

BAB 1

**TEORI PERUBAHAN SOSIAL
DAN FAKTOR
PEMIKIRAN KEAGAMAAN**

BAB 1

TEORI PERUBAHAN SOSIAL DAN FAKTOR PEMIKIRAN KEAGAMAAN

1.1. TAKRIF PERUBAHAN SOSIAL: PEMBATASAN PENGERTIAN

Untuk mengelak pengertian yang terlalu luas atau terlalu sempit bagi istilah “Perubahan Sosial” dalam tulisan ini takrif yang jelas perlu diberikan. Takrif ini akan menjadi rujukan dalam huraian selanjutnya dalam kajian ini.

Perubahan sosial merupakan fenomena umum yang berlaku dalam masyarakat, sama ada kecil ataupun besar sederhana atau rumit, sama ada yang sudah maju dalam bidang sains dan teknologi ataupun masih membangun. Yang jelas, masyarakat itu sentiasa berubah bersama-sama dengan peredaran zaman.

Kenyataan di atas merupakan pengertian yang bersifat umum. Ia memerlukan takrif dan penjelasan yang lebih khusus dan terperinci. Ini penting untuk menjawab pertanyaan-pertanyaan seperti: Apakah perubahan jenis dan model pakaian itu disebut perubahan sosial? Apakah perubahan sosial termasuk perubahan jenis muzik? Demikian pula dengan perubahan reka bentuk bangunan?

Sebelum huraian lebih lanjut tentang takrif perubahan sosial ini dibuat ada baiknya terlebih dahulu dilihat pada dua perkataan yang membentuk istilah tersebut, iaitu *perubahan* dan *sosial*. “*Perubahan*” berasal dari kata akar *ubah* yang bererti berlakunya suatu keadaan yang tidak sama dari suatu fakta atau realiti pada masa yang berlainan.

Lebih jelasnya, keadaan fakta A pada masa X berlainan dengan keadaan fakta A pada masa Y. Ini bererti telah terjadi perubahan pada keadaan fakta A tersebut dalam dua masa yang berlainan (X dan Y). Oleh itulah, perubahan selalu aktif dan dinamik. Ia memerlukan gerakan dan tidak statik. Suatu fakta yang statik sudah tentu tidak dapat mengalami "perubahan."

Perkataan kedua, *sosial*. Ia berasal daripada bahasa Inggeris *social*. Iaitu kata sifat perkataan *society*, yang bererti masyarakat. Perkataan "*sosial*" yang bererti apa sahaja yang berkaitan dengan masyarakat. Hal-hal yang berhubungkait dengan individu tertentu yang tidak mempunyai apa-apa hubungan secara langsung dengan masyarakat, tidak termasuk dalam pengertian "*sosial*" tersebut.¹

Jelas, persoalannya di sini ialah perubahan apa sahaja yang berkaitan dengan masyarakat. Ia mencakupi masalah demografi, umpamanya, perubahan yang terjadi pada populasi penduduk, atau hijrah dari satu tempat ke tempat yang lain; masalah ekonomi, misalnya, berubah dari masyarakat miskin menjadi masyarakat yang berkecukupan dan kaya; masalah pekerjaan, contohnya, dari masyarakat petani menjadi masyarakat industri; masalah politik, misalnya, berubah dari sistem pemerintahan monarki menjadi demokrasi, atau berubah dari bangsa yang terjajah menjadi bangsa yang merdeka; masalah moral, misalnya, berubah dari masyarakat yang tidak membenarkan hubungan bebas lelaki dan wanita menjadi masyarakat yang menganggap hal itu perkara biasa; masalah agama dan kepercayaan, contoh, berubah dari masyarakat Hindu menjadi masyarakat Muslim; masalah keluarga, dari ikatan kekeluargaan, kekerabatan dan kesukuan yang begitu kuat

¹ Webster's Ninth New Collegiate Dictionary, Merriam Webster Inc. Publisher, Springfield, Massachusetts, USA., 1988, h. 1118; Shepard, Jon M., Sociology, West Publishing Company, Opperman Drive, USA., edisi kelima, 1993, h. 575

menjadi longgar dan bahkan hampir punah. Masalah hubungan dan interaksi yang terjadi dalam suatu masyarakat, misalnya berlakunya asimilasi, difusi atau akulterasi. Semua ini, hanya untuk menyebutkan sebahagiannya sahaja sebagai contoh, adalah merupakan perubahan sosial.

Secara ringkas dapat disimpulkan bahawa, perubahan sosial dalam pengertian istilah adalah segala perubahan yang terjadi pada struktur, fungsi, lembaga, pandangan hidup dan perangai manusia dalam masyarakat yang mempengaruhi sistem sosial.

Takrif ini hampir sama dengan takrif yang diberikan oleh Selo Soemardjan. Menurut beliau, perubahan sosial adalah segala perubahan yang berlaku pada lembaga kemasyarakatan yang mempengaruhi sistem sosial, termasuk sikap dan perangai di antara kelompok dalam masyarakat.¹ Bagaimanapun takrif ini terlalu menekankan perubahan lembaga kemasyarakatan yang kemudian mempengaruhi sistem sosial. Padahal perubahan yang berlaku pada struktur dan fungsi masyarakat itu juga penting. Kecuali kalau beliau menganggap kedua-dua unsur penting ini sudah termasuk dalam pengertian "lembaga," atau dalam pengertian "perangai," sebagaimana yang telah beliau contohkan. Begitupun sebutan "struktur" dan "fungsi" dalam takrif ini masih diperlukan agar sesebuah takrif itu boleh menjelaskan pengertian yang dimaksud.

Takrif lain diberikan oleh Gillin dan Gillin. Bagi mereka perubahan sosial adalah suatu ragam cara hidup yang telah diterima, sama ada yang disebabkan oleh keadaan geografi, kebudayaan kebendaan, komposisi penduduk, ideologi, atau kerana adanya bauran dan

¹ Soemardjan, Selo, *Social Changes in Yogyakarta*, Cornell University Press, Ithaca, New York, 1962, h. XVIII dan 379; Soekanto, Soerjono, *Sosiologi Suatu Pengantar*, Rajawali Press, Jakarta, 1982, h. 285.

penemuan-penemuan baru dalam masyarakat tersebut.¹ Takrif ini melihat cara-cara hidup sebagai isu yang sangat penting, tercakup di dalamnya hubungan sosial dalam masyarakat. Ia tidak menjelaskan apakah struktur dan fungsi tercakup di dalam pengertian tersebut? Selanjutnya ia lebih menjelaskan faktor-faktor yang dapat mengakibatkan perubahan sosial. Hal ini sekaligus dapat dijadikan contoh perubahan sosial dengan takrif di atas.

Pada pandangan Kingsley Davis perubahan sosial adalah perubahan yang terjadi dalam struktur dan fungsi masyarakat, misalnya, timbulnya pengorganisasian buruh dalam masyarakat kapitalis menyebabkan berlaku perubahan hubungan antara buruh dengan majikan. Perubahan ini pada akhirnya akan mengakibatkan perubahan dalam organisasi ekonomi, politik. Davis jelas merujuk pada perubahan struktur dan fungsi masyarakat.² Di dalam kedua-dua unsur penting ini tercakup pula hubungan sosial dan tingkah laku manusia. Bagaimanapun, lebih jelas seandainya takrif ini juga menyebutkan hal tersebut.

Sarjana sosiologi lain, Samuel Koenig mengatakan, perubahan sosial itu menunjukkan penyesuaian pola kehidupan manusia.³ Takrif ini walaupun mencakup pelbagai pengertian termasuk, struktur, fungsi, hubungan sosial dan sebagainya, tetapi ia terlalu umum dan memerlukan penjelasan lebih lanjut.

Daripada kutipan-kutipan di atas kita dapat menyimpulkan bahawa perubahan sosial yang dimaksud di sini, seperti yang telah kita sebutkan dalam takrif pertama, adalah suatu perubahan yang berlaku pada masyarakat. Dengan suatu catatan bahawa ia

¹ *Ibid.*

² *Ibid.*, h. 289.

³ *Ibid.*, h. 285.

mempengaruhi sistem sosial masyarakat tersebut. Bagaimanapun dalam menjelaskan cakupan perubahan tersebut para sarjana sosiologi memberikan berbagai penekanan yang berbeza antara satu dengan yang lain. Apapun penekanan yang diberikan, yang pasti mereka sepakat bahawa perubahan itu bersifat mempengaruhi sistem sosial sesebuah masyarakat.¹

1.2. ANTARA PERUBAHAN SOSIAL DAN PERUBAHAN KEBUDAYAAN

Dalam pembatasan pengertian tersebut tidak begitu jelas apakah kebudayaan tercakup juga di dalam pengertian sosial? Dengan kata lain, apakah kalau di dalam suatu masyarakat itu berlaku perubahan kebudayaan maka secara langsung bererti perubahan sosial pun berlaku?

Kebudayaan dalam penggunaan umum selalunya dihubungkaitkan dengan pencapaian dalam bidang seni, karya tulis, muzik, cara berpakaian dan sebagainya.² Pengertian umum ini tidak boleh menjelaskan istilah kebudayaan dengan sempurna. Oleh itu ia perlu diterangkan daripada segi penggunaan istilah.

Untuk memahami lebih jelas mengenai kebudayaan daripada segi penggunaan istilah ilmu kemasyarakatan elok dijelaskan terlebih dahulu asal perkataan “kebudayaan” itu. Kebudayaan berasal dari akar kata *buddhayah*. Dalam bahasa Sanskrit ia bererti akal budi.³ Merujuk pengertian yang disimpulkan dari kata asal tersebut, secara etimologi, dapat dikatakan bahawa segala hal yang berkaitan dengan akal fikiran atau pelaksanaan yang memerlukannya termasuk dalam pengertian kebudayaan. Pengertian ini memang

¹ *Ibid.*, h. h. 283-286; Popenoe, David, *Sociology*, Prentice-Hall, Englewood Cliffs, New Jersey, 1986, h.h. 556-557; Shepard, h.h. 575-576.

² Billington Rosamund, Sheelagh Strawbridge, Lenore Greensides, Annette Fitzsimons, *Culture and Society: A Sociology of Culture*, M Macmillan Education Limited, Hampshire, 1991, h.h. 1-2.

³ Koentjara Ningrat, *Pengantar Antropologi*, Aksara Baru, Jakarta, 1980, h. 195.

sangat luas dan dapat mencakup hampir semua kegiatan-kegiatan yang dilaksanakan oleh sesebuah masyarakat, kerana kegiatan masyarakat yang bukan merupakan hasil buah fikiran atau pelaksanaannya tidak memerlukan pemikiran, misalnya, perbuatan yang berasaskan naluri, sangat sedikit. Pengertian istilah kebudayaan mencakupi sistem kepercayaan sesebuah masyarakat, agama, nilai-nilai dan pencapaian dalam bidang kesenian, tulisan-tulisan, alat-alat bangunan, adat resam, undang-undang dan sebagainya.¹ Oleh itulah, terlalu sukar bagi kita untuk mengatakan secara umum bahawa perubahan sosial mencakup juga perubahan budaya. Malah pandangan seperti ini dapat mengaburkan kefahaman kita tentang perubahan sosial.

Jelas, tidak semua kegiatan kebudayaan itu dapat mempengaruhi hubungan sosial di dalam masyarakat. Pembezaan perlu dibuat antara kegiatan yang dapat mempengaruhi organisasi, hubungan dan sistem sosial dan kegiatan kebudayaan yang tidak mempunyai apa-apa kesan sosial. Untuk itu kesan sosial ini akan dijadikan sebagai kayu pengukur, apakah suatu perubahan kebudayaan itu dapat dikatakan perubahan sosial. Hal ini dapat diterangkan secara lebih jelas dengan mengkaji contoh-contoh kegiatan kebudayaan itu.

Dalam hal ini akan dikemukakan dua contoh. Pertama, perubahan pada semua penayangan wayang kulit yang dulunya menggunakan bahasa Jawa kromo inggil (di Pulau Jawa) dan sekarang ini masyarakat sudah dapat menerima penayangan wayang kulit dalam bahasa Indonesia bahkan bahasa Inggeris. Perubahan kebudayaan seperti ini, walaupun mempunyai pengaruh, adalah sangat sedikit. Ia tidak akan merubah organisasi dan sistem sosial.² Oleh itu kita sukar mengatakan bahawa perubahan dalam hal penggunaan bahasa dalam penayangan wayang kulit adalah perubahan sosial.

¹ Billington, *Ibid.*, Ting Chew Peh, *Konsep Asas Sosiologi*, Dewan Bahasa dan Pustaka, Kuala Lumpur, 1985, h.h. 52-53.

² Soekanto, *Sosiologi*, h.h. 289-290, dalam penjelasan mengenai perubahan loghat Asia.

Kedua, perubahan yang terjadi dalam suatu masyarakat mengenai tahap penghargaan dan kecintaan terhadap ilmu pengetahuan dan kebiasaan membaca. Dari masyarakat yang kurang memberikan perhatian terhadap ilmu sains, teknologi dan maklumat berubah menjadi masyarakat yang ghairah dan bersemangat melakukan kegiatan ilmiah. Para ibu bapa sejak dari mulanya lagi menyedari pentingnya menguasai ilmu. Mereka menanamkan kebiasaan membaca kepada anak-anak mulai usia yang sangat muda. Demikian juga dengan lapisan-lapisan masyarakat yang lain. Perubahan kebudayaan semacam ini tentu mengakibatkan perubahan sistem sosial. Dalam masyarakat tersebut akan muncul generasi baru yang memiliki pelbagai disiplin ilmu. Selanjutnya berlaku pengkhususan, wujudnya pekerjaan-pekerjaan baru, adanya profesionalisme, organisasi-organisasi, norma-norma dan ideal-ideal baru. Hasilnya, struktur dan fungsi serta tingkah laku masyarakat juga turut berubah bersama-sama dengan perubahan masyarakat yang telah menjadi masyarakat berilmu pengetahuan dan menguasai teknologi dan maklumat.

Dari kedua-dua contoh di atas dapat diambil kesimpulan bahawa perubahan kebudayaan tidak semestinya sama dengan perubahan sosial walaupun kedua-duanya mempunyai pengertian yang sama. Untuk menentukan hal ini, tidak dapat dirujuk kepada rumusan pembahasan pengertian dan takrif semata. Lebih dari itu kita harus merujuk pada suatu kayu pengukur: Apakah perubahan itu mempunyai kesan terhadap perubahan sistem sosial atau tidak. Ini yang diperlukan. Jika perubahan kebudayaan itu terbukti mempengaruhi sistem sosial sesebuah masyarakat maka ia termasuk perubahan sosial. Jika sebaliknya, ia hanya merupakan perubahan kebudayaan sahaja.

Bagaimanapun dalam kehidupan sehari-hari, penulis bersetuju dengan pandangan Soerjono Soekanto bahawa sangat sukar membezakan antara perubahan sosial dan

Kedua, perubahan yang terjadi dalam suatu masyarakat mengenai tahap penghargaan dan kecintaan terhadap ilmu pengetahuan dan kebiasaan membaca. Dari masyarakat yang kurang memberikan perhatian terhadap ilmu sains, teknologi dan maklumat berubah menjadi masyarakat yang ghairah dan bersemangat melakukan kegiatan ilmiah. Para ibu bapa sejak dari mulanya lagi menyedari pentingnya menguasai ilmu. Mereka menanamkan kebiasaan membaca kepada anak-anak mulai usia yang sangat muda. Demikian juga dengan lapisan-lapisan masyarakat yang lain. Perubahan kebudayaan semacam ini tentu mengakibatkan perubahan sistem sosial. Dalam masyarakat tersebut akan muncul generasi baru yang memiliki pelbagai disiplin ilmu. Selanjutnya berlaku pengkhususan, wujudnya pekerjaan-pekerjaan baru, adanya profesionalisme, organisasi-organisasi, norma-norma dan ideal-ideal baru. Hasilnya, struktur dan fungsi serta tingkah laku masyarakat juga turut berubah bersama-sama dengan perubahan masyarakat yang telah menjadi masyarakat berilmu pengetahuan dan menguasai teknologi dan maklumat.

Dari kedua-dua contoh di atas dapat diambil kesimpulan bahawa perubahan kebudayaan tidak semestinya sama dengan perubahan sosial walaupun kedua-duanya mempunyai pengertian yang sama. Untuk menentukan hal ini, tidak dapat dirujuk kepada rumusan pembahasan pengertian dan takrif semata. Lebih dari itu kita harus merujuk pada suatu kayu pengukur: Apakah perubahan itu mempunyai kesan terhadap perubahan sistem sosial atau tidak. Ini yang diperlukan. Jika perubahan kebudayaan itu terbukti mempengaruhi sistem sosial sesebuah masyarakat maka ia termasuk perubahan sosial. Jika sebaliknya, ia hanya merupakan perubahan kebudayaan sahaja.

Bagaimanapun dalam kehidupan sehari-hari, penulis bersetuju dengan pandangan Soerjono Soekanto bahawa sangat sukar membezakan antara perubahan sosial dan

kebudayaan. Ini disebabkan sangat sukar untuk menentukan garis pemisah antara masyarakat dan kebudayaan. Juga tidak terbayang adanya masyarakat tanpa kebudayaan atau sebaliknya. Bagaimanapun perubahan sosial dan kebudayaan mempunyai kesamaan iaitu penerimaan terhadap cara-cara baru untuk memenuhi keperluan-keperluan masyarakat yang timbul. Di samping itu, hubungan antara perubahan sosial dan kebudayaan erat sekali sehingga sukar dibayangkan berlakunya perubahan sosial tanpa didahului dengan perubahan kebudayaan kerana lembaga-lembaga, perilaku dan organisasi masyarakat itu sebetulnya tidak berdiri sendiri. Mereka satu sama lain jalin menjalin dan saling berhubungan.¹ Perubahan dalam satu bahagian juga akan mempengaruhi bahagian yang lain, walaupun hanya sedikit. Lantaran itulah perbezaan pendapat mengenai hasil kajian tentang pengaruh suatu perubahan sosial dan kebudayaan sesebuah masyarakat, sering berlaku.

Daripada penjelasan di atas dapat difahami bahawa perubahan sosial itu tidak ada kaitannya dengan soal kemajuan atau kemunduran sesebuah masyarakat. Perubahan ini boleh merupakan kemajuan bagi masyarakat tersebut, dan pada waktu yang sama juga mungkin merupakan kemunduran. Ukuran apakah perubahan sosial itu membawa kemajuan, manfaat serta kebaikan atau membawa kemunduran dan kerosakan hanya ditentukan oleh norma-norma dan nilai-nilai masyarakat itu sendiri. Sedangkan berlakunya perubahan tersebut bersifat bebas nilai. Oleh itu, kita tidak dapat mengatakan bahawa fakta sosial “yang baru” itu lebih maju daripada “yang lama” hanya kerana faktor perubahan itu sendiri. Untuk menentukan maju tidaknya sesebuah fakta sosial memerlukan masa dan ukuran sampai seberapa perkembangan yang baru itu sesuai dengan nilai-nilai dan tujuan masyarakat tersebut.

¹ *Ibid.*, h.h. 290-291.

Dengan demikian kita dapat menyimpulkan bahawa untuk memahami suatu perubahan sosial perlu mengkaji dan memahami kesan-kesannya terhadap masyarakat dan sistem sosialnya. Ini perlu dilakukan disamping memahami sebarang perubahan yang berlaku di dalam suatu masyarakat tersebut. Ini dimaksudkan agar kefahaman itu lebih menyeluruh dan diharapkan dapat memberikan gambaran serta batasan pengertian yang lebih jelas.

1.3. TEORI DETERMINISME DALAM PERKEMBANGAN MASYARAKAT

Perkembangan masyarakat tidak dapat dielakkan. Dalam tradisi sosiologi hal ini merupakan fakta yang telah disepakati bersama. Akan tetapi kaedah tersebut bukan bererti menutup pintu perdebatan di antara para sarjana sosiologi mengenai realiti perkembangan, fakta-fakta, fenomena-fenomena dan tabiat daripada pelbagai aspek yang berkaitan dengan perkembangan masyarakat. Malahan yang berlaku adalah munculnya berbagai teori dan formula terutama di sekitar konsep determinisme, evolusi dan tahap-tahap perkembangan serta bentuk masyarakat dan sifat dari bentuk tersebut. Disiplin sosiologi sangat kaya dengan konsep-konsep perubahan sosial sehingga tidak mungkin penulis mengkaji semua teori yang sangat luas itu.

Kajian dalam fasal ini hanya dibatasi untuk menguji pandangan-pandangan tentang teori determinisme dan konsep-konsep edaran (*cyclical*) dalam perubahan sosial. Idea-idea Ibn Khaldun, Pitirim Sorokin dan Malek Ben Nabi akan dianalisa dalam metodologi perbandingan. Kemudian kita juga mencuba menyimpulkan natijah sewajarnya daripada data-data dan analisa yang dikemukakan.

Penumpuan terhadap tajuk determinisme dan edaran dalam fasal ini perlu dilakukan sebagai elemen yang diharapkan dapat membantu memahami perjalanan sosio-budaya sesebuah masyarakat. Terutama masyarakat Islam yang mengalami pasang surut tamadunnya sepanjang hampir 1500 tahun. Kedua, idea-idea Ibn Khaldun dan Ben Nabi mungkin dapat menyumbang ke arah pengertian yang lebih baik mengenai tahap-tahap yang dilalui oleh masyarakat. Ini dapat ditemukan dalam suatu kumpulan fakta-fakta sosial yang kemudian mereka jadikan sebagai dasar-dasar pemikirannya.

1.3.1. Ibn Khaldun

Pendekatan determinisme memahami perkembangan masyarakat sebagai suatu proses yang sudah pasti. Acuan yang akan mencorakkan masyarakat itu tidak berubah dari zaman ke zaman. Walaupun sesebuah masyarakat itu mengalami berbagai pengalaman yang cukup dinamik dan berkembang dengan pesat atau lambat, perjalanan itu juga tidak dapat berubah. Pendukung mazhab ini menganggap cabaran geografi, minoriti yang kreatif, usaha-usaha yang bagaimanapun gigihnya yang dilakukan oleh individu dan masyarakat pada dasarnya tidak banyak memberi kesan terhadap bentuk-bentuk perkembangan masyarakat. Ke arah mana masyarakat itu menghala dan tahap-tahap apa sahaja yang bakal mereka lalui sudah merupakan kepastian.¹

Ibn Khaldun dapat kita ajukan sebagai sarjana sosiologi Muslim yang mendukung mazhab di atas. Beliau menganggap negara (*dawlah*), yang dalam hal ini merupakan bentuk paling ideal tamadun, bagaimanapun, tetap akan mengalami tiga tahap perkembangan: Pertama *al-badāwah*, tahap masyarakat Badui yang hidup di padang

¹ Hal ini dapat disimpulkan dengan jelas daripada pemikiran aliran determinisme edaran seperti yang akan kitauraikan dalam pembahasan berikut.

pasir, di bukit-bukit dan gunung-ganang. Tersusun dalam kategori ini orang-orang Barbar dan Tartar pada zaman beliau, yang hidup berpindah dari satu tempat ke tempat lainnya mencari lahan ternakan, hunian dan tempat tinggal sementara yang sesuai. Mereka ini masyarakat nomad yang hidup tanpa undang-undang sivil. Kehidupan mereka hanya dipandu oleh keperluan yang sederhana dan adat kebiasaan mereka. Kedua, tahap *al-hadarāh*, bertamadun. Pada tahap ini masyarakat mampu menyatukan upaya untuk membangun struktur sosialnya secara lebih baik, kompleks dan teratur. Oleh itu, mereka mampu mendirikan negara, membina institusi sosio-ekonomi dan politik dengan mekanisme yang teratur. Jaringan-jaringan sosialnya juga semakin berkembang. Dalam masyarakat ini ilmu pengetahuan mendapat tempat penting. Profesionalisme dan kepakaran menjadi tuntutan. Ini semua bersamaan dengan semakin pesatnya pembangunan ekonomi-industri dalam corak kehidupan masyarakat bandar. Tidak sulit untuk menyimpulkan gambaran masyarakat di atas manakala kita mendapat penjelasan yang diperlukan daripada Ibn Khaldun sendiri bahawa, "masyarakat tersebut hidup di kota-kota." Dalam keterangan berikutnya beliau secara panjang lebar menghuraikan cara hidup dan kehidupan masyarakat kota.¹ Ketiga-ialah tahap keruntuhan negara. Dalam kajian beliau perjalanan masyarakat itu berakhir dengan kehancuran.

Tahap ketiga ini merupakan suatu kepastian. Hal ini merupakan natijah dari perseteruan dan interaksi antara kehidupan badui dengan kehidupan kota. Kedua-dua masyarakat tersebut masing-masing mempunyai sifat, tabiat dan cara hidupnya sendiri yang berbeza. Adanya pertentangan antara keduanya dapat melahirkan tahap kedua, iaitu sesebuah masyarakat yang rumit dan mewah dengan tingkat kegiatan ekonomi-industri yang jauh

¹ Lihat Ibn Khaldūn, *Muqaddimah al-'Allāmah Ibn Khaldūn*, Dar al-Fikr, tanpa tempat penerbitan dan tarikh, h.h. 172-174.

lebih maju daripada masyarakat tahap pertama. Kemajuan ekonomi serta perkembangan sosio-budaya yang demikian itulah yang ditunjuk oleh Ibn Khaldun sebagai proses memasuki tahap ketiga, iaitu tahap keruntuhan. Dalam tahap ini masyarakat sudah benar-benar penuh dengan gemerlapan duniawi (*al-taraf*) yang dapat diamati dalam gaya hidup mereka. Mulai daripada fesyen pakaianya sehingga menu makanan.¹ Pencapaian tahap sosio-budaya seperti itu menunjukkan bahawa masyarakat itu sudah berada di ambang pintu kematianya, dan sekaligus sebagai petanda lahirnya sesebuah masyarakat baru.² Dalam sejarah kita menemukan peristiwa-peristiwa dan pengalaman-pengalaman yang serupa, yang berulang-ulang. Setelah keruntuhan masyarakat itu tadi, masyarakat barupun lahir di atas runtuhannya sebelumnya.

Bahkan secara tegas, Ibn Khaldun menjelaskan usia tamadun yang beliau nyatakan dalam istilah *dawlah* hanya tiga generasi atau sekitar satu ratus dua puluh tahun. Beliau menegaskan:

“Sesebuah negara (*dawlah*), biasanya berusia tidak lebih dari tiga generasi. Usia sederhana satu generasi itu empat puluh tahun. Oleh itu perkembangan dan kemajuan itu akan terhenti pada usia empat puluh tahun.”³

Cukup menarik personifikasi yang dilakukan oleh sarjana sosiologi Muslim ini, iaitu menyamakan usia negara atau tamadun dengan usia seorang manusia dalam kaitan anatomi biologi yang tegas. Ini kerana kita kemudian mendapati gagasan yang lebih kurang sama setelah lima abad kemudian dalam teori Oswald Spengler. Dalam bahasa

¹ *Ibid.*

² *Ibid.*, h. 371, dalam fasal “Tamadun Sebagai Destinasi Terakhir Perkembangan Sosial Masyarakat, *al-'Umran*, dan Merupakan Pertanda Kehancurannya”.

³ *Ibid.*, h. h. 119-120.

beliau: "Setiap kebudayaan akan melewati setiap tahap yang dialami oleh seorang manusia: Masa kanak-kanak, masa muda atau dewasa, lalu masa tua."¹ Kita dapat menyimpulkan bahawa, Spengler mungkin sebelumnya telah bersentuhan dengan idea-idea Ibn Khaldun tersebut di atas. Walaupun Spengler sendiri mungkin tidak menyatakan sumber rujukan gagasannya itu secara jelas.

Memang dalam teori sosiologinya, Spengler menganggap bahawa tamadun itu hanya merupakan pencapaian segelintir kelompok minoriti, yang mungkin berbeza dengan konsep Ibn Khaldun, tapi apa yang penting diamati di sini ialah persamaan idea asas tentang determinisme dan teori edaran yang disokong oleh kedua-dua tokoh yang sukar dinafikan.

Dalam pandangan Spengler setiap tamadun itu mempunyai zaman dan destinasinya sendiri. Destinasi ini tidak mungkin diubah oleh sebarang faktor dan usaha yang dilakukan oleh masyarakat. Manusia tidak menciptakan sejarah dan peristiwa-peristiwa. Sebaliknya, sejarah telah membentuk dirinya sendiri dan masyarakat yang hidup di dalamnya.²

Bagaimanapun beliau bukan bererti mengingkari sama sekali peranan dan perjuangan manusia dalam proses perjalanan sejarah. Peranan seperti itu ada, akan tetapi bukan merupakan peranan yang menentukan. Kebebasan manusia untuk memilih dan mencipta serta berusaha menentukan nasibnya sendiri tidak lebih hanya sekadar memenuhi panggilan kewajipan sejarah yang memang semestinya dilakukan. Seperti kata beliau,

¹ Lihat Spengler, Oswald, *The Decline of The West*, terjemahan rasmi oleh Charles Frances Atkinson, Alfred A Knopf. Inc., New York, 1926, Jilid I, h. 107.

² *Ibid.*, h. 28.

"kewajipan tersebut sesungguhnya adalah tugas yang dibebankan oleh sejarah itu sendiri!"¹ Oleh itu, manusia yang merdeka itu pun tidak dapat lari dari kepastian sejarah. Dalam *Mugaddimah*, Ibn Khaldun juga menyatakan isu ini dengan jelas dalam satu tajuk: "Fasal ke 46: Apabila masa tua (masa kelemahan sosial) itu telah menimpa sesebuah masyarakat, maka mereka tidak dapat mengelak daripadanya, sehingga masyarakat itu mati."² Tidak ada suatu usaha manusia yang mampu menghidupkannya semula. Ibarat sesebuah sungai, sejarah perkembangan sosial akan mengalir dari hulu ke hilir, dan akan berakhir di satu muara yang sudah ditakdirkan.

Dari penjelasan di atas ada tiga aspek yang dapat kita amati sebagai persamaan utama dalam idea-idea Ibn Khaldun dan Spengler. Pertama, penekanan terhadap pengulangan peristiwa-peristiwa dan pengalaman sejarah yang pasti berlaku. Kedua, proses perkembangan sosial bermula dari yang sederhana sehingga yang rumit dan berakhir dengan nasib yang sudah ditakdirkan. Ketiga, adanya personifikasi perkembangan masyarakat dalam bentuk proses biologi yang tegas. Kalau Ibn Khaldun dapat memberikan batasan waktu bagi usia sesebuah tamadun, Spengler meramalkan keruntuhan tamadun Barat.³

1.3.2. Pitirim Sorokin

Teori determinisme dan edaran perubahan sosial ini juga dibincangkan oleh sarjana sosiologi ternama Pitirim Sorokin. Buku beliau "*Social and Cultural Dynamics*" dengan terperinci membahas masalah perkembangan dan perubahan yang terjadi dalam beberapa

¹ *Ibid.*, h. 505.

² Lihat Ibn Khaldūn, *Muqaddimah*, h. h. 293-294.

³ Analisa lebih jauh tentang idea Ibn Khaldun ini juga akan kita berikan kemudian dalam pembahasan mengenai idea-idea Pitirim Sorokin dan Malek Ben Nabi.

aspek kehidupan masyarakat. Dalam kesimpulan kajiannya, beliau melihat dinamika perkembangan masyarakat itu bergerak dalam formula, acuan dan bentuk yang sudah pasti.

Sorokin mengajukan kesimpulan bahawa bentuk kebudayaan masyarakat itu ada tiga: Bersifat rohani (*ideational*); bersifat jasmani (*sensate*); dan bersifat campuran. Berikut kita terangkan bentuk-bentuk dasar mentaliti ketiga-tiga kebudayaan tersebut.

Pertama, kebudayaan rohani (*ideational*). Masyarakat dalam bentuk ini percaya bahawa realiti yang hakiki itu adalah sesuatu yang bukan benda dan bersifat abadi. Keperluan-keperluan mereka umumnya merupakan pemenuhan terhadap dunia spiritual. Pengembangan batin mendapat tempat yang penting dalam masyarakat tersebut kerana hal itu merupakan kepuasan mereka.¹ Oleh itu mereka melakukan berbagai-bagai jenis kegiatan dengan tujuan menekan keinginan fizikal sedemikian rupa agar tidak mengganggu tumpuan spiritual. Dengan demikian perhatian terhadap alam ghaib, nilai-nilai ketuhanan, kesucian jiwa dan kedamaian batin dapat terus dipertingkatkan.

Mentaliti asas ini kemudian oleh Sorokin dibahagi atas dua bahagian. Pertama, kebudayaan rohani zuhud;² kedua kebudayaan rohani aktif. Perbezaan mendasar dari kedua-dua jenis kebudayaan ini terletak pada fakta sejauh mana keterasingan sesebuah masyarakat daripada dunia kebendaan dan bagaimana pandangan mereka mengenai masalah-masalah duniawi. Masyarakat rohani zuhud menganggap tidak penting untuk

¹ Lihat Sorokin, Pitirim, *Social and Cultural Dynamics: A Study Of Change in Major System of Art, Truth, Ethics, Law, and Social Relationship*, kata pengantar oleh Michel P. Richard, Transaction Publishers, New Brunswick USA, Cet. II, 1991, h. 27.

² Istilah yang dipakai oleh Sorokin ialah "ascetic". Terjemahan zuhud di sini, dalam bahasa Melayu, mungkin yang paling hampir dengan pengertian *ascetic*. Walaupun pengkaji yakin bahawa terjemahan tersebut tidak tepat betul.

bersentuhan dengan dunia selain spiritual. Bahkan mereka percaya bahwa "dunia kebendaan itu hanyalah khayalan, ilusi, bukan merupakan hakikat dan sebenarnya ia tidak wujud."¹ Tidak menghairankan apabila mereka mengingkari diri mereka sendiri, untuk difanakan ke dalam dunia supra natural yang merupakan hakikat tertinggi. Ini lain halnya dengan mentaliti masyarakat rohani aktif. Walaupun secara mendasar mereka percaya bahawa dunia batin itu lebih utama, namun mereka juga menganggap dunia kebendaan masih mempunyai nilai. Memang "benda"nya sendiri sebenarnya tidak ada harganya sama sekali. Namun demikian mereka perlu mengadakan perhubungan dengan dunia ini sebagai jambatan perantara yang pada akhirnya dimaksudkan demi memenuhi kepentingan batin dan tercapainya peningkatan kerohanian.

Tujuan akhirnya ialah dunia spiritual itu sendiri. Tabiat sebagai perantara ini tetap mereka jaga sebagai kerangka batasan dalam hubungan interaksi dengan alam kebendaan. Hubungan interaktif seperti ini akan mereka tumpukan pada upaya mendekatkan dunia kebendaan dengan nilai-nilai kesucian, moral dan kemanusiaan. Dalam pandangan Sorokin, para rasul Kristian dapat dijadikan contoh masyarakat ini.²

Kedua, masyarakat berbudaya jasmani (*sensate*). Mereka tidak percaya dengan dunia bukan kebendaan yang tidak dapat diamati. Kebenaran hakiki adalah apa yang dapat ditangkap dengan pengamatan indera. Keperluan mereka adalah memenuhi hajat jasad yang bersifat zahir. Tujuan hidupnya ialah bagaimana mencapai kenikmatan-kenikmatan, keselesaan dan kesenangan dunia. Mereka berusaha untuk mencapai keinginan fizikal itu

¹ *Ibid.*, h. 27.

² *Ibid.*

secara bersungguh-sungguh dan tanpa mengenal lelah. Cara mereka mencapai keinginan itu ialah dengan mengeksplotasi kekayaan alam semesta.¹

Masyarakat berbudaya jasmani ini ada tiga kelompok: Memiliki mentaliti kebudayaan jasmani aktif, pasif dan sinis. Kita akan mengkaji satu demi satu ketiga-tiga kelompok ini secara ringkas seperti di bawah ini.

Pertama, kelompok yang mempunyai budaya jasmani yang aktif. Pandangan hidup mereka ialah bagaimana dapat menikmati kehidupan dunia semaksima mungkin. Mereka dengan gigih berusaha menciptakan persekitaran agar lebih sesuai untuk memenuhi keinginan tersebut. Oleh itu, upaya-upaya untuk mengatur dunia kebendaan secara lebih berkesan, penyesuaian-penesuaian, inovasi-inovasi, pelbagai eksperimen dalam dunia sains dan teknologi serta pengembangan yang tiada hentinya untuk memperolehi keselesaan fizikal, akan dilakukan secara berterusan. Contoh masyarakat jenis ini ialah raja-raja penakluk, para penjajah dan para pembina kerajaan.²

Kedua, mereka mempunyai budaya jasmani pasif. Cara hidup mereka ditandai dengan pengembangan pelbagai cara dan teknik untuk memenuhi keperluan fizikal. Itulah tujuan hidup mereka. Dengan berghairah kalangan ini mengeksplotasi kehidupan duniawi tanpa had. Moral bagi mereka ialah untuk dapat sepuas-puasnya menikmati apa yang ada di dunia ini. Cara hidupnya adalah hedonistik. Tepat sekali apa yang dikatakan Sorokin sebagai gambaran kelompok ini dalam masyarakat, iaitu hidup ini bagi mereka hanya

¹ *Ibid.*, h. 28.

² *Ibid.*

"anggur, perempuan dan lagu-lagu."¹ Semboyannya: Makan, minum, menari dan melampiaskan nafsu seksual.

Ketiga, kelompok yang memiliki budaya jasmani sinis. Mereka mempunyai persamaan-persamaan mendasar dengan dua kelompok di atas mengenai hubungannya dengan persoalan pemenuhan keperluan fizikal dan pandangan hidupnya. Hanya sahaja yang membezakan ialah mereka dengan mudah menyesuaikan nilai-nilai moral dengan arus utama yang ada dalam masyarakat. Tidak ada satu ketentuan moral yang tetap. Kelakuan, pandangan hidup dan moral dengan serta merta dapat sahaja diubahsuai selaras dengan keperluan mencapai kenikmatan-kenikmatan fizikal.²

Kalau kita amati penjelasan di atas ada beberapa perbezaan cukup ketara di antara ketiga jenis sub kebudayaan tersebut. Satu di antaranya ialah mengenai keterlibatan mereka dengan kegiatan di luar masyarakatnya. Kelompok yang aktif mengeksplorasi dunia kebendaan secara lebih bermanfaat bagi pengembangan tamadun umat manusia dan mempertingkatkan ilmu pengetahuan dan teknologi secara berkesan. Sedangkan kelompok kedua melakukan eksplorasi hanya demi pemuasan nafsu belaka. Kelompok ketiga pula memandang lingkungannya dengan kaca mata sinis. Mereka ini tentu cukup menjadi masalah bagi budaya jasmani itu sendiri.

Bahagian ketiga daripada edaran masyarakat yang sudah pasti, ialah masyarakat yang memiliki kebudayaan campuran di antara dua sub kebudayaan di atas. Setelah kedua-dua jenis kebudayaan utama kita jelaskan sebetulnya tidak terlalu sukar untuk memahami kebudayaan campuran ini. Ini kerana ia merupakan gabungan berbagai elemen daripada

¹ *Ibid.*

² *Ibid.*

kedua-dua jenis kebudayaan utama, yang bersifat rohani dan jasmani, seperti yang telah kita jelaskan.

Ada dua sub kebudayaan yang lahir dari jenis kebudayaan campuran ini. Pertama, sub kebudayaan campuran yang bersifat idealis; kedua yang bersifat setengah budaya rohani. Masyarakat daripada jenis sub kebudayaan pertama mempunyai perhatian yang sama besarnya terhadap masalah rohani dan kebendaan. Cara dan pandangan hidup mereka juga dipengaruhi oleh keterikatannya dengan aspek spiritual dan hubungannya dengan dunia kebendaan. Di satu segi mereka masih mempercayai hakikat kerohanian yang abadi, dan di segi lainnya mereka juga menganggap bahawa aspek-aspek itu terus menerus berubah dan berkembang. Bagaimanapun, mereka masih menganggap bahawa nilai dunia kebendaan itu masih berada di bawah tingkat nilai dunia spiritual. Mereka mungkin sahaja mengeksplorasi dunia kebendaan tapi hal itu mereka lakukan dalam rangka memenuhi tujuan-tujuan dunia spiritual. Dalam realitinya mereka mengadakan hubungan dengan kedua-dua elemen rohani dan kebendaan secara bersepadan, seimbang, bersepadu dan harmoni. Jenis sub kebudayaan campuran kedua ialah budaya setengah rohani. Jenis ini sebenarnya tidak mempunyai bentuk yang jelas. Pandangan hidup masyarakat dan kegiatan sosio-budayanya tidak dapat dikategorikan ke dalam salah satu bentuk-bentuk di atas. Elemen-elemen kebudayaan utama sama ada yang rohani ataupun yang jasmani dapat ditemukan pada mereka tetapi tidak dalam keadaan bersepadu dan seimbang. Mereka tidak dapat dikatakan memberikan tempat utama kepada tujuan-tujuan spiritual, dan pada waktu yang sama juga sukar untuk menyimpulkan bahawa mereka memberikan perhatian selayaknya terhadap dunia kebendaan. Namun secara umumnya dapat juga dikatakan bahawa jenis ini lebih mendekati kebudayaan jasmani.¹ Sorokin

¹ *Ibid.*, h. 29.

mengajukan contoh seperti para banduan yang tertindas, masyarakat yang berada di bawah tekanan rejim yang zalim, para hamba sahaya, sebagai contoh masyarakat daripada budaya campuran di atas. Juga seperti orang-orang yang terlibat dalam gerakan penyokong gerakan persekitaran dan perlindungan terhadap pengguna pada masa ini dapat dijadikan contoh.

Jadi bentuk perubahan sosial yang diajukan oleh Sorokin mempunyai banyak persamaan mendasar dengan gagasan-gagasan yang diajukan oleh Ibn Khaldun dan Spengler. Persamaannya yang utama, iaitu proses perubahan sosio-budaya itu dalam bentuk edaran yang sudah pasti.

Sorokin memahami bahawa perkembangan masyarakat tidak akan berada di luar kebudayaan utama: Budaya rohani dan jasmani. Perubahan sistem sosial itu akan bergerak menuju salah satu dari dua kebudayaan utama tersebut atau membentuk kebudayaan campuran. Ini dapat ditemukan dalam pengalaman panjang perjalanan sejarah. Kajian terhadap pasang-surut sosio-budaya masyarakat Yunani-Romawi dan Barat dalam rentang waktu 2500 tahun ini,¹ telah menghasilkan konsep edaran pasti, iaitu adanya pengulangan-pengulangan terhadap bentuk-bentuk sistem kebudayaan yang telah dilalui sebelumnya.² Sorokin menyatakan bahawa suatu sistem yang sudah melalui bentuk-bentuk itu ada dua kemungkinan iaitu terhenti dan mati atau terus hidup dan mengulangi lagi bentuk-bentuk dan pengalaman-pengalaman yang sebelumnya dialami.³ Namun dari dua kemungkinan ini seperti yang telah berlaku, sistem sosio-budaya tidak pernah berhenti secara mutlak dan mati seperti dalam idea Oswald Spengler. Sebaliknya,

¹ *Ibid.*, h. IX, dalam Kata Pengantar yang ditulis oleh Michel P. Richard.

² *Ibid.*, h. 672; lihat juga Sztompka, Piotr, *The Sociology of Social Change*, Blackwell Publishers, Cambridge, Masschussets, USA, 1994, h. 153.

³ *Ibid.*, h. 654.

sistem itu akan terus hidup dalam proses perubahan berterusan antara tahap-tahap gelombang pasang surut bentuk-bentuk kebudayaan utama, rohani dan jasmani.

Kepastian perubahan seperti ini disebabkan oleh sistem nilai masyarakat itu sendiri. Ia bukan dipengaruhi oleh faktor luaran, institusi atau segelintir tokoh-tokoh minoritinya.¹ Oleh itu beliau percaya dengan apa yang dinamakan sebagai “*immanent self-determination of the system destiny*,” suatu sistem takdir yang memang sudah ada dalam diri masyarakat itu sendiri secara tetap.² Ketika sistem sosio-budaya sudah lahir, sebenarnya nasibnya telah ditentukan oleh kelahirannya itu sendiri untuk menjalani bentuk-bentuk sistem budaya yang sudah ditentukan. Tidak ada satu pun daripada faktor-faktor luaran yang mampu mengubahnya. Kesan yang dapat ditimbulkan oleh faktor-faktor tersebut hanyalah mempercepat atau memperlambat proses perubahan dan pengulangan sistem-sistem utama sosio-budaya di atas.³

Konsep dinamika sosio-budaya dalam bentuk edaran pasti ini bagaimanapun sahinya masih menimbulkan pertanyaan mendasar: Dapatkah kita menggunakan paradigma tersebut untuk menafsirkan semua perkembangan masyarakat-masyarakat di seluruh dunia secara universal dan abadi? Perlu juga disedari bahawa mungkin paradigma ini hanya berlaku secara sementara dan kesahihannya terhad pada masyarakat tertentu sahaja. Dengan kata lain, kebenaran teori ini dari sudut metodologi dibatasi oleh kerangka waktu dan tempat.

¹ *Ibid.*, h. VIII.

² *Ibid.*, h. 639.

³ *Ibid.*

Mesti dicatat bahawa paradigma tersebut merupakan kesimpulan daripada kajian terhadap berbagai fenomena dan fakta-fakta seni, budaya, etika, hukum dan hubungan-hubungan sosial masyarakat Yunani-Romawi dan persekitaran Barat. Kajian ini juga telah mencakup rentang masa dua puluh lima abad. Walaupun demikian objek penelitiannya tetap sahaja adalah masyarakat-masyarakat dalam persekitaran geografi dan latar belakang yang lebih kurang sama. Memang Sorokin juga mencuba menyentuh persoalan-persoalan sosio-budaya Asia, namun seperti yang diakui Michel P. Richard dalam pengantar buku beliau, pengamatan itu terlampaui sedikit, cetek dan tidak mencukupi.¹ Padahal suatu teori sosial yang dianggap sahih dalam penerapannya terhadap satu objek masyarakat, belum tentu demikian halnya dengan objek yang lain. Oleh itu, kita masih meragukan kesabahan konsep ini apabila diterapkan kepada masyarakat selain daripada persekitaran Barat.

Problem metodologi ini juga dapat kita temukan pada kesimpulan teori edaran tamadun Ibn Khaldun seperti yang telah diuraikan sebelum ini. Mungkin fenomena awal dari keruntuhan tamadun Islam pada abad ke 7 dan 8 mendorong beliau membuat kajian sosial serius dengan mencuba menganalisa faktor-faktor yang melatarbelakangi berlakunya fakta-fakta sosial pada zamannya. Abad ke 8 memang menyaksikan pelbagai tragedi dan peristiwa mengerikan dalam tamadun Islam. Di timur pasukan Tartar menggempur kekuasaan Islam, sedangkan di belahan barat, para penguasa Arab di Andalusia mulai kehilangan kewibawaan dan kekuasaan politiknya. Di samping itu perang saudara dan konflik dalaman elit politik adalah fenomena yang tidak berkesudahan.²

¹ *Ibid.*, h. h. xi-xii.

² Lihat al-Khatib, Sulaymān, *Falsafat al-Hadārah 'Inda Malek Ben Nabi: Dirāsah Islāmiyah Fi Dau' al-Wāqi' al-Mu'āsir*, al-Muassasah al-Jami'iyyah li al-Dirasat wa al-Nashr wa al-Tauzi', Beirut, Cet. I, 1993, h. 61.

Ibn Khaldun sendiri telah mengalami peristiwa-peristiwa tersebut bahkan beliau telah hidup dalam persekitaran negara-negara yang jatuh bangun itu. Setelah mengamati secara mendalam fakta-fakta sejarah di negeri-negeri di sebelah barat dunia Arab, beliau menyimpulkan bahawa fenomena-fenomena tersebut bersifat abadi. Tamadun manusia itu akan beredar secara pasti dan berterusan antara tahap kebudayaan kehidupan badui (*al-badāwah*), tahap kebudayaan bertamadun (*al-hadārah*) lalu tahap kehancuran dan keruntuhan. Kejayaan pencapaian tamadun itu, dalam bentuk negara yang kuat dan kegiatan ekonomi-industri serta pentadbiran yang teratur, hanya dapat diperolehi melalui *al-'asabiyah*, iaitu dasar kesetiaan terhadap nilai-nilai fanatisma kesukuan.¹

Kalau Ibn Khaldun percaya bahawa fenomena pengulangan proses perubahan sosial ini sentiasa berakhir di penghujung nasib yang mengerikan maka persoalan yang sama juga muncul, iaitu adakah ia bersifat universal dan abadi.

1.3.3. Malek Ben Nabi

Dalam pandangan Ben Nabi konsep edaran tamadun itu mendapat penjelasan dari segi lain. Pada dasarnya beliau dapat menerima idea ini dan buku *beliau "Shurūt al-Nahdah"* memberikan penekanan mendetail terhadap masalah ini.²

¹ Lihat Ibn Khaldūn, *Muqaddimah*, h. 131-135. Mengenai nilai-nilai kesukuan ini cukup penting dalam pemikiran Ibn Khaldun. Bahkan idea-idea keagamaan, nilai-nilai ketuhanan dan sosialisasinya, dalam pandangan beliau, tidak akan dapat dilaksanakan dengan baik tanpa didukung oleh nilai-nilai kesukuan *al-'asabiyah*. Nilai *al-'asabiyah* oleh beliau dianggap sebagai suatu kekuatan yang sangat dominan dalam proses perubahan sosial. Mengenai hal ini lihat *Ibid.*, h. 159.

² Lihat Ben Nabi, Malek, *Shurūt al-Nahdah*, terjemahan Abd al-Sabūr Shāhīn, Nadwat Mālek Ben Nabi, Dar al-Fikr, Damsyik, Syria, 1979, h. h. 65-70; bahkan dalam buku ini beliau dengan tegas menulis satu fasal tentang *al-dawrat al-Khalidah* (sistem peredaran yang abadi); lihat juga Ben Nabi, *Milād al-Mujamā' Shabakat al-'Alāqāt al-Ijtīmā'iyyah*, terjemahan Abd al-Sabūr Shāhīn, Nadwat Mālek Ben Nabi, Dar al-Fikr, Damsyik, Syria, 1986, h. h. 109-112.

Masyarakat itu lahir lalu berkembang dan pada saatnya nanti mencapai titik jenuhnya sendiri. Untuk menjelaskan gagasan beliau ini ada baiknya kita kaji tahap-tahap kelahiran dan perkembangan sistem sosial tersebut.

Pertama ialah tahap kelahiran. Dalam pengamatan Ben Nabi masyarakat itu berasal dari sekumpulan individu-individu. Seperti juga individu-individu, masyarakat pada mulanya sangat sederhana dan bersifat semula jadi. Mereka menjalankan aktiviti sosio-budayanya lebih berdasarkan kepada nilai-nilai fitrah yang dibimbing oleh sifat semula jadi. Selain tidak rumit, tujuan hidup mereka juga hampir terbatas kepada sekadar mencapai keinginan naluri sahaja. Tahap pertama dari perubahan masyarakat bermula apabila mereka bersentuhan dengan idea keagamaan.¹ Idea inilah yang kemudian mempengaruhi sifat semula jadi dan mengawal keinginan-keinginan naluri mereka.

Idea keagamaan (*al-fikrah al-dīniyyah*) ini melahirkan apa yang beliau sebut sebagai "roh" atau *spirit* di dalam masyarakat. Walaupun roh ini telah lahir dan mempengaruhi pemikiran, namun tidak bererti masyarakat itu telah betul-betul tunduk dan menuruti apa sahaja kehendak roh serta meninggalkan sama sekali keinginan hawa nafsu (*al-gharīzah*) di mana sifat-sifat dan naluri semula jadi itu masih tetap ada. Roh tidak menghapuskannya, akan tetapi hanya mengarahkan *al-gharīzah* itu ke arah yang lebih dekat dengan nilai-nilai keagamaan yang sudah mulai dikenal dan diterima dalam masyarakat.²

¹ Lihat Ben Nabi, *Shurūt al-Nahdah*, h. h. 52-53; lihat juga Ben Nabi, *Milād Mujtama'*, h. h. 56, 109.

² Lihat Ben Nabi, *Shurūt al-Nahdah*, h. 67.

Sebagai contoh masyarakat tahap ini adalah masyarakat Arab jahiliah sebelum Islam, yang kemudian mulai bersentuhan dengan idea keagamaan yang dibawa oleh Nabi. Paradigma tentang roh ini nampak jelas dalam kes-kes yang terjadi dalam masyarakat Islam pertama. Misalnya yang terjadi pada Bilal bin Rabah ketika beliau menghadapi pedihnya penyiksaan kerana memeluk agama Islam. Dengan tabahnya beliau menghadapi siksaan itu di mana sambil mengangkat jari telunjuknya beliau mengatakan: *Ahad ... ahad ...*, Tuhan itu Maha Esa. Suara beliau ini bukan lagi suara nafsunya (*al-gharīzah*), yang semula jadi. Suara itu adalah suara roh. Sahabat Nabi ini telah merdeka daripada kekuasaan nafsu semula jadinya, kerana dia dalam jiwanya telah lahir roh yang ditanamkan oleh idea keagamaan. Peristiwa dan penjelasan yang sama dapat kita lihat pada kejadian seseorang wanita Muslimah yang mengaku melakukan jenayah zina. Beliau memohon dengan sangat agar Nabi s.a.w. menghukumnya atas kesalahan itu.¹ Peristiwa-peristiwa seperti ini berada di luar kawasan sifat dan naluri semula jadi (*al-gharīzah*). Sebaliknya ia telah masuk ke dalam dunia roh yang sekaligus menandai lahirnya sesebuah masyarakat baru.

Tahap kedua iaitu masyarakat yang telah berkembang maju. Iaitu sesebuah masyarakat yang telah dipengaruhi oleh idea-idea keagamaan dan dapat mengembangkan diri secara teratur. Ini ditandai dengan meningkatnya kegiatan-kegiatan dalaman masyarakat yang mengeratkan hubungan sosial antara anggota-anggotanya.² Mereka ini juga dihadapkan kepada cabaran-cabaran baru dan tuntutan untuk memenuhi kemajuan-kemajuan di pelbagai lapangan sosial. Oleh itu, dalam tahap ini sains dan teknologi juga berkembang dan menemukan persekitaran yang sesuai dan subur.

¹ Muslim Ibn Hajjāj, Abī Al-Ḥusain, *Mukhtaṣar Ṣaḥīḥ Muslim*, penyunting Al-Albānī, Muhammād Nāṣir al-Dīn, Lajnah Ḥiyā' al-Sunnah, Asyut, tanpa tahun, h. 227.

² Lihat Ben Nabi, *Ibid.*, h. h. 68-69; *Milād Mujtama'*, h. 38.

Hal tersebut dimungkinkan oleh kerana pada tahap kedua ini masyarakat rohani yang pada mulanya dominan pada tahap pertama terus menerus berusaha mencapai kesempurnaan sosio-budayanya. Ini sudah semestinya juga diikuti dengan pengembangan akal fikiran dan gagasan untuk menjawab cabaran-cabaran baru tersebut.¹ Perkembangan akal fikiran ini terus meningkat sesuai dengan keadaan masyarakat yang semakin rumit. Peranan yang dimainkan oleh akal nampak dalam segala aspek kehidupan sosio-budaya. Akibatnya, peranan idea-idea keagamaan sedikit demi sedikit diketepikan. Akal menjadi dominan. Ini adalah suatu keadaan di mana proses perkembangan masyarakat itu berlangsung dari satu tahap ke tahap yang lain.

Pada tahap sedemikian proses perubahan masyarakat akan menempuh salah satu di antara dua jalan: Pertama, menempuh jalan kebangkitan, seperti yang terjadi dalam edaran perkembangan masyarakat Eropah atau jalan penguasaan politik seperti yang dapat dilihat pada perjalanan tamadun Islam era Umawiyah, yang bermula semenjak peristiwa perang Siffin. Dalam kedua-dua pengalaman sejarah tersebut, akal fikiran lebih diutamakan daripada nilai-nilai spiritual.²

Selanjutnya, proses perkembangan masyarakat secara bertahap berpihak kepada pemenuhan keinginan-keinginan fizikal. *Al-gharīzah* kembali memimpin dan mencari tempatnya semula dalam kegiatan-kegiatan dan fenomena-fenomena sosial mereka.³ Walaupun mungkin hal ini tidak terjadi dalam sekilip mata, dominasinya ke atas nilai-nilai spiritual dan rasional sukar untuk dicegah.

¹ Lihat Ben Nabi, *Shurūt al-Nahdah*, h. 68.

² *Ibid.*, h. 53; lihat juga al-Khatīb, *Falsafah*, h. 96.

³ Ben Nabi, *Shurūt al-Nahdah*, h. h. 69-70.

Menyedari hal di atas, Ben Nabi menganggap pencapaian masyarakat atas kemajuan sains dan teknologi itu pada masa yang sama juga melahirkan penyakit sosial tertentu yang masih belum dapat diatasi oleh para sarjana sosiologi. Seolah-olah beliau ingin menegaskan bahawa kemajuan dalam bidang penemuan akal itu membawa bersama virus-virus yang secara potensial bahkan realitinya dapat menghancurkan kemajuan-kemajuan yang telah dicapai masyarakat pada tahap ini. Dengan kata lain, tahap ketiga yang segera akan dialami oleh masyarakat itu sebenarnya merupakan akibat dari perkembangan yang wajar dari tahap kedua ini. Iaitu pada saat mana idea-idea keagamaan sudah mulai dipinggirkan dalam sistem sosial masyarakat.

Tahap ketiga ialah tahap kemunduran (*al-ufūl*). Menurut Ben Nabi, tahap ketiga tamadun bermula apabila hawa nafsu dan naluri semula jadi (*al-gharīzah*) betul-betul dominan.¹ Ketika masyarakat sudah terbebas dari pengaruh spiritual dan kehidupan mereka kembali semula pada keadaan sebelum tamadun, maka akibatnya adalah berakhirnya fungsi sosial idea keagamaan yang dalam tahap-tahap sebelumnya berperanan dengan aktif. Idea keagamaan ini terhenti, pasif dan tidak lagi dapat menggerakkan pelbagai kegiatan masyarakat. Bahkan perangai mereka tidak banyak membantu untuk menciptakan masyarakat yang harmoni. Sebaliknya yang berlaku ialah adanya fenomena ketidakmampuan sosial untuk menjalankan fungsinya mencapai ideal yang dicita-citakan.

Dalam pengertian penjelasan di atas Ben Nabi membezakan antara masyarakat sebelum dan sesudah tamadun. Masyarakat yang pertama seperti bahan mentah yang secara potensial mampu memikul tugas-tugas sosial secara aktif, sedangkan masyarakat yang terakhir mengalami kelesuan, kemalasan bahkan kebodohan.²

¹ Ben Nabi, *Mīlād Mujtama'*, h.h. 111-112.

² Lihat Ben Nabi, *Shurūt al-Nahdah*, h.h. 70-71.

Oleh itu kekayaan sumber daya manusia dan alam yang mereka miliki tidak dapat dimanfaatkan dengan semestinya. Keghairahan mereka untuk membina masyarakat musnah. Daya kreativitinya tumpul dan semangatnya padam. Kekayaan dan sumber daya yang melimpah itu, kata Ben Nabi, "tidak lagi menjadi elemen-elemen tamadun, bahkan sebaliknya ia merupakan bahan-bahan mati yang tidak dapat dibina dengan penghubungan yang kreatif."¹

Sekurang-kurangnya ada dua isu utama yang dapat kita simpulkan daripada penjelasan di atas. Pertama, idea keagamaan ini merupakan faktor yang sangat dominan dalam teori Ben Nabi.² Kedua, adanya persamaan ketara antara idea edaran beliau dengan gagasan Ibn Khaldun, bahkan dengan pandangan-pandangan Sorokin. Urutan tahap-tahap kelahiran, perkembangan kemajuan diikuti oleh kemunduran dalam perjalanan sosio-budaya masyarakat agaknya memang tidak jauh berbeza dengan konsep Ibn Khaldun, seperti yang telah kita jelaskan. Hanya yang berbeza ialah jangkauan kajian dan penekanannya. Ben Nabi menyesalkan Ibn Khaldun yang hanya membincangkan isu tentang negara dan bukan mengenai tamadun umat manusia yang lebih luas dan menyeluruh. Cakupan idea Ben Nabi lebih luas. Perbezaan lain yang juga penting ialah masalah faktor dan hakikat tamadun itu sendiri. Dalam pandangan Ibn Khaldun, yang melatarbelakangi proses edaran perkembangan masyarakat dari satu tahap ke tahap yang lain, seperti yang telah kita jelaskan, ialah interaksi antara sistem sosial badui dan sistem sosial yang berkembang dalam masyarakat kota. Konflik antara kedua-dua elemen sistem sosial tersebut mengerakkan proses perubahan. Sedangkan dalam idea Ben Nabi faktor

¹ Lihat Ben Nabi, *Wijhat al-'Ālam al-Islāmī*, terjemahan Abd al-Sabūr Shāhīn, Dar al-Fikr, Damsyik, Syria, 1981, h. 27; lihat juga al-Khatib, *Falsafah*, h. 109.

² Mengenai faktor perubahan sosial akan dikaji dan dianalisa di bahagian akhir bab ini.

itu ialah idea keagamaan yang diyakini oleh masyarakat. Walau demikian natijah akhir daripada kedua-dua kajian tersebut tidak banyak berbeza.

Persamaan idea Ben Nabi dengan Sorokin ialah dalam penegesannya terhadap adanya budaya spiritual dan kebendaan. Kita mungkin dapat membandingkan istilah-istilah berikut yang banyak mereka pakai dalam memaparkan gagasan-gagasannya: “Budaya rohani” dan “budaya jasmani” oleh Sorokin; “idea keagamaan,” “roh” dan “budaya *al-gharizah*” serta perbincangan mengenai hawa nafsu yang bersifat pemuasan terhadap keinginan fizikal dalam pemikiran Ben Nabi. Istilah-istilah kunci semacam ini sering kita temui dalam gagasan mereka. Walaupun mesti diakui bahawa pengertian teknikal dari istilah-istilah itu mungkin berbeza daripada perspektif pemikiran masing-masing, istilah-istilah tersebut dengan jelasnya menunjuk kepada tahap-tahap situasi proses perkembangan sistem sosial dan pelbagai bentuknya yang lebih kurang sama.

Sehubungan dengan teori edaran yang diterima oleh Ben Nabi, di sini elok juga kita bincangkan pandangan beliau tentang determinisme perkembangan sistem sosial. Ini kerana antara kedua-dua idea itu, iaitu teori edaran dan determinisme adalah berkaitan.

Yang menarik, kajian penulis mendapati bahawa Ben Nabi tidak menganut mazhab determinisme sistem sosial. Beliau membentangkan benang pemisah antara konsep edaran perkembangan dengan konsep determinisme yang menganggap segala fakta-fakta dan fenomena-fenomena sosial itu bersifat pasti dan merupakan takdir yang tidak dapat diubah lagi. Ben Nabi menolak gagasan yang terakhir ini.

Pandangan ini nampak dalam penolakannya terhadap idea determinisme perubahan sosial yang diajukan oleh Ibn Khaldun. Ben Nabi tidak bersetuju dengan pendapat yang menyamakan perkembangan sistem sosial dengan perkembangan makhluk hidup. Beliau membezakan antara kedua-duanya. Perbezaannya terletak pada kemutlakan berlakunya proses perkembangan dari satu bentuk ke bentuk yang lain secara pasti. Kalau kepastian ini dapat diterima, kata Ben Nabi,¹ ianya hanya dalam dunia alam tabi'i, haiwan dan tumbuhan, namun tidak demikian halnya dalam dunia sosial. Dalam bidang kemasyarakatan tidak semestinya evolusi perkembangan itu berakhir dengan kehancuran atau kematian.

Bertolak dari titik ini Ben Nabi melihat adanya kemungkinan bagi masyarakat untuk terus menerus memelihara aktiviti-aktiviti sosialnya secara aktif dan berupaya mempertingkatkan peranannya dalam pengembangan sosial. Walaupun nampaknya Ben Nabi di sini tidak konsisten dengan konsep “edaran tamadun” yang beliau kembangkan, namun sesungguhnya tidak demikian. Ini kerana tahap kemunduran (*al-ufūl*) dalam perkembangan tamadun itu tidak bersifat mutlak dan pasti. Sebaliknya, tahap ini akan benar-benar berlaku apabila masyarakat itu telah memenuhi syarat-syarat dan kriteria-kriteria kemunduran tersebut dan berada dalam keadaan tertentu dalam satu zaman.

Oleh itu dalam menganalisis tamadun Islam, Ben Nabi umpamanya memandang kelemahan yang terjadi setelah pertempuran Siffin antara pihak Ali r.a. dengan Mu'awiyah r.a., yang menandai masuknya tahap ketiga edaran tamadun serta pelbagai akibat sosio-politik yang ditimbulkan, sebenarnya masih dapat dielakkan. Ini kerana secara sederhana, idea determinisme bertentangan dengan ajaran asas Islam. Islam

¹ Lihat Ben Nabi, *Wijhat al-'Alam al-Islāmī*, h. 24.

mempunyai asas-asas sangat kukuh yang mampu membaharui gerakan tamadunnya dan meraih kembali keghairahannya sebelum ia hancur. Asas-asas akidah dan keimanan itu dapat mengatasi pelbagai cabaran intelektual, politik, sosial dan ekonomi yang dihadapi oleh masyarakat Islam.¹ Perjalanan sistem sosial umat Islam yang pada akhirnya juga terperangkap dalam tahap kemunduran tamadun (*al-ufūl*) itu merupakan akibat dari perbuatan sendiri yang mengenepikan idea keagamaan. Jika mereka dapat mempertahankan fungsi idea keagamaan itu sebagai penggerak kegiatan sosial tamadun mereka tidak akan mengalami tahap kemunduran ini. Jadi tahap kemunduran tamadun bukan diakibatkan oleh kepastian sejarah.

Apabila Ben Nabi menolak pandangan determinisme perkembangan masyarakat, dan pada masa yang sama beliau mengajukan teori edaran tamadun, apakah bentuk-bentuk edaran ini tidak dapat dielakkan? Atau ianya bersifat determinisme? Dari data-data yang telah dibentangkan, beliau menganggap bentuk-bentuk itu sudah pasti. Walaupun soal berlakunya perubahan atau tidak itu ditentukan oleh situasi dan kriteria tertentu dalam masyarakat. Kalau suasanya tidak mengizinkan perubahan masih dapat dielakkan. Tetapi mengenai bentuk-bentuk perubahan itu bersifat tetap. Ertinya Ben Nabi juga menganut mazhab determinisme edaran yang tidak mutlak iaitu terhad pada bentuk-bentuknya sahaja yang pasti berlaku. Dalam mengamati dan menafsirkan fakta-fakta sosial tamadun Islam itu beliau mungkin menerima teori edaran Ibn Khaldun namun tanpa menerima pandangan determinismenya. Dalam pandangan beliau teori bentuk-bentuk edaran tamadun itu bersifat determinisme. Dengan kata lain, bentuk-bentuk segi tiga itu dalam perkembangan sosial tidak dapat berubah.

¹ Lihat al-Khaṭīb, *Falsafah*, h. 78.

1.3.4. Penilaian Terhadap Idea Determinisme Edaran

Penulis meragukan pandangan determinisme edaran ini. Ini disebabkan sekurang-kurangnya tiga faktor utama. Pertama, penerimaan idea determinisme perkembangan masyarakat dalam bentuk edaran berhadapan secara langsung dengan konsep dasar Islam tentang manusia sebagai "khalifah." Dalam Islam konsep khilafah secara istilah khususnya mempunyai pengertian kekuasaan dan sistem kerajaan yang berasaskan al-Qur'an dan al-Sunnah.¹ Walau bagaimanapun pengertian Khilafah secara umum ialah tanggung jawab dan amanah yang mesti dilaksanakan oleh seseorang terhadap dirinya sendiri, keluarga, agama, negara dan umat.² Islam memandang manusia sebagai khalifah yang mempunyai tugas mencabar untuk membangunkan masyarakat agar mereka sentiasa berada di atas jalan Allah. Peranan utama seorang khalifah ialah melakukan tugas-tugas ketamadunan dan memelihara suatu hubungan yang seimbang antara elemen-elemen kemanusiaan, alam semesta dan nilai-nilai ketuhanan dengan tujuan mencipta kesejahteraan zahir dan batin dalam masyarakat.³ Seorang khalifah tidak seharusnya mendiamkan sahaja tersebutnya unsur-unsur kebudayaan yang dapat merosak hubungan tersebut. Fenomena keserakahahan, eksplorasi sumber daya secara tidak bertanggung-jawab, kekuasaan politik dan ekonomi yang tidak sihat, semua ini adalah tugas seorang khalifah untuk mengatasinya. Seorang manusia khalifah yang menghadapi masa keruntuhan tamadunnya segera berusaha untuk membaiki situasi dalam rangka

¹ Ridā, Muhammad Rashid, *Al-Khilāfah, Al-Zahra'* li al-I 'lam al-Araby, Kaherah, 1988, h.h. 17-18; Al-Sinūry, Abd. al-Razzaq Ahmad, *Fiqh al-Khilāfah Wa Tatawwurihā Li Tuṣbih Uṣbah Umam Sharqiyah*, Al-Hai'at al-Misriyyah al-Ammah li al-Kitab, Kaherah, 1993, h. 4.

² Ahmad, Ramadān Ahmad, *Al-Khilāfah wa al-Hadārah al-Islāmiyah*, Dar al-Bayan al-Araby, Jeddah, 1983, h.h. 37-38.

³ Lihat al-Qur'an surat *al-Baqarah* 2:30; surat *al-An'ām* 6:165; surat *Fatīr* 35:39. Dari serangkaian ayat-ayat tersebut dapat disimpulkan tugas-tugas ketamadunan masyarakat sebagai khalfah. Mengenai Penjelasan lebih lanjut mengenai peranan manusia sebagai khalifah, lihat Qutb, Sayyid, *Fi Zilāl al-Qur'ān*, Dar al-Shuruq, Kaherah, Cet. XI, 1985, jilid IV, h.h. 2529-2530.

menghairahkan lagi kegiatan-kegiatan tamadun tersebut. Peranan sebagai khalifah ini yang menjadikan kegiatan manusia itu sebagai penentu dan kreatif.¹

Tugas yang demikian besar ini tak dapat ia lakukan tanpa kemampuan yang luar biasa. Seorang khalifah mesti mempunyai darjah yang lebih tinggi daripada makhluk, haiwan dan alam semesta itu sendiri. Ini agar ia lebih berperanan daripada mereka. Agar ia dapat mencorakkan perjalanan sejarah dan bukan dicorakkan oleh persekitaran geografi, kebendaan, situasi sosial dan politik tertentu serta menyerah pasrah tanpa daya dan upaya. Kreativiti dan akal budi manusia mampu mengatasi pengaruh-pengaruh luaran itu kerana ia adalah termasuk makhluk yang paling tinggi dan paling mulia dibandingkan dengan makhluk-makhluk lain. Dalam hal ini Allah s.w.t. berfirman, yang bermaksud:

“Kami telah memuliakan anak-anak Adam, dan Kami telah bawa mereka di atas daratan dan lautan, dan Kami telah memberikan mereka rezeki yang baik-baik, dan Kami telah menjadikan mereka benar-benar lebih mulia daripada kebanyakan makhluk-makhluk yang telah Kami ciptakan.”²

Dengan kualiti ciptaan seperti ini manusia itu dapat menentukan corak perkembangan sosialnya sendiri dan sama sekali bukan merupakan kepastian untuk tunduk kepada pengaruh-pengaruh di luar dirinya. Oleh itu tidak ada sebab mengapa mereka mesti membiarkan kehancuran melanda masyarakatnya. Malah dia akan bangkit menghidupkan semula sistem-sistem sosial yang berguna.

¹ Lihat Khalīl, ‘Imād al-Dīn, *al-Tafsīr al-Islāmī Li al-Tārīkh*, Dār al-Ilm Li al-Malāyīn, Beirut, 1075, h. h. 153-155.

² Lihat al-Qur’ān surat *al-Isrā’* 17:70.

Ini diikuti secara logik dengan konsep tanggungjawab sejarah yang mesti dipikul oleh manusia sebagai amanah.¹ Manusia mesti mempertanggungjawabkan segala kegiatan sosio-budayanya, pilihan-pilihan budaya, cara hidup dan peristiwa-peristiwa yang dialami serta nasib akhir yang menimpa mereka di hadapan sejarah.² Ini kerana manusia itu mempunyai kemerdekaan dan *irādah* yang lebih kuat daripada sebarang elemen yang dapat mengancam kemerdekaan dan kehendak mereka. Sudah semestinya mereka dengan sedar, cekap dan bijaksana mampu menguasai elemen-elemen alam semesta, kebendaan dan fenomena-fenomena hubungan sosial demi tujuan melestarikan tamadun yang sudah mereka capai, bahkan mereka berkeupayaan menjadikannya sebagai titik tolak menuju tamadun yang lebih baik dan sempurna. Ini adalah tanggungjawab sejarah umat manusia.

Kedua, dengan kemampuan sebagai khalifah itu umat manusia, sama ada sebagai individu atau masyarakat, tidak perlu bersikap pesimis. Idea bahawa perkembangan masyarakat hanya beredar dalam edaran tertentu secara pasti, dapat mengakibatkan keputusasaan dan perasaan tidak berdaya menghadapi pengaruh-pengaruh di luar dirinya. Ini tidak membantu dalam usahanya mencipta keadaan yang lebih sempurna. Oleh itu mungkin dalam batas tertentu, kita dapat menerima perspektif teori evolusi tentang perubahan sosial: Masyarakat itu terus menerus berubah ke arah yang lebih sempurna.³ Tanpa dibatasi oleh lingkaran pasti dan tanpa takdir akhir yang mengerikan. Kalaupun kehancuran tamadun itu berlaku, maka masyarakat itu sendiri mampu membangkitkan semula tamadun tersebut apabila mereka menghendaki dan memenuhi kriteria-kriteria yang diperlukan. Kesulitan kita dengan idea ini ialah apabila harus menerima faktor konflik sebagai faktor yang paling dominan dan menentukan di dalam proses evolusi itu

¹ Mengenai amanah ini lihat al-Qur'an surat *al-Aḥzāb* 33:72.

² Tentang tanggungjawab ini lihat al-Qur'an surat *al-Isrā'* 17:15.

³ Lihat Zanden, James W. Vander, *Sociology The Core*, McGraw-Hill, Inc., USA, Cet. III, 1993, h. 389.

sendiri, di mana hanya mereka yang benar-benar layak dan kuat sahaja yang berhak hidup dan menikmati kehidupan di atas penderitaan orang ramai. Pengakuan terhadap idea seperti ini hanya dapat mengesahkan konsep kolonialisme abad ke 18 dan 19. Oleh itu konsep evolusi ke arah situasi tamadun yang lebih sempurna mungkin dapat kita fahami, tanpa harus menerima faktor konflik yang melatarbelakangi konsep tersebut. Ertinya, kita percaya bahawa masyarakat manusia dapat kembali membina tamadunnya, bahkan mampu menciptakan tamadun yang lebih baik walaupun ia berada di puncak kegemilangan pencapaian tamadun mereka. Ia tidak akan runtuh hanya kerana kejayaan yang mereka capai itu sudah tinggi. Kalaupun mereka mesti runtuh juga maka hal itu sebagai akibat daripada faktor lain. Faktor-faktor inilah yang bersifat menentukan. Sungguhpun demikian faktor-faktor tersebut dapat diatasi dan bukan merupakan takdir. Oleh itu, walaupun sesebuah masyarakat itu hancur mereka pasti dapat bangkit semula, apabila mereka memang menghendaki dan dapat memenuhi persyaratan yang diperlukan.

Penjelasan ini membawa kita pada faktor ketiga iaitu dominasi idea keagamaan. Masyarakat akan dapat terus melahirkan roh tamadun dan menciptakan kesempurnaan-kesempurnaan sistem sosial, apabila mereka mampu mempertahankan peranan sosial idea keagamaan secara aktif. Konsep ini dapat kita terima. Masyarakat Islam di zaman Nabi s.a.w. telah mengukir kebudayaan dan tamadun yang tinggi. Hubungan sosial dan kegiatan mereka terjalin dengan teratur. Institusi keluarga, negara dan sosio-ekonomi diselenggarakan dengan harmoni. Ini semua kerana idea keagamaan sebagai faktor yang paling menentukan. Oleh itu, ketika idea keagamaan ini mulai pudar dari sistem sosial, musnah jugalah elemen-elemen ketahanan sosial masyarakat. Yang berlaku selanjutnya ialah perang, pertumpahan darah dan kehancuran.

Jadi, secara teori dapat disimpulkan bahawa perkembangan masyarakat akan terus semakin baik dan sempurna, apabila mereka dapat memelihara fungsi idea keagamaan dalam sistem sosio-budaya mereka. Apabila masyarakat itu dalam satu masa tertentu gagal berbuat demikian, memang tidak dapat dielakkan lagi tamadun itu akan hancur. Ini telah dibuktikan secara empirikal dalam sejarah perkembangan tamadun. Masyarakat-masyarakat jatuh-bangun. Pelbagai tamadun lahir dan mati. Bahkan, Islam juga mengakui realiti pasang-surut tamadun ini.¹ Walaupun demikian, ini bukan bererti umat manusia sudah tidak mempunyai harapan lagi dan tidak berdaya mengatasi persoalan sosio-budaya mereka. Oleh itu perlu ditegaskan, walaupun mesti diakui bahawa tidak ada tamadun yang berkekalan secara abadi, namun potensi mereka untuk mencipta kesempurnaan tamadun berikutnya tetap besar. Bagaimanapun, perbincangan mengenai idea ini sangat erat kaitannya dengan kajian tentang faktor-faktor yang mengakibatkan berlakunya perubahan sosial. Mungkin elok dalam fasal berikut kita kaji secara lebih terperinci kesahihan penilaian di atas.

1.4. PERANAN PEMIKIRAN KEAGAMAAN DALAM PERKEMBANGAN SOSIAL

Untuk membincangkan seluruh faktor-faktor yang dapat mengakibatkan timbulnya perubahan sosial merupakan tugas yang tidak mungkin dilakukan dalam penyelidikan ini. Sebaliknya kalau hanya menumpukan pada satu faktor sahaja tanpa menyentuh sama sekali faktor-faktor lain terasa kurang dapat memberikan gambaran sebenar tentang tajuk ini. Dengan demikian apa yang kita lakukan di sini ialah menyebutkan pelbagai faktor

¹ Lihat al-Qur'an, surat *Āli 'Imrān* 3:137-141. Di dalam ayat-ayat tersebut konsep *al-Mudāwalah*, perjalanan tamadun masyarakat dijelaskan. Secara garis besarnya dapat disimpulkan bahawa, tidak ada satu pun masyarakat yang statik dan sentiasa dalam keadaan sistem sosial yang tetap. Sebaliknya, perkembangan masyarakat atau perubahan sosio-budaya itu merupakan suatu hal yang tidak dapat dielakkan dalam perjalanan sejarah.

perubahan sosial sambil memberikan tumpuan pada satu faktor sahaja: Pemikiran keagamaan dalam dinamika sesebuah masyarakat.

1.4.1. Persekutaran Geografi

Masyarakat dan perkembangan sosio-budayanya mempunyai hubungan yang erat bahkan tidak dapat dipisahkan dengan persekitaran alam semula jadi yang mereka hadapi. Realiti inilah yang sedikit sebanyak dapat menjelaskan mengapa perbezaan-perbezaan berlaku di kalangan masyarakat tentang sifat, tingkah laku dan cara-cara mereka mengembangkan kegiatan sosialnya. Bahkan mengikut sesetengah sarjana lahirnya sesebuah tamadun juga dihubungkaitkan dengan alam semula jadi tersebut.

Di antara para sarjana sosiologi Muslim, Ibn Khaldun mempercayai mengenai kesan alam tabi'i terhadap tingkah laku individu dan masyarakat.¹ Kawasan keempat,² misalnya, yang mencakupi daerah-daerah dunia Arab, Farsi, Turki, Yunani sehingga Sepanyol, Portugal dan Romawi, oleh beliau dianggap sebagai kawasan dunia yang paling baik dan sederhana. Cuaca dan udaranya tidak terlalu panas atau sejuk. Keadaan sedemikian telah mengakibatkan penduduk di kawasan tersebut juga baik daripada segi fizikal, warna kulit, akhlak, keperibadian dan sikap keagamaannya. Alam tabi'i ini juga yang dapat menafsirkan mengapa para Nabi dan Rasul seringkali berasal daripada kawasan ini, bukan daripada kawasan utara atau selatan. Secara ringkasnya, pembangunan tamadun dan kemajuan sosio-budaya dan ekonomi yang dicapai oleh masyarakat kawasan itu ada kaitannya dengan keadaan geografi tabi'i tempatan.³

¹ Lihat Ibn Khaldūn, *Muqaddimah*, h. h. 82-95; Sztompka, *The Sociology*, h. 220.

² Ibn Khaldun membahagikan dunia secara geografi menjadi tujuh kawasan. Masing-masing kawasan tersebut mempunyai keunikan tersendiri dari segi iklim, cuaca, alam tabi'i dan sebagainya. Lihat Ibn Khaldūn, *Muqaddimah*, h.h. 52-80.

³ *Ibid.*, h.h. 82-95.

Untuk membuktikan gagasannya ini, Ibn Khaldun mengadakan penyelidikan bandingan. Beliau membandingkan masyarakat yang mendiami kawasan tersebut di atas dengan mereka yang mendiami kawasan-kawasan lain yang beriklim sangat panas atau sangat sejuk. Dalam kesimpulan beliau, mereka yang tersebut terakhir ini agak terkebelakang, bahkan tidak bertamadun dan ganas. Akhlak dan tingkah laku mereka “seperti binatang dan jauh dari kemanusiaan.”¹ Hubungan perbezaan alam tabi’i tersebut dengan perbezaan pencapaian ketamadunan masyarakat cukup ketara.

Dalam tradisi kesarjanaan kuno sebenarnya idea tersebut dapat dijumpai dalam tradisi pemikiran Aristotle mengenai peranan cuaca lembab terhadap pembentukan atau penciptaan hidup. Bahkan pendapat inilah yang kemudian mempengaruhi gagasan Ibn Khaldun.² Beliau juga terpengaruh oleh pemikiran Potolomi, al-Idrisi, al-Farabi dan *Ikhwān al-Ṣafā*.³

Dalam dunia moden, Toynbee, mengajukan pemikiran yang agak serupa dengan Ibn Khaldun. Analisis beliau terhadap sejarah bangsa Mesir purba dan bangsa Cina kuno menghasilkan kesimpulan yang sama: Respon terhadap sesebuah cabaran sangat menentukan kejayaan sesebuah masyarakat dalam perjuangan mereka mengadakan transformasi sosialnya.⁴ Dengan mengkaji tamadun-tamadun di atas tidaklah sukar untuk melihat bahawa keadaan alam tabi’i yang menjadi unsur terpenting dalam gagasan

¹ *Ibid.*, h. 83.

² Lihat al-Jabiri, Mahmūd ‘Abid, *Fikr Ibn Khaldūn, al-‘Asabiyyah wa al-Dawlah, Ma‘ālim Nazariyah Khaldūniyah fi al-Tārikh al-Islāmī*, Markaz Dirāsat al-Wihdat al-‘Arabiyyah, Beirut, Cetakan V, 1992, h. 144.

³ Lihat A. A. Agnatako, *Ibn Khaldūn*, terjemahan al-Hamrush, ‘Ala’, tanpa penerbit, tempat dan tarikh, h. 40; juga Patseeva, Savtilana, *al-‘Umrān al-Bashārī Fī Muqaddimah Ibn Khaldūn*, diterjemahkan daripada bahasa Rusia oleh Ridwān, Ibrahim, al-Dar al-‘Arabiyyah li al-Kitāb, Libya-Tunisia, 1978, h. h. 198-199.

⁴ Lihat Toynbee, Arnold, J., *A Study of History*, Oxford University Press, New York Oxford, 1946, h.h. 68-73, 88. Pada dasarnya idea di atas dapat disimpulkan daripada seluruh kajian buku ini tentang lahirnya tamadun-tamadun kuno selama enam ribu tahun. Lihat bab *The Geneses of Civilizations*, h. 48 dan seterusnya.

cabaran dan respon yang dikembangkan oleh tokoh falsafah sejarah tersebut. Penjelasannya, bangsa Mesir purba memilih menetap di Lembah Sungai Nil sebelah bawah iaitu kawasan liar yang masih belum pernah didiami oleh sesiapa. Mereka menghadapi cabaran alam tabi'i yang sukar dan dahsyat. Oleh itu, mereka mampu mengubah dan menyesuaikan cara hidup, membina ketahanan mental dan fizikal serta semangat mereka sehingga mereka mampu melahirkan masyarakat bertamadun yang terawal sekali yang pernah disaksikan oleh sejarah. Demikian juga dengan lahirnya tamadun masyarakat Cina kuno dapat dijelaskan juga melalui analisis yang sama.

Bagaimanapun, kemajuan tamadun ini tidak berlaku kepada masyarakat Eskimo dan Nomad yang sampai kini tidak mampu menciptakan perubahan sosial yang bererti. Padahal mereka juga menghadapi persekitaran geografi yang berat. Bahkan orang-orang Nomad juga menghadapi kekeringan yang sama dengan keadaan fizikal yang dialami oleh bangsa Mesir kuno peneraju tamadun seperti yang diakui sendiri oleh Toynbee.¹ Dengan demikian, dapat disimpulkan bahawa, persekitaran fizikal, walaupun nampaknya memberikan kesan terhadap perubahan masyarakat, tetapi ia tidak bersifat mutlak.

Bertolak daripada idea-idea dua sarjana di atas, walaupun nampaknya memiliki persamaan pemikiran, namun mereka mempunyai perbezaan perspektif. Dalam pandangan Ibn Khaldun, persekitaran fizikal yang sederhana itu baik, dan akan memberi kesan yang baik pula terhadap perkembangan masyarakat. Sedangkan keadaan alam yang berat dan sukar malah akan menghambat kemajuan masyarakat. Pandangan ini bertentangan dengan idea dasar Toynbee. Dalam pandangan beliau, keadaan geografi

¹ *Ibid.*, h.h. 166-167.

yang sukar dan dahsyat menyebabkan masyarakat terdorong untuk mengembangkan transformasi sosio-budaya yang maju. Sebaliknya, masyarakat yang hidup dalam persekitaran yang mudah, sederhana dan tidak mencabar akan terhambat perkembangannya. Perbezaan kedua-dua idea ini ketara sekali.

Apapun perbezaan itu, yang pasti mereka sepakat akan adanya hubungan erat antara masyarakat dengan persekitarannya. Persekutaran ini akan memberikan dorongan terhadap manusia sebagai individu atau masyarakat untuk menghadapi pelbagai cabaran hidup mereka. Di sini nampaknya persekitaran itulah yang sememangnya memberikan kesan terhadap perubahan. Akan tetapi persekitaran yang bagaimana dan macam apakah yang dapat memberi kesan tersebut. Persyaratan dan kriteria persekitaran tabi'i ini tidak mendapat penjelasan yang tegas dan mencukupi sama ada dalam pemikiran Ibn Khaldun ataupun Toynbee. Oleh itu, terbantutnya perkembangan masyarakat Eskimo dan Nomad tersebut di atas tidak dapat ditafsirkan dengan idea kesan persekitaran geografi ini. Penjelasan mengenai hal ini dapat dicari di dalam masyarakat itu sendiri, bukan di luar dirinya.

Tidak dapat dinafikan bahawa kesan persekitaran fizikal terhadap dinamika masyarakat itu memang ada. Namun ia bukan faktor yang menentukan. Ini kerana pada akhirnya transformasi sosial itu berpunca daripada dorongan roh, semangat dalaman dan gagasan. Logikanya sederhana: Tidak semua persekitaran geografi dengan pasti membawa perubahan. Sedangkan semangat, kehendak yang kuat serta gagasan selalunya membuat masyarakat itu dinamik dan terdorong mencipta keadaan kehidupan yang lebih baik. Tidak berlebihan kiranya apabila Ali Shari'ati dalam hal ini menegaskan bahawa *al-nās*,

masyarakat itu sendiri adalah faktor yang penting dan fundamental dalam setiap proses perjalanan sejarah perkembangan masyarakat.¹

1.4.2. Cabaran dan Respon

Faktor lain yang juga menjadi latarbelakang berlakunya perubahan sosial ialah hubungan antara cabaran dan respon yang dilakukan oleh masyarakat. Di dalam menghadapi cabaran-cabaran ini masyarakat dapat dikategorikan kepada dua golongan. Pertama, mereka yang tidak mampu memberikan respon iaitu menyerah begitu sahaja terhadap cabaran itu atau mengelak dan melarikan diri daripada menghadapinya. Kedua, mereka yang kreatif dalam menghadapi cabaran-cabaran itu dan berjaya memberi respon yang berkesan. Masyarakat yang terakhir inilah yang dapat melakukan transformasi sosial malah dapat melahirkan tamadun-tamadun besar.

Toynbee, seperti yang telah kita sebutkan serba sedikit, adalah penyokong kuat gagasan ini. Dalam pandangannya lahirnya tamadun-tamadun besar, seperti tamadun Mesir purba, Sumeria dan Cina kuno disebabkan kemampuan masyarakatnya memberikan respon terhadap cabaran persekitaran fizikal yang mereka hadapi. Di dalam perjuangannya mengatasi cabaran itu mereka melakukan penyesuaian-penesuaian yang diperlukan terhadap kebiasaan-kebiasaan lama dan cara hidup mereka pada umumnya sesuai dengan tuntutan cabaran-cabaran baru. Oleh itu, kreativiti mereka dapat mengubah kehidupan menjadi lebih berkembang, dinamik dan maju.²

¹ Lihat Shari'ati, 'Ali, *On the Sociology of Islam*, diterjemah oleh Hamid al-Gar, Mizan Press, Barkley, 1979, h. h. 116-118.

² Lihat Toynbee, *A Study of History*, h.h. 69-74.

Jelas, setelah menganalisis persoalan etnik dan cabaran persekitaran fizikal dalam rangka menyelidiki faktor utama munculnya sesebuah tamadun, beliau menyimpulkan bahawa, penyebab utama itu bukanlah faktor ras atau etnik, akan tetapi kemampuan untuk memberikan respon terhadap cabaran persekitaran itu.¹ Faktor persekitaran mempunyai tempatnya tersendiri di dalam sistem analisis Toynbee.

Oleh itu, tidak menghairankan apabila Ben Nabi menyimpulkan bahawa persoalan persekitaran masih merupakan isu dominan dalam pemikiran Toynbee. Bahkan persoalan persekitaran inilah yang kemudiannya dirujuk sebagai cabaran.² Hal ini dapat dilihat dalam hujah kajian beliau bahawa persekitaran yang sukar dan mencabar sahaja yang dapat menggalakkan masyarakat untuk melahirkan tamadun-tamadun besar. Sedangkan persekitaran yang mudah boleh menghambat laju perkembangan. Ini kerana persekitaran fizikal yang mudah gagal mendorong manusia mencari alternatif yang lebih baik, sebaliknya persekitaran yang sukar dan mencabar mampu mengilhamkan kemampuan mencipta untuk mencari jawapan-jawapan kreatif.

Ada dua persoalan utama dalam pandangan ini yang patut dicatat. Pertama, pelbagai tamadun yang dikaji oleh Toynbee tidak mencakup seluruh tamadun umat manusia di seluruh dunia.³ Tamadun-tamadun contoh yang menjadi objek penyelidikan itu mungkin hanya tamadun yang sesuai dengan teori cabaran dan respon. Oleh itu kesimpulan beliau sukar untuk dijadikan sebagai natijah universal. Kedua, konsep ini menimbulkan persoalan metodologi: Apakah yang menyebabkan masyarakat Mesir dan Sumeria purba, setelah zaman ais dan masa kekeringan itu, memutuskan untuk bertahan, berusaha

¹ *Ibid.*, h. 59.

² Lihat Ben Nabi, *Shuruṭ al-Nahḍah*, h. 65; al-Khatib, *Falsafah*, h.h. 65-66.

³ *Ibid.*, h. 70.

menghadapi cabaran persekitaran yang sangat sukar dan dahsyat, dan mengapa mereka tidak mengelak daripadanya? Hampir dipastikan bahawa persekitaran itu sendiri tidak dapat dianggap sebagai faktor yang mengakibatkan timbulnya kehendak dalaman untuk memilih sikap di dalam masyarakat, kerana pada realitinya ada segolongan masyarakat yang tidak mempunyai kehendak untuk memberikan respon, padahal mereka ini sama-sama menghadapi cabaran fizikal yang sama, malah mereka ini mengelak.¹ Jelas yang mengakibatkan masyarakat Mesir dan Sumeria kuno itu mempunyai kemahuan dan keputusan untuk menghadapi cabaran itu secara kreatif bukanlah persekitaran fizikalnya itu sendiri. Dapat disimpulkan bahawa faktor paling mendasar dan yang terutama adalah idea, kehendak dan semangat.

1.4.3. Persekutaran Sosio-ekonomi

Kesan persekitaran sosial, kebudayaan dan ekonomi terhadap perubahan masyarakat nampak jelas. Kegiatan-kegiatan masyarakat dalam corak tertentu akan mengakibatkan timbulnya masyarakat dengan corak tertentu pula. Dalam bidang pendidikan, misalnya, pengaruhnya terhadap tingkah laku dan perbuatan, cara bersikap dan cara berfikir dapat kita amati. Masyarakat dengan tingkat purata pendidikan yang tinggi sudah tentu tidak sama dengan masyarakat yang majoritinya masih buta huruf. Ini kerana persekitaran mengenai pendidikan itu dapat memberikan warna sosial tertentu.

Bertolak daripada idea tersebut sesetengah sarjana² menunjuk celik huruf sebagai faktor yang dapat melahirkan perkembangan dan kemajuan masyarakat. Setelah menghuraikan penjelasan di atas dengan disokong oleh bukti-bukti perangkaan, beliau menyimpulkan

¹ Lihat Toynbee, *A Study of History*, h. h. 69-70.

² Lihat Told, Emmanuel, *The Causes of Progress: Culture, Authority and Change*, diterjemahkan oleh Boulin, Richard, Basil Blackwell, Oxford, UK., 1987, h. 2.

bahawa ada hubungan sangat erat antara celik huruf, kemajuan dan taraf hidup masyarakat. Bahkan kemajuan yang berlaku di Eropah di antara abad ke 15 dan 19 itu bermula dari revolusi budaya yang ditandai dengan peningkatan celik huruf masyarakat secara terus menerus.¹

Kalau celik huruf sahaja mampu memberikan pengaruh besar terhadap modeniti, demokrasi dan kelahiran budaya saintifik, maka pengaruh pendidikan yang lebih tinggi dan canggih terhadap masyarakat tidak perlu dijelaskan secara lebih terperinci. Penumpuan yang perlu di sini ialah masing-masing corak pendidikan itu memiliki akibat perubahan yang berbeza-beza. Pendidikan sekular akan melahirkan masyarakat yang berbentuk hedonistik dan menekankan pada pemenuhan keperluan duniaawi dan jasad zahiriah. Sebaliknya, pendidikan berlatarbelakang agama dapat melahirkan masyarakat beriman dan memegang teguh nilai-nilai keagamaan. Oleh itu, bentuk perkembangan masyarakat juga banyak ditentukan oleh corak pendidikannya.²

Demikian juga dengan perubahan persekitaran ekonomi. Cara hidup masyarakat industri dengan tingkat pendapatan per kapita yang tinggi tentu berbeza dengan masyarakat petani atau buruh tani. Sistem sosial, cara berfikir, institusi dan organisasi mereka berbeza. Dalam masyarakat tani kita tidak akan menemukan organisasi buruh tani seperti yang terdapat dalam pengertian yang sering dijumpai dalam masyarakat industri. Ini kerana kedua-dua masyarakat itu mempunyai keperluan dan permasalahan masing-masing serta cara-cara mengatasi masalah yang berbeza.

¹ *Ibid.*, h. 28.

² *Ibid.*

Beberapa abad yang lalu Ibn Kaldun telah menyimpulkan mengenai kesan persekitaran ekonomi ini. Pengamatan beliau terhadap masyarakat bandar dan penyelidikan perbandingannya dengan masyarakat kampung menunjukkan hasil yang sama iaitu eratnya hubungan antara tingkat ekonomi masyarakat dengan sistem sosialnya.¹ Masyarakat kampung yang dahulu hidup sederhana dan bersahaja dengan pendapatan yang sedikit, apabila mereka telah berpindah ke bandar dan kehidupan ekonominya maju, mereka berubah menjadi pemboros, bersikap konsumerisme, berfoya-foya, baik dalam segi makanan, pakaian ataupun bangunan. Bahkan profesi mereka pun juga berubah menjadi berbagai-bagai. Ada yang menjadi jurutera, usahawan dan peniaga.² Daripada penyelidikan ini Ibn Khaldun menyimpulkan: "Ketahuilah bahawa, timbulnya pelbagai situasi sosio-budaya masyarakat disebabkan oleh perbezaan corak kegiatan ekonomi mereka."³

Nampaknya perkembangan masyarakat dapat dijelaskan melalui perkembangan ekonominya. Sehubungan dengan ini, sesetengah sarjana⁴ menganggap bahawa Ibn Khaldun adalah sarjana sosialogi pertama yang menegaskan secara sistematik tentang penafsiran ekonomi terhadap sejarah. Tanpa perlu menghubungkaitkan sarjana sosiologi Muslim ini dengan mazhab sosiolisme atau komunisme, memang sukar untuk menafikan penjelasan mengenai kesan ekonomi terhadap sistem sosio-budaya dalam analisa dan penyelidikan Ibn Khaldun.

¹ Lihat Ibn Khaldūn, *Muqaddimah*, h. 122.

² *Ibid.*, h. 120.

³ *Ibid.*

⁴ Lihat al-Khudāri, Zainab, *Falsafah al-Tārikh 'Inda Ibn Khaldūn*, Dār al-Thaqāfah, Kaherah, 1989, h. 150.

Dalam tradisi sosiologi moden tidak syak lagi Karl Marx adalah sarjana yang mewakili idea tentang penafsiran ekonomi terhadap sejarah. Dalam pandangannya, perkembangan sosial dari yang sangat sederhana sampai yang rumit dan revolusioner hanya dapat diakibatkan oleh kegiatan ekonomi masyarakat. Penggerakan kapital tanpa had akan melahirkan masyarakat kapitalis, timbulnya kelas-kelas sosial, buruh, majikan, borjuis dan lahirnya masyarakat proletar. Dengan demikian timbulah konflik di antara mereka yang hanya dapat diselesaikan dengan konsep komunisme.¹

Yang menjadi masalah dengan penjelasan Marxis ini ialah persoalan metodologi. Pertama, seandainya kesimpulan di atas dapat diterima dengan mengacu kepada masyarakat German dan Inggeris pada abad 17-18, kesimpulan ini tetap tidak dapat dianggap universal yang berlaku bagi seluruh masyarakat di dunia dengan berbagai latar belakang dan pengalaman sosio-budaya yang sangat beragam. Kedua, realiti sejarah dan keadaan semasa yang dialami oleh berbagai masyarakat moden menunjukkan hal yang sebaliknya. Ini kerana walaupun konflik dalam masyarakat itu memang berlaku, namun hal ini tidak semestinya selalu mengarah pada pertentangan antara kelas dan revolusi yang mengakibatkan pertumpahan darah. Ringkasnya tidak ada dasar yang kukuh mengenai idea penafsiran ekonomi terhadap sejarah dengan bentuknya yang radikal seperti yang diajarkan oleh Marx dan Engles. Ini kerana kebenaran di suatu tempat dan pada masa tertentu pula, "kalau memang idea mereka ini dapat dianggap benar," tidak dapat diumumkan kesahihannya untuk seluruh kawasan di dunia secara abadi. Jadi secara metodologinya hal ini menghadapi masalah.

¹ Lihat Marx, Karl dan Engles, Friedrich, *Manifesto of Communist Party*, dan mukadimahnya, dalam *Great Books of The Western World*, Penyunting, Adler, Mortimer J., The University of Chicago, Cet. II, USA, 1990, h. h. 416-417.

Bagaimanapun, yang menjadi pokok persoalan penyelidikan di sini ialah kesan ekonomi terhadap masyarakat yang memang sukar untuk dibantah. Oleh itu, kesimpulan kajian ini sebaiknya dibatasi kepada pembuktian adanya pengaruh sosio-ekonomi terhadap perkembangan masyarakat sahaja.

1.5. FAKTOR UTAMA: PEMIKIRAN KEAGAMAAN

Dinamika masyarakat sangat erat kaitannya dengan pemikiran keagamaan dan nilai-nilai yang berkembang di kalangan mereka. Sukar dibayangkan berlakunya pasang surut tamadun dan perjalanan sejarah sosial, ekonomi dan politik masyarakat tanpa merujuk kepada idea dan nilai-nilai yang berlaku pada masa itu. Dengan jelas dapat dilihat, umpamanya nilai-nilai tauhid¹ yang diamalkan oleh masyarakat Muslim di Madinah pada zaman Nabi dan para sahabat mampu melahirkan masyarakat bertamadun tinggi, cinta pada ilmu pengetahuan dan kebenaran serta menjaga hubungan antara manusia, Tuhan dan alam semesta dengan baik dan harmoni.² Ini pada akhirnya dapat memberikan kesan yang ketara terhadap perkembangan sosio-budaya mereka.

Realiti ini juga diamati oleh Ibn Khaldun ketika beliau menegaskan: "Da'wah keagamaan secara mendasar menambah kekuatan *al-'asabiyah*, iaitu kesetiaan terhadap nilai-nilai kesukuan, menjadi semakin kuat."³ Alasannya ialah kerana faktor pemikiran keagamaan ini dapat mengatasi persoalan-persoalan yang dihadapi oleh masyarakat dalam pergaularan mereka dan dapat menjadi faktor yang merapatkan hubungan antara individu dalam masyarakat. Ini sangat diperlukan di dalam menujuhkan mana-mana organisasi sosial

¹ Lihat al-Faruqī, Ismā'il Rājī, *Tawhīd: Its Implications for Life and Thought*, IIIT, Herndon, Virginia, 1995.

² Lihat al-'Umari, Akram Diya', *al-Mujtama' al-Madani Fi 'Ahd al-Nabi*, al-Jāmi'at al-Islāmiyah, al-Majlis al-'Ilmi Li Ihyā' al-Turāth al-Islāmi, al-Madinah al-Munawwarah, 1983.

³ Lihat Ibn Khaldūn, *Muqaddimah*, h. 158.

termasuk institusi yang paling penting; iaitu menubuhkan kerajaan. Oleh itu, beliau memberikan suatu kepastian bahawa pemikiran keagamaan adalah faktor terciptanya sikap gotong royong, komunikasi dan jaringan sosial yang merupakan sumbangan besar terhadap kebesaran negara.¹

Lebih jauh lagi, nilai-nilai keagamaan merupakan dasar negara-negara besar.² Tidak ada sistem politik yang dapat memberi kesan dengan baik terhadap pembinaan masyarakat seperti pemikiran keagamaan. Ini kerana pemikiran keagamaan itu lebih mencakup seluruh aspek manusia, baik zahir maupun batin. Keistimewaan ini hanya terdapat dalam pemikiran keagamaan.

Selanjutnya, dalam kehidupan bernegara dan bermasyarakat, pemikiran keagamaan merupakan faktor pemangkin yang dapat mempersatukan masyarakat. Dalam penyelidikan sosiologinya, Ibn Khaldun mengamati tingkah laku dan pelbagai watak, tabiat dan pengalaman sosial orang-orang Arab. Mereka dinilai mempunyai tingkah laku yang ganas dan suka bersaing antara satu dengan yang lain. Mereka juga bangsa yang sukar diuruskan, kerana kasar, angkuh, kemahuan dan cita-citanya kuat serta suka berebut kepemimpinan. Keadaan seperti ini tidak dapat membantu mereka untuk menubuhkan kerajaan yang kuat atau menciptakan transformasi sosio-politik yang bererti. Tanpa pengurusan yang baik, kepemimpinan yang diterima oleh semua pihak dan aturan-aturan yang dihormati, sudah tentu kehidupan masyarakat itu tidak sihat. Persoalan ini tidak dapat diatasi oleh sebarang faktor perubahan melainkan pemikiran keagamaan baik dalam bentuk nilai-nilai kenabian (*al-nubuwwah*) atau nilai-nilai ketaqwaan dan

¹ *Ibid.*, h. 157.

² *Ibid.*

kesalehan, kewalian (*al-walāyah*).¹ Nilai-nilai itulah yang menjadi faktor penyatuan masyarakat.

Masyarakat yang telah dibimbing oleh agama itu kemudian terbukti menunjukkan pencapaian cemerlang dalam pelbagai bidang perkembangan sosio-ekonomi, politik, sains dan ilmu pengetahuan. Transformasi sosial luar biasa yang berlaku pada masyarakat Arab badui di ceruk belahan dunia yang tidak banyak bersentuhan dengan masyarakat bertamadun tinggi ini tidak dapat difahami tanpa melihat kepada pemikiran keagamaan sebagai faktor penting perubahan sosial.

Dalam kaitannya dengan hakikat di atas, peranan Syariah dalam pembangunan sistem politik masyarakat menjadi penting. Sistem itu akan gagal berfungsi secara berkesan tanpa ada Syariah yang menggariskan peraturan yang mesti diikuti oleh semua warga negara.² Peranan penting syariah ini dalam melakukan transformasi itu ialah agar masyarakat tetap berada di atas paksi kemaslahatan bersepadan yang menggabungkan antara dunia dan akhirat.³ Syariah inilah yang kemudian menjadi dasar yang kukuh untuk mengembangkan lagi pelbagai kemungkinan di masa depan dan pada masa yang sama menjadi punca kekuatan masyarakat.

Lahirnya tamadun besar, seperti yang telah kita sentuh serba sedikit dalam perbincangan sebelumnya, juga berhubungkait dengan pemikiran keagamaan ini. Ben Nabi menegaskan bahawa kelahiran itu hanya dapat berlaku bersama-sama dengan lahirnya jaringan hubungan sosial.⁴ Pada saat kelahiran ini individu-individu masyarakat mulai

¹ *Ibid.*, h. 151.

² *Ibid.*, h. 190.

³ *Ibid.*

⁴ Lihat Ben Nabi, *Milād Mujtama'*, h. 27.

berfungsi sebagai elemen dalam sistem kemasyarakatan yang berfikir, bertingkah laku dan melaksanakan aktiviti-aktiviti sosio-budayanya sesuai dengan sistem tersebut.¹ Jaringan hubungan sosial ini kemudian mampu mengeratkan komunikasi di antara mereka yang kemudian mencipta kerukunan dan gotong royong sosial. Hubungan semacam ini menyebabkan masyarakat secara bersama-sama melaksanakan tugas dan tanggungjawab yang mereka sedari sendiri untuk mencapai cita-cita dan keinginan bersama. Daripada realiti ini pembangunan tamadun sesebuah masyarakat mendapat asasnya yang kukuh.

Ben Nabi² menjelaskan, tamadun adalah natijah daripada pencampuran ketiga-tiga unsur: Manusia + tanah + masa. Manusia sebagai unsur tamadun adalah berpendidikan, beradab, berfikir dan mengamalkan dengan sungguh-sungguh hasil daripada buah fikirannya itu. Di samping itu ia juga memperhatikan masalah sains dan teknologi dan mampu mengembangkan modal untuk menciptakan peluang pekerjaan dan usaha.³ Tanah sebagai unsur tamadun, mesti dimajukan dan dimanfaatkan untuk memberikan hasil dan produktiviti yang sebesar-besarnya. Tanah ini mesti mendokong kegiatan ketamadunan itu sendiri. Sedangkan masa unsur tamadun, mesti dimanfaatkan dengan sebaik-baiknya dan dihargai. Masa bererti produktiviti, ilmu pengetahuan dan pencapaian kecemerlangan. Oleh itu nilai tamadun masa ini sangat penting.⁴

Persoalan yang timbul sekarang ialah mengapa tamadun masyarakat tidak lahir walaupun mereka itu sudahpun mempunyai ketiga-tiga unsur tersebut. Atau dengan pertanyaan lain: Apakah keberadaan ketiga-tiga unsur ini secara pasti menjamin lahirnya sesebuah

¹ *Ibid.*, h. h. 31, 57.

² Lihat Ben Nabi, *Shuruūt al-Nahdah*, h. h. 75-41.

³ *Ibid.*, h. h. 86-131.

⁴ *Ibid.*, h. 141.

tamadun? Jawapannya adalah tidak semestinya demikian. Ketiga-tiga unsur tersebut pada hakikatnya merupakan bahan-bahan mentah. Ia adalah substansi yang berdiri sendiri-sendiri secara bebas dan terpisah-pisah. Untuk membuat mereka berfungsi sebagai unsur tamadun, mereka mestilah terlebih dahulu dicampurkan, diolah dan digabungkan sehingga menjadi suatu kesatuan sebatи yang kukuh. Ini tidak dapat berlaku dengan sendirinya. Bahkan secara mutlak ia memerlukan unsur lain iaitu *al-fikrah al-diniyah*, pemikiran keagamaan.¹ Lahirnya tamadun Islam, India atau Barat, misalnya, tidak dapat dilepaskan daripada unsur pemikiran keagamaan ini.²

Kajian Max Weber dalam bukunya *The Protestant Ethic and The Spirit of Capitalism* juga menyimpulkan natijah yang sama: Pemikiran keagamaan sebagai kuasa aktif dan berkesan dalam sejarah perkembangan sosio-budaya.³

Kajian tersebut ditumpukan terhadap para pendiri tradisi kapitalisme moden. Mereka itu, Weber menegaskan, adalah para usahawan dan para pekerja jenis baru. Kemunculan para ejen jenis baru inilah yang merupakan persyaratan awal dan mendasar bagi lahirnya kapitalisme. Tingkah laku mereka sebagai orang-orang yang terlibat dengan perniagaan dan pengumpulan kekayaan berbeza dengan para usahawan lama. Mereka membawa serta cara kerja etos yang khusus dan memiliki mentaliti tersendiri, iaitu jiwa kapitalisme. Jiwa ini merupakan satu gabungan sebatи antara motivasi dan nilai-nilai yang dapat ditemukan dalam ajaran mazhab-mazhab protestan.⁴ Calvinisma, misalnya, telah memberikan

¹ *Ibid.*

² Penjelasan agak terperinci mengenai hal ini akan diberikan setelah perbincangan mengenai idea Max Weber tentang kesan etika Protestant terhadap lahirnya kapitalisme.

³ Lihat Max Weber, *The Protestant Ethic and The Spirit of Capitalism*, diterjemahkan oleh Talcot Parsons, kata pengantar oleh Anthony Giddens, George Allan & Unwin publisher, USA, 1976.

⁴ *Ibid.*, h. h. 95-154.

bekalan kuasa moral. Ia telah menggerakkan para usahawan itu yang sebenarnya lahir dari punca sistem kepercayaan yang mendasar.¹

Pemikiran dalam mazhab-mazhab tersebut menggabungkan persoalan-persoalan duniaawi dengan ketaatan terhadap agama. Misalnya dalam konsep “*calling*,” atau panggilan untuk menjalankan tugas dengan jelas mengandungi idea bahawa pelaksanaan aktiviti duniaawi itu dianggap sebagai amal ibadah yang berhubungan dengan akhirat dan merupakan kegiatan moral yang diperintah Tuhan.² Dengan penerimaan konsep seperti ini, mengemis itu dianggap sebagai suatu dosa yang mesti dielakkan kerana ia merupakan pelanggaran terhadap perintah Nabi. Untuk menjadi seorang yang benar-benar beragama, seorang protestan mesti bekerja dan melaksanakan tugas-tugas perniagaan duniaawi.³ Dasar-dasar awal tradisi kapitalisme ditemukan dalam semangat tersebut di atas.⁴

Pencarian keuntungan, kerja keras dan berusaha untuk semakin meningkatkan harta kekayaan itu sendiri kemudian menjadi tujuan utama dalam masyarakat protestan. Kata St. Paul, “barangsiapa tidak bekerja, maka tidak akan makan.”⁵ Dalam idea mazhab Puritan ditegaskan:

“Apabila Tuhan menunjukkan suatu jalan padamu yang dapat lebih memberikan keuntungan daripada jalan yang lain, maka apabila kamu menolak jalan yang pertama itu, lalu kamu memilih jalan yang memberikan keuntungan lebih sedikit, maka kamu telah melanggar kewajipan dan telah menolak menjadi pelayan Tuhan dan menerima

¹ *Ibid.*, h. 139.

² *Ibid.*, h. h. 162-163.

³ *Ibid.*

⁴ Lihat juga Sztompka, *The Sociology*, h. h. 236-238.

⁵ Lihat Max Weber, *The Protestant*, h. 159.

pemberian-Nya; padahal kamu dapat menggunakan pemberian itu apabila ia diperlukan. Kamu boleh bekerja untuk menjadi kaya raya demi Tuhan dan bukan untuk melakukan perbuatan dosa.”¹

Secara realitinya, walaupun pada mulanya pengumpulan kekayaan itu berada dalam rangka semangat keagamaan, tetapi pengumpulan kekayaan untuk kepentingan peribadi jugalah yang sering berlaku dalam masyarakat.² Kerja kemudian bukan hanya sekadar mencari makan untuk mempertahankan hidup. Lebih daripada itu, kerja telah menjadi suatu kewajipan agama. Pemikiran seperti ini wajar merupakan pemberanakan moral terhadap berkembangnya nilai-nilai kapitalisme moden.

Masyarakat dalam lingkungan pemikiran keagamaan seperti ini menganggap pencarian harta kekayaan secara besar-besaran adalah suatu hal yang mesti. Manusia dikuasai oleh keinginan untuk mempunyai banyak wang, sebagai tujuan akhir dalam hidupnya. Pemburuan ekonomi bukanlah suatu yang dilakukan untuk pemenuhan fizikalnya,³ akan tetapi ia sudah menjadi tujuan yang utama. Ini kerana, seperti yang diutarakan oleh Giddens, bentuk tertinggi daripada kewajipan moral dalam tradisi protestan ialah melaksanakan tugas-tugas keduniawiannya itu sendiri.⁴ Penjelasannya ialah, tingkah laku masyarakat itu terbentuk sesuai dengan semangat kepercayaan tersebut. Ia kemudian melahirkan masyarakat usahawan dengan nilai-nilai moral, tingkah laku, idea-idea dan norma-norma yang membawa serta semangat kapitalisme.

¹ *Ibid.*, h. 162.

² *Ibid.*

³ *Ibid.*, h. 53.

⁴ *Ibid.*, dalam Kata Pengantar, h. 4.

Barangkali masih dipersoalkan bahawa kesan pemikiran keagamaan terhadap perkembangan masyarakat di atas hanya berlaku di Eropah dan persekitaran sosio-budaya dan keadaan tempatan. Sedangkan di kawasan lain di luar benua itu belum tentu pengalaman yang sama dapat ditemukan. Bagaimanapun kajian terhadap tamadun-tamadun dunia berakhir dengan natijah yang hampir sama, iaitu pemikiran keagamaan sebagai unsur penting dan asas dalam pembinaan mana-mana tamadun.

Dalam perjalanan sejarah umat manusia pemikiran keagamaan sentiasa mengawali lahirnya sesebuah tamadun. Masjid-masjid, gereja-gereja, kuil-kuil yang memiliki nilai seni yang tinggi semuanya itu dibina oleh Islam, Kristian dan Buddha pada masa awal lahirnya kesedaran tentang nilai-nilai keagamaan. Bahkan sebelum itu, "manakala seseorang menyelidiki secara mendalam perjalanan sejarah masyarakat manusia pada masa-masa kejayaan tamadun mereka, atau pada fasa-fasa awal perkembangan kemasyarakatannya, ia akan menemukan garis-garis pemikiran keagamaan ini."¹ Ini dibuktikan oleh penyelidikan arkeologi. Rekabentuk bangunan manusia purba daripada zaman batu di gua-gua gelap yang tersembunyi juga menunjukkan fenomena yang sama.² Daripada tempat-tempat keagamaan itulah tamadun umat manusia lahir kemudian berkembang pesat mencipta sains, teknologi, sistem kenegaraan dan dunia moden.

Dunia moden bukan berasal daripada ilmu pengetahuan dan teknologi. Pelbagai fenomena kemajuan dalam bidang sains, teknologi, industri dan falsafah yang kita lihat sekarang ini hanyalah natijah daripada faktor yang menjadi asas kepada perkembangan itu. Tamadun Barat tidak akan lahir tanpa adanya jaringan hubungan sosial tertentu yang

¹ Lihat Ben Nabi, *al-Zahirat al-Qur'aniyah*, terjemahan bahasa Arab, Shāhin, Abd al-Sabūr, WAMY, German, Cet. III, 1983, h. 75.

² *Ibid.*

mewujudkan iklim yang sesuai bagi lahirnya tamadun tersebut. Bahkan andaikata hubungan sosial ini runtuh, maka bangunan sains dan teknologi itupun akan ikut runtuh juga bersamanya.¹

Perlu dicatat di sini, bahawa jaringan hubungan sosial tersebut pada dasarnya mula-mula dibina di atas dasar nilai-nilai Kristian.² Penciptaan alat radio, contohnya, merupakan usaha sama yang dilakukan oleh ramai para ilmuan dari pelbagai negeri di Eropah. Mereka ini semuanya terlibat sama dalam jaringan hubungan sosial yang bersifat Kristian.³ Tamadun Barat moden pada dasarnya juga berhubungkait dengan pemikiran keagamaan.

Sebelum mereka, tamadun yang dibina oleh masyarakat Maya dan Aztec di Amerika Tengah juga berpunca daripada pemikiran keagamaan. Edaran ritual yang dilakukan oleh orang-orang Maya dalam satu tahun membawa kemajuan yang bererti dalam bidang ilmu Astronomi yang banyak memanfaatkan perputaran masa dalam sistem penyembahan keagamaan masyarakat tersebut. Sistem yang sama juga diwarisi daripada kebudayaan orang-orang Aztec di Mexico.⁴ Tamadun Amerika Selatan dan Tengah hanya merupakan perkembangan yang hakiki daripada cara-cara beragama masyarakat kuno itu.

¹ Lihat Ben Nabi, *Shurūt al-Nahdah*, h. h. 89-90.

² Ibid., Brown, R Allen, *The Origin of Modern Europe: The Mediavel Heritage of Western Civilization*, The Boydell Press, Suffolk, UK, h. h. 74-109. Sebagai contoh reformasi keagamaan, misalnya, pemikiran kebiaraan (*monasticism*) telah memberikan kontribusi penting terhadap tamadun Barat. Nilai-nilai pendidikan dan berpelajaran, penyelidikan, berdisiplin, dan sebagainya bermula dari dunia kebiaraan. Lihat Ibid., h. h. 84-86. Reformasi pendidikan dan tradisi intelektual juga bermula dari kegiatan keagamaan gereja. Bahkan pengembangan sains dan ilmu itu berakhir dengan pembinaan sekolah tinggi. Universiti-universiti pertama di Eropah seperti Salerno, Bologna dan Oxford tidak lain adalah natalah daripada perkembangan pemikiran keagamaan tersebut. Lihat, Ibid., h. h. 227-228; C. W. Previteortton, *The Shorter Cambridge Mediavel History*, Cambridge University Press, Cambridge, 1977, Jilid II, h. h. 1091-1094. Lihat juga mengenai isi ini, Ben Nabi, *Milād Mujtama'*, h. h. 60-61.

³ Lihat Ben Nabi, *Shurūt al-Nahdah*, h. 90.

⁴ Lihat Dawson, Christopher, *Progress and Religion*, Sherwood Sugden & Company Publishers, Peru, Illionis, tanpa tarikh, h. h. 111-112.

Tamadun di Asia juga dapat dijelaskan dengan idea yang sama. Semenjak terbitnya fajar awal sejarah, orang-orang Mesopotamia telah mengembangkan sistem kepercayaan dan penyembahan yang cukup maju. Setiap tuhan bagi setiap bandar memiliki sifat-sifat dan personaliti tersendiri dan mereka mendapat tempat di antara tuhan-tuhan Sumarian. Tamadun Sumeria bersifat keagamaan. Dewa dan Dewi dipercayai sebagai penguasa bandar; dan raja hanyalah pandita dan pelayan kepada Dewa dan Dewi tersebut. Kuil tempat menyembah tuhan mereka adalah pusat kegiatan masyarakat. Ini kerana Dewa adalah yang dipertua, tuan tanah, peniaga dan pemilik bank. Dia juga banyak memiliki kakitangan, penolong dan pegawai.¹ Tamadun India juga tidak dapat dilepaskan daripada semangat kitab Veda. Malah perhatian terawal terhadap sains seperti kosmologi, misalnya, dapat juga ditemukan di dalam kitab tersebut sekalipun dalam bentuk yang sederhana.² Oleh itu adalah munasabah untuk menyimpulkan bahawa pemikiran keagamaan yang berkembang itu telah menggalakkan aktiviti tamadun masyarakat.

Tamadun Mesir jelas membuktikan fakta dan realiti yang sama. Mula-mula penduduk asli Lembah Nil menyembah tuhan-tuhan dalam bentuk binatang. Kemudian ada berhalia Osiris, Tammuz dan Adonis. Akhirnya mereka menyembah tuhan matahari dalam satu cara beragama yang kemudian menjadi tuhan rasmi Fir'aun. Cara beragama inilah yang kemudian mengilhamkan kemajuan utama tamadun Mesir purba. Pembinaan piramid dapat dijadikan sebagai bukti kukuh bahawa tamadun tinggi yang pernah dicapai bangsa Mesir kuno itu tidak dapat dipisahkan daripada pemikiran keagamaan. Semua aktiviti sosio-ekonomi dan politik masyarakat dikerahkan dengan sungguh-sungguh demi

¹ *Ibid.*, h. 114.

² Lihat Chelikani, Rao dan De Laval, Roseline, *Kosmologi dalam Kitab Veda: Alam Semesta Dalam*, *dalam Sains, Teknologi, Kesenian dan Agama: Perspektif Pelbagai Agama*, (kumpulan esei pilihan), penyunting, Bakar, Osman dan Hamzah, Azizah, edisi ibu pejabat UNESCO, Universiti Malaya, Kuala Lumpur, 1992, h. h. 119-127.

kepentingan pemujaan terhadap tuhan matahari dan puteranya, tuhan raja. Tidak menghairankan semua kemajuan luar biasa yang dicapai tamadun itu termasuk dalam bidang seni dan ilmu pengetahuan, dicerakkan oleh pengabdian terhadap idea spiritual keagamaan.¹

Penjelasan di atas memberikan keyakinan bahawa peranan pemikiran keagamaan terhadap tingkah laku individu dan masyarakat tidak dapat dinafikan, dalam satu segi. Namun dalam segi lain pemikiran keagamaan dapat pula menghambat tingkah laku dan perkembangan masyarakat. Agama sebagai pengawal sosial merupakan suatu realiti yang terlalu ketara untuk dibincangkan lebih terperinci.² Bentuk-bentuk kawalan sosial keagamaan sangat beragam, mulai dari sikap merendahkan yang ditunjukkan oleh masyarakat agama terhadap tingkah laku yang dianggap menyimpang dari norma-norma agama masyarakat sampai kepada hukuman bagi mereka yang melanggar luqas-lunas ajarannya. Ini kerana masyarakat beragama dengan gigih memelihara nilai-nilai tradisi agama mereka dengan baik.³ Realiti ini boleh membantu transformasi sosial masyarakat.

Nampaknya dari segi lain pemikiran keagamaan tersebut bertentangan dengan idea perubahan, walaupun demikian apa yang perlu disedari ialah kefahaman terhadap keseluruhan falsafah agama itu sendiri. Agama muncul memenuhi keperluan jiwa yang paling asas dalam diri manusia. Keperluan ini menyebabkan manusia dengan pelbagai macam watak, sifat, kedudukan, kualiti dan personalitinya boleh bertemu dalam satu titik iaitu pemenuhan terhadap keperluan batin. Selanjutnya pemenuhan inilah yang membawa

¹ *Ibid.*, h.h. 115-116.

² Lihat Quaralt, Magaly, *The Social Environment and Human Behavior: A Diversity Perspective*, Allyn & Bacon, Needham Hights, Mass, USA, 1996, h.h. 62-63.

³ Lihat McGuire, Meredith B., *Religion: The Social Context*, Wadsworth, Inc., California, 1992, h. h. 220-221.

mereka secara bersama-sama melaksanakan tuntutan-tuntutan, tugas-tugas, fungsi dan kewajipan yang muncul sebagai bentuk-bentuk pemenuhan terhadap keperluan spiritual itu. Satu natijah dapat dicatat: Individu-individu tersebut kini membentuk sesebuah masyarakat dengan jaringan hubungan sosial mereka. Sesebuah masyarakat yang bergiat melakukan pelbagai aktiviti dan terus mengembangkan diri.

Benar bahawa kefahamanan seperti ini, norma-norma agama, pantang dan larangan menghalang masyarakat daripada tingkah laku tertentu. Tetapi semua ini pada asasnya dimaksudkan untuk memelihara agar masyarakat itu berjalan sesuai dengan matlamat dan menghala ke arah hidup yang harmoni. Ertinya, nilai-nilai itu sendiri bukan dimaksudkan untuk mempertahankan kejumudan dan satu bentuk sosio-budaya statik yang sudah mantap. Bahkan sebaliknya ia bertujuan agar perubahan sosial yang dibawanya dapat terus dikembangkan.¹

Dalam Islam hakikat tersebut dapat ditemukan dalam konsep ijтиhad. Ia merupakan satu usaha minda yang sungguh-sungguh untuk mengatasi pelbagai persoalan pemikiran dan undang-undang sesuai dengan ajaran al-Qur'an dan al-Sunnah.² Konsep ini mencakupi ijтиhad dalam bidang undang-undang, lapangan ilmu pengetahuan dan pelbagai aktiviti kehidupan Muslim sehari-hari.³ Bidang kerjanya berhubungkait dengan perkara-perkara baru, mencari, mengolah dan mengadaptasikannya agar bersesuaian dengan keperluan masyarakat Muslim yang berpaksi kepada ajaran al-Qur'an dan al-Sunnah.⁴ Oleh itu,

¹ *Ibid.*, h. 221; al-Šalih, Šubḥī, *Ma'ālim al-Shāri'ah al-Islāmiyah*, Dār al-Ilm li al-Malāyīn, Beirut, Cet. ke IV, 1982, h. h. 249-250.

² Lihat tentang definisi ijтиhad al-Āmidī, Sayf al-Dīn Abī al-Hasan, *al-Ihkām Fī Uṣūl al-Aḥkām*, Dār al-Kutub al-Ilmiyah, Beirut, 1985, Jilid IV, h. 162; al-Namr, Abd Al-Mun'im, *al-Ijtihād*, al-Hai'at al-Misriyah al-Āmmah Li al-Kitāb, 1987, h. h. 27-30.

³ Lihat Gazalba, Drs. Sidi, *Islam dan Perubahan Sosiobudaya: Kajian Islam Tentang Perubahan Masyarakat*, Pustaka al-Husna, Jakarta Pusat, 1993, h. h. 177-178.

⁴ *Ibid.*, h. h. 180-181.

metodologi ijtihad telah mampu menjadi penggerak perubahan yang membekalkan kuasa yang diperlukan oleh tamadun Islam dalam perjalanan sejarah. Malah, ketika tamadun ini lembab dan tidak lagi cemerlang, satu di antara sebab yang ditunjuk ialah padamnya semangat berijtihad dalam masyarakat.¹ Untuk mengatasi persoalan ini masyarakat menolak taqlid² dan menganggapnya sebagai penghambat transformasi masyarakat.

Demikian juga dalam al-Qur'an idea tentang perubahan ini dapat dirujuk pada konsep *Fastabiq al-Khayrāt*³ dalam konteks mencapai matlamat sosial "*Khayra Ummah*."⁴ Di sini dapat diperhatikan dengan jelas idea *al-Khayr*, yang mengacu kepada pencapaian kecemerlangan ketamadunan. Penerokaan bentuk-bentuk sosial, ekonomi, saintifik dan kebudayaan yang lebih maju, oleh al-Qur'an ditekankan dengan jelas. Umat Islam diperintah agar merebut peluang menjadi masyarakat yang terbaik pada peringkat tamadun sejagat. Adalah merupakan suatu kewajipan agama bagi umat untuk terus berada di hadapan, berfikir kreatif, berwibawa dan menciptakan tamadun tinggi serta terus memeliharanya. Kewajipan ini sama sekali tidak bertentangan dengan sistem undang-undang syariah yang mengatur kehidupan mereka. Sebaliknya, undang-undang ini

¹ Lihat, al-Namar Abd al-Mun'im, *al-Ijtihād*, h.h. 171-172.

² *Taqlīd*, ialah lawan kata *ijtihad*. Ia bererti mengikuti apa-apa pemikiran yang telah ada dan ditetapkan sebelumnya dengan tanpa usul sedikit dan tanpa menganalisis persoalannya secara kritikal. Ia juga bererti menerima idea itu dengan tanpa membuat apa-apa perubahan terhadapnya, walaupun pemikiran itu telah ditetapkan pada satu ribu tahun yang lalu dan dalam persekitaran sosial yang berbeza. Mengenai penolakan terhadap *taqlid* ini, lihat al-Dahlawi, Shah Waliullah, *Hujjah Allāh al-Bālighah*, Dār al-Turāth, Kaherah, 1355 H. Jilid I, h.h. 120-127; al-Suyuti, Jalal al-Din, *al-Radd 'Alā Man Akhlaq Ila al-Ard wajahila Ann al-Ijtihād Fi Kull 'Asr Fard*, ed., al-Shaikh Khalil al-Mis, Dār al-Kutub al-Ilmiyah, Beirut, Cet. II, tanpa tarikh, h.h. 154-155.

³ Lihat al-Qur'an, surat *al-Baqarah*, 2:148; surat *al-Mā'idah* 5:48.

⁴ *Ibid.*, surat *Ali-Imrān*, 3:110.

Sebagai matlamat tamadun, al-Qur'an memerintahkan agar umat Islam berjuang untuk menerokai semua bidang yang dapat memberikan kemaslahatan kepada manusia dan mencapai kecemerlangan dalam apa jua bidang ketamadunan yang diterokai. Ini dimaksudkan agar mereka tetap menjadi masyarakat yang terbaik di sepanjang sejarah. Oleh itu al-Qur'an telah memberikan imej sosial yang penting itu. Penciptaan imej mengenai masyarakat sebagai, misalnya "bangsa pilihan," "umat yang terbaik" dan sebagainya, yang dijumpai dalam tradisi agama dapat menggalakkan masyarakat untuk mencapai transformasi ke arah matlamat itu. Masyarakat akan terdorong untuk melakukan aktiviti-aktiviti yang bermanfaat untuk menjaga dan mempertahankan imej tersebut. Dengan demikian mereka juga mendapat motivasi diri yang mencukupi. Lihat McGuire, Meredith B., *Religion*, h. 225.

ditetapkan sebagai aturan hidup bagi menjayakan lagi pencapaian matlamat sosial yang telah digariskan itu. Masyarakat Islam di abad-abad permulaan telah berjaya membuktikan unsur transformatif mendasar yang dikandung dalam nilai-nilai keagamaan ini.

Peranan pemikiran keagamaan sebagai penggerak perubahan juga dapat dibuktikan dengan maraknya gerakan-gerakan sosial yang secara langsung berasal daripada kesedaran beragama. Ini kerana masyarakat agama adalah punca kuasa terutamanya apabila dihubungkan dengan kepimpinan berwibawa dan karismatik. Masyarakat menjadi dinamik dan penuh bersemangat.¹ Di Indonesia, gerakan Muhammadiyah telah mampu membina sekolah-sekolah dan universiti-universiti serta badan-badan kebajikan dengan pencapaian sangat luar biasa.² Dalam kes yang lebih khas, dalam masyarakat moden gerakan pemansuhan hamba abdi di Amerika Syarikat juga mempunyai semangat keagamaan yang penting.³ Jauh sebelum itu, 15 abad yang lalu al-Qur'an telah menanamkan semangat tersebut dan telah memulakan gerakan untuk menghapuskan perbudakan itu dan menekankan pemerdekaan serta pemulihian martabat mereka sebagai

¹ *Ibid.*, h. 229.

² Muhammadiyah sehingga tahun 1995 telah membina sekolah-sekolah rendah dan menengah sebanyak 4,780 dan 111 Institut Pengajian Tinggi. Dua puluh lima di antaranya bertaraf universiti. Lihat lampiran 2 dalam *laporan pimpinan pusat Muhammadiyah kepada muktamar Muhammadiyah ke 43 di Bandar Aceh 1995*, h. 231. Di samping itu, 89 rumah anak yatim dan 86 hospital peribidanan dan sakit puan telah juga dibina. Lihat Rusli Karim M., ed., *Muhammadiyah Dalam Kritik dan Komentar*, C.V. Rajawali, Jakarta, 1986, h. 336. Yang cukup menarik, Nakamura mengajukan angka-angka yang jauh lebih besar daripada angka-angka laporan tersebut di atas iaitu 12,400 sekolah dan 833 institusi kebajikan. Bagaimanapun, Nakamura tidak menyebut secara jelas dan terperinci sumber rujukan tersebut. Beliau hanya menyebutkan "the latest publications." Lihat Nakamura, Mitsuo, *The Crescent Arises Over The Banyan Tree*, Gadjah Mada University Press, 1983, h. 3.

³ Lihat Zanka, Kenneth J., *American Catholics and Slavery: 1789-1866, an Anthology of Primary Documents*, University Press of America, Maryland, 1994, h. h. 59-61; McGuire, Meredith B., *Religion*, h. 223.

seorang insan.¹ Ringkasnya, asas gerakan keadilan, persamaan dan kemerdekaan manusia adalah idea keagamaan yang penting.

Dengan demikian dapat dicatat bahawa pemikiran keagamaan adalah punca dinamika masyarakat yang terutama dalam menentukan perubahan sosio-budaya masyarakat. Ini berlaku secara universal di sepanjang sejarah umat manusia. Sebagai roh yang telah melahirkan tamadun-tamadun besar ia akan terus berkekalan sebagai asas motivasi tingkah laku dan pemikiran individu dan masyarakat dalam perjuangan mereka mencapai transformasi sosial. Sungguhpun demikian, apa yang perlu disedari juga ialah, pemikiran keagamaan sememangnya bukanlah satu-satunya faktor perubahan masyarakat. Namun di samping pelbagai faktor yang menyumbang terhadap berlakunya sesebuah perubahan, pemikiran keagamaan tetap merupakan satu daripada faktor-faktor yang terpenting dan menentukan dalam mana-mana bentuk perubahan. Tanpa faktor tersebut tidak dibayangkan sesebuah perubahan sosial boleh berlaku. Hal ini akan menjadi ketara apabila akar permasalahan dan hakikat perubahan itu diselidiki dengan sebenar-benarnya.

¹ Lihat 'Ulwān, 'Abd Allāh Nāsiḥ, *Nizām al-Riqq Fī al-Islām*, Dār al-Salām, Kaherah, Cet. ke-II 1984, h. h. 29-64; al-Tarmānī, Abd al-Salām, *al-Riqq Mādīh wa Hādirih*, 'Alam al-Ma'rifah, al-Majlis al-Watani Li al-Thaqafah wa al-Funūn wa al-Adab, Kuwait, Cet. ke II, 1979, h. h. 64-73; 77-92.