-lomba dalam kebesaran dan kemewahan dan menarik banyak orang-orang pandai dan alim ulama. Banu Hafs dan Banu Marinlah terutama dinasti yang menjadi pelindung alim ulama dan pengarang-pengarang yang banyak datang kepada mereka dengan mendapat perlindungan dan kekayaan dan menduduki tempat-tempat yang penting lagi dipercaya.

Kondisi politik, sebagaimana telah dijelaskan, sudah barang tentu, menjadikan perkembangan ilmiah tidak stabil.

"...perkembangan ilmiah di sana (Afrika Utara: penulis) selalu dalam keadaan maju dan mundur sesuai dengan maju-mundurnya negeri-negeri itu, perkembangannya terus-menerus terganggu dan goncang, sebentar para ulama berkumpul di sekitar sesuatu kerajaan yang sedang jaya dan sebentar lagi pindah ke kerajaan lain apabila kerajaan itu mulai mundur."¹³

¹¹ Zainab al-Khudhairi. *Filsafat Sejarah Ibnu Khaldun (Falsafah al-Tarikh 'Inda Ibn Khaldun)*. (Bandung: Pustaka, 1987), p. 9

¹² A. Mukti Ali. *Ibnu Khaldun dan Asal-usul Sosiologi*. (Yogyakarta: Nida, 1970), p. 19

¹³ *Ibid.*

B. SEKILAS RIWAYAT HIDUP DAN KARYA-KARYANYA

1. Riwayat Hidup

Nama lengkapnya, sebagaimana ditulis dalam otobiografinya "*al-Ta'rif bi Ibn Khaldun wa Rihlatuh Gharban wa Syarqan*"¹⁴, adalah 'Abd al-Rahman ibn Muhammad ibn Muhammad ibn Muhammad ibn al-Hasan ibn Jabir ibn Muhammad ibn Ibrahim ibn 'Abd al-Rahman ibn Khaldun.¹⁵ Namanya sendiri adalah 'Abd al-Rahman, nama keluarganya Abu Zaid, gelarnya Waliuddin dan terkenal dengan nama Ibn Khaldun.

Ibn Khaldun berlatar belakang keluarga politisi, intelektual dan aristokrat sekaligus. Keluarganya, sebelum menyeberang ke Afrika adalah pemimpin politik di Moorish, Spanyol selama berabad-abad. Menurut Ibn Hazm (w. 457/1065), dalam karyanya *Jamrah Ansab al-'Arab* sebagaimana disinyalir oleh 'Ali 'Abd al-Wahid Wafi dalam *'Abd al-Rahman ibn Khaldun*, bahwa keluarga Ibn Khaldun berasal Hadhramaut, Yaman. Dan garis keturunannya berasal dari Wa'il bin Hajar, seorang sahabat Nabi yang terkenal.¹⁶

Ia dilahirkan pada tanggal 27 Mei 1332 M yang bertepatan dengan awal Ramadhan 732 H¹⁷ di Tunisia. Pendidikannya dimulai dari ayahnya sendiri sebagai guru pertamanya. Kemudian belajar bahasa pada sejumlah guru, yang terpenting adalah Abu 'Abdillah Muhammad ibn al-'Arabi al-Hasyayiri dan Abu al-Abbas Ahmad ibn

¹⁴ Buku otobiografi, yang dianggap paling lengkap untuk mengungkap kehidupan Ibn Khaldun, ini disunting oleh Muhammad ibn Tawit al-Tanji dan diterbitkan oleh *Lajnah al-Ta'lif wa al-Tarjamah wa al-Nasyr*, Mesir pada tahun 1951.

¹⁵ Zainab al-Khudhairi. *Filsafat Sejarah* p. 8

¹⁶ *Ibid.*

¹⁷ Dalam buku biografi "*Ibnu Khaldun dan Asal-usul Sosiologi (Bagian Pertama)*" yang ditulis oleh A. Mukti Ali disebutkan dengan jelas tanggal kelahirannya, yaitu 1 Ramadhan 732 H.

al-Qushshar serta Abu 'Abdillah Muhammad ibn Bahar. Belajar Hadits pada Syamsuddin Abu 'Abdillah al-Wadiyasyi. Belajar fiqh pada sejumlah guru di antaranya adalah Abu 'Abdillah Muhammad al-Jiyani dan Abu al-Qasim Muhammad al-Qashir. Belajar ilmu-ilmu rasional seperti teologi, logika, ilmu-ilmu kealaman, matematika dan astronomi pada Abu 'Abdillah Muhammad ibn Ibrahim al-Abili.¹⁸

Pelajaran ditempuhnya sampai usia 18 tahun, di mana pada waktu itu Afrika Utara diserang wabah yang dahsyat.¹⁹ Wabah yang terjadi tahun 1349/749 ini, Ibnu Khaldun kehilangan kedua orang tuanya dan semua guru-gurunya, sebagian besar penduduk Tunisia pun musnah. Kesedihan melanda Ibnu Khaldun, sebab orang tuanyalah yang diharap kasih sayangnya, sementara guru-guru diharapkan ilmunya. Ia merencanakan pindah ke Mauritania bersama-sama sebagian guru dan teman-temannya yang masih hidup, akan tetapi dicegah oleh kakaknya, Muhammad.

Beberapa waktu kemudian, tepatnya pada usianya yang ke-20 tahun, Abu Muhammad ibn Tafrakin, penguasa Tunisia, memanggilnya untuk memangku jabatan Sekretaris (*Sahib al-'alamah*). Mulailah Ibnu Khaldun terjun dalam kancah politik. Maka, secara umum, kehidupan Ibnu Khaldun dapat dibuat pemilahan²⁰ sebagai berikut:

¹⁸ *Ibid.* p. 10, sebagaimana diungkapkan dalam *al-Ta'rif*.

¹⁹ Wabah ini menimpa seluruh dunia Islam mulai dari Samarkand sampai Mauritania. Juga menimpa negeri Italia dan lain-lain Benua Eropa. Lihat A. Mukti Ali. *Ibnu Khaldun* p. 17

²⁰ Zainab al-Khudhairi membagi kehidupannya menjadi empat: *Pertama*, Fase studi hingga berusia dua puluh tahun (732-752 H); *Kedua*, Fase berkecimpung di bidang politik yang berlangsung lebih dari dua puluh tahun (752-776 H); *Ketiga*, Fase pemikiran dan kontemplasi di Benteng ibn Salamah milik banu Arif yang berlangsung selama empat tahun (776-780 H); *Keempat*, Fase bergerak di bidang pengajaran dan peradilan (780-808 H). Lihat Zainab al-Khudhairi. *Filsafat...* p. 20

a. Ibnu Khaldun Seorang Politikus

Kondisi sosio-politik yang melingkupinya, sebagaimana telah dijelaskan, benar-benar mempengaruhi sosok Ibnu Khaldun. Bahkan *al-Faruqi*, berkomentar bahwa "Ibnu Khaldun sepenuhnya sesuai dengan lingkungan semacam itu, seakan-akan ia dilahirkan bukan hanya di dalamnya, tetapi untuk keadaan semacam itu".²¹

Demi promosi diri ke posisi yang lebih atas, Ibnu Khaldun berkali-kali pindah tuan setelah dikhianatnya satu per satu.²² Hal ini dilakukan mulai awal karir politiknya sampai akhirnya ia merasakan kebosanan yang berujung pada pengunduran diri kemudian terjun ke dunia keilmuan.

Awal karirnya dimulai pada tahun 1354, sebagai sekretaris Sultan Abu Inan dari Fez, Maroko. Jabatan ini dijalani sampai tahun 1362. Namun 1357, ia dicurigai Abu Inan sebagai pengkhianat, lalu dipenjara selama 21 bulan. Dibeaskannya Ibnu Khaldun setelah Abu Inan wafat, saat pemerintahan diganti oleh Abu Salim yang merehabilitasi namanya sehingga ia masih dipercaya menempati posisi penting. Tahun 1361, terjadi intrik politik yang menyebabkan terbunuhnya Abu Salim, Ibnu Khaldun dicurigai lagi. Melihat kondisi itu, ia berangkat ke Granada.²³

Di Granada, Ibnu Khaldun diterima dengan hormat oleh Raja Muhammad V bersama perdana menterinya, Ibn al-Khatib, seorang penulis dan sarjana terkemuka. Raja sangat menaruh kepercayaan kepada Khaldun, ini dibuktikan dengan pengutusannya pada tahun

²¹ Al-Faruqi. *The Cultural ...* p. 310

²² Ahmad Syafii Maarif. *Ibnu Khaldun* p. 13

²³ Granada merupakan satu-satunya negara Muslim yang masih tersisa di semenanjung Iberia waktu itu, yang lain sudah jatuh ke tangan penguasa Kristen. Hal ini disebabkan persaingan yang saling menghancurkan antara sesama penguasa Muslim sehingga berakhir pada keharusan umat Islam mengangkat kakinya dari semenanjung tersebut.

1364 sebagai duta ke istana Pedro el-Cruel, raja Kristen Castilla di Seville untuk mengadakan diplomasi perjanjian damai antara dua kerajaan. Misi diplomasi berhasil dengan gemilang. Kegemilangan ini, di samping membuat kesan yang mendalam²⁴ pada raja Pedro, tetapi juga membuat iri pada Ibnu al-Khatib karena popularitas namanya semakin pudar. Kondisi ini mengubah suasana yang tenang menjadi mendung. Ibnu Khaldun membuat jarak dengannya sampai terbunuhnya al-Khatib tahun 1374, ia hanya berjumpa sekali. Rencananya untuk membawa keluarganya pun dibatalkan.

Dalam suasana begitu, datanglah undangan Abu Abdullah, penguasa Bougie (sekarang, Pantai Aljazair) untuk diangkat menjadi Perdana Menteri. Tanpa berpikir panjang, undangan itu diterimanya. Tahun 1365 ia sudah berada di Bougie. Tetapi tahun berikutnya, ia sudah pindah ke Konstantin sebagai Pembantu Raja Abul Abbas, yang sebelumnya telah menjatuhkan Abu Abdullah, saudara sepupunya sendiri. Tidak lama kemudian setelah merasa tidak lagi dipercaya penguasa setempat, Ibnu Khaldun menetap di Biskra, kota sebelah selatan Konstantin. Dan atas panggilan amir Abu Hammu dari Tlemcen, Ibnu Khaldun meninggalkan Biskra untuk menduduki jabatan Perdana Menteri. Akan tetapi berbeda dengan tawaran-tawaran sebelumnya, kali ini ia tolaknya. Keterlibatannya pada dunia politik sudah mengalami puncak kejenuhannya, naluri kesarjanaannya telah memaksanya untuk menjauhi kehidupan politik yang penuh gejolak dan kekerasan.

²⁴ Kesan yang mendalam ini diekspresikan dengan pembujukan raja Pedro terhadap Ibnu Khaldun untuk berpihak kepadanya dengan janji akan menyerahkan kembali harta nenek moyangnya yang ada di Seville. Namun bujukan itu ditolaknya karena ia sudah merasakan ketenangan di Granada.

b. Ibnu Khaldun Seorang Ilmuwan

Karir dalam dunia ilmu, ia mulai setelah dunia yang ditekuninya tidak mendatangkan ketenangan hidupnya, tepatnya pada tahun 776/1374. Dipilihnya daerah dari Banu Arif sebagai tempat tinggalnya. Banu Arif menerima dia dan keluarganya dengan sangat baik dan memberikan salah satu istananya yang ada di Qal'at Salamah dekat Tujin untuk ditempatinya. Dalam otobiografi yang dikutip oleh Toynbee, dia menulis :

Kemudian saya mengukuhkan diri saya bersama keluarga di Qal'at ibn Salamah, sebuah istana yang terletak di negeri Banu Tajin yang diperoleh dari Sultan untuk suku Dawawidah dalam bentuk hak feodal. saya tinggal di sana selama 4 tahun, sepenuhnya bebas dari kesusahan dan dari huru-hara urusan umum dan di sanalah saya mulai menyusun karya saya %%sejarah universal. Dalam pengunduran diri inilah saya merampungkan *al-Muqaddimah*, sebuah karya yang seluruhnya orisinal dalam perencanaannya dan yang saya ramu dari hasil penelitian luas yang terbaik. Sewaktu saya tinggal di qal'at ibn Salamah, saya menempati sederetan kamar yang luas adn kuat yang dulunya dibangun oleh Abu Bakr ibn Arif. Setelah menetap cukup lama di istana ini, saya melupakan sepenuhnya kerajaan-kerajaan di Maghrib dan Tlemcen serta tidak memikirkan apa-apa kecuali karya yang sekarang ini.²⁵

Penulisan *Muqaddimah* untuk kitab sejarahnya, diilhami oleh pengalaman dan pengetahuan yang luas. Dalam pandangan Toynbee, *al-Muqaddimah* merupakan karyanya yang terbesar dalam jenisnya sepanjang sejarah.²⁶ Dengan *al-Muqaddimah*, dalam pandangan Joseph John, bahwa "*Ibnu Khaldun (1332-1406) was a pioneer explorer in*

²⁵ Ahmad Syafii Maarif. *Ibnu Khaldun* p. 16

²⁶ Toynbee. *A Study of History Vol. III.* (london : Oxford University Press, 1945). p. 322

several areas of human knowledge beside history and the philosophy of history".²⁷

Setelah muqaddimah, ia mulai menulis kitab sejarahnya. Ia menulis sejarah bangsa arab, Barbar dan suku Zinatah, bagian awal dan akhir dari kitab sejarahnya yang dapat dilihat sekarang.

Pada tahun 780/1378, ia kembali ke Tunisia untuk keperluan penyelidikan ilmiahnya supaya dapat berkunjung ke perpustakaan-perpustakaan besar, karena tujuannya berkembang menjadi luas, yaitu menulis sejarah umum dari umat manusia, di mana semula hanya bertujuan menulis sejarah Afrika Utara dan Barbar saja.

Setelah bahan-bahan telah terkumpul, ia baru menyelesaikan karangannya, memperbaiki dan memperbesar. Setelah naskah yang pertama selesai, ia persembahkan kepada Sultan Abul Abbas, orang yang melindungi dia dalam tahun 784/1382. Naskah itu terdiri dari Muqaddimah, sejarah bangsa Barbar dan Zanatah, sejarah bangsa Arab sebelum dan sesudah Islam dan sejarah pelbagai dinasti Islam. Tetapi naskah pertama ini diperbesar lagi dengan tambahan bagian-bagian yang panjang dari sejarah dinasti Islam di Timur, sejarah bangsa-bangsa kuno dan umat kristen.

Berbeda dengan masa sebelumnya, sekarang tiada waktu bagi Ibnu Khaldun kecuali untuk mengajar. Sese kali dia menjadi qadi, diplomat tapi tidak pernah lagi terlibat dalam intrik-intrik politik.

Pada Bulan Oktober 1382 dalam lawatannya untuk menunaikan ibadah haji, ia diangkat menjadi guru di Mesir, di samping sebagai qadi dari madhab Maliki. Para mahasiswa berkerumun di lingkungan masjid tempat ia mengajar. Semuanya terpukau oleh penjelasannya yang artikulat mengenai gejala sosial. Pada tahun 1384

²⁷Joseph John. "Ibnu Khaldun's View on Language Learning: Their Relevance to Language Learning Today", dalam A.A.Mughram (Ed.) *The Islamic Quarterly: A Review of Islamic Culture*, Vol. XXXIII, Number 3, 1989, p. 153

ia mengundurkan diri dari Jabatan qadi, kemudian oleh Sultan Barquq diangkat menjadi Profesor Yurisprudensi pada *Kolej Zahiriyah* Mesir.

Pada tahun 1387, setelah tertunda beberapa tahun, ia pergi haji ke Mekkah. Sepulangnya, ia diangkat menjadi presiden Institut Baybars di Mesir. Namun segera dilepaskannya karena ia bersama-sama qadi lain menyatakan melawan Sultan Barquq.

Pada tahun 1389, Ibnu Khaldun diangkat sebagai qadi yang kedua kalinya oleh Sultan Faraj, anak Sultan Barquq, setelah ayahnya wafat. Jabatan qadi ini dipangku sampai wafatnya pada tanggal 17 Maret 1406 M (25 Ramadhan 808 H), dalam masa jabatan yang keenam kalinya setelah dilantik pada awal Maret 1406 M.²⁸

2. Karya-karyanya

Karya-karya Ibnu Khaldun antara lain adalah:²⁹

- a. *Kitab al-'Ibar wa Diwân al-Mubtada' wa al-Khabar fi Ayyâm al-'Arab wa al-'Ajam wa al-Barbar wa Man 'Asharahum min Dzawî al-Sultân al-Akbar.*

Kitab ini lebih dikenal dengan nama Kitab al-'Ibar saja. Pemakaian kata 'Ibar ini yang makna asalnya adalah hikmah, pepatah atau suri teladan menurut Muhsin Mahdi, karena di balik kata itu terdapat hikmah yang dapat dipahami atau dilaksanakan. Bahkan dalam pandangan Mahdi, Khaldun memberi judul karyanya dengan 'Ibar karena dalam hatinya terbersit suatu makna umum dan makna yang terdapat dalam al-

²⁸ Maarif. *Ibnu Khaldun ...* p. 23. Terjadi perbedaan penanggalan wafatnya. Mukti Ali menulis 16 Maret 1406 (26 Ramadhan 808) Lihat A. Mukti Ali. *Ibnu Khaldun ...* p. 69; sementara Zainab al-Khudhairi menulis 19 Maret 1406 (25 Ramadan 808). Lihat Zainab al-Khudhairi. *Filsafat ...* p. 19.

²⁹ Zainab al-Khudhairi. *Filsafat ...* pp. 22-42

Quran dan al-Sunnah serta makna sejarah yang diberikan para sejarawan.

b. *Al-Muqaddimah*

Kitab ini pada mulanya merupakan pengantar dari kitab sejarahnya, *al-'Ibar*. Namun memandang pentingnya, ia dicetak, dikaji dan diterjemahkan secara terpisah dari *al-'Ibar*. Bahkan lewat karya inilah, Ibnu Khaldun menjadi populer di dunia ilmiah.

c. *Lubâb al-Muhassal fî Usûl al-Dîn*

Kitab ini, sebagaimana dinyatakan Ibnu Khaldun pada bagian pengantarnya, merupakan hasil ikhtisar, revisi dari karya Fakhruddin al-Razi yang dilengkapi sedapat mungkin dengan pandangan Imam Besar Nashiruddin al-Thusi dan pikirannya sendiri.

Kitab ini selesai penulisannya pada 29 Shafar 752 H. Ini berarti usianya masih 19 tahun 6 bulan, dan kemungkinan merupakan karya pertamanya.

d. *Al-Târîf bi Ibn Khaldun wa Rihlatuh Gharban wa Syarqan*

Kitab ini merupakan otobiografinya, yang menguraikan sebagian besar peristiwa yang ia alami dalam kehidupannya, kasidah-kasidah yang ia susun dan surat-surat yang ia kirim kepada tokoh-tokoh penting pada masanya atau ia terima dari mereka. Juga menyingkapkan tokoh-tokoh penting pada masanya.

e. *Syifâ' al-Sâ'il li Tahzîb al-Masâ'il*

Karya, yang diterbitkan di Istambul pada tahun 1958 oleh Muhammad ibn Tawit al-Thanji dan juga di Beirut oleh Peter Ignace Abdo Khalife ini, tidak sampai ke tangan kita. Ada kalangan yang meragukan apakah kitab ini tulisan Ibnu Khaldun, sebab ia sendiri tidak menyebutnya dalam *al-Târîf*. Namun menurut Zainab al-Khudhairi, kitab itu betul-betul

Handwritten text at the top of the page, appearing to be a title or header, possibly starting with "Kata Pengantar".

Handwritten text in the upper middle section of the page.

Handwritten text in the middle section of the page.

Handwritten text in the lower middle section of the page.

Handwritten text in the lower section of the page.

Handwritten text at the bottom of the page, above the page number.

BAB IV

MANUSIA DALAM PEMIKIRAN IBNU KHALDUN

A. EKSISTENSI MANUSIA

Eksistensi, sebagaimana telah dibahas pada bagian terdahulu, berarti keadaan yang aktual, yang terjadi dalam ruang dan waktu. Ia menunjukkan kepada suatu benda yang ada di sini dan sekarang.¹ Term eksistensi di sini digunakan untuk menunjuk pada pengertian komposisi yang memperlihatkan keberadaan manusia dalam suatu totalitas, yang secara faktual terdiri atas bagian-bagian yang membentuk suatu komposisi yang menunjukkan pada keberadaannya.

Bagi Ibnu Khaldun, manusia terdiri dari dwimatra, yaitu jasmani dan rohani. Matra pertama, manusia berserikat dengan binatang. Sedangkan matra kedua, manusia berserikat dengan malaikat.² Dalam

¹ Harold H. Titus et. al. *Persoalan-persoalan Filsafat (Living Issues in Philosophy)*. Terj. M. Rasjidi (Jakarta: Bulan Bintang, 1984), p. 384.

² Ibnu Khaldun. *Muqaddimah*. terj. Ahmadi Thoha (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1986), p. 528.

kehidupannya, manusia berhubungan dengan realitas-realitas "atas" dan "bawah" (*upward dan downward*). Melalui realitas bawah, jiwa manusia berhubungan dengan raga, dan lewat raga berhubungan dengan dunia fisik; sedang melalui realitas atas, jiwa manusia berhubungan dengan dunia ruhaniah (*spiritual world*), itulah yang disebut dengan "dunia malaikat" (*the world of angle*). Esensi dunia kemalaikatan (*anglicality*) itu adalah persepsi murni dan akal absolut.³

Jiwa, menurutnya, berfungsi sebagai alat untuk mempersiapkan perubahan atau pertukaran sifat kemanusiaan (*humanity*) untuk menjadi sifat kemalaikatan (*anglicality*). Dengan demikian, walaupun sesaat, melalui jiwa manusia bisa menjadi makhluk malaikat. Proses dan keadaan menjadi malaikat ini, oleh Khaldun, dinamakan "pengalaman transendental manusia".⁴ Dalam proses itu, yang mengalami adalah jiwa manusia yang memiliki persiapan untuk lepas dari kemanusiaannya ke malaikat agar benar-benar menjadi bagian dari malaikat pada suatu waktu dan pada saat yang sama kemanusiaannya pun kembali lagi. Ini, biasanya, dialami oleh para Nabi, yang mana mereka memiliki predisposisi ini, seakan-akan menjadi sifat alami bagi mereka. Dalam alam malaikat, mungkin jiwa menerima tugas-tugas yang harus disampaikan kepada sesamanya. Inilah arti wahyu dan pembicaraan yang disampaikan oleh malaikat. Dalam pelepasan alam kemanusiaan mereka untuk masuk ke alam malaikat, biasanya mereka mengalami kesusahan dan berbagai perasaan yang meletihkan. Kemudian ketika kembali ke alam kemanusiaan, ilmu mereka tidak terpisah, sebab telah melekat padanya dalam kondisinya semula. Hal tersebut berulang-ulang dialaminya, sehingga bimbingan yang disampaikan menjadi sempurna. Konsep Khaldun ini didasarkan pada sebuah ayat al-Quran:

³ Fachry Ali. "Realitas Manusia: Pandangan Sosiologis Ibnu Khaldun" dalam M. Dawam Rahardjo (Ed.), *Insan Kamil: Konsepsi Manusia Menurut Islam*. (Jakarta: Pustaka Grafitipers, 1987), p. 156

⁴ *Ibid.*

*"Bahwasanya aku hanyalah seorang manusia seperti kamu, diwahyukan kepadaku bahwasanya Tuhan kamu adalah Tuhan Yang Maha Esa, maka tetaplah pada jalan yang lurus menuju kepada-Nya dan mohonlah ampunan kepada-Nya [QS-41:6]."*⁵

Jiwa itu sendiri, dalam kaca mata Ibnu Khaldun, ada tiga tingkatan.

Golongan pertama, jiwa yang tidak sanggup menurut kodratnya sendiri untuk sampai kepada pemahaman kerohanian. Karena itu, ia merasa puas turun ke bawah ke pemahaman-pemahaman yang dapat dicapai dengan panca indera dan khayal dan penghimpunan pengertian yang diambil dari kekuatan mengira-ngirakan dan kekuatan mengingat sesuai dengan hukum-hukum yang tetap dan peraturan-peraturan yang berlaku. Dengan memakai proses ini, orang-orang yang termasuk golongan pertama ini mencapai ilmu pengetahuan yang induktif dan deduktif;

Golongan kedua, jiwa orang-orang yang bergerak ke arah pemikiran murni dan pengertian yang kerana susunannya yang esensi tidak menggunakan alat-alat badani sehingga mereka dapat menembus melampaui prinsip-prinsip golongan pertama dan bisa bergerak leluasa pada kenyataan-kenyataan batiniyah (*al-musyahahad al-batiniyyah*) yang merupakan kesadaran (*wijdan*) murni dan tak terbatas. Dan inilah pengertian bagi para wali dan ulama;

Golongan ketiga, jiwa orang-orang yang sifatnya sudah meninggalkan sifat-sifat sebagai manusia, baik sifat badaniyah maupun ruhaniyah, menuju ke tingkat malaikat agar supaya pada waktu-waktu tertentu dapat beralih menjadi malaikat, yang kepada mereka dikaruniakan kemungkinan melihat makhluk-makhluk langit dan

⁵ Ibnu Khaldun. *Muqaddimah*. pp. 531-532

mendengarkan bicaranya ruh dan kalimat suci. Mereka itu adalah para nabi dan rasul.⁶

Sedang raga, berfungsi pengembang kegiatan dalam dunia fisik. Dunia fisik bisa menentukan dan sekaligus membatasi kegiatan manusia. Secara internal, fisik mempengaruhi mutu fisik manusia itu sendiri, dan secara eksternal, ia membentuk kemampuan manusia guna mengendalikan alam dan mengembangkan kebudayaan.⁷

Akan tetapi, kelebihan manusia dibandingkan dengan makhluk lainnya, baik binatang maupun malaikat adalah kemampuan akal yang mampu berpikir. Manusia adalah makhluk yang berpikir. Menurut Ibnu Khaldun, berpikir adalah penjamahan bayang-bayang di balik perasaan dan aplikasi akal di dalamnya untuk membuat analisa dan sintesa.⁸ Menurutnya, kerja pikir yang demikian merupakan kerja organ "af'idah" sebagaimana yang tersinyalir dalam firman Allah: "*Dan Dia menjadikan bagi kamu pendengaran, penglihatan dan akal*".⁹ Kesanggupan manusia berpikir, menurutnya, ada beberapa tingkatan,¹⁰ yaitu: *Pertama*, pemahaman intelektual manusia terhadap segala sesuatu yang ada di luar alam semesta dalam tatanan alam atau tata yang berubah-ubah dengan maksud supaya dia dapat mengadakan seleksi dengan kemampuannya sendiri. Bentuk pemikiran semacam ini kebanyakan berupa persepsi-persepsi. Inilah akal pembeda (*al-'aql al-Tamyizi*) yang membantu manusia memperoleh segala sesuatu yang bermanfaat bagi dirinya, memperoleh penghidupannya dan

⁶ *Ibid.* pp. 118-119

⁷ *Ibid.* p. 157

⁸ *Ibid.* p. 522

⁹ Lihat QS-67:23 yang lengkapnya bermakna: "*Katakanlah: Dia yang menciptakan kamu dan menjadikan bagi kamu pendengaran, penglihatan dan akal (tetapi) amat sedikit kamu bersyukur*". Dalam al-Quran dan Terjemahnya Depag RI, kata "af'idah" diterjemahkan dengan "hati". Ibnu Khaldun lebih cenderung mengartikannya dengan "fikir" yang bersumberkan akal atau otak.

¹⁰ Ibnu Khaldun. *Muqaddimah*. pp. 522-523

menolak segala yang sia-sia bagi dirinya. *Kedua*, pikiran yang memperlengkapi manusia dengan ide-ide dan perilaku yang dibutuhkan dalam pergaulan dengan orang-orang bawahannya dan mengatur mereka. Pemikiran semacam ini kebanyakan berupa appersepsi-appersepsi (*tasdîqât*) yang dicapai satu demi satu melalui pengalaman hingga benar-benar dirasakan manfaatnya. Inilah yang disebut dengan "akal eksperimental" (*al-'aql al-tajrîbi*). *Ketiga*, pikiran yang memperlengkapi manusia dengan pengetahuan (*'ilm*) atau pengetahuan hipotetis (*zann*) mengenai sesuatu yang berada di belakang persepsi indera tanpa tindakan praktis yang menyertainya. Inilah akal spekulatif (*al-'aql al-nadzari*), yang merupakan persepsi dan appersepsi (*tasawwur dan tasdîq*) yang tersusun dalam tatanan khusus sesuai dengan kondisi-kondisi khusus sehingga membentuk pengetahuan lain dari jenisnya yang sama, baik perseptif maupun apperseptif. Kemudian semua ini bergabung dengan hal-hal lain, lalu membentuk pengetahuan lain lagi.

Akhir dari proses tersebut ialah supaya terlengkapi persepsi mengenai *wujud* sebagaimana adanya, dengan berbagai genera, diferensia, sebab-akibatnya. Dengan memikirkan hal-hal demikian, manusia akan mencapai kesempurnaan dalam realitasnya dan menjadi intelek murni dan memiliki jiwa perseptif. Inilah makna realitas manusia (*al-haqîqah al-insâniyah*).¹¹

B. HAKEKAT MANUSIA

Ibnu Khaldun, ketika berbicara tentang hakekat manusia tidak terlalu menekankan segi kepribadian. Ia lebih banyak berbicara tentang proses dan interaksi antara manusia serta implikasi dari interaksi-interaksi itu. Dalam konteks ini, ia sering disebut sebagai seorang pendiri sosiologi dan antropologi.

¹¹ *Ibid.* p. 523

Yang paling mengesankan dari pembicaraan manusia oleh Khaldun adalah asumsi-asumsinya tentang kemanusiaan yang ia peroleh dari derivikasi ajaran-ajaran Islam, baik al-Quran maupun al-Hadits. Hal ini terlihat dalam karya-karyanya yang telah disebutkan pada bab sebelumnya. Manusia, sebagaimana telah dijelaskan, mempunyai dua matra, yaitu matra jasmani dan rohani. Pada matra yang pertama, ia berserikat dengan binatang; sedang pada matra yang kedua, ia berserikat dengan malaikat. Ini berarti, dalam pandangan Ibnu Khaldun sebagaimana para filosof, manusia dibahas dalam kerangka hewan (*homo*). Hasil kajian-kajian, seperti yang telah dinyatakan pada bagian terdahulu, yang berupa: *homo sapiens*, *homo faber*, *homo economicus*, *homo relegious* dan lain-lain adalah contoh kongkritnya. Yang membedakan antara manusia dengan binatang adalah kemampuan *sapiens*, *faber*, *economicus*, *relegious*. Hal ini dikarenakan manusia memiliki perangkat yang tidak dimiliki oleh makhluk lain, termasuk malaikat dan binatang yaitu akal, kemampuan berpikir.¹²

Kemampuan-kemampuan manusia tersebut, pada dasarnya masih potensial. Menurut Khaldun, manusia adalah fitrah, artinya ia berada dalam keadaan bersih dan tidak ternoda. Pengaruh-pengaruh yang datang kemudianlah yang akan menentukan apakah jiwa manusia itu akan menjadi baik atau jahat. Kalau yang lebih dahulu datang adalah pengaruh dan kebiasaan yang baik, jiwa itu akan menjadi baik. Demikian sebaliknya. Ibnu Khaldun menyatakan:

“Apabila jiwa itu masih dalam keadaan fitrah yang asli, ia siap menerima apa saja yang diberikan kepadanya, kebaikan maupun kejahatan. Nabi Muhammad bersabda: “Setiap bayi dilahirkan dalam keadaan fitrah. Kedua ibu-bapaknya lah yang menjadikannya Yahudi, Nasrani atau Majusi.” Kalau sifat yang satu telah lebih dahulu datang, sifat yang satu lagi akan menjauh darinya dalam bentuk yang seimbang, sehingga akan menjadi sukar baginya untuk memperoleh sifat yang telah menjauh itu. Orang yang memiliki sifat kebaikan, apabila kebiasaan-

¹² *Ibid.* p. 521

kebiasaan yang baik itu telah lebih dahulu sampai pada dirinya, sehingga telah menjadi sifat yang tertanam dalam dirinya, ia akan terjauh dari kejahatan dan sukar baginya untuk melakukan kejahatan itu. Demikian pula keadaannya dengan orang yang memiliki sifat kejahatan, apabila kebiasaan-kebiasaan yang jahat itu lebih dahulu sampai kepadanya".¹³

Kondisi manusia seperti yang di gambarkan di atas, mudah ditemukan pada masyarakat primitive (*Bedouin/ sedentaries*), bukan masyarakat kota. Ibnu Khaldun menyatakan:

"Orang-orang Badui berada dalam fitrahnya. Penduduk kota banyak berurusan dengan hidup enak. Mereka terbiasa hidup mewah dan berurusan dengan dunia, tunduk mengikuti hawa nafsunya. Jiwa mereka telah dikotori oleh berbagai macam akhlak yang tercela dan kejahatan. Jalan menuju kebaikan telah jauh dari mereka sesuai dengan kejahatan yang mengotori jiwa mereka. Mereka telah kehilangan kemampuan untuk menahan diri dari hawa nafsu".¹⁴

Dhaouadi dalam mengomentari teori Khaldun ini menyatakan: *The closer they remain to the primitive innate state of human nature the better they are. It may be said that on Ibnu Khaldun appears to have taken a hostile line toward the sedentaries (seen as having corrupted their pure, primitive human nature) while often admiring the Badouin because of their closeness of this condition".*¹⁵

Manusia, dalam pandangan Ibnu Khaldun, mempunyai dua kecenderungan yaitu kebaikan dan kejelekan. Dua kecenderungan ini selalu tarik menarik (*conflict*) dan terjadi ketegangan (*tension*). Konflik dan ketegangan inilah justeru uniknya manusia.¹⁶ Dan

¹³ *Ibid.* p. 145

¹⁴ *Ibid.*

¹⁵ Mahmoud Dhaouadi. "An Interpretation of the Implications of Human Nature for Ibnu Khaldun's Thinking" dalam A.A. Mughram (Ed.) *The Islamic Quarterly*, Vol. XXXII, 1, 1988, p. 7

¹⁶ *Ibid.*

manusia pada hakekatnya lebih cenderung kepada kebaikan karena fitrah dan kekuatan rasionya, sebagaimana pernyataannya:

“Ketahuilah bahwa sesungguhnya Allah Yang Maha Suci telah menempatkan kebaikan dan kejahatan dalam diri manusia, sesuai dengan firman-Nya: “Dan Kami beri petunjuk manusia itu dua jalan” [QS-90:10] dan firman-Nya: “Maka Kami ilhamkan kepadanya kedurhakaan dan ketaqwaan” [QS-91:8].¹⁷ Manusia itu lebih dekat kepada sifat-sifat kebaikan daripada sifat-sifat yang tidak baik karena asal fitrahnya dan kekuatan rasionya yang logis. Kejahatan hanya datang kepadanya karena kekuatan-kekuatan kebinatangan yang masih terdapat dalam dirinya. Kendati demikian, apabila dipandang dari segi kenyataan bahwa ia itu manusia, ia lebih dekat kepada kebaikan dan sifat-sifatnya”.¹⁸

Kejahatan itu akan melekat pada manusia jika mereka tidak mengembangkan *custom* dan jauh dari agama (*din* atau *religion*).¹⁹ Bagi Ibnu Khaldun, yang akan menentukan “siapa manusia itu” bukanlah sifat atau wataknya, akan tetapi kebiasaan yang dilakukan sehari-hari. Dia menyatakan:

¹⁷ Ibnu Khaldun. *Muqaddimah*. p. 150

¹⁸ *Ibid.* p. 171

¹⁹ Peran agama yang demikian ini menjadi dasar pemikirannya dalam bidang-bidang keilmuan yang dikajinya, terutama ilmu politik. Dalam filsafat politik, Ibnu Khaldun menempatkan agama (khususnya Islam) sebagai daya pemersatu dan sumber kekuatan politik. Agama merupakan landasan pembangunan negara. Agama melahirkan dan menjamin moralitas kelompok, kebajikan, ketaatan warga. Tanpa agama, suatu kelompok hanya mempunyai persatuan alamiah melalui rasa kelompok yang menyebabkan setiap anggotanya bertindak bersama guna mencapai keunggulan. Namun agama jika disandarkan pada rasa kelompok tersebut, akan menjadi pemersatu yang jauh lebih kuat dari solidaritas nasional. Barbara Freyer Stowasser. “Agama dan perkembangan Politik: Antara Ibnu Khaldun dan Machiavelli” dalam *Ulumul Qur'an*, No. 3, Vol. V, 1994, p. 89; juga pada Mahmoud Dhaouadi. “An Interpretation” p. 8 .

“Wujud manusia itu ditentukan oleh kebiasaan-kebiasaan dan apa yang biasa dilakukannya, bukan ditentukan oleh sifat dan wataknya. Apa yang biasa dilakukannya dalam keadaan sehari-hari sehingga telah menjadi perilaku (*khuluqan*), sifat asli (*malakatan*) dan kebiasaan (*‘adatan*). Hal itu menempati kejadian asli (*thabi’atan*) dan wataknya (*jibillah*)”.²⁰

Pada bagian lain ia juga menyatakan:

“Sebab dari segalanya adalah apa yang telah kami jelaskan. Dasarnya adalah karena manusia itu ditentukan oleh kebiasaan dan adat yang dilakukannya sehari-hari, bukan karena hasil dari wujud dan temperamennya. Apa yang biasa dilakukannya dalam berbagai keadaan sehingga telah menjadi sifat, watak dan kebiasaan, hal ini menjadi wujud dirinya dan watak aslinya. Cobalah perhatikan hal itu pada anak cucu Adam, maka anda akan menemuinya pada umumnya benar. Allah menciptakan apa saja yang dikehendaki-Nya”.²¹

C. KESEMPURNAAN MANUSIA

Kelengkapan dan kesempurnaan manusia, dalam kaca mata Ibnu Khaldun, tidak lahir begitu saja, melainkan melalui suatu proses tertentu. Proses tersebut dewasa ini dikenal dengan evolusi. Akan tetapi berbeda dengan teori evolusi Charles Darwin (1809-1882) yang melihat proses kejadian manusia sebagai hasil evolusi makhluk-makhluk organik.²² Khaldun menghubungkan kejadian manusia (sempurna) dalam perkembangan dan pertumbuhan alam semesta.

Khaldun membuat teori bahwa seluruh realitas di dalam alam semesta berhubungan satu sama lain dan terpadu. Artinya, seluruh alam semesta dibentuk sebagai totalitas yang teratur. Hubungan antara

²⁰ Ibnu Khaldun. *Muqaddimah*. p. 145

²¹ *Ibid.* p. 147

²² Charles Darwin. “Recapitulation and Conclusion” *The Origin of Species* dalam Saxe Commins & Robert N. Lincott. *The Philosophers of Science*. (New York: Modern Pocket Library, 1954), p. 245-278

realitas yang satu dan lainnya tidak statis, melainkan dinamis. Dinamisme inilah yang merupakan teori evolusi Ibnu Khaldun.

Teorinya, dengan bahasa Sastrapratedja²³, dikemukakan sebagai berikut: "Segala sesuatu merupakan dunia fisik yang terdiri dari berbagai kelompok dan elemen. Kelompok dan elemen-elemen itu diatur atau dirancang secara bertahap dan terus-menerus dalam tatanan yang teratur. Dalam proses yang semacam ini, terdapat apa yang ia sebut "*Ittisal*" (keterhubungan) di antara satu sama lainnya. Menurut Khaldun *Ittisâl* berarti kesiapan penuh tahap terakhir dari setiap kelompok menuju tahap pertama pada kelompok berikutnya. Maka dalam kaca mata ini, menurutnya, tahap akhir mineral dihubungkan dengan tahap pertama tanaman. Tahap terakhir tanaman adalah tahap awal binatang. Dan tahap tertinggi setiap makhluk tersebut mengandung kecenderungan (*isti'dâd*) untuk menjadi bentuk terendah makhluk-makhluk tahap perkembangan berikutnya. Dunia binatang kemudian meluas dan mengarah pada penciptaan manusia yang ditandai dengan kemampuan berpikirnya dan kemampuan untuk mengungkapkan."

Sampai pada taraf ini, tampaknya ada kemiripan antara teori evolusi Khaldun dengan Darwin, yaitu pernyataan bahwa taraf tertinggi pada manusia dicapai dari dunia monyet yang di dalamnya sudah terdapat kecerdasan (*sagacity*) dan persepsi. Akan tetapi, perbedaannya, pada teori Khaldun, manusia telah sampai pada tahap refleksi aktual.²⁴ Proses terakhir makhluk inilah yang melahirkan manusia sebagaimana yang kita kenal dewasa ini.

²³ M. Sastrapratedja. *Culture and Religion: A Study of Ibnu Khaldun Philosophy of Culture as a Framework for Critical Assessment of Contemporary Islamic Thought in Indonesia* (Roma: t.p., 1979). p. 26

²⁴ Dalam hal ini, Ibnu Khaldun tampaknya diilhami oleh para filosof Islam sebelumnya, misalnya, Al-Jahiz (869), seorang penganut mu'tazilah yang telah mengeluarkan teori evolusinya tentang proses perubahan bertahap kehidupan; Ibnu Maskawaih (1030) yang menjelaskan teori sayur-sayuran dan makhluk-

Dalam konteks ini, dapat dinyatakan bahwa kesempurnaan manusia, dalam pandangan Khaldun, dicapai dalam kerangka ilmu pengetahuan. Ibnu Khaldun menyatakan:

“Manusia termasuk jenis binatang dan Allah telah membedakannya dengan binatang karena kemampuan manusia untuk berpikir yang Dia ciptakan untuknya, dan dengan kemampuannya itu, manusia dapat mengatur tindakan-tindakannya secara tertib. Inilah akal pembeda (*al-'aql al-tamyizi*). Kalau kemampuannya itu membantunya untuk memperoleh pengetahuan tentang ide-ide atau hal-hal yang bermanfaat atau merusak baginya, inilah yang disebut akal ekperimental (*al-'aql al-tajrib*). Kalau kemampuan itu membantunya memperoleh persepsi tentang sesuatu yang maujud sebagaimana adanya, baik yang gaib maupun yang Nampak, inilah yang disebut akal spekulatif (*al-'aql al-nadzari*). Kemampuan manusia untuk berpikir baru diperoleh setelah sifat kebinatangannya mencapai kesempurnaan di dalam dirinya. Itu dimulai dari kemampuan membedakan (*tamyiz*). Sebelum manusia memiliki *tamyiz*, dia sama sekali tidak memiliki pengetahuan dan dianggap sebgaiian dari binatang. Asal-usul manusia diciptakan dari setetes air mani (sperma), segumpal darah, sekerat daging, dan masih ditentukan rupa mentalnya. Apa pun yang dicapainya sesudah itu adalah merupakan akibat dari persepsi sensual dan kemampuan berpikir yang dianugerahkan Allah kepadanya. Mengenai anugerah ini, Allah berfirman: “Dan Dia menciptakan bagi kalian pendengaran, penglihatan dan akal”.

Pada kondisinya semula, sebelum mencapai *tamyiz*, manusia adalah materi seluruhnya (*huyuly*) karena dia tidak mengetahui pengetahuan apapun. Dia mencapai kesempurnaan bentuknya melalui ilmu pengetahuan (*ilm*) yang dicari melalui organ tubuhnya sendiri. Dengan cara ini, kemanusiaannyaapun mencapai kesempurnaan eksistensi”²⁵

Teorinya tentang pencapaian kesempurnaan manusia tersebut, ia dasarkan pada firman Allah: “*Bacalah dengan nama Tuhanmu yang telah menciptakan; Menciptakan manusia dari segumpal darah; Bacalah*

mahluk binatang; bahkan tentang teori evolusi mineral, tanaman dan binatang telah dikemukakan terlebih dahulu oleh al-Mas'udi (w. 956). Lihat Fachry Ali. “Realitas Manusia ...” p. 156.

²⁵ Ibnu Khaldun. *Muqaddimah*. pp. 532-533

dan Tuhanmu Maha Mulia; Yang telah mengajarkan manusia dengan pena (*qalam*); Mengajarkan manusia apa-apa yang tidak dia ketahui” (QS-95:1-5), yang menurut Khaldun, mengisyaratkan tentang martabat eksistensi kemanusiaan yang *fitriyah* dan *kasbiyah*.²⁶ Ibnu Khaldun menyatakan:

“Perhatikan firman Allah pada permulaan wahyu-Nya kepada Nabi: “Bacalah dengan nama Tuhanmu yang telah menciptakan; menciptakan manusia dari segumpal darah; Bacalah dan Tuhanmu Maha Mulia; Yang telah mengajarkan manusia dengan *qalam*; mengajarkan manusia apa-apa yang tidak dia ketahui”. Makudnya, Aku yang mengusahakan ilmu pengetahuan yang diperoleh manusia, sebelumnya dia merupakan segumpal darah dan daging. Tabiat dan watak manusia menyingkap kebodohan asal dan ilmu carian (*al-ilm al-kasby*) yang ada padanya. Ayat mulia mengisyaratkan hal tersebut. Dalam wahyu pertama, sudah dinyatakan anugerah Tuhan atas manusia, diberitahu mengenai mula martabat eksistensinya, yaitu kemanusiaan dan kedua kondisinya yang *fitri* dan yang *kasbi*. Allah Maha Mengetahui dan Maha Bijaksana”.²⁷

Ilmu pengetahuan, dalam pandangan Khaldun, ada dua macam, yaitu ilmu-ilmu intelek (*al-ulûm al-’aqliyyah*) dan ilmu-ilmu tradisional (*al-ulûm al-naqliyyah al-wad’iyyah*).²⁸ Kedua ilmu ini harus dipelajari oleh manusia untuk pencapaian kesempurnaan dirinya.

Yang pertama, *al-ulûm al-’aqliyyah*, adalah ilmu yang diperoleh melalui kemampuan berpikirnya yang merupakan sifat alaminya, meliputi: (1). Ilmu logika (*mantiq*), (2). Ilmu alam (fisika), (3). Ilmu metafisika, (4). Ilmu matematika yang meliputi: geometri, aritmetika, musika, astronomi.

Yang kedua, *al-ulûm al-naqliyyah al-wad’iyyah*, ilmu yang berdasarkan kepada otoritas syariat, yaitu al-Quran dan al-Sunnah juga ilmu-ilmu yang berhubungan dengan materi tersebut, dalam

²⁶ *Ibid.*

²⁷ *Ibid.* p. 533

²⁸ *Ibid.* pp. 543-546

arti kita dapat memetik manfaat dari padanya, macamnya bisa meliputi: (1). Ilmu Tafsir, (2). Ilmu Qiraat, (3). Ilmu Hadits, (4). Ilmu Usul Fiqh, (5). Ilmu Fiqh. (6). Ilmu Kalam, (7). Ilmu Lughah.

Di samping itu, eksistensinya sebagai makhluk sosial, kesempurnaannya dapat dicapai dengan lembaga "organisasi", sebagaimana pernyataannya: "Oleh karena itu, organisasi masyarakat menjadi keharusan bagi manusia (*al-ijtimâ' darûriyyun li naw'i al-insân*). Tanpa organisasi itu manusia tidak akan sempurna. Keinginan Tuhan hendak memakmurkan dunia dengan makhluk manusia dan menjadikan mereka khalifah di permukaan bumi tentu tidak akan terbukti."²⁹ Ibnu Khaldun menyatakan:

"Manusia adalah makhluk social (*al-insân madaniyyun bi al-thab'iy*). Para filosof menyebukan statemen ini sehubungan dengan pembuktian eksistensi kenabian (*nubuwwat*) dan hal-hal lainnya. Kata ajektif *madaniy* berhubungan dengan kota (*madînah*), di mana mereka pergunakan sebagai kata lain bagi organisasi social (*al-ijtima' al-basyary*). Pernyataan ini mengandung makna bahwa seorang manusia tidak bisa hidup sendirian, dan eksistensinya tidaklah terlaksana kecuali dengan kehidupan bersama. Dia tidak akan mampu menyempurnakan eksistensinya dan mengatur kehidupannya dengan sempurna secara sendirian. Benar-benar sudah menjadi wataknya apabila manusia butuh bantuan dalam memenuhi kebutuhannya. Mula-mula bantuan itu berupa konsultasi, lalu berserikat serta hal-hal lain sesudahnya. Berserikat dengan orang lain, bila ada kesatuan tujuan, akan membawa kepada sikap saling membantu. Tetapi jika tujuannya berbeda, akan menimbulkan perselisihan dan pertengkaran, sehingga muncullah sikap saling membenci, saling berselisih. Ini yang membawa peperangan atau perdamaian di kalangan bangsa-bangsa dan suku-suku. Hal itu tidaklah terjadi secara kebetulan saja sebagaimana terjadi pada dunia binatang. Tuhan mengizinkan manusia untuk mengatur segala aktivitas mereka di bawah aspek politis dan menurut norma-norma filosofis, karena Allah telah member ciri khusus kepada manusia unruk mengorganisir dan menata semua tindakannya dengan pikiran. Pikiran membimbing manusia dari hal-hal yang

²⁹ *Ibid.* p. 73

sia-sia kepada sesuatu yang berguna bagi keinginannya, dari kejahatan ke kebajikan.³⁰

D. SUMBER-SUMBER PEMIKIRAN

Dalam pandangan beberapa ahli, Ibnu Khaldun hanya sedikit saja terpengaruh oleh pikiran para pemikir terdahulu, baik muslim maupun non muslim, bahkan Toynbee dengan ekstrem menyatakan bahwa "dalam kegiatan intelektual yang dipilihnya, dia muncul tanpa diilhami oleh pendahulunya, tidak ada yang menyamainya di kalangan sarjana semasanya dan tidak mudah mendapatkan penggantinya"³¹, "karyanya merupakan suatu mu'jizat intelektual."³²

Namun, Baali dalam tulisan lain menyatakan bahwa manusia itu paling tidak dipengaruhi oleh tiga hal, yaitu pandangan kultural, kedudukan sosial dan kecenderungan personal.³³ Dengan demikian tidak terkecuali bagi seorang Ibnu Khaldun, pengaruh itu pasti ada.

Menurut beberapa penulis, pengaruh yang paling tampak kepada wawasan keilmuan Ibnu Khaldun hanyalah al-Ghazali.³⁴ Bahkan menurut Macdonald, Ibnu Khaldun adalah seorang ghazalian yang meyakinkan (*convinced ghazalian*). Selebihnya, pemikiran keilmuannya hampir seluruhnya orisinal dan bersifat kepeloporan.³⁵

³⁰ *Ibid.* pp. 525-526

³¹ A.J. Toynbee. *A Study of History*, Vol. III (New York: Oxford University Press, 1962), pp. 325-326

³² Fuad Baali & Ali Wardi. *Ibnu Khaldun dan Pola Pemikiran Islam (Ibnu Khaldun and Islamic Thought Style: a Social Perspective)*, terj. Ahmadi Thaha (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1989), p. 20

³³ *Ibid.* p. 2

³⁴ Nurcholish Madjid. *Khazanah Intelektual Islam*. (Jakarta: Bulan Bintang, 1994), pp. 46-47

³⁵ D.B. Macdonald. *The Religious Attitude and Life in Islam*. (Chicago: the University of Chicago Press, 1912), p. 131

Tetapi menurut beberapa penulis yang lain, dia pengikut Ibnu Rusyd. Ini kedengaran agak aneh, dikarenakan dua orang, Ghazali dan Ibnu Rusyd, itu bermusuhan dalam hal filsafat, Ibnu Rusyd adalah murid yang paling rajin dan pendukung utama Aristoteles dalam Islam, sementara al-Ghazali adalah musuh yang paling utama. Satu kontroversi paling tajam dalam Islam muncul akibat permusuhan antara Ibnu Rusyd dan al-Ghazali.³⁶ Menurut Baali, Khaldun dapat ditempatkan sebagai pengikut al-Ghazali dan Ibnu Rusyd sekaligus. Ibnu Khalsun mengambil teori Ghazali tentang permusuhannya terhadap logika Aristoteles, dan pada saat yang sama mengambil sikap-sikap baik Ibnu Rusyd terhadap massa. Logika Aristoteles, sebagaimana dikemukakan al-Ghazali, tidak berguna dalam urusan agama serta urusan duniawi, dan cara hidup massa berhak mendapat perhatian dari para filosof, sebagaimana dikemukakan Ibnu Rusyd.³⁷

Ia juga diwarnai oleh tradisi filsafat. Hal ini dapat dilacak dari perjalanan pelajarannya di mana ia mulai belajar filsafat (bersama-sama belajar ilmu agama) di Tunis, tempat ia dilahirkan. Ia amat tertarik pada ajaran Nashiruddin al-Thusi.³⁸ Demikian juga pada usia dini, ia mempelajari tulisan-tulisan Ibnu Sina dan Ibnu Rusyd. Sebuah tradisi menganggap bahwa tulisan mengenai ringkasan karya-karya Ibnu Rusyd berasal darinya. Dua buah karya filosofisnya adalah *Lubab al-Muhassal* dan *Syifa' al-Sa'il*.³⁹ Al-Biruni, Ilmuwan yang mengkaji manusia secara paling obyektif, juga tokoh yang banyak memberikan

³⁶ Fuad Baali & Ali Wardi. *Ibnu Khaldun dan Pola Pemikiran Islam (Ibnu Khaldun and Islamic Thought-Style: A Social Perspective)*, terj. Mansurudin & Achmadie Thoha. Jakarta: Pustaka Firdaus, 1989. P. 118

³⁷ *Ibid.*

³⁸ Seyyed Hossein Nasr. *Sains dan Peradaban dalam Islam (Science and Civilization in Islam)*, terj. J. Mahyudin (Bandung: Pustaka, 1986), p. 40

³⁹ Madjid Fakhry. *Sejarah Filsafat Islam (A History of Islamic Philosophy)*, terj. Mulyadhi Kartanegara (Jakarta: Pustaka Jaya, 1987), p. 444

semacam bahan yang mendasari pengamatan umum Ibnu Khaldun tentang sejarah manusia.

Al-Biruni adalah tokoh yang membuat studi tentang masyarakat Islam, juga masyarakat India. Yang terakhir ini, dipandang sebagai studi tentang manusia yang paling obyektif dan ilmiah yang ditulis pada abad pertengahan, di mana di Barat pada waktu itu masih tidak melebihi tingkat babad. *Al-Biruni* merasa sangat tertarik pada filsafat India, karena para filosof di Grika dan juga di India, yang secara teliti dan berulang-ulang dibedakannya dari rakyat yang bodoh dan gila citra, pada hakekatnya memiliki ide yang sama seperti idenya sendiri, yaitu ide monoteisme murni; bahwa ternyata pada mulanya semua orang adalah sama murni dan penuh kebajikan, menyembah Tuhan Maha Kuasa Yang Esa, tapi nafsu jahat manusia dengan berlalunya waktu telah menimbulkan perbedaan agama, bujukan filsafat dan politik dan pemujaan berhala.⁴⁰

Akan tetapi sumber yang paling mewarnai pemikirannya adalah al-Quran dan al-Hadis. Hal ini tampak dalam karya-karya pemikirannya yang hampir semuanya merupakan hasil derivasi intelektualnya dari kedua sumber tersebut. Maka tepat bila Iqbal, seorang pemikir dari Pakistan, menyatakan bahwa "pikiran-pikiran Khaldun mempunyai warna qur'anic".⁴¹

⁴⁰ Seyyed Hossein Nasr. *Sains dan* p. 210

⁴¹ Mahdi al-Gulsyani. *Filsafat Sains Menurut al-Quran*. (Bandung: Mizan, 1991), p. 27

BAB V

MENUJU PENDIDIKAN INTEGRALISTIK: SUATU IMPLIKASI

A. ILMU PENGETAHUAN: MONISTIK ATAU PLURALISTIK?

Berbicara tentang ilmu pengetahuan, termasuk pendefinisian, ternyata tidak semudah yang diperkirakan. Diskursus di seputar masalah ini merupakan sesuatu yang menarik dan tiada habis-habisnya. Maka bila van Peursen dalam bukunya *De opbouw van de Wetenschap* (1980) yang kemudian disusul dengan buku *Filosofie van de Wetenschappen* (1986) menyatakan bahwa "dahulu orang lebih mudah memberikan definisi mengenai ilmu daripada sekarang. Dahulu ilmu pengetahuan merupakan suatu bagian dari filsafat, definisi tentang ilmu bergantung pada sistem filsafat yang dianut. Definisi ilmu sekarang tidak lagi berdasarkan pada sifat ilmu dilihat dari segi filsafat, akan tetapi berdasarkan pada apa yang dilaksanakan ilmu dengan melihat metodologinya."¹ Di samping itu, filsafat sendiri dalam

¹ C.A. van Peursen. *Susunan Ilmu Pengetahuan: Sebuah Pengantar Filsafat Ilmu* (*De Opbouw van de Wetenschap: een Inleiding in de Wetenschap*), terj. J. Drost (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1993), p. 1

perkembangannya telah mengantarkan kepada suatu konfigurasi yang menunjukkan bagaimana "pohon ilmu pengetahuan" telah tumbuh mekar bercabangcabang secara subur, di mana masing-masing cabang melepaskan diri dari batang filsafatnya.

Adanya sekian banyak definisi yang diberikan oleh banyak tokoh, sebagaimana dapat dibaca dalam berbagai keputakaan, tidak akan banyak menolong untuk memahami apa hakekat ilmu pengetahuan itu.² Kini, orang lebih merasa berkepentingan dengan mengadakan klasifikasi ilmu, dengan harapan akan diperoleh kejelasan garis demarkasi antara cabang ilmu satu dengan lainnya.

Auguste Comte, tokoh positivisme, mengelompokkan ilmu pengetahuan berdasarkan derajat kesederhanaan fenomenafenomena yang dilihat, ke dalam: ilmu pasti (matematika), ilmu perbintangan (astronomi), ilmu alam (fisika), ilmu kimia (*chemistry*), ilmu hayat (fisiologi atau biologi) dan fisika sosial (sosiologi).³ Klaisifikasi ala Auguste Comte ini sampai sekarang menjadi semakin actual dan relevan untuk mendukung sikap pandang yang meyakini bahwa masyarakat industry sebagai tolok ukur bagi tercapainya modernisasi harus disiapkan melalui penguasaan *basic science*, yaitu matematika, kimia, fisika, biologi dengan penyediaan dana dan fasilitas dalam skala prioritas.

Tetapi klasifikasi Comte ini dikritik oleh Wilhelm Dilthey (1833-1911) karena dianggap terlalu deterministik dan naturalistik. Dilthey menawarkan klasifikasi yang lebih simplistik, di mana ia mengelompokkan ilmu ke dalam dua kelompok, yakni *natuur-*

² Sebagai contoh, misalnya, Karl Peursen —penulis karya *Grammar of Science*— memberikan batasan bahwa "Science is the complete and consistent description of the facts of experience in the simplest possible terms." Lihat George Thomas White

³ Koento Wibisono. *Arti Perkembangan menurut Filsafat Positivisme Auguste Comte*. (Yogyakarta: Gajah Mada University Press, 1983), pp. 2530

wissenschaft (science of the world) dan *geistes-wissenschaft* (science of Geist).⁴ Yang pertama menggunakan metode *erklären*, sedang yang kedua menggunakan metode *verstehen*. Tawaran Dilthey pun bukan tanpa kelemahan, sebab dipandang terlalu isolatif.

Di kalangan para pemikir muslim juga melakukan klasifikasi terhadap ilmu. Al Farabi, misalnya, dalam *Ihsâ al-'ulûm* membagi ilmu menjadi empat macam, yaitu ilmuilmu kebahasaan, logika, matematika dan fisika; alKhâwarizmi dalam *Mafâtih al-'ulûm* membaginya ke dalam dua kelompok besar, yaitu: *'ulûm al-syari'ah* dan *'ulûm al-'ajam: al-falsafah*; AlGhazali dalam *Ihya' al-'Ulûm al-dîn*, *Risâlah al-Ladunniyah*, *Mizân al-Amal* mengklasifikasi ilmu menjadi beberapa klasifikasi yang berbeda, yakni:

1. Pembagian ilmu-ilmu menjadi *ilmu teoretis* (ilmu yang menjadikan keadaan-keadaan wujud diketahui sebagaimana adanya) dan *ilmu praktis* (ilmu yang berkenaan dengan tindakan-tindakan manusia, bertujuan mencari aktivitas-aktivitas manusia yang kondusif bagi kesejahteraan dalam kehidupan ini dan kehidupan nanti). Pembagian ini didasarkan pada pembedaan antara intelek teoretis dan intelek praktis.
2. Pembagian pengetahuan menjadi pengetahuan yang dihadirkan (*ilm al-hudhûri*), yakni pengetahuan yang diperoleh secara langsung, serta merta, supra-rasional, intuitif, dan kontemplatif. Al-Ghazali menyebut pengetahuan ini dengan beberapa sebutan yakni *ilmu ladunni* (pengetahuan dari Yang Tertinggi), *ilm al-mukâsyafah* (pengetahuan tentang penyingkapan misteri-misteri Ilahi); dan pengetahuan yang dicapai (*ilm al-hushûli*) yang bersifat tak langsung, rasional, logis dan diskursif.

⁴J. Drost SJ. "Agama dan Ilmu Pengetahuan Alam", *Basis: Majalah Kebudayaan Umum*. Nopember 1970, XX2, p. 58

3. Pembagian ilmu atas ilmu-ilmu religious (*al-ulûm al-syar'iyah*), yakni ilmu-ilmu yang diperoleh dari nabi-nabi dan tidak hadir melalui akal; dan ilmu-ilmu intelektual (*al-ulûm al-'aqliyah*), yakni ilmu-ilmu yang dicapai melalui intelek manusia semata. Pembagian ini sebagai konsekuensi logis dari konsep mutakallimin tentang hubungan posisi antara wahyu dan akal.
4. Pembagian ilmu menjadi ilmu-ilmu *fardu 'ain* (wajib atas setiap individu) dan ilmu-ilmu *fardu kifayah* (wajib atas umat). Pembagian ini didasarkan pada perbedaan antara dua tipe kewajiban yang berhubungan dengan pencarian pengetahuan tersebut.⁵

Menurut al-Ghazali, keempat sistem klasifikasi itu semuanya absah sekalipun tidak mempunyai derajat keabsahan yang sama. Setiap klasifikasi didasarkan pada aspek tertentu, yakni hubungan antara manusia dan pengetahuan, di samping perspektif tertentu dalam melihat hubungan itu. Semakin mendasar dan universal aspek atau perspektif itu, semakin besar keabsahan pembagian yang dihasilkan.⁶ Pembagian ini dikritik oleh Fazlur Rahman karena dengan adanya pembagian ilmu ke dalam ilmu-ilmu religius dan ilmu-ilmu intelektual, para sarjana muslim mengabaikan ilmu-ilmu intelektual karena dianggap sebagai ilmu yang tidak kondusif bagi kesejahteraan spiritual seseorang.⁷ Tetapi kritik ini dibantah oleh Osman Bakar, dan al-Ghazali sendiri dengan tegas menyatakan bahwa kedua ilmu tersebut harus dipelajari semua.

Kejelasan garis demarkasi yang diharapkan dari pengadaaan klasifikasi ilmu tersebut pun ternyata belum mengatasi kesulitan,

⁵ Osman Bakar. *Hierarki Ilmu: Membangun Rangka Pikir Islamisasi Ilmu*. Bandung: Mizan, 1997. pp. 231-235.

⁶ *Ibid.*

⁷ Fazlur Rahman. *Islam and Modernity: Transformation of Intelektual Tradition*. Chicago: University of Chicago Press, 1982. p. 34

justeru bermuara pada kekaburan batasbatas antara cabangcabang ilmu yang satu dengan yang lain. Sampai titik ini, dalam pandangan Wibisono, "ilmuilmu tersebut telah saatnya membutuhkan suatu "overview" yang mampu meletakkan jaringan interaksi untuk saling menyapa untuk menuju ilmu yang integralintegratif."⁸ Maka, filsafat ilmu mulai menunjukkan urgensinya.

Karenanya, Joergen Habermas menawarkan sebuah klasifikasi lain, sebuah klasifikasi yang dianggap lebih representatif dan lebih banyak digunakan sebagai kerangka pemikiran sampai sekarang. Menurut Habermas ada tiga kelompok ilmu, yaitu: *natural sciences*, *handlungs wissenschaft* dan ilmu humaniora.⁹ Klasifikasi tersebut didasarkan pada *basic human interest*. Yang pertama bersifat empirisanalitis, yang kedua bersifat sosialkritis, sedang yang ketiga bersifat historishermetis; masingmasing menggunakan metode empirik, intelektualrasionalistik dan hermetik.

Ketiga ilmu tersebut tidak saling terpisah, akan tetapi sebaliknya saling menyapa, interrelasi antara satu dengan lain. *Natural science* mencegah *handlungs wissenschaft* dari bahaya penciptaan mitosmitos yang timbul karena sosioanalitis yang terlalu ideologis, mencegah dari *humaniora* dari bahaya subyektivisme yang timbul karena interpretasi yang terlalu dogmatis; *Handlungs wissenschaft* mencegah *natural science* dari bahaya pengelabuhan kesadaran mitosmitos scientisme, mencegah *humaniora* dari bahaya kebutaan persepsi bahwa ada perbedaan antara dunia obyektif dan kesadaran subyektif; *Humaniora* mencegah *natural science* dari bahaya determinisme/naturalisme yang berlebihan, mencegah *handlungs wissenschaft* dari bahaya

⁸ Koento Wibisono S. "Ilmu Pengetahuan: Sebuah Sketsa Umum mengenai Kelahiran dan Perkembangannya sebagai Pengantar untuk Memahami Filsafat Ilmu", makalah tak diterbitkan, p. 8

⁹ Ignas Kleiden. *Sikap Ilmiah dan Kritik Kebudayaan*. (Jakarta: LP3ES, 1987), p. 36

rasionalisme/kritisisme yang tanpa arah.¹⁰ Ibnu Khaldun sendiri, yang menjadi kajian dalam tulisan ini sebagaimana telah dibahas terdahulu, membagi ilmu ke dalam ilmuilmu intelek (*al-'ulûm al-'aqliyyah*) dan tradisional (*al-'ulûm al-naqliyyah al-wad'iyyah*).¹¹ Yang pertama, *al-'ulûm al-'aqliyah*, adalah ilmu yang diperoleh melalui kemampuan berpikirnya yang merupakan sifat alaminya, meliputi: (1). Ilmu logika (*mantiq*), (2). Ilmu alam (fisika), (3). Ilmu metafisika, (4). Ilmu matematika yang meliputi: geometri, aritmetika, musika, astronomi. Yang kedua, *al-'ulûm al-naqliyyah al-wadiyyah*, ilmu yang berdasarkan kepada otoritas syariat, yaitu alQuran dan alSunnah juga ilmuilmu yang berhubungan dengan materi tersebut, dalam arti kita dapat memetik manfaat dari padanya, macamnya bisa meliputi: (1). Ilmu Tafsir, (2). Ilmu Qiraat, (3). Ilmu Hadits, (4). Ilmu Usul Fiqh, (5). Ilmu Fiqh. (6). Ilmu Kalam, (7). Ilmu Lughah. Hal yang sama, sebagaimana sudah dibahas, juga dikemukakan oleh al-Ghazali.

Kedua kelompok ilmu tersebut, dalam kaca mata Ibnu Khaldun, harus dipelajari oleh manusia secara seimbang untuk pencapaian kesempurnaan dirinya. Tanpa adanya keseimbangan antara keduanya, manusia tidak akan mencapai sesuatu yang diharapkan.¹² Hal itu, barangkali, didasarkan pada suatu "doktrin" bahwa semua ilmu itu bersumber dari Allah yang diberikan kepada manusia, padahal apaapa yang telah Allah berikan di dunia ini tidak ada yang sia-sia. Perbedaan menjadi dua kelompok besar itu hanyalah karena persoalan epistemologi semata. Lagi pula, bila dilihat dari sejarah perkembangannya, pada mulanya semua ilmu pengetahuan berasal dari satu induk, yaitu filsafat.

Berbeda dengan alGhazali, misalnya, yang menyatakan bahwa manusia memiliki tingkatan kewajiban yang berbeda dalam

¹⁰ *Ibid.*

¹¹ Ibnu Khaldun. *Muqaddimah*. pp. 543546

¹² *Ibid.*

mempelajari ilmu di mana al-Ghazali, sebagaimana sudah dibahas, memilah ilmu pengetahuan menjadi dua kelompok, yaitu ilmu yang wajib ain dan wajib kifayah dalam mempelajarinya.¹³

Dengan demikian, dapat dinyatakan bahwa pemisahan ilmu pengetahuan yang dikhotomis, trikhotomis dan seterusnya tidak mendapatkan legitimasi. Pembagian itu hanya persoalan metodologis semata. Lagi pula, bila dilihat dalam perspektif aksiologis, bahwa ilmu dikembangkan disamping untuk ilmu itu sendiri (*science for the sake science only*), juga —dan ini yang lebih penting— adalah bagaimana ilmu itu dikembangkan untuk meningkatkan kemakmuran manusia (*science for the sake human progress*).

Sementara manusia, sebagaimana telah dikemukakan, merupakan pribadi yang, secara struktur, tidak bisa dipisah-pisahkan antara “badan” dan “jiwa” (Peursen), antara *body and mind* (Campbell), antara *the self and its brain* (Popper and Eccles), antara *man and beast* (Midgley), antara “tubuh” dan “jiwa” (Descartes).

Dalam perspektif psikologi, manusia diarahkan untuk menjadi pribadi yang utuh (*full personality*), bukan pribadi yang terpecah (*split personality*). Menurut Allport, kepribadian (*personality*), merupakan “system psikofisik” yang menunjuk pada jiwa dan raga manusia, yaitu suatu system yang terpadu dan tidak dipisahkan satu sama lain, serta di antara keduanya selalu terjadi interaksi dalam mengarahkan tingkah laku. Sedang menurut Sigmund Freud, kepribadian merupakan suatu struktur yang terdiri dari tiga system, yakni *id*, *ego* dan *super ego*. Tingkah laku, menurut Freud, tidak lain merupakan hasil dari konflik dan rekonsiliasi ketiga system kepribadian tersebut.¹⁴

¹³ AlGhazali. *Ihya' 'Ulum al-Din I*. (Kairo: Isa Bab alHalabi wa Syirkah, 1957), pp. 1417

¹⁴ E. Koswara. *Teori-teori Kepribadian*. Bandung: Eresco: 1991. p. 11

B. MENUJU PENDIDIKAN YANG INTEGRALISTIK

Realitas menunjukkan bahwa system pendidikan yang berjalan di masyarakat Indonesia sekarang ini ada dua macam, yakni pendidikan umum yang terdiri dari: TK (Taman Kanak-kanak), SD (Sekolah Dasar), SMP (Sekolah Menengah Pertama), SMA (Sekolah Menengah Atas), PTU (Perguruan Tinggi Umum) yang di bawah pengelolaan DEPDIKNAS dan pendidikan agama yang terdiri dari: RA (Roudlotul Athfal), MI (Madrasah Ibtidaiyah), MTs (Madrasah Tsanawiyah), MA (Madrasah Aliyah), PTA (Perguruan Tinggi Agama) dan Madrasah Diniyah. Walaupun kesemuanya berada dalam satu system yakni system pendidikan nasional, sebagaimana diatur dalam system perundangan yang berlaku, mulai UU Sisdiknas nomor nomor 02 Tahun 1989 kemudian dirubah menjadi UU Sisdiknas nomor 20 Tahun 2003, namun dalam prakteknya kedua penyelenggaraan pendidikan tersebut, "pendidikan umum dan pendidikan agama", seakan berada dalam "dunia yang berbeda".

Sementara itu, di masyarakat, juga masih ada anggapan kuat bahwa "agama" dan "ilmu" merupakan dua entitas yang sulit dipertemukan.¹⁵ Keduanya mempunyai wilayah sendiri-sendiri, terpisah antara satu dengan lainnya, baik dari segi obyek formal-material, metode penelitian, kriteria kebenaran peran yang dimainkan oleh ilmuan maupun status teori masing-masing bahkan sampai ke institusi penyelenggaranya.

¹⁵ "Agama" bisa berkonotasi macam-macam, yakni kelembagaan agama, ritus-ritus agama, dogma agama, tradisi agama dan lain-lain. Amin Abdullah memberikan makna "agama" dengan "spiritualitas, intelektualitas, moralitas dan etika yang dibangun oleh agama-agama dunia, khususnya Islam. Lihat M. Amin Abdullah. "Universitas Islam Negeri (UIN): Pengembangan Keilmuan dan Akademik" dalam Munzir Hitami dkk (Ed.). *Rekonstruksi Ilmu di Alaf Baru: UIN Suska Riau Menuju Universitas Terkemuka di Asia Tenggara*. Pekanbaru: Suska Press, 2005. p. 89.

Secara historis, dualisme ini bisa dilacak dari sejarah hubungan antara ilmu dan agama itu sendiri. Di Barat, pemimpin gereja menolak teori heliosentris Galileo atau teori evolusi Darwin. Pemimpin gereja membuat pernyataan-pernyataan yang berada di luar bidang kompetensinya. Sebaliknya Isaac Newton dan tokoh ilmu-ilmu sekuler yang lain menempatkan Tuhan hanya sekedar penutup sementara lobang kesulitan (*to fill gaps*) yang tidak terpecahkan dan terjawab oleh teori keilmuan mereka, sampai tiba waktunya diperoleh data yang lebih lengkap atau teori baru yang dapat menjawab kesulitan tersebut. Begitu kesulitan itu terjawab, secara otomatis intervensi Tuhan tidak lagi diperlukan. Akhirnya Tuhan dalam benak para ilmuwan "sekuler" hanya ibarat pembuat jam (*clock maker*) saja. Begitu alam semesta selesai diciptakan, ia tidak peduli lagi dengan alam raya ciptaannya dan alam semesta pun berjalan sendiri secara mekanis tanpa campur tangan tujuan agung ketuhanan.¹⁶

Sementara di dunia Timur, dalam hal ini Islam, pengajaran ilmu-ilmu agama Islam yang normative-tekstual terlepas dari perkembangan ilmu pengetahuan dan teknologi, ilmu-ilmu social, ekonomi, hukum dan humaniora pada umumnya. Perbedaan ini semakin hari semakin jauh ibarat deret ukur terbalik dan membawa akibat yang tidak nyaman bagi kehidupan dan kesejahteraan umat manusia.

Pola pikir yang serba bipolar-dikotomis ini menjadikan manusia terasing dari nilai-nilai spiritualitas-moralitas, terasing dari dirinya sendiri, terasing dari keluarga dan masyarakat sekelilingnya, terasing dari lingkungan alam dan ragam hayati yang menopang kehidupannya, serta terasing dari keluarga dan masyarakat denyut nadi lingkungan social-budaya sekitarnya. Singkatnya, terjadi dehumanisasi secara massif baik pada tataran kehidupan keilmuan maupun keagamaan.¹⁷

¹⁶ *Ibid.* p. 90

¹⁷ *Ibid.* p. 91

Pola pikir tersebut nampaknya berpengaruh di tanah air ini. Pengaruh ini lebih nampak ketika datang masa imperialisme. Secara historis, mulanya pendidikan di Indonesia dikelola sepenuhnya oleh pribumi yang umumnya oleh lembaga lembaga keagamaan, baik Islam maupun non Islam seperti *zending*.¹⁸ Karenanya, coraknya adalah agamis yang bertujuan mendidik siswasiswa dalam bidang agama. Mata pelajaran umum jarang diberikan, bahkan ada yang sama sekali tidak diajarkan.

Pada masa kolonial, pengelolaan pendidikan yang semula di tangan rakyat diambil alih pemerintah kolonial kemudian dikembangkan dalam rangka memenuhi kebutuhan pegawai gubernemen.¹⁹ Pada mulanya belum ada niat untuk menciptakan sistem pendidikan umum.²⁰ Tetapi setelah pemerintah Belanda mengadakan perubahan struktur kurikulumnya, sistem pendidikan yang semula agamis berubah menjadi sistem pendidikan "sekuler", sehingga pada akhirnya terbentuklah sistem pendidikan baru, yaitu sistem pendidikan umum, yang tidak diajarkan sama sekali mata pelajaran agama. Jadi sekolahsekolah yang dikelola oleh *zending* inilah sebenarnya yang menjadi embrio dikembangkan oleh pemerintah kolonial, bukan pendidikan Islam.

Sekolah *zending* dipilih kolonial sebagai embrio sekolah yang dikelola pemerintah, hal ini karena beberapa alasan²¹: *Pertama*, para siswanya sudah terbiasa dengan tulisan latin. Bahasa Melayu, yang merupakan bahasa yang asing bagi murid, kenyataannya lebih mudah dibandingkan dengan bahasa Arab. Bagi para juru tulis dan para pegawai gubernemen lainnya, bahasa Melayu merupakan bahasa yang

¹⁸ Karel A. Steenbrink. *Pesantren Madrasah Sekolah: Pendidikan Islam dalam Kurun Moderen*. (Jakarta: LP3ES, 1986), pp. 57

¹⁹ Sutari Imam Barnadib. *Sejarah Pendidikan*. (Yogyakarta: Andi Offset, 1983), p. 30

²⁰ Steenbrink. *Pesantren* p. 2

²¹ *Ibid.* pp. 56

sangat penting dalam tugasnya sehari-hari. *Kedua*, pada sekolahsekolah zending sudah diberikan dasardasar ilmu hitung. *Ketiga*, dan ini yang terpenting, pemerintah sudah lama mencampuri sekolahsekolah tersebut (karena hubungan organisatoris antara pemerintah dan zending) dan zending juga mempunyai hubungan yang lebih mudah dengan pemerintah dibandingkan dengan Islam.

Di samping alasan-alasan tersebut, dalam pandangan kolonial, kualitas sistem pendidikan Islam jelek.²² Lagi pula, sejak semula orang-orang Islam bersikap nonkooperatif, tetapi menghindari konfrontasi dengan pemerintah kolonial.²³ Maka wajar bila lembaga lembaga pendidikan Islam, khususnya pesantren tradisional, mengambil lokasi di daerahdaerah pedalaman.

Dikhotomi pendidikan tersebut, sebenarnya, disebabkan oleh pandangan terhadap ilmu pengetahuan, sebagaimana telah dibahas, sebagai sesuatu yang dikhotomis pula. Dalam pandangan Natsir, Islam sendiri bukan sematamata agama saja, melainkan mencakup aspek-aspek lainnya dalam kehidupan. Islam menolak pemisahan antara agama dan aspek-aspek kehidupan lainnya, maka segala bentuk sekularisasi ia tolak dengan keras.²⁴ A. Hasjmy, Gubernur Aceh yang memperjuangkan dan merealisasikan kota Darussalam sebagai kota pelajar, juga menyatakan:

“Memperdalam ilmu agama Islam berarti mempelajari secara mendalam segala bidang ilmu, karena semua ilmu adalah ilmu Islam baik yang merupakan *al-ulum al-naqliyyah* maupun *al-ulum al-aqliyyah*, baik yang dinamakan ilmuilmu sosial maupun ilmuilmu eksakta. Maka Darussalam tidak dapat menerima pendapat sementara orang yang mengatakan bahwa ini “ilmu Islam” dan itu

²² *Ibid.* p. 3

²³ Nurcholish Madjid. “Merumuskan Kembali Tujuan Pendidikan Pesantren” dalam M. Dawam Rahardjo (Ed.). *Pergulatan Dunia Pesantren*. (Jakarta: P3M, 1985), pp. 34

²⁴ Steenbrink. *Pesantren* p. 223

“ilmu umum” sehingga timbul istilah ini “sekolah Islam” dan itu “sekolah umum”. Darussalam dengan cara radikal telah mengubur suatu mitos yang telah lama menghantui alam fikiran sebagian masyarakat Indonesia, yaitu kepercayaan adanya jurang antara “agama” dengan “ilmu pengetahuan” sehingga mengakibatkan terjadi pula jurang yang dalam antara orang-orang yang memilih bidang ilmu yang tidak sama: suatu tragedi yang telah memundurkan bangsa Indonesia”.²⁵

Pernyataan senada dikemukakan oleh Soekarno, mantan presiden pertama RI, bahwa: “Demi Allah, *Islam science* adalah pengetahuan Quran dan Hadits plus pengetahuan umum!”.²⁶ Jauh sebelumnya, kalau dilihat dalam kalender sejarah Islam, juga telah terpola pengembangan keilmuan yang bercorak integralistik-ensiklopedik yang dikembangkan oleh tokoh-tokoh seperti Ibnu Sina, Ibnu Rusyd, juga Ibnu Khaldun.²⁷ Tetapi memang waktu itu juga muncul pola pengembangan keilmuan yang spesifik-parsialistik yang dikembangkan oleh para ahli hadits dan ahli fiqh. Keterpisahan secara diametral antara kedua pola tersebut dan sebab-sebab lain yang bersifat politis-ekonomis, berakibat pada rendahnya mutu pendidikan dan kemunduran dunia Islam pada umumnya. Hal ini bisa dilihat, misalnya, pada ketiga revolusi peradaban manusia, yaitu revolusi hijau, revolusi industri dan revolusi informasi, tak satupun ilmuwan muslim tercatat namanya dalam lembaran tinta emas pengembang ilmu pengetahuan.²⁸ Akhirnya, perkembangan dan pertumbuhan ilmu-ilmu sekuler sebagai symbol keberhasilan Perguruan Tinggi Umum yang tercerabut dari nilai-nilai akar moral dan etik kehidupan manusia di satu pihak; dan perkembangan dan pertumbuhan Perguruan Tinggi

²⁵ A. Hasjmy. “Konsep Ideal Darussalam”, dalam *10 Tahun Darussalam*. P. 72

²⁶ Soekarno. *Di Bawah Bendera Revolusi*. (Jakarta: Panitia Penerbit Di Bawah Bendera Revolusi, 1964), pp. 335-336

²⁷ M. Amin Abdullah. “Universitas Islam Negeri”, p. 92

²⁸ *Ibid.* p. 93

Agama (baca: Islam) yang hanya menekankan ilmu-ilmu keagamaan dan teks-teks keislaman normative era klasik dengan berbagai dampaknya pada penciptaan tenaga terampil dalam dunia ketenagakerjaan di lain pihak, menjadikan kedua-duanya mengalami proses pertumbuhan yang tidak sehat serta membawa dampak negative bagi kehidupan pertumbuhan dan perkembangan kehidupan sosial-budaya, sosial-ekonomi, sosial-politik dan sosial-keagamaan di tanah air.

Dari paparan tersebut, terlihat bahwa ilmu-ilmu sekuler yang dikembangkan di Perguruan Tinggi Umum dan ilmu-ilmu agama yang dikembangkan oleh Perguruan Tinggi Agama yang secara terpisah seperti sekarang ini berjalan sedang terjangkit penyakit krisis relevansi (tidak dapat memecahkan banyak soal), mengalami kemandegan dan kebuntuan (tertutup untuk pencarian alternative-alternatif yang lebih mensejahterakan manusia) dan penuh bias-bias kepentingan (keagamaan, ras, etnis, filosofis, ekonomis, politik, gender, peradaban). Dalam konteks ini, menurut Amin Abdullah²⁹, gerakan *reproachment* (kesediaan untuk saling menerima keberadaan yang lain dan lapang dada) antara dua kubu keilmuan merupakan sebuah keniscayaan. Gerakan ini merupakan gerakan penyatuan atau "reintegrasi epistemology keilmuan" yang diperlukan untuk mengantisipasi perkembangan-perkembangan yang serba kompleks dan tak terduga pada millennium ketiga serta tanggung jawab kemanusiaan bersama secara global dalam mengelola sumber daya alam yang serba terbatas dan sumber daya manusia yang berkualitas sebagai *khalifah fi al-ardhi*. Bangunan ilmu pengetahuan yang dikotomik antara ilmu pengetahuan umum dan ilmu pengetahuan agama harus dirubah menjadi bangunan keilmuan baru yang lebih "holistic-integralistik" atau paling tidak bersifat komplementer.

²⁹ *Ibid.* p. 93

Langkah ini harus segera dilakukan, karena tantangan globalisasi menuntut respon yang tepat dan cepat dari system pendidikan Islam secara keseluruhan; juga, jika kaum muslimin tidak hanya ingin sekedar *survive* di tengah persaingan global yang semakin tajam dan ketat, tetapi lebih dari itu, yakni berharap mampu terampil di depan. Reorientasi pemikiran mengenai pendidikan Islam dan restrukturisasi system dan kelembagaan merupakan keniscayaan.

Di samping itu, Amin Abdullah menawarkan sebuah visi baru reintegrasi epistemology dalam bentuk "jaring laba-laba kelimuan teo-antroposentris integralistis". Sebagai ilustrasi, dengan mengembangkan konsep Koentowijoyo, Amin Abdullah menjelaskan sebagai berikut:

"Agama dalam arti luas merupakan wahyu Tuhan yang mengatur hubungan manusia dengan Tuhan, diri sendiri dan lingkungan hidup fisik, social maupun budaya secara global. Seperangkat aturan-aturan, nilai-nilai umum dan prinsip-prinsip dasar inilah yang sebenarnya disebut "syariat". Kitab suci al-Quran yang diturunkan merupakan petunjuk etika, moral, akhlak, kebijaksanaan dan dapat menjadi teologi ilmu serta *Grand Theory* ilmu. Wahyu tidak pernah mengklaim sebagai ilmu *qua* ilmu seperti yang sering diklaim oleh ilmu-ilmu sekuler.

Agama memang mengklaim sebagai sumber kebenaran, etika, hukum, kebijaksanaan dan sedikit pengetahuan. Agama tidak pernah menjadikan wahyu Tuhan sebagai satu-satunya sumber pengetahuan dan melupakan Tuhan. Menurut pandangan ini, sumber pengetahuan ada dua macam, yaitu yang berasal dari Tuhan dan yang berasal dari manusia. Perpaduan antara keduanya disebut *teoantroposentrisme*.

Modernism dan sekularisme sebagai hasil turunannya yang menghendaki diferensiasi yang ketat dalam berbagai bidang kehidupan sudah tidak sesuai lagi dengan semangat zaman. Spesialisasi dan penjurusan yang sempit dan dangkal mempersempit jarak pandang atau horizon berpikir. Pada peradaban yang disebut pasca modern perlu ada perubahan, yakni gerakan resakralisasi, deprivatisasi agama dan ujungnya adalah dediferensiasi (penyatuan dan rujuk kembali). Deferensiasi menghendaki penyatuan kembali agama dengan sector-sektor kehidupan lain, termasuk agama dan ilmu.

Agama menyediakan tolok ukur kebenaran ilmu (*dharuriyat*: benar, salah), bagaimana ilmu diproduksi (*hajjiyat*: baik, buruk), tujuan-tujuan ilmu (*tahsiniyat*: manfaat, merugikan). Dimensi aksiologi dalam teologi ilmu ini penting untuk digarusbawahi, sebelum manusia sekedar mengembangkan ilmu. Selebihnya adalah hak manusia untuk memikirkan dinamika internal ilmu. Selain ontology (*whatness*) keilmuan, epistemology keilmuan (*howness*), agama sangat menekankan dimensi aksiologi keilmuan (*whyness*).

Ilmu yang lahir dari induk agama menjadi ilmu yang obyektif (mengalami proses obyektivikasi), dalam arti ilmu tersebut tidak dirasakan oleh pemeluk agama lain, non-agama dan anti agama sebagai norma (sisi normativitas) sebagai gejala keilmuan yang obyektif (sisi normativitas-empirisitas) semata. Meyakini latar belakang agama yang menjadi sumber ilmu atau tidak, tidak menjadi masalah. Ilmu yang berlatarbelakang agama adalah ilmu yang obyektif, bukan agama yang normative. Maka obyektivikasi ilmu adalah ilmu dari orang yang beriman untuk seluruh umat manusia, tidak hanya untuk orang beriman saja, lebih-lebih bukan untuk pengikut agama tertentu saja. Contoh obyektivikasi ilmu, antara lain dapat disebutkan di sini: Optic dan Aljabar (tanpa harus terlalu dikaitkan dengan budaya Islam era al-Haitami, al-Khawarizmi), Mekanika dan Astrofisika (tanpa dikait-kaitkan budaya Yudeo-Kristiani), Akupuntur (tanpa harus percaya konsep Yin-Yang Taoisme), *Pijat urat* (tanpa harus percaya konsep animism-dinamisme dalam budaya leluhur), *yoga* (tanpa harus percaya Hinduisme), *khasiat madu lebah* (tanpa harus percaya kepada al-Quran yang memuji lebah), perbankan syariah (tanpa harus meyakini etika Islam tentang ekonomi).

Selama ini para cerdik pandai telah tertipu. Ilmu-ilmu sekuler yang mengklaim sebagai *value free* (bebas dari nilai dan kepentingan) ternyata penuh dengan muatan kepentingan. Kepentingan itu di antaranya adalah dominasi kepentingan ekonomi (seperti ekspansi negara-negara kuat era globalisasi) dan kepentingan militer perang (seperti ilmu-ilmu nuklir), dominasi kepentingan kebudayaan Barat (orientalisme). Ilmu yang lahir bersama etika agama tidak boleh memihak atau partisan seperti itu. Produk keilmuan harus bermanfaat untuk seluruh umat manusia tanpa pandang corak agama, bangsa, kulit maupun etnisnya (*rahmatan lil-'alamin*).

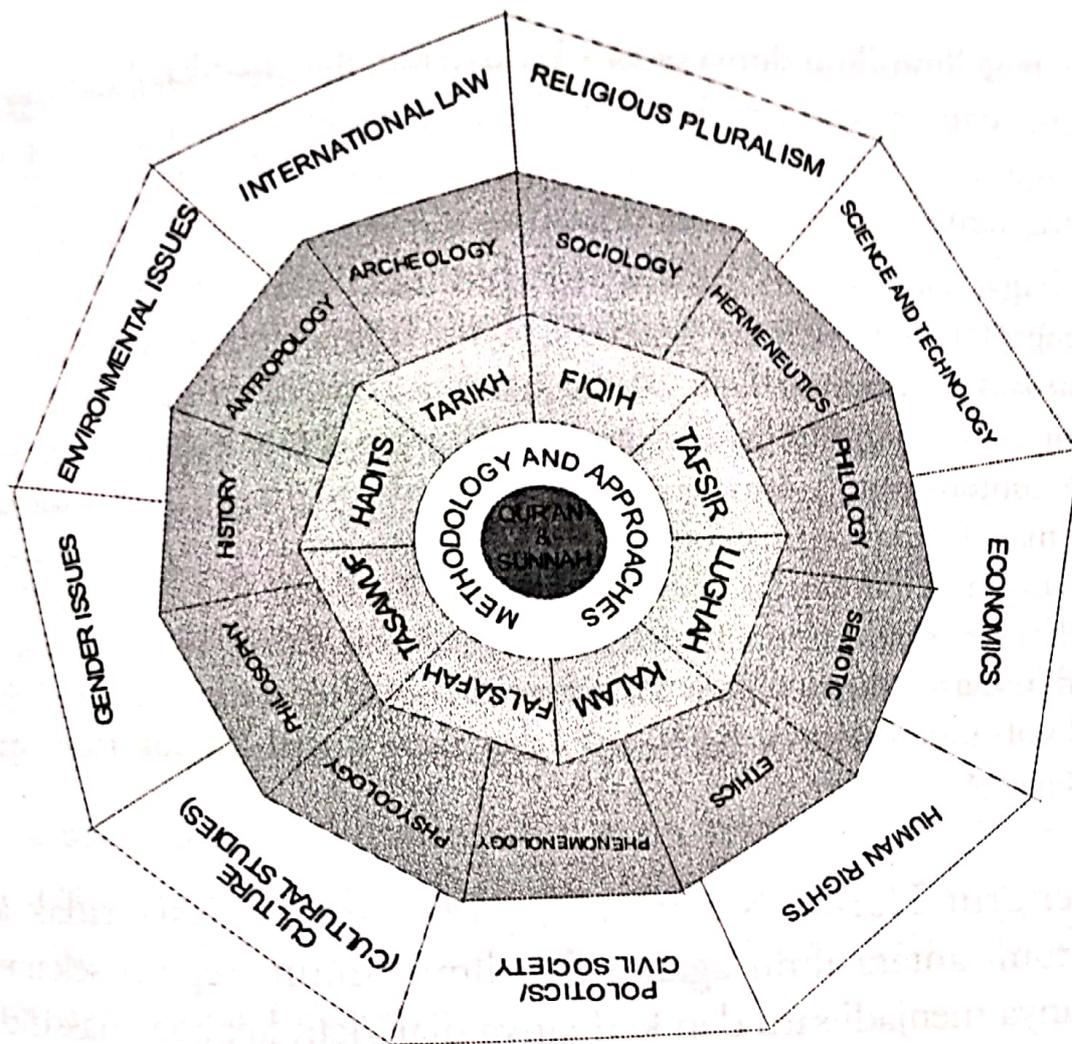
Paradigm keilmuan baru yang menyatukan, bukan sekedar menggabungkan, wahyu Tuhan dan temuan manusia (ilmu-ilmu holistic-integralistik) tidak akan berakibat mengecilkan peran Tuhan (sekularisme) atau mengucilkan manusia sehingga teralienasi dari dirinya sendiri, dari masyarakat sekitar, dan lingkungan hidup sekitarnya. Diharapkan konsep integralisme dan reintegrasi epistemology

keilmuan sekaligus akan dapat menyelesaikan konflik antar sekularisme ekstrem dan fundamentalisme negative agama-agama yang rigid dan radikal dalam banyak hal".³⁰

Lebih lanjut Amin Abdullah mengilustrasikan bagaimana hubungan jaring laba-laba keilmuan yang bercorak teoantroposentris-integralistik itu bekerja, bahwa jarak pandang atau horizon keilmuan integralistik begitu luas (*tidak myopic*) sekaligus trampil dalam perikehidupan sector tradisional maupun modern lantaran dikuasainya salah satu ilmu dasar dan ketrampilan yang dapat menopang kehidupan era modern-globalisasi. Di samping itu, tergambar sosok manusia beragama (Islam) yang trampil dalam menangani dan menganalisis isu-isu yang menyentuh kemanusiaan dan keagamaan era modern dan pasca modern dengan dikuasainya berbagai pendekatan baru yang diberikan oleh ilmu-ilmu alam (*natural sciences*) dan humaniora (*humanities*) kontemporer. Di atas segalanya, dalam setiap langkah yang ditempuh, selalu dibarengi landasan etikamoral keagamaan yang obyektif dan kokoh, karena keberadaan al-Quran dan al-Sunnah yang dimaknai secara baru (hermenetius) selalu menjadi landasan pijak pandangan hidup (*weltanschauung*) keagamaan manusia yang menyatu dalam satu tarikan nafas kelimuan dan keagamaan. Kesemuanya diabdikan untuk kesejahteraan manusia secara bersama-sama tanpa latar belakang etnisitas agama, ras, maupun golongan.³¹ Secara lebih jelas, lihat gambar jaringberikut ini:

³⁰ *Ibid.* pp. 97-100

³¹ *Ibid.* p. 102



Jaring Laba-laba Pengembangan Keilmuan

Menurut Harun Nasution, untuk mengatasi krisis dikotomik tersebut, tradisi zaman Islam klasik bisa dipertimbangkan. Tradisi keilmuan pada masa Islam Zaman Klasik merupakan tradisi yang tidak mengenal pendidikan yang dualistik antara pendidikan agama dan pendidikan umum, di mana Harun menyatakan bahwa:

“Sistem pendidikan yang ada pada waktu itu: semasa kecil anak-anak diberikan pelajaran bahasa Arab dan membaca al-Quran. Setelah agak besar, ia diberikan pelajaran agama yang mencakup tafsir, hadits, aqidah, fiqh dan lain-lain; di samping diberikan juga ilmu hitung, menulis dan lain-lain yang diperlukannya dalam kehidupan sehari-hari. Di tingkat selanjutnya, ada siswa yang memperdalam ilmunya tentang agama dan ada yang memperdalam ilmunya

tentang ilmu-ilmu dunia seperti kedokteran, matematika, ilmu pengetahuan alam dan sebagainya. Kelompok yang terakhir ini juga memperdalam pengetahuannya tentang filsafat, dan ada pula yang memperdalam pengetahuannya tentang ilmu-ilmu agama dan ilmu dunia sekaligus.

Sebagai akibat dari system itu timbullah ulama-ulama yang dalam pengetahuannya tentang agama, seperti Malik ibn Anas, Abu Hanifah dan lain-lain dalam ilmu fiqh, Washil bin 'Atha, al-'Asy'ari dan lain-lain dalam ilmu kalam, Muslim dan Bukhari dan lain-lain dalam bidang hadits. Banyak lagi contoh-contoh ulama lain yang memperdalam pengetahuan dalam bidang agama. Di samping ulama-ulama bidang agama ini, timbul pula ulama-ulama bidang sains dan filsafat seperti al-Kindi, al-Farabi, al-Razi dan lain-lain. Ada pula ulama yang memperdalam pengetahuan dalam bidang agama dan keduniaan sekaligus, seperti Ibnu Sina (filosof, dokter dan teolog), al-ghazali (filosof, mutakallimin, faqih, sufi) dan Ibnu Rusyd (filosof, faqih, qadhi, dokter)".³²

Menurut Harun Nasution³³, pada zaman klasik tidak ada dikhotomi antara ilmu agama dan ilmu umum seperti sekarang. Keduanya menjadi satu dan keduanya diajarkan kepada anak didik. Maka pendidikan di zaman klasik menghasilkan ulama-ulama agama yang tidak asing baginya ilmu-ilmu umum, dan ulama dalam bidang ilmu umum yang tidak asing baginya ilmu-ilmu agama, bahkan juga menghasilkan dalam bidang agama dan sains serta filsafat sekaligus. Di zaman klasik juga tidak terdapat dualisme dalam system pendidikan seperti sekarang. Di waktu itu, tidak ada sekolah yang hanya mengajarkan ilmu umum, dan tidak ada pula madrasah yang hanya mengajarkan ilmu-ilmu agama. Universitas-universitas, kurikulumnya mencakup ilmu agama dan ilmu-ilmu umum, seperti Universitas Cordova mempunyai Fakultas Astronomi, Fakultas Matematika dan

³² Harun Nasution. "Sekitar Masalah Pengembangan IAIN menjadi UIN" dalam Munzir Hitami dkk (Ed.). *Rekonstruksi Ilmu di Alaf Baru: UIN Suska Riau Menuju Universitas Terkemuka di Asia Tenggara*. Pekanbaru: Suska Press, 2005. pp. 21-23

³³ *Ibid.* 22

Fakultas Kedokteran, di samping Fakultas Syari'ah. Universitas Granada mempunyai Fakultas Ushuludin, Syari'ah, Kedokteran, Kimia, Astronomi dan Filsafat. Pendidikan Islam yang di dalamnya tidak terdapat dikhotomi antara ilmu agama dan ilmu umum dan tidak terdapat di dalamnya dualism system pendidikan agama dan pendidikan umum menimbulkan peradaban Islam yang tiada taranya di dunia. Bagdad di Timur adalah pusat peradaban dunia, Cordova di Andalusia menjadi pusat peradaban Eropa. Dari Andalusia, filsafat dan sains Islam melalui Averoisisme dibawa ke Perancis, Inggris dan Eropa Utara lainnya yang pada abad ke XIII M menimbulkan Renaissans yang pada gilirannya membawa Eropa pada abad XVI M ke zaman modern yang mencapai puncaknya pada zaman sekarang.

Secara historis, peradaban Islam yang mencapai puncak keemasan itu juga merupakan proses panjang dalam sejarah Islam. *The Golden Age* itu terjadi bukanlah sesuatu yang *given*. Harun Nasution³⁴ menggambarkan bahwa:

"Negara Madinah yang dibangun Nabi Muhammad cepat meningkat menjadi Negara besar. Dalam peperangan, Bizantium dapat dikalahkan oleh tentara Islam, bahkan Persia dapat dihancurkan. Bizantium dan Persia merupakan dua adikuasa pada waktu itu. Dengan hancurnya Persia, Negara Madinah sebenarnya telah meningkat menjadi Negara adikuasa menggantikan Persia. Keadikuasaan Islam meningkat lagi pada zaman Bani Umayyah, ketika dinasti ini dapat menguasai daerah-daerah yang memanjang dari Laut Atlantik di Barat sampai perbatasan Cina di Timur.

Di daerah-daerah yang dikuasai Islam di Timur Tengah telah berkembang peradaban Yunani yang dibawa oleh Alexander Yang Agung pada abad IV SM. Di sana terdapat pusat-pusat peradaban Yunani seperti Alexandria di Mesir, Antaxia di Suria, Jundisapur di Iraq dan Baktra di Persia. Di timur tengah melalui pusat-pusat ini telah berkembang pemikiran rasional dengan sains dan falsafahnya.

³⁴ *Ibid.* pp. 19-21

Di Yunani zaman klasik, tidak ada agama samawi. Yang ada hanyalah agama wadh'i buatan manusia, yang ajarannya tidak rasional, bahkan dicemoohkan orang. Maka para saintis dan filosof Yunani dalam mengembangkan pemikiran rasional dan penelitian mereka, tidak terikat dengan agama apa pun. Dengan demikian timbullah filsafat dan sains yang sekuler bahkan ateistik. Kekuatan tertinggi bagi para saintis dan filosof itu adalah alam (*nature, al-tabi'at*). Hukum yang mengatur alam ini bagi mereka adalah hukum alam. Yang menggerakkan alam ini bagi Aristoteles dan Plato bukan Tuhan, tetapi Penggerak Pertama dan Idea Tertinggi.

Ulama Islam cepat mempunyai kontak dengan peradaban Yunani yang tinggi tetapi sekuler ini. Ulama Islam dijiwai oleh al-Quran dan al-Hadits, yang dalamnya akal manusia diberi Tuhan tempat yang tinggi. Dalam peradaban Yunani, akal juga mempunyai kedudukan yang tinggi. Maka ulama Islam tidak segan-segan mempelajari filsafat dan sains Yunani.

Di tangan ulama Islam zaman klasik bertemulah akal yang tinggi dalam al-Quran serta al-Hadits dengan akal yang tinggi dalam peradaban Yunani. Pertemuan ini menimbulkan pemikiran rasional dan ilmiah di kalangan ulama Islam zaman klasik, dan berkembanglah filsafat dan sains yang menimbulkan peradaban Islam yang tinggi dan tiada tarunya.

Perkembangan pemikiran rasional zaman klasik itu, bukan filsafat dan sains yang sekuler, tetapi filsafat dan sains yang terikat pada ajaran-ajaran Islam. Maka hukum yang mengatur peredaran alam ini tidak disebut para saintis Islam itu *hukm al-tabi'ah* (hukum alami), tetapi mereka sebut *sunnatullah*, kata yang terdapat dalam al-Quran. Penggerak Pertama Aristoteles dan Idea Tertinggi Plato diidentikkan dengan Tuhan.

Dengan demikian, mereka islamkan filsafat Yunani yang sekuler dan ateistik itu. Yang mereka islamkan bukan hanya sains sendiri, karena sains itu netral. Yang mereka islamkan adalah filsafat sains itu. Mereka bukan saja mengislamkan isi filsafat, tetapi dasar filsafatnya. Maka yang berkembang di tangan ulama Islam Zaman Klasik bukanlah sains dan filsafat yang sekuler, tetapi sains dan filsafat yang agamis dan bertuhan".

Sekarang ini, menurut Amin, daya jangkau keilmuan aktivitas keilmuan dan lebih-lebih pendidikan agama di Perguruan Tinggi Agama, khususnya IAIN dan STAIN di seluruh tanah air hanya terfokus dan terbatas pada lingkaran 1 dan jalur lingkaran lapis 2 (kalam, falsafah, tasawuf, hadits, tarikh, fiqh, tafsir lughah). Itupun hanya

terbatas pada ruang gerak pendekatan keilmuan humaniora. IAIN pada umumnya belum mampu memasuki diskusi ilmu-ilmu social dan humanities kontemporer seperti tergambar pada jalur lingkaran 2 (antropologi, sosiologi, psikologi, filsafat dan berbagai teori dan pendekatan yang ditawarkannya). Akibatnya, terjadi jurang wawasan keislaman yang tidak terjembatani antara ilmu-ilmu keislaman klasik dan ilmu keislaman baru yang telah memanfaatkan analisis ilmu-ilmu social humaniora kontemporer, bahkan juga ilmu-ilmu alam.³⁵ Kesenjangan ini juga dialami oleh mahasiswa dan alumni perguruan tinggi umum, khususnya yang mengambil jurusan eksakta.

Abdurrahman Mas'ud³⁶ menawarkan konsep dengan jargonnya "*humanisme religious*", yakni sebagai suatu proses pendidikan yang lebih memperhatikan aspek potensi manusia sebagai makhluk social dan makhluk religious, *'abdullah* dan *khalifatullah*, serta sebagai individu yang diberi kesempatan oleh Tuhan untuk mengembangkan potensi-potensinya. Humanisme dimaknai sebagai kekuatan atau potensi individu untuk mengukur dan mencapai ranah ketuhanan dan penyelesaian permasalahan-permasalahan social.

Secara historis-sosiologis, sebenarnya juga sudah ada upaya-upaya yang dilakukan untuk mengatasi system pendidikan yang dualistik. Misalnya yang dilakukan oleh Wahid Hasyim dengan mendirikan sekolah *Nizâmiyah* di Tebuireng tahun 1935.³⁷ Usaha tersebut nampak dari harapan yang dicanangkan:

³⁵ M. Amin Abdullah. "Universitas Islam Negeri". p. 103

³⁶ Kultur humanisme merupakan tradisi rasional dan empirik yang mula-mula sebagian besar berasal dari Yunani dan Romawi Kuno kemudian berkembang melalui sejarah Eropa. Humanisme menjadi bagian dasar pendekatan Barat dalam pengetahuan, teori politik, etika dan hokum. Lihat Abdurrahman Mas'ud. *Menggagas Format Pendidikan Nondikotomik: Humanisme Religius sebagai [aradigma Pendidikan Islam*. Yogyakarta: Gama Media, 2002. p. 135

³⁷ Mahmud Yunus. *Sejarah Pendidikan Islam di Indonesia*. (Jakarta: Mutiara Sumber Widya, 1995), p. 366

"Diharapkan sangat bahwa madrasahmadrasah yang disusun dan dipimpin secara ini sanggup memenuhi kewajiban belajar yang direncanakan pelaksanaannya pada tahun 1961. Perlu juga diingatkan bahwa tujuan pokok jawatan ini ialah menghapuskan sama sekali sisasisa perbedaan masyarakat yang disebabkan adanya dualisme dalam pendidikan antara golongan yang disebut Intelek Barat dan Kaum Agama. Usaha menuju perimbangan tersebut yang dilakukan oleh Jawatan Pendidikan Agama dengan jalan memperkenalkan mata pelajaran sekolah umum kepada madrasahmadrasah dan kebalikannya memasukkan pengajaran agama ke sekolahsekolah negeri merupakan salah satu sumbangan dari Kementerian Agama yang tak ternilai untuk membentuk manusia susila dan warga negara Indonesia yang demokratis serta bertanggung jawab".³⁸

Juga dikeluarkannya Surat Keputusan Bersama (SKB) Tiga Menteri antara Menteri Agama, Menteri Pendidikan dan Kebudayaan (penulis: sekarang Menteri Pendidikan Nasional) serta Menteri Dalam Negeri, nomor 6 tahun 1975, nomor 037/U/1975, dan nomor 36 tahun 1975 tentang peningkatan standar mutu pendidikan di madrasah, dimaksudkan untuk mengatasi persoalan dimaksud. Dalam SKB tersebut ditetapkan bahwa standar pelajaran umum pada madrasah sama dengan sekolah umum, ijazahnya mempunyai nilai yang sama dengan ijazah sekolah umum, lulusannya dapat melanjutkan ke sekolah umum setingkat lebih atas dan siswa madrasah dapat berpindah ke sekolah umum yang setingkat. Lulusan Madrasah Aliyah dapat pula melanjutkan ke perguruan Tinggi umum dan agama.³⁹ Di samping itu, bila dilihat dalam UU tentang SISDIKNAS, pelajaran agama juga harus diberikan kepada seluruh siswa di sekolah dan jenjang

³⁸Haji Aboebakar Atjeh. *Sedjarah Hidup K.H.A. Wahid Hasjim dan Karangan Tersiar*. (Jakarta: Panitia Buku Peringatan Alm. K.H.A. Wahid Hasjim, 1957), p. 633

³⁹ Lihat entry "Madrasah" dalam *Ensiklopedi Islam*, Jilid 3. Jakarta: PT Ichtiar Baru Van Houve, 1993. p. 109

pendidikan manapun.⁴⁰ Bahkan dalam perspektif UU Sisdiknas, MI (Madrasah Ibtidaiyah), MTs (Madrasah Tsanawiyah), dan MA (Madrasah Aliyah) dikenal dengan istilah "Sekolah Umum yang Bercirikan Islam".

Dalam konteks perguruan tinggi, dikembangkannya program alih status IAIN/STAIN menjadi UIN (Universitas Islam Negeri) di beberapa tempat di tanah air, seperti UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, UIN Maulana Malik Ibrahim Malang, UIN Alauddin Makassar, UIN Sultan Sarif Qasim, UIN Sunan Gunung Jati di Bandung; juga dikembangkannya IAIN with *wider mandate*; termasuk dibukanya program-program keagamaan di Perguruan Tinggi Umum merupakan upaya yang dilakukan untuk mengatasi anomali-anomali dimaksud. Menurut Harun Nasution, perubahan IAIN/STAIN menjadi UIN merupakan keniscayaan. Hal dikarenakan supaya institusi ini tidak hanya mengajarkan ilmu-ilmu agama saja tetapi juga ilmu-ilmu umum, yang ada di UIN tidak hanya fakultas-fakultas agama saja, seperti Fakultas Ushuludin, Fakultas Syariah dan Fakultas Adab, tetapi juga fakultas-fakultas umum, seperti Fakultas Kedokteran, Fakultas Sains dan Teknologi, Fakultas Ekonomi, Fakultas Pertanian, Fakultas Peternakan, Fakultas Psikologi dan lain-lain sebagaimana halnya dengan Universitas Cordova dan Granada di Zaman klasik Islam. Dengan cara ini, mahasiswa dengan pergaulannya sesama mahasiswa, akan terbiasa nantinya dengan kedua macam ilmu ini. Bagi mahasiswa agama tidak asing dengan pengetahuan umum, dan bagi mahasiswa umum tidak asing baginya nanti dengan ilmu-ilmu agama. Bahkan, akan terjadi mahasiswa agama mengambil ilmu umum tertentu di fakultas umum dan sebaliknya mahasiswa umum akan mengambil ilmu agama tertentu di fakultas agama. Lebih dari

⁴⁰ Lihat Sisdiknas Nomor 2 Tahun 1989 jo UU RI Nomor 20 Tahun 2003.

itu, akan terjadi mahasiswa mengambil keserjanaan lagi di fakultas umum dan kemudian keserjanaan lagi di fakultas agama atau sebaliknya. Dengan cara ini, UIN akan menghasilkan Ibnu Sina, al-Ghazali, dan Ibnu Rusyd abad XXI. Di IAIN seperti sekarang ini, tidak mungkin terjadi.⁴¹

Dari beberapa usaha tersebut, sebenarnya yang ingin dicapai adalah menghilangkan pemikiran yang dikhotomik, pemikiran yang memisahkan antara ilmu agama di satu sisi dan ilmu umum di sisi yang lain. Pola pikir yang dikhotomik ini akan berimplikasi pada pemisahan antara pendidikan agama dan pendidikan umum, yang secara implementatif, di Indonesia muncul lembaga-lembaga pendidikan umum dan lembaga pendidikan agama.

Di sinilah sebenarnya konsep Ibnu Khaldun, yang membagi ilmu-ilmu ke dalam ilmuilmu intelek (*al-'ulûm al-'aqliyyah*) dan ilmu-ilmu tradisional (*al-'ulûm al-naqliyyah al-wad'iyyah*) tetapi tidak bersifat dikhotomis, sebagaimana telah dibahas, bisa dipertimbangkan untuk menjadi terapi. Dua kelompok ilmu tersebut harus dipelajari manusia dalam kontek pengembangan kepribadian menuju eksistensinya. Puncak kesempurnaan eksistensi manusia akan dicapai manakala ilmu-ilmu itu diekplorasi secara maksimal.

⁴¹ Harun Nasution. "Sekitar Masalah", p. 29

BAB VI

PENUTUP

DARI SEKILAS gambaran tersebut, ada beberapa hal yang bisa dinyatakan: *Pertama*, Manusia adalah sumber dan obyek persoalan maha besar dan memang pantas dipersoalkan. Banyak hal yang agung dan luhur di dunia ini, tetapi tiada yang lebih luhur dan agung daripada manusia. Mengapa demikian ? Hal ini karena anggapan dasar tentang manusia akan menentukan sistem sosial yang diciptakannya. Demikian juga anggapan tentang manusia akan menentukan sistem pemikiran dan kerangka berpikir seorang pemikir. Realitas ini disebabkan karena konsep manusia termasuk bagian dari pandangan hidup bahkan dari sistem kepercayaan. *Kedua*, Dalam pandangan Ibnu Khaldun, (intelektual muslim abad pertengahan), manusia secara eksistensial adalah makhluk yang terdiri dari dwimatra, yaitu jasmani dan rohani. Melalui Jasmani, manusia berserikat dengan binatang; sedang melalui rohaninya, manusia berserikat dengan malaikat. Kelebihan manusia dibandingkan makhluk lainnya adalah kemampuan berpikirnya. *Ketiga*, Manusia pada hakekatnya dilahirkan dalam keadaan fitrah. Ia dibekali dengan segenap potensi (*predisposition*) untuk mengemban amanah yang

dibebankan Allah sebagai khalifahNya. *Predisposition* itu berupa kecenderungankecenderungan pada kebaikan dan kejelekan. Kecenderungan itu akan diarahkan ke mana, tergantung kepada kebiasaannya. Akan tetapi, manusia itu akan cenderung kepada kebaikan apabila ia menjadikan agama sebagai acuan dalam pengembangan dirinya. *Keempat*, Kesempurnaan manusia (*alhaqiqat alinsaniyyah*), dalam pandangan Ibnu Khaldun, ditandai dengan optimalnya fungsifungsi struktur eksistensinya. Dalam perkembangan menuju kesempurnaan dirinya, manusia bisa menempuh melalui dua cara, yaitu dengan mengembangkan sains dan melakukan *riyadah*. Yang pertama, ia memaksimalkan fungsi akal, sedang yang kedua ia memaksimalkan fungsi qalb. *Kelima*, system pendidikan yang dualistik, penyelenggaraan pendidikan antara pendidikan agama di satu sisi dan pendidikan umum di sisi yang lain, yang secara historis-sosiologis di tanah air sudah mengalami kristalisasi. Upaya-upaya (kebijakan seperti SKB tiga menteri, UU Sisdiknas; pemikiran, seperti yang ditawarkan oleh para ilmuwan, misalnya dalam konteks Indonesia Amin Abdullah dengan jargon "Jaring laba-laba" pengembangan keilmuan, Harun Nasution dengan "Integrasi ilmu pengetahuan, Abdurrahman Mas'ud dengan "Humanisasi religious") untuk mengatasi sudah ditempuh, namun hasilnya masih belum maksimal. Barangkali di sinilah konsep manusia sebagai basis ontologis terhadap bangunan ilmu dan juga pendidikan bisa ditawarkan. Ibnu Khaldun yang melihat struktur manusia sebagai suatu totalitas, pribadi yang utuh (*full personality*), yang implikasinya juga melihat bangunan ilmu-ilmu sebagai suatu integralitas bisa dipertimbangkan.

Karenanya, *kelima*, Konsep tentang manusia perlu ditemukan formulasinya secara tepat karena keberadaannya sangat menentukan *mode of thought* dan *mode of behaviour* seseorang. *Keenam*, Meneliti tokoh tersebut. Usaha seperti ini akan menghadapi suatu kemungkinan terjadinya bias pemahaman (*biasedunderstanding*) bila

pendekatan yang digunakan kurang tepat. Dalam penelitian ini, dengan pendekatan historis dan kefilosofan, pemikiran Ibnu Khaldun tentang manusia berusaha dibahas dengan menyadari segala kekurangan dan kelemahannya. Karenanya, kekurangan dan kelemahan ini akan terus tereduksi dengan semakin banyaknya literatur yang ditemukan dan dibaca pada perkembangan berikutnya. Konsekuensinya, pemikiran pemikiran Ibnu Khaldun yang dibahas dalam tulisan ini mungkin akan mengalami perubahan karena perubahan pemahaman (*on going process of understanding*). Oleh karenanya, pembahasan-pembahasan berikutnya sangat diharapkan untuk melengkapi kekurangan dan kelemahan dimaksud, semoga [].

DAFTAR PUSTAKA

- Arifin, M. *Hubungan Timbal Balik Pendidikan Agama di Lingkungan Sekolah dan Keluarga*. Jakarta: Bulan Bintang, 1978.
- Aristoteles. "Metaphysics", dalam Louise Ropes Loomis (Peny.). *Aristotle on Man in The Universe*. New York: Walter J. Black Inc., 1943.
- Ashraf, Ali. *Horison Baru Pendidikan Islam*. Jakarta: Pustaka Firdaus, 1989.
- Asy'arie, Musa. *Manusia Pembentuk Kebudayaan Dalam alQur'an*. Yogyakarta: Lembaga Studi Filsafat Islam, 1992.
- Atjeh, H. Aboebakar. *Sejarah Hidup K.H.A. Wahid Hasjim*. Jakarta: Panitia Buku Peringatan Alm. K.H.A. Wahid Hasjim, 1957.
- Audah, Ali. *Ibn Khaldun: Sebuah Pengantar*. Jakarta: Pustaka Firdaus, t.t.
- AlAziz, Saleh Abd. *AlTarbiyah waT uruq alTadris*. Makkah: Dar alMa'arif, 1968.
- AlAzmeH, Aziz. *Ibn Khaldun in Modern Scholarship: A Study in Orientalism*. London: Third World Centre for Research and Publishing, 1981.

- . *Ibn Khaldun*. London & New York: Routledge, 1990.
- . *Ibnu Khaldun: An Essay in Reinterpretation*. London: Frank Cass and Company, 1982.
- Baali, Fuad & Wardi, Ali. *Ibnu Khaldun dan Pola Pemikiran Islam (Ibn Khaldun and Islamic Thought Style: A Social Perspective)*. terj. Ahmadi Thaha, Jakarta: Pustaka Firdaus, 1989.
- . *Society, State and Urbanism: Ibn Khaldun's Sociological Thought*. New York: State University of New York Press, 1988.
- Bagus, Lorens. *Kamus Filsafat*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1996.
- Bakker, Anton. "Badan Manusia dan Budaya" dalam *Tantangan Kemanusiaan Universal: Antologi Filsafat, Budaya, Sejarah Politik dan Sastra*. Yogyakarta: Kanisius, 1991. AlBaqi, Muhammad Fuad Abd. *AlMu'jam alMufahras Li Alfaz alQuran*. Beirut: Dar alFikr, 1992.
- Barnadib, Imam. *Filsafat Pendidikan*. Yogyakarta: Program Pascasarjana, 1994.
- Barnadib, Sutari Imam. *Sejarah Pendidikan*. Yogyakarta: Andi Offset, 1983.
- Campbell, K. *Body and Mind*. Notre Dame Indiana: University of Notre Dame Press, 1984.
- Collingwood, R.G. *The Idea of History*. London & New York: Oxford University Press, 1976.
- Commins, Saxe & Lincott, Robert N. *The Philosophers of Science*. New York: Modern Pocket Library, 1954.
- Cooper, Briton. "Divine Intervention in The Muqaddimah of Ibn Khaldun", *History of Religion*, Vol. 7, 1967.

Daud, Wan Mohd Nor Wan. *The Concept of Knowledge in Islam and Implications for Education in a Developing Country*. London: Mansell Publishing Limited, 1989.

Dhaouadi, Mahmoud. "An Exploration into Ibnu Khaldun and Western Classical Sociologist' Thought on Dynamics of Change", *The Islamic Quarterly*, Vol XXX, Number 3, Third Quarter, 1986.

. "An Interpretation of The Implications of Human Nature for Ibn Khaldun's Thinking", in A.A. Mughram (Ed.). *The Islamic Quarterly: Review of Islamic Culture*, Vol. XXXII, Number 1, First Quarter 1988.

Drijarkara. *Filsafat Manusia*. Yogyakarta: Kanisius, 1992.

Drost, J. "Agama dan Ilmu Pengetahuan Alam", *Basis: Majalah Kebudayaan Umum*. XX, 2, Nopember 1970

Fakhry, Madjid. *Sejarah Filsafat Islam (A History of Islamic Philosophy)*, terj. Mulyadhi Kartanegara. Jakarta: Pustaka Jaya, 1987.

AlFarabi. *Ara'u Ahl alMadinah alFadilah*. Beirut: Dar al'Iraq, 1955.

AlFaruqi, Ismail R. *The Cultural Atlas of Islam*. New York: Macmillan Publishing Company, 1986.

AlGhazali. *Ihya 'Ulum alDin I*. Kairo: Bab alHalaby wa Syirkah, 1957.

Ghulsyani, Mahdi. *Filsafat Sains Menurut alQuran*. Bandung: Mizan, 1991.

Gibb, H.A.R. *Modern Trend in Islam* New York: University of Chicago, 1947.

Hadi, Qomarul. *Membangun Insan Seutuhnya*. Bandung: Ma'arif, 1981.

Hadiwijono, Harun. *Sari Sejarah Filsafat Barat 1 dan 2*. Yogyakarta: Kanisius, 1995.

- Hanafi, Hassan. *Dirasah Islamiyah*. Kairo: Maktabah Anjlu, tt.
- Hasjmy, A. "Konsepsi Ideal Darussalam", *10 Tahun Darussalam* dokumen tak diterbitkan.
- Hatta, Mohammad. *Alam Pikiran Junani I, II, III*. Jakarta: Tintamas, 1966.
- Hitami, Munzir. *Menggagas Kembali Pendidikan Islam*. Pekanbaru: Infinite Press, 2004.
- Hitami, Munzir (Ed.). *Rekonstruksi Ilmu di Alaf Baru: UIN Suska Riau Menuju Universitas Terkemuka di Asia Tenggara*. Pekanbaru: Suska Press, 2005.
- Hussein, Thaha. *Falsafah Ibn Khaldun alIjtima'iyah*. Kairo: Lajnah alTa'lif wa alTarjamah wa alNasyr, 1925.
- Iqbal, Muhammad. *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*. Lahore 1965.
- Issawy, Charles. *Filsafat Islam Tengah Sejarah*. Jakarta: Tintamas, 1976.
- John, Joseph. "Ibn Khaldun's Views on Language Learning: Their Relevance to Language Learning Today", in A.A. Mughram (Ed.). *The Islamic Quarterly: Review of Islamic Culture*, Vol. XXXIII, Number 3, Third Quarter 1989.
- Kainz, Howard P. *The Philosophy of Man: A New Introduction to Some Perennial Issues*. Washington: University Press of America, 1977.
- Khaldun, Abd. alRahman Ibn. *AlTa'rif bi Ibn Khaldun wa Rihlatuhu Gharban wa Syarqan*. suntingan Muhammad ibn Tawit alThanji, Kairo: Lajnah alTa'lif wa alTarjamah wa alNasyr, 1951.
- . *Muqaddimah Ibn Khaldun*. terj. Achmadie Thoha, Jakarta: Pustaka Firdaus, 1986.

The Muqaddimah: An Introduction to History. translated by Franz Rosenthal dalam 3 jilid, London: Routledge & Kegan Paul, 1967.

AlKhudairi, Zaenab. *Filsafat Sejarah Ibn Khaldun (Falsafah alTarikh Inda Ibn Khaldun)*. terj. Ahmad Rofi' Utsmani, Bandung: Pustaka, 1987.

Kleiden, Ignas. *Sikap Ilmiah dan Kritik Kebudayaan*. Jakarta: LP3ES, 1987.

Koswara, E. *Teori-teori Kepribadian*. Bandung: Eresco, 1991.

Langgulung, Hasan. *Manusia dan Pendidikan: Suatu Analisa Psikologi dan Pendidikan*. Jakarta: Pustaka alHusna, 1989.

Lodge, Rupert C. *Philosophy of Education*. New York: Harer & Brothers, 1974.

Loomis, Ropes Lousie (Peny.). *Plato*. New York: Walter J. Black Inc., 1942.

Maarif, Ahmad Syafii. *Ibnu Khaldun dalam Pandangan Penulis Barat dan Timur*. Jakarta: Gema Insani Press, 1996.

Macdonald, Duncan Black. *The Religious Attitude and Life in Islam*. Chicago: The University of Chicago Press, 1912.

Madjid, Nurcholish (Ed.). *Khazanah Intelektual Islam*. Jakarta: Bulan Bintang, 1994.

Islam Doktrin dan Peradaban: Sebuah Telaah Kritis tentang Masalah Keimanan, Kemanusiaan dan Kemodernan. Jakarta: Paramadina, 1992.

Martin, M.A. "Abd alRahman bin Muhammad bin Khaldun", dalam John S. Badeau et al (Ed.). *The Genius of Arab Civilization: Source of Renaissance*. Cambridge, Massachusetts: The MIT Press, 1983.

- Midgley, M. *Beast and Man: The Roots of Human Nature*. London: Methuen, 1980.
- Muhaimin. *Konsep Pendidikan Islam: Sebuah Telaah Komponen Dasar Kurikulum*. Solo: Ramadhani, 1991.
- Muthahhari, Murtadha. *Perspektif alQuran tentang Manusia dan Agama*. Bandung: Mizan, 1992.
- Nasr, Seyyed Hossein. *Intelektual Islam: Teologi, Filsafat dan Gnosis (Theology, Philosophy and Spirituality)*, terj. Suharsono & Djamaluddin Mz. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996.
- . *Islam Tradisi di Tengah Kancan Dunia Modern (Traditional Islam in The Modern World)*, terj. Luqman Hakim. Bandung: Pustaka, 1994.
- . *Sains dan Peradaban di dalam Islam (Science and Civilization in Islam)*, terj. J. Mahyudin. Bandung: Pustaka, 1996.
- Nasution, Harun. *Filsafat dan Mistisisme dalam Islam*. Jakarta: Bulan Bintang, 1978.
- Nasution, Muhammad Yasir. *Manusia Menurut alGhazali*. Jakarta: Rajawali Pers, 1988.
- Othman, Ali Isa. *The Concept of Man in The Writing of alGhazali*. Kairo: Dar alMa'arif, 1960.
- Patrick, George Thomas White. *Introduction to Philosophy*. London: t.p., 1958.
- Peursen, C.A. Van. *Tubuh, Jiwa, Ruh*. terj. K. Bertens, Jakarta: BPK Gunung Mulia, 1983.
- . *Susunan Ilmu Pengetahuan: Suatu Pengantar Filsafat Ilmu (De Ophouw van de Wetenschap een Inleiding in de Wetenschapsleer)*. terj. J. Drost, Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1993.

- Popper, K.R. & Eccles, J.C. *The Self and Its Brain: an Argument for Interactionism*. Berlin: Springer International, 1977
- Putra, Nusa. *Pemikiran Soedjatmoko tentang Kebebasan*. Jakarta: Gramedia, 1994.
- Qadir, C.A. *Filsafat dan Ilmu dalam Islam (Philosophy and Science in The Islamic World)*. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 1991,
- Rachman, Budhy Munawar (Ed.). *Kontekstualisasi Doktrin Islam dalam Sejarah*. Jakarta: Paramadina, 1995.
- Rahardja, M. Dawam (Ed.). *Pergulatan Dunia Pesantren*. Jakarta: P3M, 1985.
- . *Insan Kamil: Konsepsi Manusia Menurut Islam*. Jakarta: Grafiti Press, 1987.
- . *Ensiklopedi alQur'an: Tafsir Sosial Berdasarkan Konsep-konsep Kunci*. Jakarta: Paramadina, 1996.
- Rahman, Fazlur. *Tema Pokok alQuran (Major Themes of the Qoran)*. terj. Anas Mahyudin, Bandung: Mizan, 1983.
- Russell, Bertrand. *A History of Western Philosophy*. New York: Stratford Press Inc., 1945.
- Sardiman AM. *Interaksi dan Motivasi Belajar Mengajar*. Jakarta: Rajawali, 1986.
- Sastrapratedja, M. *Culture and Religion: A Study of Ibnu Khaldun Philosophy of Culture as a Framework for Critical Assessment of Contemporary Islamic Thought in Indonesia*. Roma: t.p. 1979.
- Semiawan, Conny R. & Soedijarta (Ed.). *Mencari Strategi Pengembangan Pendidikan Nasional Menjelang Abad XXI*. Jakarta: Grasindo, 1991.
- Sheikh, M. Seed. *A Dictionary of Muslim Philosophy*. Lahore: Institute of Islamic Culture, 1976.

- Shiddiqi, Nourouzzaman. *Tamaddun Muslim: Bunga Rampai Kebudayaan Islam*. Jakarta: Bulan Bintang, 1986.
- Sina, Ibnu. *AlNajat*. Cairo: Mustofa alBabi alHalabi, 1938.
- Soekarno. *Di Bawah Bendera Revolusi*. Jakarta: Panitia Penerbit Di Bawah Bendera Revolusi, 1963.
- Steenbrink, Karel A. *Pesantren Madrasah Sekolah: Pendidikan Islam dalam Kurun Modern*. Jakarta: LP3ES, 1986.
- Stoddard, L. *The New World of Islam*. New York: 1922.
- Stowasser, Barbara Freyer. "Agama dan Perkembangan Politik: Antara Ibnu Khaldun dan Machiavelli" *Ulumul Quran*, No. 3, Vol. V, 1994.
- Sulaiman, Fatiyah Hasan. *Pandangan Ibnu Khaldun Tentang Ilmu dan Pendidikan*. Bandung: Diponegoro, 1987.
- AlSyaibany, Omar Mohammad Toumy. *Falsafah Pendidikan Islam (Falsafah alTarbiyah alIslamiyah)*, terj. Hasan Langgulung, Jakarta: Bulan Bintang, 1979.
- Syarif, M.M. *A History of Muslim Philosophy Vol. II* Weisbaden, 1966.
- Syari'ati, Ali. *Tentang Sosiologi Islam (On the Sociology of Islam)*, terj. Saifullah Mahyuddin, Yogyakarta: Ananda, 1982.
- Tafsir, Ahmad. *Ilmu Pendidikan Islam dalam Perspektif Islam*. Bandung: Remaja Rosdakarya, 1992.
- Titus, Harold H. *Persoalan-persoalan Filsafat (Living Issues in Philosophy)*, terj. M. Rasjidi, Jakarta: Bulan Bintang, 1984. Wafi, Ali Abdul. *Ibn Khaldun, Riwayat dan Karyanya*. Jakarta: Gravita Press, 1985.
- Wahbah, Murad. *Mu'jam alFalsafy*. Kairo: AlSaqafat al Jadidat, 1971.

Weij, P.A. van der. *Filsuffilsuf Besar tentang Manusia*. terj. K. Bertens, Jakarta: Gramedia, 1991.

Wibisono, Koento. *Arti Perkembangan Menurut Filsafat Positivisme Auguste Comte*. Yogyakarta: Gadjah Mada University Press, 1983.

“Ilmu Pengetahuan: Sebuah Sketsa Umum Mengenai kelahiran dan Perkembangannya sebagai Pengantar untuk Memahami Filsafat Ilmu”, makalah bahan kuliah Program Pascasarjana IAIN Sunan Kalijaga Mata Kuliah Filsafat Ilmu.

Yunus, Mahmud. *Sejarah Pendidikan Islam di Indonesia*. Jakarta: Mutiara Sumber Widya, 1995.

... ..
... ..

... ..
... ..

... ..
... ..

... ..
... ..

... ..
... ..

... ..
... ..

... ..

... ..

... ..

... ..

... ..

... ..

BIODATA PENULIS

DRS. ABDUL ROHMAN, M.AG. yang dilahirkan di Pati Jawa Tengah, pada tanggal 5 Nopember 1969 adalah Dosen Fakultas Tarbiyah IAIN Walisongo Semarang. Pendidikannya diperoleh sejak dari Sekolah Dasar Negeri Jatisari, Pati; SMP Negeri Jakenan Pati; kemudian melanjutkan pada PGAN Lasem Rembang. Penulis juga nyantri di Pesantren "An-Nur" Lasem Rembang di bawah asuhan KH Mansur Kholil (al-Marhum). Pendidikan jenjang S-1 nya diperoleh di Fakultas Tarbiyah IAIN Walisongo Semarang pada tahun 1993, sedangkan S-2 nya di Program Pascasarjana IAIN Sunan Kalijaga tahun 1997.

Di samping mengajar pada mata kuliah: "Evaluasi Pendidikan" dan "Pengembangan Kurikulum", penulis juga memiliki aktivitas sebagai: Peneliti pada *Lembaga Studi Islam dan Sosial (LSIS) Semarang*, pernah menjadi Sekretaris Jurusan PAI (1999-2002), Ketua Jurusan PAI (2002-2006) pada Fakultas Tarbiyah IAIN Walisongo Semarang. Sekarang mengemban amanah untuk menjalankan tugas Pembantu Dekan II pada Fakultas Tarbiyah IAIN Walisongo untuk periode 2006-2010; juga aktif di kegiatan sosial keagamaan pada Nahdatul Ulama (NU), Ketua Yayasan

Darussalam Semarang: Lembaga Sosial yang bergerak dalam Bidang Pendidikan, Keagamaan dan Pemberdayaan Masyarakat.

Beberapa karya ilmiahnya: *Pemikiran Pendidikan Islam: Kajian Tokoh Klasik dan Kontemporer* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1999), *Paradigma Pendidikan Islam* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2001), *Meaningful Learning: Reinvensi Kebermaknaan Pembelajaran, Elaborasi Nilai Islam dan Kebermaknaan* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2007) dan *Menuju Pendidikan yang Integralistik: Menggagas Konsep Manusia dalam Pemikiran Ibnu Khaldun*, buku yang berada di hadapan pembaca ini.

Penelitian-penelitian yang pernah dilakukan: *Metodologi Pembelajaran dalam Pandangan al-Ghazali* (Penelitian individual, 1994); *Manusia dalam Pandangan Ibnu Khaldun* (Penelitian individual, Puslit IAIN Walisongo, 1997); *Pola Penelitian mahasiswa (Kasus Mahasiswa Fakultas Tarbiyah IAIN Walisongo, Penelitian individual, Puslit IAIN Walisongo, 2003); Klasifikasi Pembidangan Ilmu pada Kurikulum PAI Madrasah (Penelitian Kompetitif PTAI Diperta Depag RI, Penelitian Kolektif, 2003); Deviasi Profesi Alumni IAIN: Fenomena Guru Lulusan non-Tarbiyah (Penelitian individual Puslit IAIN Walisongo, 2004); Implementasi Pluralisme Agama di SMU Muthahhari Bandung (Penelitian Kompetitif Kolompok, DIPERTA Depag RI, 2005); Problematika Akademik dan Upaya Penanggulangannya Mahasiswa Fakultas Tarbiyah IAIN Walisongo Semarang, Penelitian Kelompok Puslit IAIN Walisongo, 2005); Kompetensi Mahasiswa Jurusan PAI IAIN Walisongo Semarang, Penelitian Kelompok Puslit IAIN Walisongo, 2006); Implementasi Pembelajaran PAI pada Program Akselerasi di SMP N 2 Semarang (Penelitian individual Puslit IAIN Walisongo, 2007); Respon dan Kesiapan guru Madrasah tentang sertifikasi di Kota Semarang (Penelitian Kelompok, Puslit IAIN Walisongo, 2007).*

Kajian tentang manusia, sejatinya bukanlah masalah baru. Secara historis, kajian ini telah mulai muncul sejak masa Yunani kuno. Adalah Plato dan Aristoteles adalah awal mula pembicaraan hal ikhwal manusia menjadi sangat intens. Plato dan Aristoteles adalah dua pemikir yang dikenal berseberangan. Plato adalah bapak aliran idealisme, sementara Aristoteles adalah bapak aliran materialisme. Tentu saja mereka begitu berpengaruh bagi pemikir generasi setelahnya, seperti Descartes, Spinoza, dan juga Van Peursen. Descartes misalnya, ia memandang bahwa manusia sebagai yang dipisahkan ke dalam dua bentuk, yakni tubuh (*body*) dan jiwa (*soul*). Body dianggap sebagai suatu yang tidak berpikir, sementara jiwa adalah sebaliknya.

Dalam tradisi pemikiran Islam, perbincangan mengenai hakikat manusia dapat ditemukan misalnya dalam dunia filsafat dan tasawuf. Adalah Al-Khindi, filosof pertama yang mula-mula memperbincangkan hakikat manusia secara filosofis, kemudian dilanjutkan filosof-filosof generasi selanjutnya seperti Al-Razi, Al-Farabi, Ibnu Sina, Al-Ghazali, dan Ibnu Rusyd. Bahkan setelah wafatnya Ibnu Rusyd muncul arus filsafat baru dalam dunia Islam seperti dikembangkan oleh Suhrawardi, Mulla Sadra, dan Ibnu Khaldun. Bahkan yang disebut terakhir adalah bapak sosiologi paling kesohor di dunia Islam maupun Barat lewat karya monumentalnya, *Muqadimah*. Berbagai karya yang mengkaji karya Ibnu Khaldun ini telah banyak bermunculan, baik di Barat maupun di kalangan Islam sendiri.

Buku saudara Abdul Rohman ini adalah salah satu dari sekian banyak usaha interpretasi untuk menapaki format pendidikan yang integral, yang disarikan dari buah pikiran tokoh pemikir besar sekaliber Ibnu Khaldun. Akhirnya selamat membaca. [mmj]

walisongo press

Jl. Walisongo No. 3-5 Semarang 50185
Telp. (024) 7615923; 081325639165
E-mail: walisongopress@yahoo.com

ISBN 978-979-1596-54-1

