



Hierarki Pengetahuan Gaib dalam Pemikiran Ibn Khaldun: Analisis Epistemologis atas Wahyu, Kasyf, dan Perdukunan

Afidah Wahyuni,¹ Abdul Hakim Wahid,^{2*} Rahmat Hidayatullah³

Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah Jakarta

afidah.wahyuni18@mhs.uinjkt.ac.id¹,

hakim.wahid@uinjkt.ac.id^{2*} rahmat.hidayatullah@uinjkt.ac.id³

Abstrak:

Artikel ini menganalisis hierarki pengetahuan gaib dalam pemikiran Ibn Khaldun dengan memusatkan perhatian pada wahyu kenabian, kasyf sufistik, dan perdukunan. Penelitian ini menggunakan studi kepustakaan dengan analisis konseptual terhadap Muqaddimah sebagai sumber primer serta karya-karya terkait epistemologi Ibn Khaldun sebagai sumber sekunder. Hasil penelitian menunjukkan bahwa Ibn Khaldun tidak menempatkan semua bentuk pengetahuan gaib pada kedudukan epistemologis yang setara. Perbedaannya ditentukan oleh kualitas jiwa, sumber pengetahuan, mekanisme penerimaan, validitas, dan orientasi moral penerimanya. Wahyu menempati tingkat tertinggi karena berasal dari kesiapan kodrati jiwa nabi dan bantuan ilahiah. Kasyf diperoleh melalui latihan spiritual dan hanya dapat diterima apabila dilandasi istiqāmah. Sebaliknya, perdukunan menempati tingkat terendah karena bergantung pada kemampuan psikis, imajinasi, benda-benda langit, atau kekuatan setan. Temuan ini memperlihatkan bahwa klasifikasi tersebut membentuk hierarki epistemologis sekaligus moral.

Kata Kunci: Ibn Khaldun; pengetahuan gaib; wahyu; kasyf; perdukunan

Abstract:

This article examines the hierarchy of unseen knowledge in Ibn Khaldun's thought by focusing on prophetic revelation, Sufi kashf, and divination. It employs library research and conceptual analysis, using the Muqaddimah as its primary source and scholarly works on Ibn Khaldun's epistemology as secondary materials. The study demonstrates that Ibn Khaldun does not assign an equal epistemological status to all forms of knowledge concerning the unseen. Their differences are determined by the quality of the soul, source of knowledge, mode of reception, validity, and moral orientation of the recipient. Revelation occupies the highest level because it derives from the natural preparedness of the prophetic soul and divine assistance. Kashf is attained through spiritual discipline and is considered valid only when grounded in moral and religious rectitude. Divination occupies the lowest level because it relies on psychic ability, imagination, celestial objects, or demonic forces. These categories therefore constitute both an epistemological and a moral hierarchy.

Keywords: Ibn Khaldun; unseen knowledge; revelation; kashf; divination

Pendahuluan

Persoalan mengenai kemungkinan manusia memperoleh pengetahuan tentang alam gaib menempati posisi penting dalam sejarah filsafat dan pemikiran Islam. Persoalan tersebut tidak hanya menyangkut keberadaan realitas di luar jangkauan indra, tetapi juga berkaitan dengan sumber, mekanisme, dan validitas pengetahuan yang diklaim berasal dari realitas tersebut. Wahyu kenabian, pengalaman mistik, ilham, mimpi, ramalan, dan perdukunan sama-sama berhubungan dengan sesuatu yang tidak dapat diamati secara langsung. Meskipun demikian, masing-masing tidak memiliki kedudukan epistemologis dan keagamaan yang sama. Persoalan mendasarnya adalah bagaimana membedakan pengetahuan gaib yang memiliki legitimasi epistemologis dan moral dari klaim pengetahuan yang bersumber dari imajinasi, manipulasi, atau kekuatan non-Ilahiah.

Dalam tradisi filsafat Islam, pembahasan mengenai pengetahuan gaib umumnya ditempatkan dalam kajian metafisika, psikologi filosofis, dan epistemologi kenabian. Metafisika membahas realitas yang berada di luar pengalaman empiris, sedangkan psikologi filosofis menjelaskan daya-daya jiwa yang memungkinkan manusia menerima pengetahuan tanpa melalui proses indrawi biasa. Dalam kerangka tersebut, pengetahuan gaib tidak hanya dipahami sebagai informasi tentang objek yang tidak terlihat, tetapi sebagai persoalan mengenai kapasitas jiwa untuk berhubungan dengan tingkatan realitas yang lebih tinggi. Karena itu, pembahasan mengenai pengetahuan gaib tidak dapat dilepaskan dari konsepsi mengenai jiwa, hierarki wujud, daya imajinasi, akal, dan hubungan antara alam manusia dengan alam spiritual.¹

Ibn Khaldun memberikan perhatian yang cukup besar terhadap persoalan tersebut dalam Muqaddimah. Meskipun lebih dikenal sebagai pemikir sejarah dan peradaban, pembahasannya tidak terbatas pada kehidupan sosial dan politik. Ia juga menguraikan hakikat jiwa manusia, proses pewahyuan, pengalaman mistik kaum sufi, mimpi, ramalan, sihir, dan perdukunan. Pembahasan tersebut menunjukkan bahwa teori pengetahuan Ibn Khaldun memiliki dimensi metafisis dan psikologis yang tidak kalah penting dibandingkan dengan pemikiran sosialnya. Zaid Ahmad, misalnya, menunjukkan bahwa epistemologi Ibn Khaldun dibangun melalui

¹ Jujun S. Suriasumantri, *Filsafat Ilmu* (Jakarta: Pustaka Sinar Harapan, 2007), 7–8.

hubungan antara kemampuan rasional manusia, pengalaman, wahyu, dan struktur realitas.² Sementara itu, Franz Rosenthal memperlihatkan bahwa uraian Ibn Khaldun mengenai pengetahuan tidak dapat dipisahkan dari pandangannya tentang hierarki alam dan kedudukan jiwa manusia di dalamnya.³

Menurut Ibn Khaldun, alam semesta tersusun dalam tingkatan-tingkatan yang saling berhubungan. Tingkatan mineral berhubungan dengan tumbuhan, tumbuhan dengan hewan, dan hewan dengan manusia. Pada tingkatan yang lebih tinggi, jiwa manusia memiliki kesiapan untuk berhubungan dengan alam spiritual atau alam malaikat.⁴ Hubungan tersebut dimungkinkan karena jiwa tidak hanya memiliki daya indrawi, tetapi juga daya batiniah dan kemampuan untuk melampaui keterbatasan persepsi fisik. Namun, kemampuan jiwa untuk mengakses pengetahuan di luar pengalaman indrawi tidak bekerja dalam bentuk yang seragam. Kualitas jiwa, cara memperoleh pengetahuan, dan sumber yang memengaruhinya menghasilkan bentuk serta tingkat pengetahuan yang berbeda.

Kemungkinan jiwa mengakses alam spiritual menjadi dasar bagi Ibn Khaldun untuk menjelaskan wahyu kenabian. Jiwa nabi memiliki kesiapan kodrati untuk melepaskan sifat kemanusiaannya dan berhubungan dengan alam malaikat. Proses tersebut tidak diperoleh melalui latihan, pembelajaran, atau penggunaan kemampuan rasional, tetapi merupakan fitrah khusus yang dianugerahkan Tuhan.⁵ Oleh sebab itu, wahyu memiliki sumber dan tingkat kepastian yang tidak dapat disamakan dengan bentuk persepsi nonindrawi lainnya. Wahyu bukan sekadar pengalaman subjektif seorang nabi, melainkan komunikasi Ilahiah yang diterima melalui kesiapan khusus jiwa kenabian.

Selain wahyu, Ibn Khaldun mengakui kemungkinan terjadinya kasyf dalam pengalaman sufistik. Melalui mujāhadah, khalwat, zikir, dan penyucian jiwa, seorang sufi dapat mengalami terbukanya realitas yang tidak dapat dijangkau oleh

² Zaid Ahmad, *The Epistemology of Ibn Khaldun* (London dan New York: RoutledgeCurzon, 2003), 1–14.

³ Franz Rosenthal, trans., *The Muqaddimah: An Introduction to History* (Princeton: Princeton University Press, 2005), 334–375.

⁴ Ibn Khaldun, *Muqaddimah*, terj. Masturi Irham dkk. (Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 2001), 146–147.

⁵ Ibn Khaldun, *Muqaddimah*, 139–147; Munawir, “Konsep Kenabian Menurut Ibn Khaldun: Telaah Korelasi Kemaksuman dan Kemanusiaan Nabi Muhammad SAW,” *Jurnal Penelitian Agama* 15, no. 1 (2014): 119–138.

persepsi indrawi. Akan tetapi, Ibn Khaldun tidak menerima setiap klaim pengalaman mistik secara otomatis. Keabsahan kasyf bergantung pada istiqāmah, yaitu keteguhan moral dan kepatuhan terhadap ajaran agama. Dengan demikian, pengalaman mistik tidak hanya dinilai berdasarkan terjadinya persepsi luar biasa, tetapi juga berdasarkan kualitas moral dan keagamaan orang yang mengalaminya. Kasyf yang tidak disertai istiqāmah tidak memiliki legitimasi yang memadai.⁶

Ibn Khaldun juga membicarakan dukun, peramal, penyihir, serta orang-orang yang menggunakan azimat. Mereka dapat memiliki kemampuan tertentu untuk menangkap atau memengaruhi sesuatu yang tidak dapat diketahui melalui indra biasa. Akan tetapi, kemampuan tersebut berbeda dari wahyu dan kasyf. Dukun dan peramal bergantung pada keterbatasan daya jiwa, imajinasi, simbol, kata-kata, angka, benda-benda langit, atau bantuan kekuatan setan. Adapun penyihir menggunakan kemampuan psikis dan latihan tertentu untuk memengaruhi objek di luar dirinya.⁷ Pengakuan Ibn Khaldun terhadap kemungkinan terjadinya fenomena tersebut tidak berarti bahwa ia membenarkan atau memberikan legitimasi keagamaan terhadapnya. Ia justru membedakan secara tegas antara mukjizat yang memperoleh bantuan Ilahiah dan sihir yang bergantung pada kekuatan jiwa atau kekuatan non-Ilahiah.

Sejumlah penelitian telah membahas dimensi-dimensi tertentu dari pemikiran Ibn Khaldun. Kajian mengenai epistemologinya umumnya menyoroti hubungan antara akal, pengalaman, dan wahyu dalam pembentukan ilmu pengetahuan.⁸ Penelitian mengenai kenabian lebih banyak membahas kemaksuman, kemanusiaan nabi, mukjizat, dan proses penerimaan wahyu.⁹ Sementara itu, kajian mengenai tasawuf Ibn Khaldun menitikberatkan pada zuhud, mujāhadah, kasyf, ma‘rifah, dan kritiknya terhadap perkembangan tasawuf filosofis.¹⁰ Adapun pembahasan tentang sihir dan perdukunan biasanya ditempatkan dalam kajian mengenai fenomena sosial atau kepercayaan masyarakat dalam Muqaddimah.

⁶ Ibn Khaldun, *Muqaddimah*, terj. Ahmadie Thoha (Jakarta: Pustaka Firdaus, 2000), 627–635.

⁷ Ibn Khaldun, *Muqaddimah*, 687–699.

⁸ Hafidz Hasyim, “Watak Peradaban dalam Epistemologi Ibn Khaldun,” *Humaniora* 22, no. 3 (2010): 336–347; Ahmad, *The Epistemology of Ibn Khaldun*.

⁹ Munawir, “Konsep Kenabian Menurut Ibn Khaldun,” 119–138.

¹⁰ Abdul Kadir Riyadi, “Tasawuf antara Penafsiran Normatif dan Sosiologis dalam Pemikiran Ibn Khaldun,” *ISLAMICA: Jurnal Studi Keislaman* 12, no. 1 (2017): 1–25.

Kajian-kajian tersebut telah memberikan penjelasan penting mengenai epistemologi, kenabian, tasawuf, dan fenomena magis dalam pemikiran Ibn Khaldun. Namun, sebagian besar masih membahas wahyu, kasyf, dan perdukunan secara terpisah. Akibatnya, belum terlihat secara memadai prinsip epistemologis yang menghubungkan sekaligus membedakan ketiga bentuk pengetahuan tersebut. Padahal, ketiganya berangkat dari persoalan yang sama, yaitu kemungkinan jiwa manusia menerima pengetahuan di luar jangkauan indra dan penalaran biasa. Ketiganya juga melibatkan kualitas jiwa serta hubungan manusia dengan realitas nonfisik, tetapi berbeda dalam sumber, mekanisme, validitas, dan legitimasi moralnya.

Artikel ini mengisi kesenjangan tersebut dengan menganalisis wahyu, kasyf, dan perdukunan sebagai bagian dari satu hierarki pengetahuan gaib dalam pemikiran Ibn Khaldun. Istilah “hierarki” digunakan untuk menunjukkan bahwa ketiganya tidak ditempatkan pada kedudukan yang setara. Wahyu menempati tingkat tertinggi karena bersumber dari Tuhan dan diterima melalui kesiapan kodrati jiwa kenabian. Kasyf menempati tingkat berikutnya karena diperoleh melalui latihan spiritual dan memiliki validitas yang bergantung pada *istiqāmah* subjeknya. Adapun perdukunan dan sihir menempati tingkatan terendah karena diperoleh melalui kemampuan psikis yang tidak sempurna, daya imajinasi, bantuan benda-benda tertentu, atau kekuatan setan.

Berdasarkan persoalan tersebut, artikel ini menjawab pertanyaan: bagaimana Ibn Khaldun membangun hierarki epistemologis antara wahyu kenabian, kasyf sufistik, dan perdukunan? Pembahasan difokuskan pada empat unsur, yaitu kualitas jiwa, sumber pengetahuan, mekanisme penerimaan, serta validitas dan orientasi moral pengetahuan. Artikel ini berargumen bahwa klasifikasi Ibn Khaldun tidak hanya membedakan jenis-jenis persepsi terhadap alam gaib, tetapi juga membentuk hierarki epistemologis dan moral. Suatu pengetahuan tidak dinilai sah hanya karena mengungkap sesuatu yang tidak diketahui manusia biasa. Legitimasi pengetahuan tersebut ditentukan oleh sumbernya, kesiapan jiwa penerimanya, cara memperolehnya, dan kesesuaiannya dengan prinsip-prinsip agama.

Dengan argumentasi tersebut, artikel ini memberikan dua kontribusi. Pertama, penelitian ini merekonstruksi pembahasan Ibn Khaldun mengenai wahyu,

tasawuf, dan perdukunan ke dalam satu kerangka epistemologis yang terpadu. Kedua, penelitian ini menunjukkan bahwa teori pengetahuan Ibn Khaldun tidak hanya bersifat kognitif, tetapi juga etis. Validitas pengetahuan gaib selalu berhubungan dengan kualitas moral subjek dan orientasi keagamaannya. Karena itu, perbedaan antara nabi, sufi, dan dukun tidak hanya terletak pada jenis kemampuan luar biasa yang mereka miliki, tetapi pada asal, mekanisme, tujuan, dan legitimasi pengetahuan tersebut.

Jiwa dan Kemungkinan Pengetahuan Gaib dalam Pemikiran Ibn Khaldun

Pembahasan Ibn Khaldun mengenai pengetahuan gaib bertolak dari pandangannya tentang susunan alam dan kedudukan jiwa manusia dalam hierarki wujud. Bagi Ibn Khaldun, alam semesta tidak tersusun dari entitas-entitas yang berdiri sendiri, tetapi membentuk tingkatan yang teratur, berkesinambungan, dan saling berhubungan. Tingkatan tersebut bergerak dari unsur-unsur material yang paling sederhana menuju bentuk kehidupan yang semakin kompleks. Dunia mineral berhubungan dengan dunia tumbuhan, tingkatan tertinggi tumbuhan berhubungan dengan dunia hewan, sedangkan tingkatan tertinggi hewan berhubungan dengan manusia yang memiliki kemampuan berpikir. Di atas alam manusia terdapat alam spiritual atau alam malaikat yang tidak dapat dijangkau secara langsung melalui pancaindra.¹¹

Hubungan antartingkatan tersebut dimungkinkan karena bagian tertinggi dari setiap tingkatan memiliki kesiapan untuk berhubungan dengan tingkatan yang berada di atasnya. Ibn Khaldun menjelaskan bahwa tumbuhan pada tingkatan tertingginya mendekati karakteristik hewan, sedangkan hewan pada tingkatan tertingginya mendekati kemampuan manusia. Prinsip kesinambungan ini juga berlaku pada jiwa manusia. Dalam keadaan tertentu, jiwa memiliki kesiapan untuk melampaui tingkat kemanusiaannya dan berhubungan dengan alam malaikat. Dengan demikian, kemungkinan memperoleh pengetahuan gaib tidak muncul sebagai pengecualian dari tatanan alam, tetapi berakar pada struktur hierarkis dan kesinambungan wujud itu sendiri.¹²

¹¹ Ibn Khaldun, *Muqaddimah*, terj. Masturi Irham dkk. (Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 2001), 146–147.

¹² Franz Rosenthal, trans., *The Muqaddimah: An Introduction to History*, 137–139.

Pandangan tersebut memperlihatkan bahwa metafisika Ibn Khaldun tidak sepenuhnya terpisah dari kajiannya mengenai manusia. Persoalan tentang alam gaib dijelaskan melalui kemampuan yang terdapat dalam jiwa manusia. Meskipun alam spiritual berada di luar jangkauan indra, manusia bukanlah makhluk yang sepenuhnya tertutup dari realitas tersebut. Jiwa menjadi titik penghubung antara dunia material yang dialami melalui tubuh dan dunia spiritual yang tidak dapat diamati secara empiris. Namun, hubungan itu tidak berarti bahwa setiap manusia dapat mengetahui alam gaib secara bebas. Kemungkinan tersebut bergantung pada kualitas, kesiapan, dan keadaan jiwa.

Ibn Khaldun membedakan daya jiwa manusia menjadi kemampuan yang bekerja melalui indra lahiriah dan kemampuan yang beroperasi secara batiniah. Indra lahiriah menerima bentuk-bentuk objek material melalui penglihatan, pendengaran, penciuman, pengecap, dan perabaan. Data indrawi tersebut kemudian diproses oleh daya-daya batin, seperti indra bersama, imajinasi, estimasi, ingatan, dan daya berpikir. Melalui rangkaian ini, manusia mengubah pengalaman indrawi menjadi pengetahuan. Oleh karena itu, sebagian besar pengetahuan manusia pada keadaan normal tetap berawal dari hubungan dengan objek-objek material.¹³

Meskipun demikian, aktivitas jiwa tidak sepenuhnya bergantung pada pancaindra. Jiwa dapat bekerja ketika hubungan dengan rangsangan lahiriah melemah, seperti ketika manusia tidur, mengalami mimpi, menjalani latihan spiritual, atau berada dalam kondisi psikologis tertentu. Dalam keadaan tersebut, perhatian jiwa tidak lagi sepenuhnya terserap oleh tubuh dan dunia material. Jiwa kemudian memiliki kemungkinan untuk menangkap bentuk atau makna yang berasal dari realitas di luar pengalaman indrawi. Mimpi yang benar, misalnya, menunjukkan bahwa jiwa dapat menerima gambaran tertentu tanpa terlebih dahulu memperolehnya melalui pancaindra dalam keadaan sadar.¹⁴

Bagi Ibn Khaldun, mimpi memperlihatkan kemampuan dasar jiwa untuk berhubungan dengan alam spiritual. Ketika manusia tidur, kerja indra lahiriah mengalami penurunan sehingga jiwa memperoleh ruang yang lebih besar untuk

¹³ Zaid Ahmad, *The Epistemology of Ibn Khaldun* (London dan New York: RoutledgeCurzon, 2003), 54–61.

¹⁴ Ibn Khaldun, *Muqaddimah*, terj. Ahmadie Thoha (Jakarta: Pustaka Firdaus, 2000), 93–99.

mengaktifkan kemampuan batiniahnya. Makna yang diterima jiwa dari alam spiritual kemudian diterjemahkan oleh daya imajinasi ke dalam bentuk-bentuk simbolis. Karena itu, mimpi sering hadir dalam gambaran yang memerlukan penafsiran. Bentuk yang terlihat dalam mimpi bukan selalu pengetahuan itu sendiri, melainkan representasi imajinatif dari makna yang diterima jiwa.¹⁵

Penjelasan tersebut menempatkan imajinasi pada kedudukan yang penting sekaligus problematis. Di satu sisi, imajinasi memungkinkan makna nonmaterial diwujudkan dalam bentuk yang dapat dipahami manusia. Di sisi lain, imajinasi dapat mencampurkan makna yang diterima dengan ingatan, keinginan, ketakutan, dan pengalaman subjektif. Oleh sebab itu, tidak setiap mimpi atau gambaran batin dapat diperlakukan sebagai pengetahuan yang benar. Dibutuhkan pembedaan antara pengetahuan yang berasal dari alam spiritual dan gambaran yang hanya dihasilkan oleh aktivitas psikologis manusia.

Pembedaan tersebut menjadi penting karena objek yang tidak dapat diindra tidak dengan sendirinya menghasilkan pengetahuan yang valid. Seseorang dapat mengalami mimpi, intuisi, atau gambaran tertentu, tetapi pengalaman subjektif itu belum cukup untuk membuktikan bahwa ia telah mengetahui alam gaib. Dalam kerangka Ibn Khaldun, validitas pengetahuan tidak hanya ditentukan oleh ketiadaan perantara indrawi, tetapi juga oleh sumber pengetahuan, kesiapan jiwa, mekanisme penerimaan, serta kualitas moral subjek. Dengan demikian, teori jiwa menyediakan dasar mengenai kemungkinan pengetahuan gaib, sedangkan penilaian epistemologis menentukan derajat dan legitimasi pengetahuan tersebut.

Kualitas Jiwa dan Perbedaan Kemampuan Persepsi

Walaupun berasal dari spesies yang sama, jiwa manusia tidak selalu memiliki kualitas dan kemampuan yang seragam. Menurut Ibn Khaldun, terdapat jiwa yang sangat terikat pada pengalaman indrawi, jiwa yang mampu menerima pengetahuan melalui latihan spiritual, dan jiwa yang sejak awal memiliki kesiapan kodrati untuk berhubungan dengan alam malaikat. Perbedaan kualitas ini menjelaskan mengapa tidak semua manusia mengalami bentuk persepsi gaib yang sama.¹⁶

¹⁵ Ibn Khaldun, *Muqaddimah*, 93–99.

¹⁶ Ibn Khaldun, *Muqaddimah*, terj. Masturi Irham dkk., 146–150.

Pada mayoritas manusia, jiwa memperoleh pengetahuan melalui proses normal yang melibatkan indra dan akal. Pengetahuan tentang dunia dibangun dari pengalaman, pembelajaran, pengamatan, dan penalaran. Kemampuan tersebut menjadi dasar bagi berkembangnya ilmu pengetahuan dan kehidupan peradaban. Ibn Khaldun tidak merendahkan pengetahuan rasional dan empiris. Sebaliknya, ia menempatkannya sebagai bentuk pengetahuan yang sesuai dengan sifat manusia sebagai makhluk yang hidup dalam dunia material dan sosial. Akan tetapi, kemampuan tersebut memiliki batas ketika berhadapan dengan realitas spiritual yang tidak dapat dijadikan objek pengamatan indrawi.

Pada sebagian orang, keterikatan jiwa dengan indra dapat dilemahkan melalui latihan tertentu. Kaum sufi, misalnya, menjalani *mujāhadah*, khalwat, zikir, dan penyucian diri untuk mengurangi dominasi dorongan jasmani. Ketika perhatian terhadap dunia material berkurang, jiwa dapat mengalami *kasyf*, yaitu tersingkapnya makna atau realitas yang sebelumnya tertutup. Namun, kemampuan tersebut tidak bersifat kodrati dalam pengertian yang sama dengan kenabian. *Kasyf* diperoleh melalui proses latihan spiritual dan kualitasnya bergantung pada keadaan moral serta keagamaan orang yang mengalaminya.¹⁷

Terdapat pula jiwa yang mempunyai kemampuan khusus untuk menangkap fragmen informasi gaib, tetapi tidak memiliki kesiapan yang sempurna untuk berhubungan dengan alam malaikat. Ibn Khaldun mengaitkan kemampuan ini dengan dukun atau peramal. Karena kualitas jiwa mereka tidak sempurna, pengetahuan yang diterima tidak hadir secara jernih dan utuh. Mereka memerlukan bantuan benda-benda tertentu, susunan kata, simbol, angka, gerakan, atau ungkapan berirama untuk melepaskan perhatian dari dunia indrawi. Hasilnya merupakan informasi yang terbatas, bercampur dengan dugaan, dan rentan terhadap kesalahan.¹⁸

Tingkat tertinggi dimiliki oleh jiwa para nabi. Jiwa kenabian memiliki kesiapan kodrati untuk melepaskan sifat kemanusiaannya dan berhubungan dengan alam malaikat tanpa latihan spiritual atau bantuan sarana eksternal. Dalam proses pewahyuan, jiwa nabi mengalami transformasi dari keadaan manusiawi menuju

¹⁷ Abdul Kadir Riyadi, "Tasawuf antara Penafsiran Normatif dan Sosiologis dalam Pemikiran Ibn Khaldun," *ISLAMICA: Jurnal Studi Keislaman* 12, no. 1 (2017): 1–25.

¹⁸ Ibn Khaldun, *Muqaddimah*, terj. Ahmadie Thoha, 151–156.

keadaan spiritual sehingga mampu menerima pengetahuan Ilahiah. Setelah proses tersebut selesai, nabi kembali pada keadaan manusiawinya dengan membawa pesan yang harus disampaikan kepada umatnya.¹⁹

Transformasi itu tidak berarti bahwa nabi kehilangan kemanusiaannya secara permanen atau berubah secara material menjadi malaikat. Pernyataan Ibn Khaldun lebih tepat dipahami sebagai perubahan keadaan dan kapasitas jiwa ketika menerima wahyu. Jiwa nabi mencapai tingkat penerimaan yang tidak dapat dicapai oleh manusia biasa. Karena itu, kenabian bukan hasil pembelajaran, latihan, atau pengembangan kemampuan psikologis, tetapi merupakan pilihan dan anugerah Tuhan yang didukung oleh kesiapan kodrati jiwa.

Dengan demikian, teori jiwa Ibn Khaldun menghindari dua pandangan ekstrem. Pertama, pandangan yang menolak seluruh kemungkinan pengetahuan di luar pengalaman indrawi. Kedua, pandangan yang menerima setiap klaim pengetahuan gaib tanpa kriteria. Ibn Khaldun mengakui adanya kemampuan jiwa untuk melampaui persepsi indrawi, tetapi ia tidak menyamakan semua manifestasinya. Pengakuan terhadap kemungkinan metafisis selalu disertai dengan klasifikasi epistemologis.

Pengetahuan Gaib sebagai Persoalan Epistemologis dan Moral

Perbedaan kualitas jiwa menghasilkan perbedaan pada cara, sumber, dan tingkat validitas pengetahuan. Jiwa nabi menerima wahyu melalui hubungan dengan alam malaikat dan bantuan Ilahiah. Kaum sufi memperoleh *kasyf* melalui latihan spiritual, penyucian diri, dan pelemahan keterikatan terhadap dunia material. Adapun dukun atau peramal menggunakan kemampuan psikis yang terbatas dengan bantuan simbol, benda, kata-kata, daya imajinasi, atau kekuatan non-Ilahiah. Ketiga bentuk tersebut sama-sama melampaui proses indrawi biasa, tetapi tidak mempunyai status kebenaran yang sama.

Struktur tersebut memperlihatkan bahwa istilah “pengetahuan gaib” dalam pemikiran Ibn Khaldun mencakup sekurang-kurangnya tiga lapisan. Pertama, pengetahuan yang bersumber dari wahyu dan memiliki otoritas Ilahiah. Kedua,

¹⁹ Ibn Khaldun, *Muqaddimah*, terj. Masturi Irham dkk., 147–149; Munawir, “Konsep Kenabian Menurut Ibn Khaldun: Telaah Korelasi Kemaksuman dan Kemanusiaan Nabi Muhammad SAW,” *Jurnal Penelitian Agama* 15, no. 1 (2014): 119–138.

penyingkapan spiritual yang bersifat personal dan terbatas. Ketiga, persepsi gaib yang bercampur dengan imajinasi, dugaan, manipulasi, atau bantuan kekuatan yang tidak dibenarkan agama. Perbedaan ketiganya tidak terutama terletak pada luar biasanya fenomena yang dialami, melainkan pada sumber, kejernihan, tujuan, dan legitimasi pengetahuan.

Dalam hal ini, epistemologi Ibn Khaldun memiliki dimensi moral yang kuat. Kemampuan mengetahui sesuatu yang tersembunyi tidak otomatis menjadi tanda kesempurnaan seseorang. Seorang dukun atau penyihir dapat menghasilkan fenomena yang tidak biasa, tetapi kemampuan tersebut tidak menunjukkan bahwa pengetahuannya lebih benar atau jiwanya lebih sempurna. Sebaliknya, penggunaan kemampuan jiwa dengan bantuan kekuatan yang bertentangan dengan prinsip tauhid justru menunjukkan kerusakan orientasi moralnya.

Hal yang sama berlaku dalam penilaian terhadap *kasyf*. Ibn Khaldun mengakui kemungkinan pengalaman mistik, tetapi mengaitkan keabsahannya dengan *istiqāmah*. Suatu pengalaman spiritual hanya dapat diterima jika tumbuh dari keteguhan menjalankan ajaran agama. Apabila pengalaman luar biasa tidak disertai integritas moral, pengalaman tersebut tidak dapat dijadikan ukuran kebenaran. Dengan demikian, moralitas bukan unsur tambahan di luar epistemologi, melainkan salah satu kriteria yang menentukan legitimasi pengetahuan.

Pada wahyu kenabian, kesatuan epistemologis dan moral mencapai bentuk yang paling sempurna. Nabi tidak hanya menerima pengetahuan yang bersumber dari Tuhan, tetapi juga mempunyai kesiapan moral untuk membawa dan menyampaikan pengetahuan tersebut. Kemaksuman, akhlak, serta orientasi untuk memperbaiki kehidupan manusia menjadi bagian dari tanda kenabian. Kebenaran wahyu, karena itu, tidak berdiri terpisah dari misi moral dan sosial yang menyertainya.²⁰

Berdasarkan uraian tersebut, jiwa menjadi dasar ontologis dan psikologis bagi kemungkinan pengetahuan gaib, tetapi kualitas jiwa menentukan bentuk pengetahuan yang dihasilkan. Semakin sempurna kesiapan jiwa dan semakin tinggi sumber pengetahuannya, semakin kuat pula validitas pengetahuan tersebut.

²⁰ Ibn Khaldun, *Muqaddimah*, terj. Masturi Irham dkk., 139–145.

Sebaliknya, semakin besar ketergantungan pada imajinasi, alat, simbol, dan kekuatan non-Ilahiah, semakin rendah tingkat validitas dan legitimasinya. Struktur inilah yang menjadi dasar bagi hierarki antara wahyu kenabian, *kasyf* sufistik, dan perdukunan.

Hierarki Pengetahuan Gaib: Wahyu, Kasyf, dan Perdukunan

Konsep hierarki pengetahuan gaib dalam pemikiran Ibn Khaldun tidak dapat dipahami hanya sebagai pengelompokan orang-orang yang mempunyai kemampuan luar biasa. Hierarki tersebut dibangun atas perbedaan kualitas jiwa, sumber pengetahuan, mekanisme penerimaan, tingkat validitas, dan orientasi moral. Berdasarkan unsur-unsur tersebut, pengetahuan gaib dapat dibedakan menjadi tiga tingkatan utama: wahyu kenabian, *kasyf* sufistik, dan persepsi perdukunan. Ketiganya sama-sama menunjukkan kemampuan jiwa untuk melampaui persepsi indrawi, tetapi memiliki kedudukan epistemologis yang tidak setara.

1. Wahyu dan Kesempurnaan Jiwa Kenabian

Wahyu menempati tingkatan tertinggi dalam hierarki pengetahuan gaib Ibn Khaldun. Kedudukan tersebut bukan semata-mata karena objek wahyu berasal dari alam spiritual, tetapi karena jiwa nabi memiliki kesiapan kodrati untuk berhubungan dengan alam malaikat. Kemampuan itu tidak diperoleh melalui pembelajaran, latihan rohani, atau pengembangan daya imajinasi, melainkan dianugerahkan Allah kepada manusia tertentu yang dipilih sebagai perantara antara Tuhan dan umat manusia.²¹

Ibn Khaldun menjelaskan kenabian melalui prinsip kesinambungan tingkatan wujud. Sebagaimana tingkatan tertinggi alam hewan berhubungan dengan tingkatan terendah alam manusia, tingkatan tertinggi jiwa manusia juga memiliki kemungkinan berhubungan dengan alam malaikat. Pada jiwa para nabi, kemungkinan tersebut mencapai bentuk yang paling sempurna. Jiwa nabi dapat melepaskan keterikatannya dengan keadaan kemanusiaan dan memasuki keadaan spiritual yang memungkinkan diterimanya pengetahuan Ilahiah. Ibn Khaldun

²¹ Ibn Khaldun, *Muqaddimah*, terj. Masturi Irham dkk., 139–147.

menggambarkan proses tersebut sebagai perubahan jiwa dari kemanusiaan menuju kemalaikatan.²²

Perubahan itu tidak berarti bahwa tubuh atau hakikat nabi secara permanen berubah menjadi malaikat. Transformasi tersebut menunjuk pada keadaan khusus jiwa ketika menerima wahyu. Dalam keadaan normal, nabi tetap menjalani kehidupan sebagai manusia. Namun, saat wahyu diterima, jiwanya mencapai tingkat penerimaan spiritual yang tidak dapat dicapai manusia biasa. Setelah proses pewahyuan berakhir, nabi kembali pada keadaan manusiawinya dengan membawa pesan yang telah dipahami secara utuh.

Ibn Khaldun membedakan dua bentuk penerimaan wahyu. Pertama, wahyu yang diterima melalui suara yang menyerupai gemerincing lonceng. Bentuk ini dipandang sebagai pengalaman yang paling berat karena nabi berhubungan langsung dengan tingkat spiritual yang lebih tinggi tanpa representasi malaikat dalam bentuk manusia. Nabi harus mengarahkan seluruh kemampuan jiwanya untuk menerima dan memahami pesan yang disampaikan. Setelah keadaan tersebut berakhir, pesan wahyu telah tertanam secara utuh dalam kesadarannya.²³

Kedua, wahyu disampaikan melalui malaikat yang mengambil bentuk manusia. Dalam keadaan ini, komunikasi berlangsung melalui bahasa yang dapat didengar dan dipahami. Bentuk pewahyuan tersebut lebih ringan karena realitas spiritual telah hadir dalam bentuk yang sesuai dengan kemampuan persepsi manusia. Perbedaan kedua bentuk itu memperlihatkan adanya mekanisme penerjemahan makna spiritual ke dalam bentuk yang dapat diterima oleh kesadaran manusia.

Otoritas wahyu tidak hanya bersumber dari kemampuan luar biasa jiwa nabi. Ibn Khaldun juga menghubungkannya dengan tanda-tanda moral dan sosial kenabian. Sebelum menerima wahyu, para nabi telah dikenal memiliki akhlak yang luhur, menjauhi perbuatan tercela, dan mempunyai kecenderungan untuk beribadah. Setelah menerima wahyu, mereka menyeru manusia untuk mengakui keesaan Tuhan, menjalankan ibadah, menegakkan kebajikan, dan memperbaiki

²² Franz Rosenthal, trans., *The Muqaddimah: An Introduction to History*, 137–143.

²³ Ibn Khaldun, *Muqaddimah*, terj. Masturi Irham dkk., 148–149.

kehidupan bersama.²⁴ Dengan demikian, kebenaran wahyu berhubungan erat dengan orientasi moral dan misi sosial yang dibawanya.

Mukjizat juga menjadi salah satu penanda kenabian. Mukjizat merupakan tindakan luar biasa yang tidak dapat ditandingi manusia lain karena berlangsung dengan bantuan dan izin Allah. Meskipun secara lahiriah mukjizat dapat menyerupai sihir karena sama-sama melampaui kebiasaan alam, keduanya memiliki sumber dan tujuan yang berbeda. Mukjizat mendukung kebenaran risalah kenabian, sedangkan sihir bersumber dari kemampuan jiwa, penggunaan sarana tertentu, atau bantuan kekuatan non-Ilahiah.²⁵

Wahyu, dengan demikian, memiliki sekurang-kurangnya empat karakteristik epistemologis. Pertama, sumbernya bersifat Ilahiah. Kedua, penerimanya memiliki kesiapan kodrati yang sempurna. Ketiga, proses penerimaannya tidak bergantung pada latihan atau sarana eksternal. Keempat, pesan yang diterima mempunyai orientasi moral dan sosial yang jelas. Kesatuan keempat unsur inilah yang menempatkan wahyu pada tingkatan tertinggi dalam hierarki pengetahuan gaib.

2. Kasyf dan Validitas Pengalaman Sufistik

Pada tingkatan berikutnya terdapat *kasyf*, yaitu tersingkapnya realitas spiritual melalui penyucian dan latihan jiwa. Berbeda dari wahyu, *kasyf* tidak didasarkan pada kesiapan kodrati jiwa kenabian. Pengalaman tersebut diperoleh melalui proses yang dilakukan secara sadar, seperti *mujāhadah*, khalwat, zikir, pengendalian hawa nafsu, dan pelepasan keterikatan terhadap kesenangan duniawi.²⁶

Ibn Khaldun memandang tasawuf sebagai bagian dari ilmu-ilmu keagamaan yang berkembang dari praktik generasi Muslim awal. Dasarnya adalah ketekunan beribadah, pengabdian sepenuhnya kepada Allah, penghindaran terhadap kemewahan, dan penarikan diri dari orientasi duniawi. Ketika kehidupan umat

²⁴ Ibn Khaldun, *Muqaddimah*, 139–145.

²⁵ Munawir, “Konsep Kenabian Menurut Ibn Khaldun: Telaah Korelasi Kemaksuman dan Kemanusiaan Nabi Muhammad SAW,” *Jurnal Penelitian Agama* 15, no. 1 (2014): 119–138.

²⁶ Ibn Khaldun, *Muqaddimah*, terj. Ahmadie Thoah (Jakarta: Pustaka Firdaus, 2000), 623–635.

Islam semakin makmur dan orientasi material berkembang, orang-orang yang mempertahankan pola kehidupan asketis kemudian dikenal sebagai kaum sufi.²⁷

Jalan sufistik tidak berhenti pada pelaksanaan ibadah secara lahiriah. Ibadah yang dilakukan secara terus-menerus membentuk keadaan batin tertentu yang disebut *aḥwāl*. Apabila keadaan itu menetap dalam jiwa, ia berkembang menjadi *maqām*. Proses tersebut membawa seorang sufi dari satu tahap spiritual menuju tahap berikutnya hingga mencapai tauhid dan *maʿrifah*. Karena terbentuk melalui praktik dan pengalaman, pengetahuan sufistik termasuk dalam kategori pengetahuan intuitif, bukan pengetahuan diskursif yang diperoleh melalui penyusunan argumentasi rasional.

Ibn Khaldun membedakan persepsi terhadap pengetahuan dan persepsi terhadap keadaan. Persepsi pengetahuan berkaitan dengan pembenaran, keraguan, dugaan, dan gambaran mental. Adapun persepsi keadaan berkaitan dengan pengalaman langsung, seperti kebahagiaan, kesedihan, ketenangan, kecemasan, kesabaran, syukur, dan cinta.²⁸ Pengalaman sufistik lebih dekat dengan kategori kedua karena hanya dapat diketahui secara sempurna oleh orang yang mengalaminya.

Karakter eksperiensial tersebut menjadikan pengetahuan sufistik sulit sepenuhnya dipindahkan ke dalam bahasa argumentatif. Orang yang tidak mengalami keadaan spiritual serupa tidak dapat menangkap seluruh maknanya hanya melalui penjelasan verbal. Kesulitan tersebut tidak berarti bahwa pengalaman mistik tidak memiliki nilai pengetahuan, tetapi menunjukkan keterbatasan komunikasi dan verifikasi intersubjektifnya. Karena itu, validitas *kasyf* tidak dapat disamakan dengan validitas pengetahuan rasional atau wahyu kenabian.

Latihan spiritual dapat melemahkan keterikatan jiwa pada tubuh dan dunia indrawi. Ketika hambatan material berkurang, jiwa memperoleh kemungkinan untuk menangkap makna dari alam spiritual. Pada tahap tertentu, kaum sufi dapat mengalami *kasyf*, yakni terbukanya realitas yang tidak dapat dilihat oleh manusia

²⁷ Abdul Kadir Riyadi, "Tasawuf antara Penafsiran Normatif dan Sosiologis dalam Pemikiran Ibn Khaldun," *ISLAMICA: Jurnal Studi Keislaman* 12, no. 1 (2017): 1–25.

²⁸ Ibn Khaldun, *Muqaddimah*, terj. Ahmadie Thoha (Jakarta: Pustaka Firdaus, 2000), 623–635.

dalam keadaan biasa. Ibn Khaldun bahkan mengakui bahwa pengalaman tersebut dapat menghasilkan pengetahuan mengenai peristiwa tertentu sebelum terjadi.²⁹

Pengakuan tersebut tidak membuat Ibn Khaldun menerima seluruh klaim *kasyf*. Ia menetapkan *istiqāmah* sebagai kriteria penting bagi keabsahan pengalaman mistik. *Kasyf* hanya dapat dipertimbangkan sebagai pengalaman yang sah apabila tumbuh dari ketaatan, keikhlasan, penyucian jiwa, dan konsistensi menjalankan ajaran agama. Sebaliknya, pengalaman luar biasa yang muncul dari praktik menyimpang tidak dapat dijadikan dasar kebenaran.

Kriteria *istiqāmah* memperlihatkan hubungan antara epistemologi dan etika dalam pemikiran Ibn Khaldun. Kejernihan persepsi spiritual bergantung pada kondisi moral subjek yang mengalaminya. Jiwa yang dikuasai hawa nafsu, ambisi, dan kepentingan pribadi berpotensi mencampurkan penyingkapan spiritual dengan imajinasi atau keinginannya sendiri. Karena itu, penyucian jiwa tidak hanya menjadi cara memperoleh *kasyf*, tetapi juga menjadi salah satu syarat untuk menilai validitasnya.

Meskipun diakui, *kasyf* tidak dapat disamakan dengan wahyu. Pertama, wahyu diterima melalui kesiapan kodrati jiwa nabi, sedangkan *kasyf* dicapai melalui latihan spiritual. Kedua, wahyu membawa pesan yang mengikat umat, sedangkan *kasyf* bersifat personal. Ketiga, wahyu mempunyai jaminan kebenaran Ilahiah, sedangkan *kasyf* masih mungkin dipengaruhi keadaan psikologis dan imajinasi. Keempat, nabi diperintahkan menyampaikan wahyu, sementara pengalaman *kasyf* tidak selalu layak disebarluaskan.

Para sahabat dan sufi awal, menurut Ibn Khaldun, tidak menjadikan kemampuan menyingkap alam gaib sebagai tujuan ibadah. Apabila pengalaman tersebut muncul, mereka tidak membanggakannya dan bahkan memandangnya sebagai ujian yang dapat mengganggu keikhlasan.³⁰ Sikap tersebut menegaskan bahwa tujuan tasawuf adalah mendekatkan diri kepada Allah, bukan memperoleh kemampuan meramalkan masa depan. Ketika *kasyf* dijadikan tujuan utama, latihan spiritual berisiko bergeser dari penyucian diri menjadi pencarian kekuatan luar biasa.

²⁹ Ibn Khaldun, *Muqaddimah*, terj. Ahmadie Thoha, 628–635.

³⁰ Ibn Khaldun, *Muqaddimah*, 632–634.

Dengan demikian, *kasyf* menempati posisi menengah. Ia lebih tinggi daripada perdukunan karena diperoleh melalui penyucian jiwa dan ketaatan beragama, tetapi berada di bawah wahyu karena bersifat personal, diperoleh melalui latihan, dan tidak memiliki jaminan kebenaran mutlak. Status ini memperlihatkan sikap Ibn Khaldun yang menerima kemungkinan pengalaman mistik, tetapi tetap membatasinya melalui kriteria epistemologis dan moral.

3. Perdukunan dan Keterbatasan Persepsi Gaib

Tingkatan ketiga ditempati oleh perdukunan dan peramalan. Ibn Khaldun mengakui bahwa sebagian orang mempunyai kemampuan jiwa yang memungkinkan mereka menangkap informasi tertentu di luar proses indrawi biasa. Akan tetapi, kemampuan tersebut tidak sempurna. Jiwa dukun tidak mampu berhubungan secara langsung dan jernih dengan alam spiritual sebagaimana jiwa nabi. Oleh karena itu, mereka membutuhkan sarana yang membantu melepaskan perhatian dari dunia indrawi dan mengaktifkan kemampuan batiniah.³¹

Sarana tersebut dapat berupa ucapan berirama, simbol, benda, susunan huruf, angka, gerakan, atau pertanyaan tertentu. Penggunaan sarana berfungsi memusatkan kesadaran dan mengurangi keterikatan jiwa terhadap rangsangan eksternal. Dalam keadaan tersebut, dukun berusaha menangkap fragmen informasi yang tidak tersedia bagi persepsi biasa. Namun, informasi yang diperoleh sering kali tidak jelas, terpotong, dan bercampur dengan imajinasi.

Keterlibatan imajinasi menjadi salah satu penyebab rendahnya validitas pengetahuan perdukunan. Daya imajinasi dapat menerjemahkan makna batin menjadi gambaran, tetapi juga dapat menambahkan unsur-unsur yang berasal dari ingatan, harapan, ketakutan, atau keinginan subjek. Karena itu, informasi yang disampaikan dukun mungkin mengandung bagian yang tampak benar, tetapi tidak mempunyai kepastian dan konsistensi. Kebenaran sesekali tidak cukup membuktikan validitas metode yang digunakan.

Ibn Khaldun menjelaskan bahwa jiwa dukun hanya mampu mencapai sebagian kecil dari pengetahuan yang diinginkan. Keterbatasan tersebut membuat informasi yang mereka sampaikan bercampur antara kebenaran dan kesalahan. Mereka juga dapat menggunakan ungkapan yang samar sehingga mudah

³¹ Ibn Khaldun, *Muqaddimah*, terj. Masturi Irham dkk., 150–156.

disesuaikan dengan berbagai peristiwa. Dengan cara demikian, pernyataan yang tidak pasti dapat dianggap benar setelah suatu kejadian berlangsung.

Perdukunan harus dibedakan dari sihir meskipun keduanya berada pada tingkatan epistemologis yang rendah. Dukun berusaha mengetahui atau meramalkan sesuatu yang tersembunyi, sedangkan penyihir berusaha memberikan pengaruh terhadap objek atau manusia. Dalam sihir, kekuatan jiwa diarahkan keluar untuk memengaruhi realitas. Ibn Khaldun membagi kemampuan magis menjadi tiga bentuk, yaitu sihir yang bekerja melalui kekuatan jiwa, azimat yang menggunakan sifat benda langit, unsur, huruf, atau angka, serta sulap yang memanfaatkan daya imajinasi dan manipulasi persepsi.³²

Pada bentuk pertama, jiwa penyihir dianggap memiliki kemampuan untuk memengaruhi objek tanpa sarana fisik yang biasa. Pada bentuk kedua, pengaruh dilakukan dengan bantuan benda-benda dan susunan tertentu yang dipercaya memiliki hubungan dengan kekuatan kosmis. Sementara itu, pada bentuk ketiga, penyihir tidak benar-benar mengubah realitas, melainkan memengaruhi imajinasi orang lain sehingga sesuatu yang tidak terjadi dipersepsikan seolah-olah terjadi.

Ibn Khaldun tidak menjadikan ketiga bentuk tersebut memiliki tingkat kebenaran yang setara. Penjelasan mengenai keberadaan sihir harus dibedakan dari legitimasi terhadap praktiknya. Ia dapat mengakui kemungkinan adanya pengaruh psikologis atau kemampuan tertentu dalam jiwa manusia sekaligus menolak cara dan orientasi penggunaannya. Penolakan itu terutama didasarkan pada ketergantungan penyihir terhadap benda-benda langit, roh, atau kekuatan setan yang bertentangan dengan prinsip tauhid.³³

Perbedaan mendasar antara mukjizat dan sihir terletak pada sumber serta orientasinya. Mukjizat terjadi dengan bantuan Allah dan berfungsi menegaskan kebenaran risalah kenabian. Sihir bergantung pada kemampuan jiwa, latihan tertentu, manipulasi, atau bantuan kekuatan non-Ilahiah. Mukjizat tidak dapat dipelajari dan ditiru, sedangkan sihir diperoleh melalui latihan serta penggunaan prosedur tertentu. Nabi menggunakan mukjizat untuk menyampaikan petunjuk,

³² Ibn Khaldun, *Muqaddimah*, terj. Ahmadie Thoha, 684–699.

³³ Ibn Khaldun, *Muqaddimah*, 690–699.

sedangkan penyihir mengarahkan kemampuannya untuk mencapai tujuan pribadi atau memengaruhi orang lain.

Perdukunan dan sihir, karena itu, menempati tingkat terendah bukan karena seluruh fenomenanya selalu palsu, tetapi karena sumber, mekanisme, dan orientasinya tidak memberikan jaminan kebenaran. Pengalaman luar biasa dapat terjadi, tetapi terjadinya suatu fenomena tidak otomatis membuktikan validitas epistemologis atau legitimasi keagamaannya. Ibn Khaldun dengan demikian membedakan secara tegas antara kemungkinan terjadinya fenomena dan kebenaran klaim yang dibangun darinya.

4. Struktur Hierarkis Pengetahuan Gaib

Perbandingan ketiga bentuk pengetahuan tersebut menunjukkan adanya hierarki yang jelas. Wahyu bersumber dari Allah, diterima oleh jiwa nabi yang memiliki kesiapan kodrati, dan membawa kebenaran serta petunjuk yang mengikat umat. *Kasyf* diperoleh melalui penyucian dan latihan spiritual, bersifat personal, serta validitasnya bergantung pada *istiqāmah*. Adapun perdukunan diperoleh melalui kemampuan jiwa yang terbatas, imajinasi, simbol, sarana eksternal, atau kekuatan non-Ilahiah sehingga hasilnya tidak pasti dan tidak memiliki legitimasi keagamaan.

Aspek	Wahyu kenabian	<i>Kasyf</i> sufistik	Perdukunan
Kualitas jiwa	Kesiapan kodrati dan sempurna	Dibentuk melalui latihan spiritual	Kemampuan khusus tetapi tidak sempurna
Sumber	Allah melalui alam malaikat	Penyingkapan spiritual	Kemampuan psikis, imajinasi, simbol, atau kekuatan non-Ilahiah
Cara memperoleh	Anugerah dan pilihan Tuhan	<i>Mujāhadah</i> , zikir, khalwat, dan penyucian jiwa	Konsentrasi, ucapan, benda, simbol, huruf, atau angka
Tingkat validitas	Pasti dan mengikat	Terbatas, personal, dan bersyarat	Tidak pasti serta bercampur dengan dugaan

Kriteria moral	Kemaksuman dan misi kenabian	<i>Istiqāmah</i> dan kepatuhan agama	Tidak memiliki legitimasi agama
Orientasi	Petunjuk dan kemaslahatan manusia	Kedekatan kepada Allah	Ramalan, pengaruh, atau kepentingan tertentu

Tabel tersebut menegaskan bahwa Ibn Khaldun tidak menggunakan keajaiban sebagai ukuran kebenaran. Ukuran utamanya adalah asal pengetahuan, kualitas penerima, cara memperoleh, tingkat kepastian, dan orientasi moral. Semakin dekat suatu pengetahuan kepada sumber Ilahiah dan semakin sempurna kesiapan moral penerimanya, semakin tinggi kedudukan epistemologisnya. Sebaliknya, semakin besar ketergantungannya pada imajinasi, simbol, manipulasi, dan kekuatan non-Ilahiah, semakin rendah validitas serta legitimasinya.

Kriteria Validitas Pengetahuan Gaib dalam Pemikiran Ibn Khaldun

Klasifikasi wahyu, *kasyf*, dan perdukunan menunjukkan bahwa Ibn Khaldun tidak menilai pengetahuan gaib hanya berdasarkan kemampuan seseorang mengetahui sesuatu di luar jangkauan indra. Baginya, pengalaman luar biasa tidak dengan sendirinya membuktikan kebenaran. Sebuah klaim pengetahuan harus diperiksa berdasarkan sumbernya, kualitas jiwa penerimanya, mekanisme pemerolehannya, tingkat kepastiannya, kesesuaian dengan ajaran agama, serta orientasi moral dan sosialnya. Unsur-unsur tersebut membentuk kriteria epistemologis yang menempatkan wahyu, *kasyf*, dan perdukunan dalam tingkatan berbeda.

1. Sumber Pengetahuan

Kriteria pertama adalah sumber pengetahuan. Dalam pemikiran Ibn Khaldun, sumber menentukan otoritas dan tingkat kepastian pengetahuan yang diterima. Wahyu memiliki kedudukan tertinggi karena bersumber dari Allah dan disampaikan melalui hubungan jiwa nabi dengan alam malaikat. Kebenaran wahyu tidak bergantung pada kemampuan penalaran manusia, keberhasilan latihan spiritual, atau ketepatan daya imajinasi. Wahyu memiliki kepastian karena

sumbernya bersifat Ilahiah dan penerimanya telah dipersiapkan secara kodrati untuk menerima serta menyampaikannya.³⁴

Sumber pengetahuan *kasyf* berbeda dari wahyu. *Kasyf* muncul ketika jiwa yang telah menjalani penyucian dan latihan spiritual mengalami keterbukaan terhadap realitas batin. Meskipun dapat berhubungan dengan alam spiritual, pengetahuan tersebut tetap melewati keadaan personal seorang sufi. Pengalaman, kesiapan jiwa, dan daya interpretasi subjek memengaruhi bentuk pengetahuan yang diperoleh. Oleh karena itu, *kasyf* tidak memiliki tingkat kepastian dan otoritas yang sama dengan wahyu.

Adapun perdukunan bersumber dari kemampuan jiwa yang terbatas dan tidak sempurna. Dalam praktiknya, dukun atau peramal dapat bergantung pada imajinasi, simbol, susunan kata, huruf, angka, benda-benda langit, atau bantuan kekuatan non-Ilahiah. Ketergantungan terhadap berbagai perantara tersebut menjadikan informasi yang diperoleh rentan bercampur dengan dugaan dan kesalahan. Sumber yang tidak jelas juga membuat pengetahuan perdukunan tidak dapat dipastikan asal dan kebenarannya.

Perbedaan sumber ini memperlihatkan bahwa istilah “gaib” hanya menunjuk pada objek yang berada di luar persepsi biasa, bukan pada tingkat kebenaran pengetahuan. Dua klaim dapat sama-sama membicarakan masa depan atau realitas spiritual, tetapi tidak berarti keduanya mempunyai otoritas yang sama. Pengetahuan tentang objek gaib harus dibedakan berdasarkan jalur dan sumber yang memungkinkan objek tersebut diketahui.

2. Kualitas dan Kesiapan Jiwa

Kriteria kedua adalah kualitas jiwa subjek yang menerima pengetahuan. Ibn Khaldun tidak memandang jiwa manusia sebagai entitas yang sepenuhnya seragam dalam kapasitas aktualnya. Setiap manusia memiliki potensi persepsi, tetapi kemampuan untuk melampaui pengalaman indrawi berbeda sesuai dengan kesiapan dan kualitas jiwanya. Perbedaan ini tidak hanya bersifat intelektual, tetapi juga spiritual dan moral.

³⁴ Ibn Khaldun, *Muqaddimah*, terj. Masturi Irham dkk. (Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 2001), 139–149.

Jiwa nabi mempunyai kesiapan kodrati untuk berhubungan dengan alam malaikat. Kesiapan itu merupakan anugerah dan tidak dapat diperoleh melalui usaha manusia. Karena itu, seseorang tidak dapat menjadi nabi melalui pembelajaran, meditasi, atau latihan rohani. Kesempurnaan jiwa kenabian terletak pada kemampuannya menerima pesan Ilahiah secara utuh dan menyampaikannya kembali dalam bentuk yang dapat dipahami manusia.³⁵

Jiwa sufi memperoleh kejernihan melalui proses penyucian. *Mujāhadah*, zikir, khalwat, pengendalian hawa nafsu, dan introspeksi diri berfungsi mengurangi dominasi tubuh serta kepentingan duniawi. Ketika keterikatan tersebut melemah, jiwa dapat menangkap makna yang tidak tersedia bagi persepsi biasa. Namun, karena kesiapan itu dibentuk melalui proses, hasilnya tidak selalu seragam. Kedalaman pengalaman, kejernihan jiwa, serta ketepatan interpretasi setiap sufi dapat berbeda.

Jiwa dukun atau peramal juga mungkin mempunyai sensitivitas tertentu terhadap sesuatu yang tidak diketahui manusia biasa. Akan tetapi, sensitivitas tersebut tidak disertai kesempurnaan jiwa dan kejernihan sumber. Karena itu, persepsinya bersifat parsial. Informasi yang diterima mudah bercampur dengan daya imajinasi dan dugaan pribadi. Kemampuan menangkap bagian tertentu dari sesuatu yang tersembunyi tidak cukup untuk menghapus keterbatasan tersebut.

Kualitas jiwa, dengan demikian, tidak hanya menunjukkan kemampuan menerima informasi, tetapi juga kemampuan mempertahankan kejernihan informasi yang diterima. Semakin tinggi kualitas jiwa, semakin kecil kemungkinan pengetahuan itu terdistorsi oleh imajinasi, dorongan pribadi, atau kepentingan duniawi. Dalam konteks inilah jiwa nabi, sufi, dan dukun menempati tingkatan berbeda.

3. Mekanisme Pemerolehan Pengetahuan

Kriteria ketiga adalah mekanisme pemerolehan. Setiap bentuk pengetahuan gaib memiliki proses yang berbeda, dan proses tersebut memengaruhi status epistemologis hasilnya. Wahyu diterima tanpa didahului latihan untuk

³⁵ Munawir, "Konsep Kenabian Menurut Ibn Khaldun: Telaah Korelasi Kemaksuman dan Kemanusiaan Nabi Muhammad SAW," *Jurnal Penelitian Agama* 15, no. 1 (2014): 119–138.

mendapatkan kemampuan kenabian. Meskipun nabi dapat mengalami keadaan fisik dan psikologis yang berat ketika menerima wahyu, proses itu tetap berlangsung atas kehendak Allah, bukan sebagai hasil teknik yang dikuasai manusia.

Kasyf diperoleh melalui disiplin spiritual. Dalam tasawuf, tindakan lahiriah yang dijalankan secara konsisten membentuk keadaan batin. Keadaan tersebut secara bertahap menjadi sifat yang menetap dalam jiwa, kemudian mengantarkan seorang sufi menuju *ma'rifah*. Dengan demikian, mekanisme *kasyf* melibatkan hubungan antara ibadah, latihan moral, pengalaman batin, dan terbukanya persepsi spiritual.³⁶

Perdukunan menggunakan mekanisme yang berbeda. Karena jiwanya tidak mampu mencapai alam spiritual secara langsung dan sempurna, dukun memerlukan sarana untuk memusatkan perhatian atau membebaskan daya batin dari gangguan indrawi. Mereka dapat menggunakan ucapan berirama, gerakan, simbol, benda, atau susunan tertentu. Dalam kasus lain, informasi dibentuk melalui pembacaan tanda, manipulasi psikologis, atau eksploitasi kepercayaan orang lain.

Perbedaan mekanisme itu penting karena suatu pengetahuan tidak dapat dinilai hanya dari hasil akhirnya. Informasi yang tampak benar dapat diperoleh melalui dugaan, kebetulan, pengamatan tersembunyi, generalisasi, atau ungkapan ambigu. Karena itu, ketepatan sesekali tidak membuktikan validitas metode perdukunan. Sebaliknya, validitas harus dilihat dari apakah proses yang digunakan dapat menjamin hubungan yang dapat dipertanggungjawabkan antara sumber informasi dan klaim yang dihasilkan.

4. Tingkat Kepastian dan Kemungkinan Kesalahan

Kriteria keempat adalah tingkat kepastian. Wahyu memiliki tingkat kepastian tertinggi karena diterima oleh jiwa kenabian dari sumber Ilahiah. Wahyu tidak sekadar memberikan informasi tentang alam gaib, tetapi juga menjadi sumber ajaran mengenai Tuhan, ibadah, kehidupan moral, dan keselamatan manusia. Karena itu, kandungan wahyu mengikat komunitas yang menerima risalah kenabian.

³⁶ Abdul Kadir Riyadi, "Tasawuf antara Penafsiran Normatif dan Sosiologis dalam Pemikiran Ibn Khaldun," *ISLAMICA: Jurnal Studi Keislaman* 12, no. 1 (2017): 1–25.

Kasyf memiliki validitas yang lebih terbatas. Pengalaman tersebut dapat dianggap benar bagi orang yang mengalaminya, khususnya ketika disertai *istiqāmah*. Namun, pengalaman itu tidak dapat secara otomatis dijadikan dasar keyakinan atau kewajiban bagi orang lain. Kesulitan utamanya terletak pada sifat personal pengalaman dan keterbatasan bahasa dalam menyampaikan keadaan batin. Selain itu, pengalaman mistik dapat bercampur dengan imajinasi atau kesalahan interpretasi.

Keterbatasan tersebut membuat *kasyf* harus ditempatkan di bawah wahyu. Apabila suatu pengalaman mistik bertentangan dengan prinsip-prinsip wahyu, pengalaman itulah yang harus diperiksa kembali. Dalam kerangka Ibn Khaldun, pengalaman personal tidak dapat mengoreksi atau menggantikan sumber ajaran yang mempunyai otoritas Ilahiah. Pengalaman spiritual dapat memperdalam pemahaman dan kehidupan batin seseorang, tetapi tidak membentuk syariat atau doktrin baru.

Perdukunan memiliki tingkat kepastian paling rendah. Informasi yang disampaikan dukun atau peramal dapat mengandung sebagian kebenaran, tetapi bercampur dengan kesalahan. Kebenaran tersebut tidak selalu berasal dari akses terhadap alam gaib. Ketepatan ramalan dapat dihasilkan oleh pembacaan situasi, pernyataan umum, kebetulan, atau kemampuan memengaruhi persepsi pendengar. Oleh karena itu, ramalan tidak dapat dijadikan sumber pengetahuan yang dapat dipercaya.

Ibn Khaldun dengan demikian membedakan antara kemungkinan terjadinya fenomena dan kepastian pengetahuan yang dihasilkan. Mengakui bahwa seseorang dapat mengalami persepsi tidak biasa bukan berarti menerima seluruh interpretasi dan klaim yang dibuat berdasarkan pengalaman tersebut. Pembedaan ini menjadi salah satu unsur kritis dalam epistemologi pengetahuan gaibnya.

5. Istiqāmah sebagai Kriteria Epistemologis

Kriteria kelima adalah *istiqāmah*. Dalam pembahasan tentang pengalaman sufistik, *istiqāmah* tidak hanya menunjuk pada kualitas kesalehan, tetapi juga berfungsi sebagai ukuran untuk menilai kejernihan pengalaman batin. Jiwa yang konsisten dalam ketaatan dipandang lebih mampu mengendalikan hawa nafsu, ambisi, dan imajinasi yang dapat mendistorsi persepsi spiritual.

Ibn Khaldun menegaskan bahwa penyingkapan spiritual yang sempurna hanya dapat muncul dari *istiqāmah*.³⁷ Pernyataan ini menunjukkan bahwa moralitas memiliki fungsi epistemologis. Keadaan moral subjek memengaruhi cara ia menerima, memahami, dan menyampaikan pengalaman. Seseorang yang dikuasai kepentingan pribadi dapat menafsirkan pengalaman batinnya sesuai dengan keinginan sendiri, sedangkan penyucian diri membantu mengurangi distorsi tersebut.

Akan tetapi, *istiqāmah* tidak membuat *kasyf* berubah menjadi wahyu. Ia hanya menjadi syarat minimal untuk mempertimbangkan keabsahan pengalaman tersebut. Seorang sufi yang taat tetap dapat keliru ketika menginterpretasikan pengalaman batinnya. Oleh karena itu, *istiqāmah* harus disertai kerendahan hati epistemologis, yaitu kesadaran bahwa pengalaman personal mempunyai keterbatasan dan tidak dapat dipaksakan kepada orang lain.

Perdukunan dan sihir tidak memenuhi kriteria tersebut karena mekanisme yang digunakan tidak berorientasi pada ketaatan dan penyucian jiwa. Bahkan, praktik yang melibatkan pemujaan terhadap benda-benda langit atau bantuan kekuatan setan secara langsung bertentangan dengan tauhid. Dengan demikian, persoalan perdukunan bukan hanya lemahnya kepastian informasi, tetapi juga rusaknya orientasi moral dan keagamaan dalam proses pemerolehannya.

6. Kesesuaian dengan Wahyu dan Prinsip Tauhid

Kriteria keenam adalah kesesuaian dengan wahyu dan prinsip tauhid. Dalam struktur epistemologi Islam, wahyu menjadi ukuran normatif bagi klaim-klaim mengenai alam gaib. Pengetahuan manusia tentang perkara gaib pada dasarnya terbatas. Manusia tidak dapat menguasai alam gaib secara mandiri, sedangkan pengetahuan yang pasti mengenai realitas tersebut berasal dari informasi yang diberikan Allah.

Klaim bahwa seseorang menguasai masa depan atau mengetahui seluruh perkara tersembunyi bertentangan dengan keterbatasan manusia. Ibn Khaldun memang mengakui bahwa sebagian orang dapat menangkap fragmen informasi tertentu, tetapi ia tidak menganggap kemampuan itu sebagai penguasaan

³⁷ Ibn Khaldun, *Muqaddimah*, terj. Ahmadie Thoha (Jakarta: Pustaka Firdaus, 2000), 628–635.

menyeluruh atas alam gaib. Perbedaan ini mencegah kemampuan luar biasa seseorang diubah menjadi klaim otoritas absolut.

Prinsip tauhid juga membedakan mukjizat dari sihir. Mukjizat terjadi atas izin Allah dan mendukung risalah yang menyeru manusia kepada-Nya. Sihir justru dapat melibatkan ketergantungan pada kekuatan selain Allah. Walaupun keduanya tampak melampaui kebiasaan, arah teologisnya berlawanan. Karena itu, validitas suatu fenomena tidak ditentukan oleh keajaibannya, tetapi oleh hubungan fenomena tersebut dengan sumber Ilahiah dan orientasi tauhid.

Dalam konteks *kasyf*, kesesuaian dengan wahyu menjadi batas interpretasi. Pengalaman spiritual yang bertentangan dengan prinsip agama tidak dapat dibenarkan hanya karena terasa kuat atau meyakinkan bagi subjek. Intensitas pengalaman tidak sama dengan kebenaran. Kebenaran pengalaman harus dinilai melalui hubungannya dengan wahyu, keteguhan moral, dan kemaslahatan yang dihasilkan.

7. Orientasi dan Fungsi Pengetahuan

Kriteria terakhir adalah orientasi penggunaan pengetahuan. Wahyu berorientasi pada petunjuk, pembentukan moral, dan perbaikan kehidupan manusia. Nabi tidak menerima wahyu untuk menunjukkan keistimewaan pribadi, tetapi untuk menyampaikan risalah dan membimbing masyarakat. Orientasi sosial tersebut menjadi bagian dari tanda yang membedakan kenabian dari klaim kemampuan supranatural lainnya.³⁸

Kasyf yang sahih berorientasi pada peningkatan kedekatan kepada Allah dan penyempurnaan jiwa. Kaum sufi awal tidak menjadikan kemampuan mengetahui sesuatu yang tersembunyi sebagai tujuan utama. Mereka bahkan dapat memandang munculnya pengetahuan luar biasa sebagai ujian karena berpotensi menumbuhkan kesombongan dan mengalihkan perhatian dari tujuan ibadah. Dengan demikian, nilai *kasyf* tidak terletak pada informasi tentang masa depan, tetapi pada transformasi moral yang dihasilkannya.

Sebaliknya, perdukunan dan sihir sering berorientasi pada kepentingan praktis, kekuasaan, keuntungan, pengaruh terhadap orang lain, atau klaim kemampuan pribadi. Orientasi tersebut mendorong pengetahuan gaib menjadi

³⁸ Ibn Khaldun, *Muqaddimah*, terj. Masturi Irham dkk., 139–145.

komoditas dan instrumen dominasi. Dukun dapat memanfaatkan ketidakpastian, kecemasan, atau harapan masyarakat untuk membangun ketergantungan terhadap dirinya.

Orientasi tidak dapat dijadikan satu-satunya ukuran kebenaran, tetapi memperkuat penilaian terhadap sumber dan mekanisme pengetahuan. Klaim yang diarahkan untuk keuntungan pribadi, disertai manipulasi, dan menghasilkan ketergantungan layak dicurigai. Sebaliknya, pengetahuan yang mendorong tanggung jawab moral dan tidak digunakan untuk kepentingan subjektif memiliki orientasi yang lebih dekat dengan tujuan keagamaan.

8. Model Validitas Pengetahuan Gaib

Berdasarkan keseluruhan uraian tersebut, kriteria validitas pengetahuan gaib menurut Ibn Khaldun dapat direkonstruksi dalam enam pertanyaan:

- a. Dari mana pengetahuan tersebut berasal?
- b. Bagaimana kualitas jiwa yang menerimanya?
- c. Melalui mekanisme apa pengetahuan itu diperoleh?
- d. Seberapa tinggi tingkat kepastian dan kemungkinan kesalahannya?
- e. Apakah pengetahuan tersebut sesuai dengan wahyu, *istiqāmah*, dan prinsip tauhid?
- f. Untuk tujuan apa pengetahuan tersebut digunakan?

Keenam pertanyaan ini menghasilkan tiga tingkat validitas. Pertama, validitas Ilahiah, yaitu wahyu yang bersumber dari Allah dan diterima oleh jiwa kenabian. Kedua, validitas spiritual bersyarat, yaitu *kasyf* yang diperoleh melalui penyucian jiwa, bersifat personal, dan harus dinilai berdasarkan *istiqāmah* serta kesesuaiannya dengan wahyu. Ketiga, validitas spekulatif atau tertolak, yaitu klaim perdukunan dan sihir yang bercampur dengan imajinasi, sarana eksternal, manipulasi, atau kekuatan non-Ilahiah.

Rekonstruksi tersebut menunjukkan bahwa epistemologi Ibn Khaldun tidak bersifat biner, yakni sekadar menerima atau menolak seluruh klaim tentang alam gaib. Ia mengembangkan model bertingkat yang mengakui kemungkinan jiwa berhubungan dengan realitas nonmaterial, sekaligus membedakan tingkat kepastian dan legitimasinya. Pendekatan ini memungkinkan Ibn Khaldun menerima wahyu

dan pengalaman spiritual tanpa kehilangan sikap kritis terhadap ramalan, sihir, dan klaim supranatural.

Temuan ini juga menunjukkan bahwa kontribusi Ibn Khaldun tidak terbatas pada klasifikasi fenomena gaib. Ia membangun hubungan antara psikologi jiwa, epistemologi, dan etika. Sumber pengetahuan tidak dapat dipisahkan dari kualitas penerima; kualitas penerima tidak dapat dipisahkan dari cara memperoleh pengetahuan; dan cara memperoleh pengetahuan tidak dapat dipisahkan dari orientasi moralnya. Oleh karena itu, hierarki pengetahuan gaib dalam pemikiran Ibn Khaldun sekaligus merupakan hierarki kesempurnaan jiwa dan tanggung jawab moral.

Kesimpulan

Penelitian ini menunjukkan bahwa pembahasan Ibn Khaldun mengenai wahyu, *kasyf*, dan perdukunan tidak hanya berisi klasifikasi fenomena supranatural, tetapi membentuk suatu hierarki epistemologis. Hierarki tersebut berangkat dari pandangannya mengenai susunan alam yang bertingkat dan kemampuan jiwa manusia untuk berhubungan dengan realitas di luar pengalaman indrawi. Meskipun jiwa mempunyai kemungkinan untuk menerima pengetahuan dari alam nonmaterial, tidak semua bentuk pengetahuan tersebut memiliki sumber, mekanisme, tingkat kepastian, dan legitimasi yang sama.

Wahyu menempati tingkatan tertinggi karena bersumber dari Allah dan diterima oleh jiwa nabi yang memiliki kesiapan kodrati untuk berhubungan dengan alam malaikat. Kemampuan kenabian bukan hasil pembelajaran atau latihan spiritual, melainkan anugerah Ilahiah. Kebenaran wahyu juga ditopang oleh integritas moral nabi, mukjizat, serta orientasi risalahnya untuk membimbing dan memperbaiki kehidupan manusia. Kesatuan antara sumber Ilahiah, kesempurnaan jiwa, kepastian pesan, dan misi moral menjadikan wahyu memiliki validitas yang bersifat pasti dan mengikat.

Kasyf menempati tingkatan kedua karena diperoleh melalui *mujāhadah*, zikir, khalwat, pengendalian hawa nafsu, dan penyucian jiwa. Ibn Khaldun mengakui bahwa proses tersebut dapat membuka kemampuan jiwa untuk menangkap realitas spiritual. Akan tetapi, *kasyf* bersifat personal dan tidak memiliki jaminan kebenaran seperti wahyu. Validitasnya bergantung pada *istiqāmah*, kejernihan jiwa, dan

kesesuaiannya dengan prinsip-prinsip wahyu. Karena itu, pengalaman mistik tidak dapat digunakan untuk membentuk ajaran baru atau mengikat orang lain. Nilai utamanya terletak pada transformasi moral dan kedekatan kepada Allah, bukan pada kemampuan mengetahui peristiwa tersembunyi.

Perdukunan dan sihir menempati tingkatan terendah. Ibn Khaldun tidak selalu menolak kemungkinan terjadinya fenomena luar biasa yang berhubungan dengan kekuatan jiwa, imajinasi, atau manipulasi persepsi. Namun, pengakuan terhadap kemungkinan suatu fenomena tidak sama dengan pengakuan atas validitas pengetahuan yang dihasilkannya. Persepsi dukun bersifat parsial dan mudah bercampur dengan dugaan, imajinasi, simbol, benda-benda tertentu, atau kekuatan non-Ilahiah. Adapun sihir dapat bekerja melalui kemampuan psikis, azimat, atau manipulasi daya imajinasi. Ketidakjelasan sumber, besarnya kemungkinan kesalahan, dan pertentangannya dengan prinsip tauhid membuat keduanya tidak memiliki legitimasi epistemologis dan keagamaan.

Berdasarkan perbandingan tersebut, validitas pengetahuan gaib dalam pemikiran Ibn Khaldun ditentukan oleh enam unsur: sumber pengetahuan, kualitas jiwa penerima, mekanisme pemerolehan, tingkat kepastian, kesesuaian dengan wahyu dan prinsip tauhid, serta orientasi penggunaannya. Keenam unsur tersebut membentuk tiga tingkat validitas, yaitu validitas Ilahiah pada wahyu, validitas spiritual bersyarat pada *kasyf*, dan validitas spekulatif atau tertolak pada perdukunan dan sihir.

Temuan ini menegaskan bahwa Ibn Khaldun tidak menggunakan keluarbiasaan sebagai ukuran kebenaran. Kemampuan mengetahui sesuatu yang tersembunyi atau menghasilkan fenomena yang tidak biasa tidak otomatis menunjukkan kesempurnaan jiwa dan kebenaran pengetahuan. Semakin jelas sumber Ilahiahnya, semakin sempurna kesiapan jiwa penerimanya, dan semakin kuat orientasi moralnya, semakin tinggi kedudukan epistemologis pengetahuan tersebut. Sebaliknya, semakin besar ketergantungannya pada imajinasi, alat, manipulasi, dan kekuatan non-Ilahiah, semakin rendah tingkat validitasnya.

Daftar Pustaka

Ahmad, Zaid. *The Epistemology of Ibn Khaldun*. London dan New York: RoutledgeCurzon, 2003.

- Alatas, Syed Farid. *Applying Ibn Khaldun: The Recovery of a Lost Tradition in Sociology*. London dan New York: Routledge, 2014.
- Alatas, Syed Farid. *Ibn Khaldun*. New Delhi: Oxford University Press, 2013.
- Al-Azmeh, Aziz. *Ibn Khaldun: An Essay in Reinterpretation*. Budapest: Central European University Press, 2003.
- Haq, Jalal al-. "Epistemologi Kenabian dalam Islam." *Al-Huda* 3, no. 9 (2003).
- Hasyim, Hafidz. *Watak Peradaban dalam Epistemologi Ibnu Khaldun*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2012.
- Ibn Khaldun, 'Abd al-Raḥmān ibn Muḥammad. *Al-Muqaddimah*. Beirut: Dār al-Fikr, 1999.
- Ibn Khaldun, 'Abd al-Raḥmān ibn Muḥammad. *Muqaddimah*. Diterjemahkan oleh Ahmadi Thoha. Jakarta: Pustaka Firdaus, 2000.
- Irwin, Robert. *Ibn Khaldun: An Intellectual Biography*. Princeton: Princeton University Press, 2018.
- Mahdi, Muhsin. *Ibn Khaldun's Philosophy of History: A Study in the Philosophic Foundation of the Science of Culture*. Chicago: University of Chicago Press, 1964.
- Munawir. "Konsep Kenabian Menurut Ibn Khaldun: Telaah Korelasi Kemaksuman dan Kemanusiaan Nabi Muhammad SAW." *Jurnal Penelitian Agama* 15, no. 1 (2014).
- Rahman, Fazlur. *Prophecy in Islam: Philosophy and Orthodoxy*. Chicago: University of Chicago Press, 1958.
- Riyadi, Abdul Kadir. "Tasawuf antara Penafsiran Normatif dan Sosiologis dalam Pemikiran Ibn Khaldun." *ISLAMICA: Jurnal Studi Keislaman* 12, no. 1 (2017): 80–116.
- Rosenthal, Franz, trans. *The Muqaddimah: An Introduction to History*. Abridged and edited by N. J. Dawood. Princeton: Princeton University Press, 2005.
- Saiden, Mehdi. "The Refutation of Astrology in Ibn Khaldūn's *Muqaddima*: A Study of His Multileveled Reasoning Capability." *Philosophy East and West* 69, no. 3 (2019): 721–736. <https://doi.org/10.1353/pew.2019.0059>.
- Suriasumantri, Jujun S. *Filsafat Ilmu: Sebuah Pengantar Populer*. Jakarta: Pustaka Sinar Harapan, 2007.