

PEMIKIRAN IBN KHALDUN MENGENAI SIFAT DAN AMALAN NEGATIF YANG BOLEH MERUNTUHKAN KEPIMPINAN ISLAM *

Oleh:

Mohamad Kamil Hj. Ab. Majid *

Mohd Fauzi Hamat **

Abstract

Ibn Khaldūn is undoubtedly a prominent Islamic Thinker especially in the field of History and Islamic Civilization. His Prolegomena (Muqaddimah) is considered the greatest work of its kind in the Philosophy of History. This article tries to elaborate his thoughts on certain negative features and practices among Muslim leaders such as tyranny, dictatorship, extravagance, treachery, and selfishness. In our view, these need to be controlled and monitored in a proper manner and the failure in doing so will lead to the destruction of any civilization in this world.

* Makalah ini pada asalnya adalah kertas kerja yang dibentangkan dalam *Seminar Ibn Khaldūn III*, anjuran Majlis Islam Sarawak di Grand Ballroom, Hotel Hilton, Kuching pada 17-18 September 2004. Terima kasih diucapkan kepada Puan Arba'iyah Mohd Noor dari Jabatan Sejarah, UM dan En. Mohd Farid Mohd Sahran dari ISTAC yang membekalkan sebahagian dari bahan rujukan bagi melengkapkan makalah ini.

* Mohamad Kamil Hj. Ab. Majid, M.A adalah Profesor Madya di Jabatan Akidah Dan Pemikiran Islam, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya, Kuala Lumpur.

** Dr. Mohd Fauzi Hamat, Ph.D adalah pensyarah di Jabatan Akidah Dan Pemikiran Islam, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya merangkap Penyelaras Program Pengajian Islam, APIUM.

Kedudukan Ibn Khaldūn (1332-1406 M) sebagai seorang tokoh sejarawan dan pemikir Islam yang unggul dalam bidang-bidang seperti politik, sosial, ekonomi dan sebagainya telah diakui oleh para ilmuwan di sepanjang zaman. Walaupun terdapat kalangan penulis Barat yang tidak mengakui ketokohan Ibn Khaldūn yang mempelopori kemunculan ilmu sosiologi umumnya dan teori perubahan sosial khususnya, melainkan nama-nama seperti Pelto, Abraham dan Sorokin¹, namun ternyata idea-ideanya masih dikaji hingga kini. Arnold Toynbee, ketika memperkatakan mengenai kitab *Muqaddimah*ya sebagaimana yang dipetik oleh Mahmud Dhaouadi menyebut:

*“...and yet in his Prolegomena (Muqaddimah) to his Universal History he was conceived and formulated a philosophy of history which is undoubtedly the greatest work of its kind that has ever yet been created by any mind in any time and place.”*²

Menyentuh mengenai isu kepimpinan pula secara khusus, wajar dinyatakan bahawa isu ini memang banyak diperkatakan oleh Ibn Khaldūn memandangkan beliau berpengalaman luas dalam bidang politik dan terdedah dengan bidang pentadbiran, khususnya semasa beliau dilantik menjadi ketua hakim mazhab Maliki yang disandangnya sebanyak lima kali³. Kekuatan dan keunggulan sesuatu kepimpinan diukur berdasarkan sejauh mana pemimpinnya menegakkan tuntutan

¹ Wan Hashim Wan Teh (1986), “Sumbangan Sarjana Islam Kepada Pengwujudan dan Perkembangan Antropologi dan Sosiologi” dalam *Sains Sosial Dari Perspektif Islam*, Bangi: Penerbit UKM, h. 48.

² Mahmud Dhaouadi (1986), “An Exploration into Khaldun and Western Classical Sociologists’ Thoughts on the Dynamics of Change”, *Islamic Quarterly*, v. XXX, no. 3, h. 143.

³ Nazli Jaafar (1998), *Falsafah Sosial Ibn Khaldun Dan Perbandingannya Dengan Falsafah Sosial NeoPlatonis Islam*, Kuala Lumpur, Disertasi M.A., Fakulti Usuluddin, Universiti Malaya, h. 72; Muhammaf Fathi Osman (1980), “Riwayat-Hidup Ibn Khaldun”. Kertas dibentangkan dalam *Seminar Pemikiran Islam Ke-5* di DBP anjuran ABIM dengan kerjasama DBP pada 12 September 1980, h. 23.

agama dalam seluruh modul kepimpinannya dan menyelaraskan seluruh urusan keduniaan yang ditadbirnya sesuai dengan agama yang ditegakkannya, bersesuaian dengan fungsinya sebagai penggalang ganti empunya syariat (*ṣāhib al-syar'*) iaitu Rasulullah s.a.w. dalam menjaga atau memelihara agama dan mentadbir dunia dengan agama yang dipeliharanya (*hirāsah al-dīn wa siyāsah al-dunya bih*)⁴.

Penyimpangan terhadap fungsi asas ini akan menyebabkan sesuatu kepimpinan akan runtuh dan kepimpinan sesebuah negara akan diambil alih oleh pihak lain yang lebih berwibawa. Makalah ini akan cuba mengetengahkan beberapa sifat dan amalan negatif yang terdapat dalam kepimpinan Islam berdasarkan analisis ilmiah yang dibuat oleh Ibn Khaldūn. Antara yang akan disentuh dalam makalah ini ialah amalan-amalan buruk pemimpin seperti bersikap angkuh, boros, mementingkan diri sendiri, bersikap diktator dan sebagainya yang sekiranya dibiarkan berleluasa, lambat laun ia akan meruntuhkan sesebuah kepimpinan. Beberapa saranan juga dikemukakan agar amalan negatif seperti itu dapat dihindari dalam kepimpinan Islam.

I

Isu kepimpinan adalah sesuatu yang tidak asing dalam pemikiran Ibn Khaldūn. Ini kerana selain dari kedudukannya yang berlatarbelakangkan keluarga yang terdiri dari golongan politikus⁵, tokoh tersebut juga mempunyai banyak pengalaman dalam hal ehwal kepimpinan. Ketika berumur dua puluh tahun, beliau telah mula bergiat dalam bidang politik dan pentadbiran negara di Tunis, Maghribi dan Andalus sehinggalah umur beliau mencecah dua puluh lima tahun⁶.

⁴ Khaldūn, Ibn, 'Abd al-Raḥmān ibn Muḥammad (t.t.), *Muqaddimah Ibn Khaldun*, Beirut: Dār al-Jil., h. 211.

⁵ Nazli (1998), *op.cit.*, h. 53.

⁶ Ezad Azraai Jamsari & Jaffary Awang (2004), "Pemikiran Politik Ibn Khaldūn" dalam Mohd Fauzi Hamat, et.al (eds.), *Pemikiran Islam Dan Cabaran Semasa*,

Beliau juga pernah dilantik menjadi hakim negara. Menurut Umar Farrūkh, sebagaimana yang dinukilkan oleh Nazli Jaafar, perjalanan Ibn Khaldūn yang luas di dalam kehidupan politik, pentadbiran dan kehakiman (meliputi perjalanannya ke Andalus, Utara dan Barat Afrika, hingga ke Mesir, Hijaz dan Syam) banyak membentuk peribadi positif Ibn Khaldūn dan pada penulis banyak mendedahkan dirinya tentang pengalaman-pengalaman berguna dalam bidang kepimpinan Islam⁷.

Kehadirannya di penghujung zaman pertengahan dan permulaan zaman *renaissans*, di mana pada abad ini berlakunya perubahan-perubahan historis besar baik di bidang politik mahupun pemikiran, khususnya di dunia Islam yang menyaksikan dunia Islam berada dalam period kemunduran dan kelemahan, serta pengalamannya mendekati beberapa orang sultan dan penguasa negeri seperti Sultan Maghribi dan penguasa Mesir,⁸ membolehkan tokoh tersebut mengemukakan idea-idea penting berkait dengan kepimpinan berdasarkan pemerhatiannya terhadap perkembangan yang berlaku di dunia Islam. Ibn Khaldūn terlibat selama lebih kurang 25 tahun dalam bidang politik dan dalam tempoh tersebut, beliau berpeluang menduduki jabatan-jabatan politik di istana dan negara-negara Afrika Utara⁹. Berdasarkan fakta ini, beliau mampu mengemukakan konsepsinya sendiri mengenai kepimpinan dan mampu menerangkan secara mendalam mengenai hal ehwal berkait dengan kepimpinan, termasuk yang menjadi beberapa sifat dan amalan negatif yang boleh meruntuhkan kepimpinan itu sendiri, sebagaimana yang akan diterangkan dalam kertas ini.

Ibn Khaldūn menerima hakikat bahawa manusia secara tabiinya

Kuala Lumpur: Jabatan Akidah Dan Pemikiran Islam, APIUM, h. 352.

⁷ Nazli (1998), *op.cit.*, h. 57.

⁸ Kasmuri Selamat (1995), *Konsepsi Ketuhanan Menurut Ibn Khaldūn : Suatu Analisa Kritis Terhadap Kritiknya Dalam Konsep Ketuhanan al-Fārābī Dan Ibn Sīnā*, Kuala Lumpur, Disertasi M.A., Fakulti Usuluddin, Universiti Malaya, hh. 158 & 165-166.

⁹ Muhammaf Fathi (1980), *op.cit.*, h. 17.

bersifat sosial dan politik. Mereka tidak boleh hidup dan wujud tanpa kecuali dalam keadaan bersatu dan berkerjasama antara satu sama lain untuk menghasilkan keperluan makanan mereka. Apabila mereka bersatu dalam satu kelompok komuniti, maka tentunya mereka perlu bermuamalah dan saling memenuhi keperluan antara satu sama lain serta mencegah berleluasanya dalam masyarakat tersebut kezaliman dan perseteruan. Adanya organisasi masyarakat menurut Ibn Khaldūn adalah suatu keperluan bagi manusia. Seperti yang dikemukakan oleh ramai ahli Falsafah, manusia adalah makhluk politik atau makhluk sosial. Ia hidup dan berkembang sesuai dengan hukum-hukum khusus yang berkenaan dengannya. Hukum ini dapat diamati menerusi kajian terhadap sejumlah fenomena sosial.¹⁰ Manusia tidak dapat hidup tanpa adanya organisasi kemasyarakatan yang disebut sebagai 'kota' atau 'polis'. Manusia memerlukan orang lain untuk memenuhi keperluan hidupnya.¹¹ Selain daripada itu, manusia juga cenderung untuk bermusuhan antara satu sama lain. maka diperlukan seorang pemimpin (*al-malik*) yang mempunyai kuasa dan wibawa serta didokong oleh *aṣabiyyah* yang boleh memastikan dirinya dapat melaksanakan tugas kepimpinan dengan baik dan berkesan.¹²

Ibn Khaldūn menggunakan istilah *al-imāmah* atau *al-khilāfah* dalam membincangkan soal kepimpinan yang bertanggungjawab menjaga agama dan menguruskan dunia dengan agama (*hiḏ al-dīn wa siyāsah al-dunya bih*). Istilah '*al-imāmah*' digunakan kerana hal kepimpinan adalah menyerupai kepimpinan 'imam' dalam solat yang wajib diikuti dan dituruti (*al-ittibā' wa al-iqtidā'*), sementara istilah '*al-khalīfah*' dirujuk kepada fungsi seseorang pemimpin yang menggantikan fungsi nabi s.a.w. dalam memimpin umatnya, dan

¹⁰ Misri A. Muchsin, M.A. Drs. (2002), *Filsafat Sejarah Dalam Islam*, Djogjakarta: Penerbit Ar-Ruzz Press, h. 78.

¹¹ Biyanto (2004), *Teori Siklus Peradaban: Perspektif Ibnu Khaldun*, Surabaya: Lembaga Pengkajian Agama Dan Masyarakat, h. 104.

¹² Ibn Khaldūn (t.t.), *op.cit.*, h. 207.

lantaran itu, ia sesuai disebut 'khalifah' secara umum atau 'khalifah Rasulullah s.a.w.¹³. Ini bermakna pentafsiran tugas khalifah termasuk 'modus operandinya' dan hal ehwal yang berkait dengan kepimpinan semestinya selaras dengan apa yang telah ditunjuk ajar secara praktikal oleh Rasulullah s.a.w.

Dalam konteks alam Melayu, implementasi bentuk pemerintahan berteraskan konsep 'khalifah' ini sebenarnya cukup difahami oleh penguasa Muslim pada zaman-zaman awal sejarah. Para penguasa Muslim tidak hanya menggunakan gelar 'Sultan', tetapi juga mendakwa diri mereka sebagai 'Wakil Tuhan' (Khalifah Allah) atau Khalifah al-Mukminin Dzillullah fil Ardi (Khalifah Kaum Muslimin, Bayangan Allah Di Muka Bumi). Kitab *Undang-Undang Melaka* yang disusun sekitar 1450 M. (iaitu 44 tahun selepas kematian Ibn Khaldūn, menyebut para Sultan Melaka menggunakan gelaran tersebut, misalnya Sultan Mahmud (m. 1367 M), begitu juga dengan Penguasa Aceh, Penguasa Muslim Patani, Penguasa Jawa, Penguasa Mataram, Penguasa Kesultanan Yogyakarta dan juga panglima Diponegoro¹⁴.

Dengan menyebut 'raja' sebagai 'Bayang-bayang Tuhan Di Bumi' bermakna kedaulatannya diperolehi dari Tuhan, bukan dari manusia. Kebaktian kepada raja memiliki nilai spiritual seperti kebaktian kepada Tuhan, dan kerajaan disejajarkan dengan kenabian; keduanya merupakan dua buah permata dari satu cincin. Keterangan tentang hal ini tercatat dalam manuskrip Melayu Klasik, *Taj al-Salaṭīn*¹⁵. Seterusnya jika 'raja' diertikan sebagai 'khalifah', knotasinya menunjukkan kepada fungsinya sebagai 'khalifah Rasulullah s.a.w.' (pengganti kedudukan Rasulullah s.a.w.) dalam menegakkan agama Islam dan melaksanakan keadilan di antara sesama hamba Allah berdasarkan al-Qur'an, Hadis

¹³ *Ibid*, h. 211

¹⁴ Mahdini, Drs (2000), *Etika Politik: Pandangan Raja Ali Haji Dalam Tsamarat al-Muhimmah*, Pekanbaru: Yayasan Pusaka Riau, h. 18.

¹⁵ *Ibid*, hh. 18 & 22.

dan Ijma'.¹⁶ Penerusan konsep pemerintahan berlandaskan asas khalifah dengan pengertian yang kudus ini terencat apabila berlakunya proses penjajahan yang menerapkan faham sekularisme dalam penggubalan dasar-dasar pemerintahan negara.

Pandangan Ibn Khaldūn mengenai kepimpinan seperti ini membayangkan komitmen Ibn Khaldūn untuk memperjuangkan wujudnya di atas muka bumi ini suatu gagasan politik moral yang menggagaskan bahawa kekuasaan politik bukan menjadi tujuan akhir manusia, tetapi sebagai alat perjuangan dari cita-cita moral dan kemanusiaan. Dalam pemikiran falsafah Islam, bentuk negara dan pemerintahan adalah tidak mutlak, yang mutlaknyalah moraliti kemanusiaan atau *al-akhlāq al-karīmah* yang perlu menjadi asas atau landasan penyelenggaraan kekuasaan negara¹⁷. Pada penulis semua ini akan dapat dimunculkan di pentas dunia andaikata pemikiran Ibn Khaldūn yang mengetengahkan konsep *khilāfah al-nubuwwah* ini tidak dijadikan garis panduan berfikir dan bertindak oleh seseorang pemimpin yang memimpin sesebuah masyarakat manusia.

Huraian tentang konsep kepimpinan seperti ini menunjukkan adanya hubungan yang jelas antara tugas kepimpinan Islam dalam mendaulat dan mempertahankan prinsip-prinsip ajaran ketuhanan dan menzahirkan atau membumikan prinsip-prinsip tersebut dalam memimpin ummah selaras dan sesuai dengan fungsi Rasulullah s.a.w untuk memimpin umat manusia secara keseluruhannya. 'Khilafah' adalah wajar membawa seluruh manusia berada di atas landasan syarak bagi kepentingan akhirat dan urusan keduniaan yang menguntungkan akhirat. Ini kerana segala urusan dunia bagi Allah s.w.t. semuanya diukur penerimaannya mengikut neraca akhirat. Justeru itu, khalifah

¹⁶ *Ibid*, h. 26

¹⁷ Musa Asy'ari, Prof. Dr. (2002), *Filsafat Islam: Sunnah Nabi Dalam Berpikir*, Yogyakarta: LESFI, hh. 108-109.

menggantikan pihak Rasulullah s.a.w. dalam mengawal agama dan menguruskan urusan keduniaan berdasarkan agama.¹⁸ Kekuasaan juga merupakan suatu jalan yang membolehkan umat Islam menegakkan peraturan-peraturan agama di atas dunia yang menjadi tempat bercucuk tanam (*mazra`ah*) untuk akhirat. Peraturan agama (*nizām al-dīn*) tidak dapat ditegakkan dengan berkesan melainkan apabila sudah tertegaknya peraturan dunia (*nizām al-dunya*), iaitu pemerintahan yang dipimpin oleh pemerintah yang ditaati. Al-Ghazzālī (450-505 H) misalnya melihat agama dan penguasa sebagai dua entiti yang tidak boleh dipisahkan antara satu sama lain. Agama dikira sebagai asas bagi sesuatu, manakala sultan atau pemerintah pula adalah menjadi pengawal kepadanya. Sesuatu yang tidak mempunyai asas akan runtuh manakala sesuatu yang tidak ada pengawal akan hilang entah ke mana.¹⁹

Fungsi ini adalah selaras dengan firman Allah s.w.t. yang menyuruh setiap penguasa di atas muka bumi mendirikan solat serta memberikan zakat, dan mereka menyuruh berbuat kebaikan serta melarang dari melakukan kejahatan dan perbuatan yang mungkar.²⁰ Amar Makruf dan Nahi Mungkar hendaklah dimulai dengan diri sendiri dan digerakkan secara kolektif oleh seluruh ahli masyarakat, tanpa mengira kedudukan dan status sosial mereka dalam sesuatu masyarakat. Perlantikan 'pemimpin' atau 'imam' bagi memimpin sesebuah masyarakat adalah wajib berdasarkan 'syarak' dan 'ijmak' di kalangan para sahabat Rasulullah s.a.w., sebagaimana yang dapat disaksikan dari peristiwa kesegeraan umat Islam di zaman awal melantik Abu Bakr al-Ṣiddīq

¹⁸ Shukeri Muhammad (1997), "Kepimpinan Islām: Satu Agenda Pembangunan Ummah", *Jurnal Usuluddin*, bil. 6, Julai 1997, Kuala Lumpur: Akademi Pengajian Islam, Uni. Malaya, h. 132.

¹⁹ Mohd Fauzi Hamat (1999), "Etika Penguasa Menurut al-Ghazzālī", *al-Manar*, Edisi Julai 1999, Kuala Lumpur: Akademi Pengajian Islam, UM, h. 36.

²⁰ Al-Qur'an (22): 41.

menjadi khalifah sejurus selepas kematian Rasulullah s.a.w.²¹

Menurut Ibn Khaldūn, setelah sesebuah negara terbentuk hasil dari gabungan pelbagai puak di bawah kekuasaan seorang pemerintah, ada dua lagi ciri moral yang perlu ada di dalam sebuah organisasi sosial yang dapat memperkukuhkan ikatan anggota masyarakat iaitu; *aṣabiyyah* dan agama. Istilah *aṣabiyyah* ini diberikan beberapa pengertian oleh para sarjana, antaranya ialah ‘perasaan kekitaan’,²² ‘perasaan kebersamaan’,²³ ‘rasa persatuan dan solidariti’, ‘*social solidarity*’,²⁴ ‘public spirit’, ‘group cohesion’, ‘common will’, ‘solidarity, in the strong sense’, ‘esprit de corps’,²⁵ ‘perasaan kelompok’, ‘group feeling’, sebagaimana yang dinyatakan oleh Franz Rosenthal²⁶ dan lain-lain lagi. Semua makna *aṣabiyyah* ini adalah mempunyai pengertian yang hampir sama dan sebagaimana yang oleh Yves Lacoste, kesemuanya “*in fact inseparable from the phenomenon of tribalism*” atau “*a natural attribute of a natural group, the nomadic group, which is natural in the sense of not being artificially made by man*”.²⁷ Pandangan Yves dan al-Azmeh ini adalah suatu tafsiran yang ada asas ilmiahnya yang tersendiri memandangkan *aṣabiyyah* bertapak lebih kuat dalam kehidupan kabilah orang-orang Arab, di mana

²¹ Ibn Khaldūn (t.t.), *op.cit.*, h. 212.

²² Nazli (1998), *op.cit.*, h. 99.

²³ Misri (2002), *op.cit.*, h. 78.

²⁴ P.Thendayuthapani (1966), “Ibn Khaldun: As A Historian and Sociologist: A Brief Assesment” in *Journal of The Historical Society*, University of Malaya, Kuala Lumpur, h. 70.

²⁵ Yves Lacoste (1966), *Ibn Khaldun: The Birth of History and the Past of The Third World*, Norfolk: The Thetford Press Ltd, h. 101.

²⁶ Biyanto (2004), *op.cit.*, hh. 105 & 108.

²⁷ Yves Lacoste (1966), *op.cit.*, h. 101; Al-Azmeh, Aziz (1982), *Ibn Khaldun in Modern Scholarship: A Study in Orientalism*, London: Third World Centre for Research & Publishing, h. 169.

dalam kehidupan yang serba kekurangan dan kepayahan, ikatan sedarah antara keluarga seketurunan menjadi semakin kuat. Tetapi unsur *aşabiyyah* ini semakin berkurangan dan hampir lenyap dalam kabilah yang bercampur aduk dengan bangsa asing dan masyarakat yang berkembang.²⁸

Dalam pemikiran Ibn Khaldūn, setiap orang memiliki kebanggaan pada keturunannya. Rasa kasih sayang di antara yang memiliki hubungan darah dan keluarga merupakan watak alami yang ditempatkan Allah s.w.t. kepada setiap manusia. Sifat itu akan melahirkan semangat saling mendukung dan saling membantu, serta rasa ikut malu dan tidak rela kalau di antara mereka yang memiliki ikatan darah mendapat perlakuan tidak adil atau hendak dihancurkan, sehingga muncul hasrat untuk melindungi anggota keluarganya. *Aşabiyyah* yang didasarkan pada hubungan darah dan kekerabatan atau tradisi kekeluargaan menurut Ibn Khaldūn merupakan bentuk *aşabiyyah* yang paling murni²⁹ kerana ia membangkitkan perasaan solidariti.³⁰ *Aşabiyyah* adalah penting kerana ia menanamkan rasa kesatuan (*sense of oneness*), pendorong untuk bekerja secara bekerjasama untuk sesuatu tujuan dan mengelak dari didominasi oleh kumpulan yang lain, sementara faktor agama diperlukan kerana apabila manusia bersatu kerana anutan agama, mereka memiliki daya penggerak yang membawa kepada arah yang tepat. Dengan itu penyatuan masyarakat adalah lebih kukuh dan mantap.³¹ Tanpa *aşabiyyah*, orang tidak mungkin mampu mendirikan

²⁸ Al-Azmeh, Aziz (1982), *op.cit.*, h. 70; Indriaty Ismail (1996), “Asabiyyah Menurut Ibn Khaldun. Dalam Kamaruddin Salleh & Ahmad Sunawari Long (ed.), *Pemikiran Ibn Khaldun*, Bangi: Jabatan Usuluddin Dan Falsafah, Fakulti Pengajian Islam, UKM, h. 73.

²⁹ Charles Issawi (1976), *Filsafat Islam Tentang Sejarah : Pilihan Dari Muqaddimah Karangan Ibn Khaldun Dari Tunis (1332-1406)*, Terj. Dr. A. Mukti Ali, Jakarta: Penerbit Tintamas, h. 41; Biyanto (2004), *op.cit.*, h. 108.

³⁰ Misri (2002), *op.cit.*, h. 78.

³¹ Nazli (1998), *op.cit.*, h. 100.

negara dan dengan *aşabiyyah*, setiap ahli dalam sesuatu kumpulan akan bersedia mengorbankan jiwa raga mereka dalam mempertahankan anggota *aşabiyyahnya*.³² Namun Ibn Khaldūn mengakui pengaruh agama lebih kuat daripada pengaruh *aşabiyyah*. Ia menjadi lebih mantap apabila agama diperkuat oleh *aşabiyyah*.

Konsep *aşabiyyah* yang dikemukakan oleh beliau lebih merujuk kepada perasaan atau sentimen kepuakan atau 'kekumpulan' yang bertujuan untuk membolehkan kepimpinan Islam melaksanakan fungsinya sebagai khalifah Allah s.w.t., bukannya untuk melakukan kezaliman sebagaimana yang dilarang keras oleh Rasulullah s.a.w. Sebab itu, ketika membincangkan syarat 'kequraisyian' (*al-qurashiyyah*) dalam pelantikan khalifah, beliau mempertahankan syarat tersebut. Selain dari memperakui keabsahan hadis mengenai kedudukan nasab Quraish dalam pelantikan pemimpin umat Islam, beliau berhujah bahawa kedudukan kepimpinan kalangan bernasab Quraish hanya patut berlaku apabila kumpulan tersebut memiliki *aşabiyyah* terkuat mengatasi kumpulan-kumpulan lain dalam sesebuah negara. Kalau kaum lain mempunyai *aşabiyyah* yang lebih kuat dari kaum keturunan Rasulullah s.a.w. tersebut, maka kaum itulah yang sepatutnya menjadi pemimpin.³³

Tanpa adanya *aşabiyyah*' dan kekuatan (*al-syawkah*), maka tentunya pelaksanaan syariah tidak akan dapat dijayakan dalam sesebuah masyarakat dan *aşabiyyah*' ini boleh diperolehi apabila seseorang 'pemimpin' dilantik. Ini bermakna *aşabiyyah* yang juga diistilahkan sebagai 'semangat kekitaan' perlu dimanfaatkan untuk tujuan penegakkan syariat Islam bukan sebaliknya, apatah lagi untuk dijadikan wasilah bagi melakukan kezaliman, tindakan tidak berperikemanusiaan, mendiskriminasi dan menafikan hak-hak kumpulan lain yang

³² Biyanto (2004), *op.cit.*, h. 105.

³³ Ibn Khaldūn (t.t.), *op.cit.*, h. 212-213; Abū Faris, Muḥammad Abd al-Qadīr, Dr. (1986), *al-Nizām al-Siyāsī fī al-Islām*, Amman: Dār al-Furqān, h. 196.

bertentangan dengannya. Sehubungan ini perlu ditegaskan bahawa semangat *aşabiyyah* tidak boleh dikaitkan dengan elemen-elemen negatif semata-mata kerana ia boleh dijadikan mekanisme ke arah menegakkan prinsip-prinsip ajaran Islam, apatah lagi *aşabiyyah* yang dipandu oleh nilai-nilai moral yang telah ditetapkan oleh Islam atau apa yang boleh diistilahkan oleh penulis sebagai *aşabiyyah* terpimpin', bukannya *aşabiyyah* jahiliah yang amat dilarang keras oleh Rasulullah s.a.w. Menurut Ibn Khaldūn, agama dapat memperkukuhkan kekuatan yang telah dipupuk oleh *aşabiyyah* dan agama juga dapat meredakan pertentangan dan perasaan iri hati yang dirasakan oleh kelompok-kelompok yang berbeza dan menuntun mereka ke arah kebenaran. Apabila perhatian orang telah terpusat pada kebenaran, maka tujuan akan tercapai dengan kesediaan mereka untuk berjuang hingga ke akhir hayat.³⁴ Agama juga memperkenalkan konsep 'persaudaraan Islam' yang tentunya memainkan peranan penting dalam mengukuhkan *aşabiyyah* itu sendiri. Barangkali keterangan Mahmud Dhaouadi seperti berikut boleh memperjelaskan lagi pemikiran Ibn Khaldūn mengenai hubungan antara *aşabiyyah* dan agama;

*"On the social side, both Bedouin society and the New Muslim Society have a strong sense of solidarity. Al-Assabiya was the social bond for the former, while the concept of "Muslim Brotherhood" had become the binding factor of the new multi-ethnic society. Based on this, one may be in a position to suggest that Ibn Khaldun's pro-Bedouin attitude cannot be divorced from the Islamic influence on his thinking."*³⁵

³⁴ Biyanto (2004), *op.cit.*, h. 107; Misri (2002), *op.cit.*, h. 83.

³⁵ Mahmud Dhaouadi (1986), *op.cit.*, h. 147.

Ibn Khaldūn turut memperkatakan mengenai kewajipan melantik pemimpin dalam sesebuah masyarakat dan apabila seseorang pemimpin dilantik, maka menjadi tanggungjawab rakyat bawahan mematuhi pemimpin tersebut³⁶ selaras dengan tuntutan al-Quran itu sendiri.³⁷ Tentunya pemimpin yang ingin dilantik, selain dari memenuhi syarat-syarat asas yang ditetapkan oleh Islam, juga perlu mendapat dokongan kuat dari *aşabiyyah*nya. Dalam konteks kepimpinan khulafā' al-Rashidūn, maka *aşabiyyah* yang berasaskan bangsa Quraish turut diperhitungkan dalam pelantikan para khalifah Islam. Sebenarnya peletakan syarat 'Quraish' sebagai salah satu kriteria pemilihan pemimpin Islam bukan sahaja terhenti atas dasar 'darah keturunan' semata-mata kerana Islam menganggap semua manusia adalah sama sahaja dari asal usul kejadian mereka. Asas yang diambil kira dalam soal ini ialah kekuatan yang ada pada bangsa tersebut yang memiliki gabungan sentimen keketurunan (*hamiyyah nasabiyyah*) dan sentimen keagamaan (*hamiyyah diniyyah*) yang kuat mengatasi bangsa-bangsa lain pada zaman awal sejarah.

Pandangan Ibn Khaldūn bahawa kekuatan Quraish berdasarkan *aşabiyyah* yang dimiliki mereka pada penulis tidak harus dilihat dalam konteks bangsa Quraish yang belum memeluk Islam, tetapi pada bangsa tersebut yang telah menjadi penganut Islam yang unggul. Ini kerana menurut al-Dihlawī, bangsa Quraish adalah amat kuat berpegang dengan ajaran Islam berbanding dengan bangsa-bangsa lain³⁸, khususnya pada zaman awal Islam. Raja Ali Haji, seorang penulis tersohor di rantau Melayu tidak membincangkan syarat keturunan Quraish ketika beliau membincangkan mengenai syarat-syarat pemimpin dalam kitabnya,

³⁶ Ibn Khaldūn (t.t.), *op.cit.*, h. 213.

³⁷ Al-Qur'an (4): 59.

³⁸ Al-Dihlawī, Shāh Walī Allāh (1355 H.), *Hujjat Allāh al-Bālighah*. J. 1 & 2, Kaherah: Dār al-Turāth, h. 149.

Tsamarat al-Muhimmah kerana menyedari ianya tidak relevan dengan realiti kerajaan Melayu Lingga-Riau kerana para sultannya adalah berbangsa Melayu dari keturunan Bugis.³⁹ Walau bagaimanapun, patut ditegaskan bahawa dalam konteks alam Melayu amnya, orang Melayulah yang patut dilantik sebagai pemimpin tertinggi kerana mereka memiliki ciri *aşabiyyah* yang tergabung di dalamnya *hamiyyah nasabiyyah* dan *hamiyyah diniyyah*, sebagaimana yang dinyatakan di atas. Sekiranya *aşabiyyah* yang dimiliki oleh bangsa Melayu tidak dipandu oleh agama atas sifatnya sebagai '*the way of life*', agama yang mengajar penganutnya agar melakukan kebaikan dan keadilan (*al-adl wa al-ihsān*) dan tidak melakukan kezaliman, penafian hak, diskriminasi dan amalan-amalan buruk yang lain terhadap kaum lain, hatta kaum yang dibencinya,⁴⁰ maka *aşabiyyah* yang dipegang oleh mereka dibimbangi terperangkap dalam jenis *aşabiyyah* yang dilarang keras oleh Islam.

II

Sebagai seorang yang amat berpengalaman dalam hal ehwal pentadbiran negara, Ibn Khaldūn telah banyak mengemukakan pandangannya mengenai pentingnya kepemimpinan Islam membudayakan nilai-nilai positif seperti bertanggungjawab, menjaga kebajikan rakyat dan bersikap prihatin terhadap kehidupan mereka. Menurut perspektif Islam, antara fungsi pelantikan pemimpin atau khalifah itu sendiri adalah untuk menghalang menularnya amalan-amalan negatif dalam masyarakat, misalnya menghalang orang zalim dari melakukan kezaliman dan bertindak ke atas kalangan yang melakukan sesuatu perkara yang bertentangan dengan apa yang dinaskan oleh syariat atau meninggalkan apa yang telah difardukan oleh Allah s.w.t.⁴¹

³⁹ Mahdini, Drs (2000); *op.cit.*, h. 65.

⁴⁰ Al-Qur'an (5): 8.

⁴¹ Al-Dihlawī (1355H), *op.cit.*, h. 148.

Menurut Ibn Khaldūn, pemerintah iaitu raja atau penguasa mempunyai hubungan kesalingan antara mereka dengan rakyat dan saling lengkap melengkapkan antara satu sama lain. Penguasa ialah pemerintah bagi rakyat dan bertanggungjawab terhadap mereka, manakala rakyat pula ialah pihak yang mempunyai penguasa.⁴² Penguasa perlu memiliki '*ḥusn al-malakah*' iaitu 'kebolehan semulajadi yang elok' agar ia dapat memastikan matlamat kepimpinannya dapat dicapai. Antara *ḥusn al-malakah* yang diperlukan ialah bersikap lemah lembut (*al-rifq*) dengan rakyatnya. Sekiranya ia bersikap kasar, suka mencari kelemahan dan keaiban orang dan gemar membilang kesalahan mereka, maka rakyat akan berada dalam ketakutan dan kehinaan. Mereka akan mencari perlindungan dari cengkamannya dengan melakukan pembohongan, penipuan dan pembelotan terhadapnya. Jika ini berlaku sifat-sifat buruk tersebut akan menjadi perangai orang ramai dan hal ini boleh merosakkan akhlak mereka dan hal ini juga boleh merosakkan *ʿasabiyyah* yang sepatutnya dimiliki oleh seseorang penguasa.⁴³

Keterangan di atas menunjukkan betapa pentingnya kepimpinan Islam berusaha untuk berakhlak dengan akhlak terpuji. Sekiranya seseorang pemimpin tidak berakhlak mulia, ia akan menjadi bebanan ke atas sesebuah negara (*kāna kallan ala al-madīnah*).⁴⁴ Lantaran itu, ia perlu memastikan dirinya mengamalkan nilai-nilai yang sihat seperti keadilan, keberanian, kesopanan, mengutamakan kebajikan awam dan mengamalkan sifat lemah lembut dalam mentadbir rakyat jelata. Jika ia bersikap sebaliknya, maka ia akan menyumbang kearah terbudayanya dalam masyarakat nilai-nilai buruk seperti yang disebutkan tadi. Ini bermakna kepimpinan Islam perlu memupuk nilai-nilai murni dalam dirinya sendiri terlebih dahulu agar ia dicontohi oleh

⁴² Ibn Khaldūn (t.t.), *op.cit.*, h. 208.

⁴³ *Ibid*, h. 209.

⁴⁴ Al-Dihlawī (1355H.), *op.cit.*, h. 45

para pegawainya dan rakyat bawahan. Pengaruh pemimpin terhadap rakyatnya adalah amat besar. Al-Ghazzālī menyatakan bahawa kebaikan rakyat bergantung pada akhlak mulia pemimpinnya. Sebagai contoh, kebanyakan orang di zaman Khalifah al-Walid bin Abd al-Malik dari dinasti Umayyiah sibuk dengan kegiatan berkebun dan membina taman-taman indah mencontohi kegemaran khalifah mereka. Di zaman Sulayman bin Abd al-Malik, rakyat banyak menghabiskan masa dengan jamuan-jamuan yang merupakan kegiatan kesukaan beliau. Pada zaman Umar Abd al-‘Aziz yang singkat itu, kegiatan rakyat banyak tertumpu pada hal ehwal keagamaan, pendidikan dan kebajikan bersama. Pada zaman inipun, sikap dan tabiat pemimpin dan ahli keluarganya dalam perkara-perkara kecil sekalipun seperti pakaian, sukan dan sebagainya, akan menjadi ikutan ramai.⁴⁵

Bagi memastikan seseorang penguasa mampu mengamalkan nilai-nilai mulia dalam kehidupannya, maka Islam mensyaratkan *empat syarat* utama bagi pelantikan seseorang pemimpin iaitu mempunyai sifat ilmu (*al-ilm*), keadilan (*al-adālah*), memiliki keupayaan (*al-kifāyah*) dan memiliki pancainderah yang sempurna (*salāmah al-ḥawās*).⁴⁶ Semua empat syarat ini penting bagi memastikan seseorang pemimpin dapat mentadbir dengan baik dan membudayakan nilai-nilai positif dalam pentadbirannya. Pemimpin yang berilmu amat diperlukan dan ilmu yang dikehendaki bagi seseorang pemimpin, khususnya pemimpin tertinggi dalam sesebuah negara menurut Ibn Khaldūn ialah yang membolehkan berjihad dan syarat ini turut ditetapkan beberapa ulama lain seperti Abū al-Ḥasan al-Mawardī al-Syāfi‘ī, Abū Ya‘lā al-Farrā’ al-Hambalī Abd al-Qāhir al-Baghdādī, al-Ījī dan lain-lain lagi.⁴⁷ Menurut Sa‘īd Ḥawwa, syarat ini diperlukan atas asas bahawa

⁴⁵Wan Mohd Nor Wan Daud (2001), *Pembangunan Di Malaysia Ke Arah Satu Kefahaman Baru Yang Lebih Sempurna*, Kuala Lumpur: ISTAC, hh. 33-34.

⁴⁶ Ibn Khaldūn (t.t.), *op.cit.*, h. 213.

⁴⁷ Abū Fāris (1986), *op.cit.*, h. 188.

peristiwa-peristiwa harian yang berlaku dalam negara dan pentadbiran politik adalah sesuatu yang kompleks, serius, mustahak dan amat luas bidang cakupannya. Lantaran itu, seorang pemimpin yang juga seorang *mujtahid* amat diperlukan untuk memperelokkan perjalanan pentadbiran sesebuah negara berdasarkan naungan syariat tanpa sebarang cacat cela.⁴⁸ Syarat ini adalah sesuatu yang ideal dan jarang dapat dipenuhi. Lantaran itu, terdapat ilmuwan Islam yang berpendapat bahawa syarat ini ada kelonggarannya, di mana seseorang yang bukan terdiri dari 'mujtahid mutlak' juga boleh dilantik sebagai raja atau pemimpin sekiranya ia seorang yang berilmu dan dibuktikan menerusi giatnya usaha yang dilakukan pemimpin tersebut dalam menuntut ilmu dan gemar 'bersekedudukan' atau berdampingan dengan para ulama Islam.⁴⁹

Manakala syarat *al-adalāh* pula turut dipentingkan memandangkan jawatan yang dipegangnya adalah bersifat jawatan keagamaan (*manṣab dīnī*). Apabila seseorang pemimpin melanggar perintah Allah s.w.t. dan melakukan perkara yang dilarang oleh agama, maka dengan sendirinya ia tidak dapat melengkapinya syarat tersebut.⁵⁰ Syarat ini juga sebenarnya amat diambil kira dalam Islam, khususnya dalam soal penyaksian dan periwayatan hadis. Antara maksud syarat ini secara yang lebih khusus ialah seorang pemimpin perlu menunaikan/melaksanakan perkara-perkara fardu dan rukun dalam Islam, menghindarkan diri dari melakukan dosa-dosa besar, tidak mengekali dosa kecil, beramanah, tidak secara nyata melakukan maksiat dan tidak berlaku zalim dalam memutuskan sesuatu perkara.⁵¹ Al-Imam al-Ghazzālī (m. 505 H.) menganggap syarat ini adalah satu syarat penting yang perlu dimiliki oleh seorang mujtahid dengan huraian bahawa beliau

⁴⁸ Sa'id Hawwa (1982), *Fuṣūl fī al-Imrah wa al-Amīr*. Jordan: Maktabah al-Risālah al-Ḥadīthah, h. 18.

⁴⁹ Mahdini (2000), *op.cit.*, h. 59.

⁵⁰ Ibn Khaldūn (t.t.), *op.cit.*, h. 213.

⁵¹ Abū Fāris (1986), *op.cit.*, h. 186.

perlu bersifat adil dengan menjauhi maksiat yang boleh mencacatkan *adalahnya*⁵².

Manakala syarat yang ketiga iaitu *al-kifayah*, ia bererti seseorang penguasa berani untuk melaksanakan al-hudud dan menempuh peperangan dalam keadaan ia amat arif tentang selok belok mengenainya sehingga membolehkannya menjaga agama dan berjihad memerangi musuh, menegakkan hukum syariat dan menguruskan kemaslahatan rakyat jelata⁵³. Berikut dikemukakan pandangan Ibn Khaldun selengkapnya mengenai hal ini:

وأن يكون جريئاً في إقامة الحدود واقتحام الحروب ، بصيراً
بها ، كفيلاً بحمل الناس عليها ، عارفاً بأحوال الدهأ ،
قوياً على معاناة السياسة ، ليصح له بذلك ما جعل إليه
من حماية الدين ، وجهاد العدو ، وإقامة الاحكام ، وتدير
المصالح

Sekiranya seseorang pemimpin tidak memiliki sifat keberanian untuk melaksanakan fungsinya sebagai penegak agama dan pentadbir urusan dunia dengan berpandukan kepada agama, maka ia akan dipandang rendah oleh rakyat bawahannya⁵⁴. Pada penulis, syarat ini juga boleh dikaitkan dengan sifat 'rajin dan berkemahuan kuat' untuk melaksanakan tugas-tugas kepimpinan. Raja Ali Haji yang menukikan pandangan al-Imam al-Ghazzali dalam kitabnya *al-Tibr al-Masbuk fi Nasihat al-Muluk*, menjelaskan bahawa adalah sesuatu yang

⁵² Al-Ghazzali, Abu Hamid (1987), *al-Mustasfa min 'Ilm al-Usul*, j. 2., suntingan Dr. Muhammad Sulayman al-Asyqar, Beirut: Mu'assasah al-Risalah, h. 382-383; Sa'id Hawwa (1982), *op.cit.*, h. 18

⁵³ Ibn Khaldun (t.t.), *op.cit.*, hh. 214-215.

⁵⁴ Al-Dihlawi (1355 H.), *op.cit.*, h. 45.

tercela apabila seseorang raja (pemimpin) bersikap malas, lalai dan suka menunda-nunda pekerjaannya. Antara faktor-faktor yang menyebabkan timbulnya sifat-sifat ini ialah; *pertama*, kerana wanita, seperti isterinya atau gundiknya yang hanya sentiasa ingin 'sekedudukan' dan bersenang-senang menurut hawa nafsu; kedua, terlalu banyak menghabiskan waktu untuk hiburan dan pekerjaan dan amalan yang sia-sia seperti main catur, main biola secara berlebihan.⁵⁵

Jelaskan sekali bahawa, Ibn Khaldūn menerusi *muqaddimah*nya telah menjelaskan syarat-syarat penting yang perlu dimiliki oleh seseorang pemimpin agar ia dapat membudayakan nilai-nilai positif dalam dirinya sendiri, bukan sebaliknya. Mereka juga disuruh menyemarakkan nilai-nilai positif dalam masyarakat menerusi amalan pentadbirannya sesuai dengan arahan Allah s.w.t. terhadap semua penguasa sebagaimana yang terungkap menerusi firmanNya dalam surah ayat al-Anbiya', ayat 41. Tujuan utama *al-imāmah* adalah untuk menegakkan ajaran Islam dan kerana itu ketua negara bertanggungjawab mencipta wujudnya iklim kondusif yang mendorong pelaksanaan agama dalam erti kata yang sebenarnya, hingga tersemarak dalam negara yang dipimpinya penghayatan sepenuhnya terhadap semua nilai mulia sesuai dengan tujuan pengutusan Rasulullah s.a.w. itu sendiri kepada manusia.

III

Ibn Khaldūn telah membuat pemerhatian dan generalisasi mengenai kehidupan masyarakat dan corak pemerintahan serta membuat tafsiran mengenai perkembangan masyarakat yang pada pendapat beliau mempunyai hukum-hukum tersendiri. Menurutnya, hukum-hukum sosial hanya boleh diketahui melalui pengumpulan data-data yang

⁵⁵ Mahdini (2000), *op.cit.*, h. 63.

kemudiannya dianalisis, dibuat perbandingan serta dicarikan kesesuaiannya.⁵⁶ Melalui kajian beliau terhadap sejarah Islam dan bangsa-bangsa Timur, Ibn Khaldūn merumuskan hukum pergerakan masyarakat manusia, di mana setiap masyarakat yang berjalan secara normal akan melalui tiga peringkat; peringkat pembentukan, peringkat kematangan dan kesempurnaan dan akhirnya peringkat tua. Ia kemudiannya akan mati untuk dibangunkan masyarakat lain yang akan melalui bentuk dan proses perjalanan yang sama.⁵⁷ Pusingan hayat sesebuah negara atau dinasti adalah sama dengan pusingan hayat organisma (*states or dynasties grow and decline like living organisme*).⁵⁸ Ia mula hidup, berkembang dan mati. Pandangan beliau ini turut diperakui oleh Malik ben Nabi, walaupun tokoh ini menggunakan istilah-istilah yang agak berbeza iaitu peringkat spiritual, peringkat rasional dan peringkat naluri.⁵⁹

Merujuk kepada pemikiran Ibn Khaldūn mengenai kepimpinan, ternyata tokoh tersebut banyak memperkatakan mengenai sifat dan amalan negatif yang boleh meruntuhkan kepimpinan Islam. Ibn Khaldūn di dalam *muqaddimah*nya, banyak menerangkan beberapa sifat dan amalan negatif pemimpin dalam sesebuah negara yang bukan sahaja boleh menjejaskan keharmonian dan kesejahteraan masyarakat, tetapi juga boleh melemah dan meruntuhkan kepimpinan Islam itu sendiri. Hal ini disentuhnya secara langsung atau ketika membahaskan sesuatu isu yang berkaitan dengan kepimpinan, khususnya ketika beliau menjelaskan mengenai 'cycle' atau tahap-tahap yang dilalui oleh

⁵⁶ 'Abd al-Hamid Lutfi, Dr. (1966), *'Ilm al-Ijtima'*, cet. 11, Kaherah: Dar al-Ma'arif, h. 246; Pelto, P. (1966), *The Study of Anthropology*. Ohio: Charles E. Merrill Books, h. 14.

⁵⁷ Mohamad Kamil Ab. Majid (1997), "Pemikiran Islam Tentang Perubahan Sosial Islam", *Jurnal Usuluddin*, bil. 7, Akademi Pengajian Islam, UM, h. 17.

⁵⁸ P. Thendayuthapani (1966), *op.cit.*, h. 70.

⁵⁹ Malik Ben Nabi (1991), *Ta'mmulāt*, Beirut: Dār al-Fikr, h h. 20-21; Misri (2000), *op.cit.*, h. 89.

sebuah negara bermula dari tahap pembentukannya hinggalah ke tahap kehancurannya. *Tahap pertama* ialah tahap pembentukan negara yang ditegakkan menerusi 'aşabiyyah, di mana dengan 'aşabiyyah tersebut, orang akan bersatu dalam mencapai tujuan yang sama, mempertahankan diri dan mengalahkan musuh, disusuli *tahap kedua* iaitu tahap pemusatan kuasa, *tahap ketiga* yang dikenali sebagai tahap kesantiaian dan tahap menikmati hasil kekuasaan, *tahap keempat* yang merupakan tahap kemalasan dan *tahap kelima* yang merupakan tahap keruntuhan sebuah negara.⁶⁰ Biasanya sifat dan amalan negatif yang dikaitkan dengan kepimpinan terbit setelah sebuah negara menjadi stabil dan mantap, khususnya ketika ia berada dikemuncak kegemilangannya bermula dari tahap kedua.

Ketika membincangkan mengenai kewajipan melantik pemimpin, beliau turut mengemukakan amalan negatif yang pernah membiak dalam amalan kepimpinan Islam di zaman silam. Beliau mengemukakan pandangan aliran mazhab Muktazilah yang menolak kewajipan melantik pemimpin dalam masyarakat, sama ada berdasarkan nas syarak atau dalil akal. Menurut Muktazilah, pemimpin tidak wajib dilantik, apa yang wajib dilakukan oleh ahli sebuah masyarakat ialah memastikan terlaksananya hukum syarak dalam masyarakat tersebut dan apabila mereka telah bersatu dan bersepakat (*tawāṭa'at*) untuk menegakkan keadilan dan melaksanakan hukum Allah s.w.t., di kala itu, mereka tidak lagi memerlukan seorang 'pemimpin'. Menurut Ibn Khaldūn, pandangan Muktazilah yang tidak selari dengan 'ijmak' ulama ini didorong oleh keinginan mereka untuk menghindarkan diri dari karenah seorang pemimpin dan amalan buruk yang diamalkannya seperti suka menonjolkan diri, sombong, angkuh (*al-istiṭālah*), ingin menguasai dan menyingkirkan orang lain (*al-taghallub*), gemar berseronok dengan keduniaan (*al-istimtā' bi al-dunya*), sedangkan syaria Islam amat membenci semua amalan buruk tersebut dan menggesa penganutnya

⁶⁰ P. Thendayuthapani (1966), *op.cit.*, h. 70.

menghindari semua sifat dan amalan negatif tersebut⁶¹.

Ibn Khaldun menolak pendapat ini kerana syarak tidak mencela 'al-mulk' itu sendiri dan mengutuk penagakannya, tetapi mencela amalan-amalan buruk yang terbit darinya seperti yang dibimbangi oleh Muktazilah. Pandangan Ibn Khaldun terkandung dalam ungkapan kata-kata berikut⁶²:

واعلم أن الشرع لم يذم الملك لذاته ولا حظر القيام به
وإنما ذم المفساد الناشئة عنه من القهر والظلم والتمتع
باللذات ولا شك أن في هذه مفساد محظورة وهي من
توابعه

Kekuatan yang ada pada sesuatu kepimpinan terletak pada sejauh mana pemimpinnya menterjemahkan nilai-nilai mulia dalam pentadbirannya. Bangsa Quraish misalnya menurut Ibn Khaldun, menjadi mula lemah dan luntur 'asabiyyahnya' apabila mereka bergelumang dengan kemewahan dan keseronokan (*al-taraf wa al-na'im*) sehingga mereka tidak lagi mampu menanggung tanggungjawab khalifah. Akhirnya mereka dikuasai oleh orang asing ('ajam) sehingga mereka menganggotai *ahl al-hall wa al-'aqd*⁶³. Dalam konteks masyarakat Melayu dan kegiatan politik Melayu, hal yang sama juga boleh berlaku apabila pemimpin politik tidak lagi memperhitungkan persoalan kebajikan bangsanya, tetapi mengutamakan kepentingan diri dan mengkesampingkan kebajikan bangsanya. Kalaupun pandangan Muktazilah wajar ditolak berdasarkan hujah-hujah ilmiah yang dikemukakan oleh Ibn Khaldun, namun suatu fakta yang tidak boleh dinafikan oleh sesiapa ialah wujudnya amalan-amalan negatif yang pernah membiak dalam kepimpinan Islam di zaman lampau sehingga

⁶¹ Ibn Khaldun (t.t.), *op.cit.*, hh. 212-213.

⁶² *Ibid*, h. 213.

⁶³ *Ibid*, h. 214.

hal tersebut dijadikan landasan oleh Muktazilah untuk menolak kewajiban melantik pemimpin dalam sesebuah negara Islam.

Dalam memperkatakan mengenai amalan negatif yang boleh meruntuhkan kepimpinan Islam, Ibn Khaldūn turut menyentuh mengenai bahayanya sifat ‘monopoli kuasa’ atau ‘pemusatan kuasa’ yang dimiliki oleh seseorang pemimpin. Menurutnya, apabila pemerintah mula memonopoli kekuasaan, ia mula menjauhi pembantu-pembantu yang menolongnya mencapai kekuasaan dan mengisytiharkan dirinya sebagai raja. Para pemerintah mengupah para tentera untuk tujuan keselamatan. Pada tahap ini semangat ‘*aṣabiyyah*’ mereka mula kekurangan.⁶⁴ Pemusatan kekuasaan pada tangan penguasa terjadi apabila sesebuah negara telah mantap dan stabil. Proses ini merupakan proses alami yang disebabkan dua keadaan;⁶⁵ *pertama*, apabila pemimpin telah dipilih, maka sifat kebinatangan manusia menimbulkan watak kesombongan dan kebanggaan. Akibatnya, pemimpin enggan membahagi kekuasaannya kepada orang lain dalam memerintah rakyat; *kedua*, bahawa memang pada dasarnya kekuasaan kenegaraan sebagai bentuk kekuasaan tertinggi yang dicapai manusia tidak akan dapat dilaksanakan oleh dua orang atau lebih. Sebagai landasan teologinya, Ibn Khaldūn memetik ayat al-Qur’an yang bermaksud “kalaulah di alam ini ada dua Tuhan selain Allah s.w.t., maka pastilah rosak keduanya (langit dan bumi).” (Surah al-Anbiya (21): Ayat 22) Apabila pemegang kekuasaan memonopoli kuasa, ‘*aṣabiyyah*’ akan hancur dan dia akan bertindak menjatuhkan anggota-anggota ‘*aṣabiyyah*’nya dari tampuk pemerintahan. Pemegang kekuasaan beralih kedudukan dari sekadar pemimpin ‘*aṣabiyyah*’ kepada raja yang memiliki kekuasaan mutlak.⁶⁶

⁶⁴ *Ibid*, h. 183-184; Nazli (1998), *op.cit.*, h. 131; Issawi (1976), *op.cit.*, hh. 155-156.

⁶⁵ Biyanto (2004), *op.cit.*, h. 110.

⁶⁶ *Ibid*, h. 112.

Menurut Ibn Khaldūn, riwayat hidup *'aṣabiyyah* pada tahap negara memiliki kemewahan dan kekuasaan telah menempuh jalan dialektika di mana *'aṣabiyyah* yang dahulunya amat dihajati dan dipertahankan kini telah dianggap musuh yang paling mengancam. Pemimpin akan berusaha menghancurkan kekuatan *'aṣabiyyah* dengan apa cara sekalipun kerana *'aṣabiyyah* akan menghalang dirinya dari memiliki dan memonopoli kekuasaan yang mutlak. Sebarang usaha perebutan kuasa akan dikesan dan dihapuskan sehingga tidak ada lagi unsur-unsur yang boleh menggugat kedaulatannya. Kebanyakan pengkaji teori kenegaraan Ibn Khaldūn menyamakan analisa *'aṣabiyyah* beliau dengan dialektika yang dikemukakan oleh G.W.F. Hegel (1770-1831) dan Karl Marx (1881-1883). Ini kerana teori *'aṣabiyyah* yang begitu banyak memberi jasa kepada pembentukan dan pengukuhan daulah akhirnya pada masa yang sama telah menggali kubur sendiri kerana pada suatu tahap yang tidak diduga, ia akan dihapuskan apabila persepsi terhadapnya telah berubah menjadi negatif dan satu ancaman.⁶⁷ Di kala ini juga sebenarnya boleh terjadi penguncupan *'aṣabiyyah* dari yang diasaskan kepada bangsa dan darah keturunan kepada *'aṣabiyyah* yang berasaskan “rasa kekelompokan” atau “kekitaan” yang berasaskan tujuan bersama, antaranya untuk mencapai matlamat atau kepentingan keduniaan dan jenis *'aṣabiyyah* negatif ini tidak jauh sebenarnya dengan apa yang diistilahkan mutakhir ini sebagai ‘kronisme’. Jika hal ini terjadi, ia lambat laun akan menyumbang ke arah keruntuhan kepimpinan Islam itu sendiri.

Beliau juga turut memperkatakan mengenai amalan boros, membazir dan melampaui batas kemampuan. Menurutnya apabila rakyat dan pemerintah mula melakukan amalan buruk seperti ini, kezaliman dan penyakit-penyakit sosial yang kronik akan berlaku. Di kala ini pemerintah akan mengabaikan kebajikan negara dan gaji tentera tidak dibayar. Negara akan menghadapi kehancuran sama ada hasil

⁶⁷ Indriaty (1996), *op.cit.*, h. 78.

dari pemberontakan dalaman atau serangan dari luar.⁶⁸ Ibn Khaldūn menjelaskan bahawa setelah mantapnya kekuasaan negara, orang mula hidup mewah dan kemewahan ini terserlah pada keperluan makanan, pembinaan mahligai dan istana serta kelengkapannya, dan lain-lain lagi. Orang mulai menikmati kehidupan dunia, sehingga mereka lebih suka bersenang-senang daripada bersusah payah. Pakaian, minuman, alat-alat untuk makan serta perabot rumah dipermewah sedapat mungkin. Hal ini berlaku terus dari generasi ke generasi secara turun temurun.⁶⁹

Apabila amalan-amalan negatif seperti pemusatan kuasa yang berlebihan dalam tangan seseorang pemimpin dan kemewahan serta sikap malas berleluasa dalam sesebuah negara, maka negara tersebut sedang menuju ke arah kehancuran. Pemusatan kuasa akan membuatkan seseorang pemimpin akan menekan keinginan-keinginan orang lain dan merosakkan *'aṣabiyyah*nya. Ia akan berusaha mengumpulkan kekayaan dan mengkesampingkan orang lain. Akibatnya anggota golongan itu akan menjadi malas dan enggan berperang dan akan cenderung untuk berjiwa hamba. Keturunan mereka berikutnya akan dibesarkan dalam suasana sedemikian dan mereka akan menganggap pemberian-pemberian raja atau pemimpin kepada mereka sebagai pembalasan terhadap perlindungan dan bantuan yang mereka berikan kepada raja dan tidak akan sanggup memikirkan hal-hal yang lain dari itu.⁷⁰

Ditinjau fenomena ini dalam konteks negara ini, penulis berpendapat negara kita kini sedang berada di tahap kemantapan, khususnya dari sudut politik berbanding dengan negara-negara lain di rantau ASEAN. Walau bagaimanapun, diperhatikan bahawa gejala ini juga telah muncul dalam negara kita, sebagaimana yang ditegaskan oleh Profesor Mohd Kamal Hassan dan dirumuskan oleh Profesor Hashim Musa dari

⁶⁸ Nazli (1998), *op.cit.*, h. 132.

⁶⁹ Biyanto (2004), *op.cit.*, h. 111; Issawi (1976), *op.cit.*, h. 165.

⁷⁰ Issawi (1976), *op.cit.*, h. 169.

Universiti Malaya. Menurut Mohd Kamal, terdapat 15 fenomena sosio-budaya yang ada dalam masyarakat Melayu kini, lima dikaitkan dengan golongan elit, manakala sepuluh lagi dikaitkan dengan golongan belia dan orang awam. Memandangkan makalah ini hanya membicarakan isu yang berkaitan dengan kepimpinan, penulis hanya akan menyenaraikan lima sifat yang dikaitkan dengan golongan elit yang termasuk di dalamnya golongan pemimpin dan pegawai kanan kerajaan, iaitu;⁷¹

1) Pandangan dan pegangan liberal-sekular:

Tanda-tanda: untung/manfaat wang dan harta benda diutamakan; nilai, hukum dan amalan agama dihadkan di majlis dan tempat agama sahaja dan tidak boleh masuk di dalam perkiraan bisnes (walaupun haram seperti judi, riba, arak, hiburan haram) kerana keuntungan dan pendapatan lumayan diutamakan. Barangkali kontroversi yang timbul dalam masyarakat kita baru-baru ini mengenai pengharaman konsert-konsert hiburan seperti *sureheboh*, Akademi Fantasia, Malaysian Idol dan sebagainya adalah berbangkit dari kesedaran sebilangan ahli masyarakat kita yang amat membimbangi dampak atau kesan sosial bentuk-bentuk hiburan tersebut dalam pembinaan generasi muda yang bakal mewarisi kepimpinan negara di masa hadapan.⁷² Profesor Dato' Mohamad Abu Bakar dari Universiti Malaya turut mengungkapkan kebimbangannya mengenai generasi muda mudi yang bakal mengambil alih kepimpinan negara, yang sedang mengambil bahagian aktif dalam proses demokrasi dengan kepelbagaian peluangnya, bukan terdiri

⁷¹ Mohd Kamal Hassan (1996). *Towards Actualizing Islamic Ethical and Educational Principles in Malaysian Society: Some Critical Observations*, Kuala Lumpur: ABIM, h. 233; Hashim Musa (2001), *Merekonstruksi Tamadun Melayu Islam: Ke Arah Pembinaan Sebuah Tamadun Dunia Alaf Ketiga*, Kuala Lumpur: Akademi Pengajian Melayu, UM, hh. 96-98.

⁷² Utusan Malaysia, 3 Julai 2004.

daripada golongan yang terasuh oleh pendekatan ABIM, Abu A'la Maududi dan Ali Shariati, tetapi angkatan yang sudah diresapi dan dirangsangi oleh ASTRO, Anugerah Industri Muzik dan Akademi Fantasia.⁷³

2) Gaya hidup menunjuk-nunjuk dan berlagak:

Tanda-tandanya ialah; menagih kemewahan, perhiasan yang mahal, keinginan bersetanding dengan golongan atasan, penimbunan harta tanpa keinsafan berzakat, menghadahi tokoh-tokoh berpengaruh demi muslihat tertentu, jurang perbezaan sosial meluas. Keinginan untuk menonjolkan gaya hidup mewah juga dikenalpasti sebagai faktor yang menyebabkan pegawai-pegawai muda sektor swasta dan awam terlibat dengan gejala rasuah,⁷⁴ begitu juga dengan penglibatan anak-anak gadis kini dalam gejala pelacuran dan kegiatan-kegiatan maksiat yang lain.⁷⁵

3) Sindrom politik wang:

Tanda-tandanya: Pendakian dan kenaikan pangkat di kalangan pengurus dan pegawai-pegawai tinggi membuka peluang untuk menunjukkan pengaruh dan penyalahgunaan kuasa yang menimbulkan rasuah, penipuan, pilih kasih, nepotisme, kronisme, pemalsuan, manipulasi dan lain-lain, akibat daripada kelemahan unsur etika, moral dan konsep amanah. Tindakan kerajaan untuk memerangi habis-habisan gejala rasuah dan penyalahgunaan kuasa di kalangan kakitangan awam yang kini berada pada tahap yang membimbangkan dengan

⁷³ Mohamad Abu Bakar, Prof. (2004), "Pembudayaan Islam Dan Pertembungan Peradaban Di Malaysia", kertas kerja dibentangkan dalam *Siri Wacana Ilmiah Damai (Dunia Melayu Dan Islam)*, Institut Alam Dan Tamadun Melayu (ATMA), Universiti Kebangsaan Malaysia pada 16 April 2004, h. 16.

⁷⁴ Berita Harian, 12 April 2003.

⁷⁵ Berita Harian, 19 Ogos 2002.

menubuhkan Jawatankuasa Keutuhan Pengurusan (JKP)⁷⁶ adalah sesuatu yang wajar dialu-alukan oleh semua pihak. Begitu juga dengan tindakan pihak Peguam Negara mendakwa kes-kes rasuah berprofil tinggi sejak akhir-akhir ini yang melibatkan golongan elit dalam masyarakat kita.

4) Amalan hamba-tuan atau penaung-pelanggan (*patron-client*)

Tanda-tanda: Penerusan tradisi taat setia hamba-tuan (*slave-master*), penaung-pelanggan yang berlebihan, kepatuhan dan penyanjungan kepada pemimpin/ketua mendapat balasan lumayan, perbezaan pendapat dianggap penentang dan penderhaka yang membawa padah, mengakibatkan kehilangan kerasionalan, objektiviti, kekreatifan berfikir, kewarasan dan kebijaksanaan di kalangan mereka yang terdidik yang akhirnya membantut kemajuan kreativiti, kebebasan berfikir di kalangan umat Islam yang akan membawa kebekuan, ketinggalan zaman dan kemunduran.

Untuk memastikan amalan-amalan negatif tidak tersebar dalam masyarakat, Ibn Khaldūn turut memperkatakan mengenai fungsi beberapa badan awam dalam menguatkuasakan syariat Islam, agar semua amalan buruk tersebut dapat dihapuskan. Antara yang disentuhnya ialah mengenai fungsi polis (*al-syurṭah*) dalam menguatkuasakan hukum-hakam jenayah (*aḥkām al-jarā'im*) dan badan awam yang dikenali sebagai 'Hisbah'.⁷⁷ Badan-badan ini diharapkan dapat menjalankan peranannya secara bebas bagi membasmikan pelanggaran prinsip-prinsip syariah, sebagaimana yang ditegaskan oleh sumber-sumber wahyu.

Ibn Khaldūn banyak memperkatakan mengenai peraturan Hisbah dan peranan *muḥtasib* dalam negara Islam. Menurutnya, jawatan

⁷⁶ Berita Harian, 13 Ogos 2003.

⁷⁷ Sa'id Ḥawwa (1982), *op.cit.*, hh. 143 & 155

muhtasib adalah jawatan keagamaan (*wazīfah dīniyyah*) yang bertanggungjawab dalam menegakkan amar makruf dan nahi mungkar. Mereka yang hendak dilantik hendaklah terdiri dari kalangan yang berkeelayakan dan dia hendaklah mengambil kakitangan-kakitangan yang dapat membantunya membuat kerja-kerja seperti menyiasat kerja-kerja kemungkaran yang berlaku dalam masyarakat, mengenakan hukuman takzir dan hukuman berbentuk disiplin (*yu'azzir wa yu'addib*) berdasarkan kadar yang berpatutan.⁷⁸ Dalam konteks dunia hari ini, tanggungjawab *muhtasib* ini sebenarnya telah dilaksanakan oleh badan-badan kerajaan seperti Badan Pencegah Rasuah, Dewan-dewan Bandaraya, Pihak Berkuatkuasa Tempatan dan Jabatan Agama Islam Negeri-negeri. Apa yang perlu dimantapkan ialah dari sudut tahap penguatkuasaan peraturan sehingga meliputi seluruh medan cakupan amar makruf dan nahi mungkar tanpa mengira status sosial seseorang dalam sesebuah masyarakat.

IV

Berdasarkan perbincangan tersebut, dirumuskan bahawa Ibn Khaldūn sebenarnya banyak memperkatakan mengenai sifat dan amalan negatif yang boleh meruntuhkan *'aṣabiyyah* sesuatu bangsa, tetapi juga boleh meruntuhkan kepimpinan Islam itu sendiri. Nilai-nilai buruk seperti zalim, tidak amanah, mementingkan diri sendiri, bersikap boros, lupa daratan dan sebagainya adalah dikenalpasti sebagai amalan-amalan yang merosakkan kepimpinan Islam. Apa yang dibentangkan oleh Ibn Khaldūn dalam *muqaddimah*nya adalah berdasarkan pemerhatiannya terhadap apa yang berlaku pada zaman kepimpinan Islam di zaman lampau; zaman di mana umat Islam masih lagi mempunyai identiti dan jatidiri Muslimnya yang masih kuat, walaupun tidak sekuat apa yang dimiliki oleh generasi awal yang dibimbing oleh Rasulullah s.a.w. dan para sahabatnya.

⁷⁸ *Ibid*, h. 155.

Bagaimana dengan zaman kini yang menyaksikan dunia Islam amat terdedah dengan pemikiran dan budaya hidup Barat yang berteraskan faham sekularisme? Sebahagian dari sifat dan amalan negatif yang dikemukakan oleh Ibn Khaldūn dalam *muqaddimah*nya telah mula menular dalam masyarakat kita dan hal ini walaupun telah acap kali disebut oleh pemimpin negara ini dan semua pihak yang prihatin, namun perkembangan mutakhir menunjukkan gejala ini tidak memperlihatkan tanda-tanda penyurutan. Umat Islam bukan sahaja disarankan agar meneliti secara mendalam pemikiran Ibn Khaldūn mengenai hal ini, tetapi juga perlu memikirkan ruang-ruang yang sesuai untuk menerapkan atau menggunasuai pemikiran tokoh tersohor ini dalam bidang kehidupan mereka, khususnya dalam hal ehwal yang berkait dengan kepimpinan, apatah lagi dalam keadaan umat Islam kini yang terpaksa berdepan dengan pelbagai cabaran pemikiran semasa. Pandangan Ibn Khaldūn berhubung amalan dan perlakuan negatif sesuatu masyarakat dan hubungannya dengan keruntuhan sesuatu kepimpinan dan tamadun bukan semata-mata berasaskan pandangan dan pemikiran peribadi Ibn Khaldūn, tetapi lebih merupakan satu perincian berasaskan pengamatan terhadap fakta sejarah dan kesimpulan yang telah sedia wujud dalam al-Quran melalui gesaan kitab suci tersebut kepada setiap individu muslim agar mereka membuat perubahan diri berpandukan tuntutan Syariah dan Akidah Islamiah.