

IMPLIKASI PEMIKIRAN EPISTEMOLOGI IBN RUSYD

Oleh: A Khudori Soleh

Fak Psikologi UIN Maulana Malik Ibrahim, Malang

Email: khudori_uin@yahoo.com

Abstract:

The study of epistemology discusses the sources and methods of knowledge. The source of knowledge in Ibn Rushd is based on two things: revelation and reality, both physical and non-physical. However, both these sources are not independent but integral and inseparable, so that knowledge which is born does not contradict each other. The means to get knowledge consists of 3 things: the external senses, internal senses and intellect, and the method consist of 2 phases, namely formation theory (*tashawur*) and logical reasoning (*tashdiq*). Ibn Rushd thought of epistemology has certain consequences; the concept of two sources of knowledge to reconcile religion and philosophy, but also can lead to materialism dan secularism if they are separated. Meanwhile, in the means to get knowledge, giving priority to the ratio than the intellect can be considered to downgrades a basic human potential which does not only consist of the ratio, but also emotion and spirituality. Even the emotional and spiritual potential assessed is greater than the ratio that only accounts for 20% of human success.

Kajian epistemology mendiskusikan tentang sumber dan metode pengetahuan. Menurut Ibn Rusyd, pengetahuan bersumber atas 2 hal: wahyu dan realitas, baik fisik maupun non-fisik. Namun, kedua sumber ini tidak bersifat mandiri melainkan satu kesatuan yang tidak terpisahkan, sehingga pengetahuan yang lahir dari keduanya tidak saling bertentangan. Sarana yang digunakan untuk mendapatkan pengetahuan terdiri atas 3 hal: indera eksternal, indera internal dan intelek, sedang metodenya terdiri atas 2 tahapan, yaitu pembentukan teori (*tashawur*) dan penalaran logis (*tashdiq*). Pemikiran epistemology Ibn Rusyd ini mempunyai konsekuensi-konsekuensi tertentu. Konsep dua sumber pengetahuan dapat mempertemukan agama dan filsafat, tetapi juga dapat menggiring kepada materialism dan sekularisme jika dipisahkan. Sementara itu, pada aspek sarana, pemberian prioritas pada rasio dibanding intelek dapat dianggap mengerdilkan potensi dasar manusia yang tidak hanya terdiri atas rasio, tetapi juga emosi dan spiritualitas. Bahkan potensi emosi dan spiritual dinilai lebih besar daripada rasio yang hanya menyumbang 20% dari kesuksesan manusia.

Keywords: epistemologi, implikasi konsekuensi

PENDAHULUAN.

Epistemologi atau kajian yang mendiskusikan masalah metode keilmuan adalah sesuatu yang sangat penting. Sebab, seperti disampaikan Ali Syariati,¹ pengetahuan yang benar tidak bisa muncul kecuali dari cara berpikir yang benar, dan cara berpikir yang benar itu sendiri tidak bisa muncul kecuali dari metode berpikir yang benar. Karena itu, Hasan Hanafi dan bahkan Baqir Sadr,² dua tokoh pemikir Islam kontemporer menyatakan bahwa epistemology atau metodologi adalah sesuatu yang menentukan hidup matinya sebuah pemikiran dan filsafat, sehingga siapa yang tidak menguasai metodologi tidak akan mampu mengembangkan pengetahuannya.

Berdasarkan kenyataan tersebut, maka kajian tentang epistemology atau metodologi keilmuan adalah sesuatu yang penting dan urgen dalam upaya pengembangan keilmuan Islam ke depan. Tulisan ini mengkaji pemikiran epistemology Ibn Rusyd (1126-1198 M). Ada banyak alasan yang sangat kuat kenapa kita perlu mengkaji pemikiran epistemology Ibn Rusyd. Salah satu yang penting adalah bahwa Ibn Rusyd adalah tokoh yang mempunyai pengaruh besar bagi perkembangan filsafat dan pemikiran sesudahnya, Islam maupun Barat. Gagasan-gagasannya telah mendorong lahirnya pemikiran-pemikiran baru yang kreatif dan inovatif. Karena itu, kajian terhadap tokoh ini dipastikan dapat memberi sumbangan yang sangat berarti, apalagi saat ini tampak ada kecenderungan kuat di kalangan muda Muslim untuk mengkaji ulang warisan keilmuan Islam klasik dalam upaya membangun peradaban Islam masa depan, khususnya pemikiran rasional Ibn Rusyd.³ Di tanah air sendiri, Jaringan Islam Liberal (JIL) juga mengklaim diri sebagai pengikut Averroesme modern yang berurusan dengan isu-isu semacam “kebebasan berpikir”, “pluralisme” dan “demokrasi”.⁴

Tentang ketokohan dan pengaruh Ibn Rusyd ini, Philip Clayton, seorang Guru Besar di University of California, Los Angeles, USA menulis sebagai berikut:

“Ibn Rusyd (Averroes, 1126-1198), the greatest advocate of Muslim Aristotelianism, forged the greatest alliance between the philosophical tradition and belief in one God. His system not only “completed” Greek thought in the eyes of theists; it also set the stage for the Scholastic period in Christian theology, which produced the greatest systemic works of philosophical theology that my own tradition has known.”⁵

Tulisan ini tidak hanya mengkaji pemikiran epistemology Ibn Rusyd tetapi juga menganalisis tentang implikasi dan konsekuensi logis dari pemikirannya, dampak positif dan negatifnya, sehingga dapat dilihat peluang pengembangannya sekaligus diantisipasi persoalan yang mungkin muncul.

¹ Ali Syariati, *Humanisme Antara Islam dan madzhab Barat*, terj. Afif Muhammad, (Bandung, Pustaka Hidayah, 1992), 28.

² Hasan Hanafi, *Dirâsât Falsafiyah*, (Kairo, Maktabah al-Misriyah, tt), 261; Baqir al-Shadr, *Falsafatuna*, terj. Nur Mufid, (Bandung, Mizan, 1999), 25.

³ Angke von Kugelgen, “A Call for Rationalism: ‘Arab Averroists’ in the Twentieth Century” dalam *Jurnal Alif*, No. 16 (Kairo: American University in Cairo, 1996), 118.

⁴ Luthfi Assyaukanie, “Ibn Rusyd, Kant dan Proyek Pencerahan Islam”, makalah disampaikan dalam acara Ulang Tahun ke-4 Jaringan Islam Liberal (JIL), 3 Maret 2005, di Jakarta.

⁵ Philip Clayton, “Perceiving God in the Lawfulness of Nature: Scientific and Religious Reflections” dalam *International Conference on Religion and Science I the Post-Colonial World*, (Yogyakarta, CRCS UGM and Templeton Foundation, USA, 2-5 Januari, 2003), 5.

Ada dua teori yang digunakan untuk mengkaji pemikiran epistemology Ibn Rusyd. *Pertama*, klasifikasi epistemologi yang terdiri atas 4 bentuk, yaitu *bayânî*, *burhânî*, *irfânî* dan *tajribî*. Bayani adalah epistemologi yang menyatakan bahwa ilmu bersumber pada teks di mana cara mendapatkannya adalah lewat analisis teks, sedang validitasnya didasarkan atas kesesuaiannya dengan makna teks. Burhani adalah epistemologi yang mendasarkan diri pada akal, cara perolehan ilmunya lewat logika, dan validitasnya dengan koherensi. Irfani adalah epistemologi yang mendasarkan diri pada intuisi (*kasyf*), cara perolehan ilmunya lewat olah ruhani, dan validitasnya dengan intersubjektif.⁶ Sementara itu, tajribi adalah bentuk epistemologi yang mendasarkan diri pada realitas empirik, cara perolehan ilmunya lewat observasi atau eksperimen dan validitasnya dengan korespondensi.⁷ Kerangka teori ini digunakan untuk menganalisis pemikiran Ibn Rusyd secara umum. Prinsip-prinsip dan tata kerja epistemologis sang tokoh dianalisis dan diklasifikasi berdasarkan atas empat model epistemologi tersebut sehingga dapat diketahui kecenderungan, pola dan ciri khasnya.

Kedua, teori pluralitas makna teks dari Abd Jabbar. Menurutny, setiap teks mengandung kemungkinan adanya makna lain yang tidak sama dengan yang tersurat secara eksplisit. Makna-makna tersebut senantiasa lahir dan berbeda sesuai dengan perbedaan pendekatan dan metode yang digunakan. Meski demikian, hal itu bukan berarti penyimpangan atau eksklusivitas pemahaman melainkan benar-benar bahwa teks (al-Qur'an) memberikan ruang yang besar bagi adanya beragam pemahaman sesuai dengan tingkat penalaran.⁸ Karena itu, Ibn Sina pernah menyatakan bahwa syariat dan teks hanyalah simbol dari berbagai kandungan makna yang ingin disampaikan Tuhan.⁹ Ketentuan sebagai simbol ini juga berlaku pada realitas-realitas empirik di luar teks. Dengan pemahaman seperti itu, mengikuti analisis Levi-Strauss, maka teks dan realitas menjadi sangat multi-interpretasi yang melewati batas-batas kesadaran ruang dan waktu.¹⁰ Sedemikian rupa, sehingga posisi yang berbeda antara teks dan realitas yang kemudian melahirkan ketegangan dan benturan antara agama dan sains, antara teks dan logika, dapat diminimalisir—jika tidak boleh dikatakan disingkirkan. Teori ini digunakan untuk menganalisis pemikiran epistemologi Ibn Rusyd dan upayanya untuk mempertemukan antara teks dan realitas.

SEKILAS EPISTEMOLOGI.

Secara etimologis, istilah epistemology berasal dari bahasa Yunani *episteme* yang berarti pengetahuan atau pemahaman, dan *logos* yang berarti studi atau kajian. Jelasnya, epistemology berarti kajian tentang pengetahuan, atau kajian yang berkaitan dengan seluk beluk dan segala sesuatu yang berkaitan dengan pengetahuan.

Menurut *Lexicon Encyclopaedia*, epistemologi yang biasa dipahami sebagai “teori pengetahuan” (*theory of knowledge*) adalah bagian dari filsafat yang mengkaji masalah-masalah yang berkaitan dengan pengetahuan, meliputi sumber, cara dan kriteria sebuah

⁶ Al-Jabiri, *Bunyah al-Aql al-Arabi* (Beirut: Markaz al-Tsaqafah, 1990); Mulyadi Kartanegara dalam bukunya, *Pengantar Epistemologi Islam* (Bandung: Mizan, 2003), 52.

⁷ Mulyadhi, *ibid.*

⁸ Machasin, *Qadli Abd Jabbar Mutasyabih al-Qur'an: Dalil Rasional al-Qur'an* (Yogyakarta: LKiS, 2000), 165.

⁹ Husein Nasr, *Tiga Pemikir Muslim Ibn Sina, Ibn Arabi dan Suhrawardi*, terj. Mujahid (Bandung: Risalah, 1984), 44.

¹⁰ Claude Levi Strauss, *Antropologi Struktural*, terj. Ninik Rochani (Yogyakarta: Kreasi Wacana, 2005), 267.

pengetahuan.¹¹ Secara garis besar, epistemologi berkaitan dengan dua pertanyaan pokok: (a) “Apa yang dapat diketahui?” (*what can be known?*) dan (b) “Bagaimana hal itu dapat diketahui?” (*how can it be known?*). Pertanyaan pertama berkaitan dengan sumber pengetahuan, pertanyaan kedua berhubungan dengan cara memperoleh pengetahuan.¹²

Berdasarkan hal tersebut, epistemology berkaitan dengan dua kajian pokok, yaitu dari mana sebuah pengetahuan berasal, dan bagaimana pengetahuan harus digali. Berkaitan dengan sumber pengetahuan, di Barat dikenal adanya dua aliran, yaitu empirisme dan rasionalisme. Empirisme adalah aliran yang menyatakan bahwa pengetahuan berasal atau bersumber dari realitas empiric, sedang rasionalisme menyatakan bahwa pengetahuan berasal dari rasio. Adapun berkaitan dengan cara untuk mendapatkan pengetahuan dikenal adanya dua metode, yaitu penyelidikan empiric dan logika formal. Penyelidikan empiric digunakan oleh penganut empirism, sedang logika formal dipakai oleh pendukung rasionalisme.

Dalam tradisi khazanah keilmuan Islam, pemikiran epistemology ini dikenal ada empat model, yaitu bayani, burhani, irfani dan tajribi. Epistemology bayani biasanya digunakan oleh para pengembang ilmu-ilmu keagamaan, khususnya kaum fuqaha, epistemology burhani dikembangkan oleh para filosof muslim, epistemology irfani dipakai oleh para kaum sufi, sedang epistemology tajribi diaplikasikan oleh para saintis muslim.

BIOGRAFI SINGKAT

Ibn Rusyd atau *Averroes*, nama lengkapnya adalah Abu al-Walid Muhammad ibn Ahmad ibn Rusyd, lahir di kota Kordoba, Andalus (Spanyol sekarang), tahun 1126 M, dari keluarga bangsawan dan terpelajar.¹³ Ibn Rusyd sendiri dikenal sebagai orang yang mempunyai minat besar pada keilmuan. Diriwatkan bahwa sejak dewasa Ibn Rusyd tidak pernah absen dari kegiatan membaca dan keilmuan kecuali pada malam ayahnya meninggal dan malam pertama perkawinannya.¹⁴

Ibn Rusyd dikenal sebagai tokoh yang menguasai filsafat dan hukum Islam (fiqh). Karena itu, ketika terjadi “kebangkitan” filsafat di Andalus yang didorong khalifah Abu Ya`kub Yusuf, Ibn Rusyd dibawa dan diperkenalkan Ibn Tufail kepada khalifah, sekitar tahun 1169 M. Pada pertemuan tersebut, Ibn Rusyd diberi tugas untuk memberi ulasan dan komentar atas pikiran-pikiran filsafat Aristoteles.¹⁵ Di sisi lain, Ibn Rusyd juga diangkat sebagai hakim di Seville. Menurut Ibn Abi Usaibiah,¹⁶ Ibn Rusyd sangat mumpuni dalam bidang hukum dan menjadi satu-satunya pakar dalam soal khilafiyah di zamannya.

¹¹ *Lexicon Universal Encyclopedia* (New York: Lexicon Publications, 1990), 221; Paul Edward (ed), *The Encyclopedia of Philosophy*, III (New York: Macmillan Publishing Co, 1972), 6.

¹² O'Connor and Carr, *Introductions to the Theory of Knowledge* (Brighton: Harvester Press, 1982), 1-2.

¹³ Abbas M. Aqqad, *Ibn Rusyd* (Mesir: Dar al-Ma`arif, tt), 8; M. Imarah, “Muqaddimah” dalam Ibn Rusyd, *Fashl al-Maqâl* (Mesir: Dar al-Ma`arif, tt), 5.

¹⁴ Kamil Uwaidah, *Ibn Rusyd al-Andalusi Failusûf al-Arabî wa al-Muslimîn*, (Beirut, Dar al-Kutub, 1991), 25.

¹⁵ Dominique Urvoy, *Ibn Rusyd (Averroes)*, terj. dari bahasa Prancis ke Inggris oleh OIiovia Stewart, (London, Rouletge, 1991), 55.

¹⁶ Ibn Abi Usaibi`ah, *Uyûn al-Anbâ' fî Thabaqât al-Atibbâ'*, III, (Beirut, Dar al-Fikr, tt), 122; Kamil Uwaidah, *Ibn Rusyd al-Andalus*, 24

Karir Ibn Rusyd sebagai hakim semakin cemerlang. Tahun 1182 M, ia dipromosikan sebagai hakim agung di Kordoba. Namun, beberapa bulan kemudian ia pindah ke Marakesy untuk menggantikan Ibn Tufail sebagai penasihat khalifah.¹⁷ Menurut Urvoy, di Marakesy inilah Ibn Rusyd benar-benar mencurahkan perhatiannya pada filsafat. Buku *tafsîrnya* atas filsafat Aristoteles kebanyakan ditulis dalam masa-masa itu, sehingga digelar “sang pengulas” (*commentator*) oleh Dante (1265-1321 M) dalam bukunya *Divine Commedia* (Komedi Ketuhanan).¹⁸ Namun, prestasi dan reputasi Ibn Rusyd yang luar biasa ini ternyata telah menimbulkan keirian pada sebagian kalangan. Akibatnya, pada tahun 1195 M, ia difitnah dan dibuang ke Lucena, di kepulauan Atlantik, kemudian buku-bukunya dibakar dan pemikirannya tentang filsafat serta sains dilarang untuk disebar, kecuali kedokteran dan astronomi. Meski pada akhirnya sang Khalifah menarik kembali Ibn Rusyd dan mengembalikan nama baiknya, tetapi hukuman tersebut telah menimbulkan dampak serius pada perkembangan pemikiran sesudahnya.¹⁹ Ibn Rusyd meninggal di Marakesy pada tahun 1198 M, pada usia 72 tahun dan jenazahnya di bawa ke Kordoba untuk dimakamkan di sana.²⁰

Ibn Rusyd mewariskan banyak karya tulis. Ernert Renan (1823-1892 M) yang melacak karya-karyanya berhasil mengidentifikasi 78 buah judul buku, meliputi 28 buah dalam bidang filsafat, 20 buah dalam kedokteran, 5 buah dalam teologi, 8 buah dalam hukum, 4 buah dalam astronomi, 2 buah dalam sastra dan 11 buah dalam ilmu-ilmu lain.²¹ Namun, para ahli berbeda pendapat tentang jumlah itu sehingga kita tidak mengetahui secara pasti jumlah yang sesungguhnya. Perbedaan data tersebut memang tidak bisa dihindari. Menurut Bayumi, ada dua hal yang menyebabkan perbedaan tersebut. (a) Kebanyakan dari karya Ibn Rusyd telah dibakar pada tahun 1195 M, (b) metode yang dipakai Ibn Rusyd dalam menulis karyanya yang berbeda, yaitu ringkasan pendek (*jamî`* berupa *maqâlah*), ulasan sedang (*talkhîsh*) dan komentar panjang (*tafsîr*). Sebagian peneliti menjadikan satu sedang lainnya memisahkannya sehingga terjadi perbedaan pendapat, s.²²

Semua karya asli Ibn Rusyd ditulis dalam bahasa Arab. Namun, akibat pernah ada pelarangan dan pembakaran, kebanyakan karya yang sampai kepada kita hanya dalam bentuk terjemahan bahasa Ibrani dan Latin.²³ Karya-karya tersebut secara garis besar bisa diklasifikasikan dalam beberapa tema: (1) karya-karya logika (*manthiq*), (2) karya-karya fisika (*thabî`iyât*), (3) karya-karya metafisika (*mâ ba`d al-thabî`ah*), (4) karya-karya teologi (*ilm al-kalâm*), (5) karya hukum (*fiqh*) dan (6) karya-karya astronomi.²⁴ Semua karya ini telah diterjemahkan ke dalam bahasa Ibrani dan Latin pada abad 13 M, oleh para sarjana, khususnya sarjana Yahudi, seperti Ya`kub Abamawi, Michael Scot, Ibrahim ibn Daud (w. 1180 M), Girardo Gremono (w. 1187 M), Moses ibn Tibbon (w. 1283 M), Michael Scot (w. 1232 M), Hermannus Contractus (w. 1272

¹⁷ Dominique Urvoy, *Ibn Rusyd (Averroes)*, 57 dan 63.

¹⁸ Dominique Urvoy, *ibid*, 63; Fuad Ahwani, “Ibn Rushd”, 543.

¹⁹ Majid Fakhry, *Sejarah Filsafat Islam*, terj. Zainul Am (Bandung, Mizan, 2007), 108. Hanna al-Fakhuri, *Târîkh al-Falsafah al-Arâbiyah*, II (Beirut: Dar al-Ma`arif, 1958), 385.

²⁰ Imarah, “Muqaddimah”, 7.

²¹ Ernest Renan, *Ibn Rusyd wa al-Rusydiyah*, terj. dari bahasa Prancis ke Arab oleh Adil Zu`atir (Kairo: Isa Babi al-Halabi, 1957), 79-93.

²² Abd al-Mukti Bayumi, *Al-Falsafah al-Islâmiyah min al-Masyriq ilâ al-Maghrib*. III, (Kairo, Dar al-Thaba`ah, 1991), 278.

²³ Kamil Uwaidah, *Ibn Rusyd al-Andalusi*, 127; Majid Fakhry, *Sejarah Filsafat Islam*, 116.

²⁴ Sulaiman Dunya, “Muqaddimah”, dalam Ibn Rusyd, *Tahâfut al-Tahâfut*, I, (Mesir, Dar al-Fikr, tt), 14-16; Bayumi, *Al-Falsafah al-Islâmiyah*, 282; Majid Fakhry, *Sejarah Filsafat Islam*, 108

M), Jacob ben Abba Mari, Simeon Anatoli, Solomon ben Joseph, Zerachia ben Isaac, Joseph ben Machis dan Kalonymus ben Kalonymus (w. 1328 M).²⁵

Karya-karya Ibn Rusyd telah memberikan pengaruh besar pada pemikiran filsafat sesudahnya, lebih-lebih di benua Eropa. Menurut Urvoy, jasa besar Ibn Rusyd dalam bidang logika, misalnya, adalah: (1) mampu membersihkan tafsiran-tafsiran sebelumnya yang tidak terkait dengan kondisi sosial budaya Yunani untuk kemudian menjelaskannya agar bisa dihasilkan interpretasi yang benar.²⁶ (2) Memberikan “doktrin baru” bahwa logika bukan hanya sumber sains yang bicara benar-salah melainkan harus berkaitan dengan realitas empirik. Logika bukan bidang yang berdiri sendiri tetapi harus berkaitan dengan persoalan empirik dan hanya berguna untuk menjelaskannya.²⁷ Menurut Husein Nasr, prinsip-prinsip inilah bersama karya-karyanya tentang fisika yang telah mendorong lahirnya aliran empirisme dan membantu proses sekularisasi di daratan Eropa.²⁸

REALITAS & WAHYU SEBAGAI SUMBER.

Dari mana pengetahuan kita berasal? Sebelum menjawab persoalan ini, kita perlu mengetahui konsep Ibn Rusyd tentang pengetahuan. Menurut Ibn Rusyd, ilmu atau pengetahuan adalah pengenalan tentang objek berkaitan dengan sebab-sebab dan prinsip-prinsip yang melingkupinya.²⁹ Objek-objek pengetahuan ini sendiri terdiri atas dua macam: objek-objek inderawi (*mudrak bi al-hawâs*) dan objek-objek rasional (*mudrak bi al-`aql*). Objek inderawi adalah benda-benda yang berdiri sendiri atau bentuk-bentuk lahir yang ditunjukkan oleh benda-benda tersebut, sedang objek-objek rasional adalah substansi dari objek-objek inderawi, yaitu esensi dan bentuk-bentuknya.³⁰ Dua macam bentuk objek ini, masing-masing melahirkan disiplin ilmu yang berbeda dan setiap disiplin keilmuan memang harus sesuai dengan objek kajiannya.³¹ Objek-objek inderawi melahirkan ilmu fisika atau sains sedang objek-objek rasional memunculkan filsafat (*hikmah*). Bentuk-bentuk pengetahuan manusia (sains dan filsafat) tidak dapat lepas dari dua macam bentuk objek tersebut.³²

Karena itu, dalam *Dlamîmah*, Ibn Rusyd secara tegas menyatakan bahwa *dua bentuk wujud objek itulah sumber pengetahuan manusia*.³³ Pernyataan ini sekaligus dimaksudkan untuk membedakan antara ilmu Tuhan dengan pengetahuan manusia. Menurut Ibn Rusyd, pengetahuan manusia didasarkan atas pengamatan dan penelitiannya atas wujud objek, material maupun rasional, sehingga dianggap temporal

²⁵ Anwar Chejne, *Muslim Spain Its History and Culture*, (Minneapolis, University of Minneapolis Press, 1974), 332; Majid Fakhry, *A History of Islamic Philosophy*, 275; Ibrahim Madkur, *Fî Falsafah al-Islâmiyah*, II, (Mesir, Dar al-Ma`arif, tt), 167.

²⁶ Dominique Urvoy, *Ibn Rusyd (Averroes)*, 100.

²⁷ *Ibid*, 151-2.

²⁸ Husein Nasr, *Intelektual Islam: Teologi, Filsafat dan Gnosis*, terj. Suharsono (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996), 56.

²⁹ Ibn Rusyd, “Al-Kasyf `an Manâhij al-Adillah fî `Aqaid al-Millah” dalam *Falsafah Ibn Rusyd*, (Beirut, Dar al-Afaq, 1978), 127. Selanjutnya disebut *Manâhij*.

³⁰ Ibn Rusyd, *Tahâfut al-Tahâfut*, II, 558 & 958.

³¹ *Ibid*, 691; Ibn Rusyd, *Manâhij al-Adillah*, 71.

³² Ibn Rusyd, *Manâhij al-Adillah*, 127-8.

³³ Ibn Rusyd, *Dlamîmah al-Mas`alah*, 41; M. Imarah, *Al-Mâdiyyah wa al-Mitsâliyyah fî Falsafah Ibn Rusyd* (Mesir: Dar al-Ma`arif, tt), 87.

(*hudûts*), sedang pengetahuan Tuhan justru menjadi penyebab dari munculnya wujud-wujud objek sehingga bersifat *qadîm*.³⁴

Selain berdasarkan atas realitas-realitas wujud, konsep pengetahuan Ibn Rusyd juga didasarkan atas sumber lain, yaitu wahyu. Konsep ini didasarkan atas kenyataan bahwa tidak semua bentuk realitas dapat ditangkap oleh indera dan rasio, bahkan rasio sendiri mempunyai kelemahan dan keterbatasan. Misalnya, soal kebaikan dan keselamatan di akhirat. Apa ukurannya? Benarkah bahwa kebaikan akan membawa keselamatan? Bagaimana menentukan prinsip yang paling tepat untuk kehidupan manusia di antara prinsip-prinsip yang banyak dan beragam yang ditemukan dari analisa realitas-realitas wujud? Di sini, menurut Ibn Rusyd, diperlukan sumber wahyu. Ibn Rusyd menulis dalam *Manâhij* sebagai berikut,

“Pengetahuan tentang kebahagiaan dan keselamatan menggiring pada pengetahuan tentang jiwa dan esensinya. Benarkah jiwa akan merasakan kebahagiaan dan keselamatan ukhrawi? Jika benar, apa kriterianya? Selain itu, apa yang digunakan untuk membuktikan bahwa kebaikan (tindakan baik) akan membawa kepada kebahagiaan? Bagaimana dan kapan kriteria-kriteria tersebut diterapkan? Begitu pula tentang baik dan buruk. Untunglah semua itu dapat kita jumpai ketentuannya dalam syariat, dan semua itu tidak dapat dijelaskan kecuali dengan wahyu. Paling tidak, informasi wahyu lebih unggul..... semua ini, secara lebih luas, tidak dapat diketahui lewat ilmu (*`ilm*), teknologi (*shinâ`ah*) atau filsafat (*hikmah*)”.³⁵

Dengan demikian, sumber pengetahuan dalam perspektif Ibn Rusyd terdiri atas dua macam: realitas-realitas wujud dan wahyu. Dua bentuk sumber ini masing-masing melahirkan disiplin ilmu yang berbeda; realitas wujud melahirkan ilmu dan filsafat sedang wahyu memunculkan ilmu-ilmu keagamaan (*`ulûm al-syar`iyyah*). Meski demikian, menurut Ibn Rusyd, dua macam sumber pengetahuan tersebut tidak bertentangan melainkan selaras dan berkaitan, karena keduanya adalah benar dan mengajak kepada kebenaran. Kebenaran yang satu tidak mungkin bertentangan dengan kebenaran yang lain.³⁶

SARANA INDERA, RASIO DAN INTELEK.

Menurut Ibn Rusyd, pengetahuan manusia diperoleh lewat tiga potensi yang dimilikinya, yaitu daya indera (*al-quwwah al-hassah*), daya imajinasi (*al-quwwah al-mutakhayyilah*) dan daya pikir (*al-quwwah al-nâthiqah*), yang oleh Majid Fakhry diistilahkan dengan indera eksternal, indera internal dan rasio.³⁷

1. Indera Eksternal

Indera eksternal (*al-hasâsah*) terdiri atas lima unsur: penglihatan, penciuman, pendengaran, peraba, dan pengecap.³⁸ Indera ini berkaitan dengan objek-objek inderawi yang oleh Ibn Rusyd dibagi menjadi dua bagian: objek inderawi dekat (*al-mahsûsah al-qarîbah*) dan objek inderawi jauh (*al-mahsûsah al-ba`îdah*). Objek inderawi dekat berupa benda-benda material (*dzât*) sedang objek inderawi jauh berupa *performense* (*`ardl*).

³⁴ Ibn Rusyd, *ibid*.

³⁵ Ibn Rusyd, *Manâhij al-Adillah*, 117.

³⁶ Ibn Rusyd, “Fashl al-Maqâl” dalam *Falsafah Ibn Rusyd*, (Beirut, Dar al-Afaq, 1978), 19. Selanjutnya disebut *Fashl al-Maqal*.

³⁷ Majid Fakhry, *Averroes: His Life, Works and Influence* (London: Oneworld, 2001), 58.

³⁸ Ibn Rusyd, *Risâlah al-Nasf*, 4.

Objek inderawi dekat itu sendiri terbagi dua: objek indera tunggal (*khâs bihâsah wâhidah*) dan objek indera bersama (*hâsah musytarakah*). Objek indera tunggal adalah objek-objek yang dapat ditangkap oleh satu indera, sedang objek indera bersama adalah objek-objek yang tidak dapat ditangkap kecuali oleh lebih dari satu indera. Sementara itu, objek indera jauh lebih berkaitan dengan penentuan kondisi atau spesifikasi antara suatu objek dibandingkan objek lainnya. Contoh objek inderawi dekat tunggal adalah seperti warna untuk indera penglihatan, bunyi untuk indera pendengaran dan seterusnya. Contoh objek inderawi dekat bersama adalah seperti gerak dan diam, bentuk dan ukuran. Objek-objek ini, menurut Ibn Rusyd, tidak dapat ditangkap dengan hanya satu indera melainkan lebih dari itu. Di sana dibutuhkan kerja sama antara beberapa indera sekaligus untuk memahami sebuah objek. Adapun contoh objek indera jauh adalah seperti penentuan apakah objek tersebut dalam keadaan hidup atau mati, apakah dia Zaid atau Umar dan seterusnya.³⁹

Indera-indera eksternal di atas, meski tampaknya dapat menangkap sebuah objek secara jelas dan nyata, tetapi dalam pandangan Ibn Rusyd, ia mempunyai kelemahan-kelemahan mendasar. Antara lain, (1), ia sesungguhnya tidak dapat secara otomatis dan secara mandiri menangkap sebuah objek melainkan butuh bantuan yang lain. Misalnya, mata tidak dapat menangkap objek dalam kegelapan, meski objek telah ada di depannya. Ia butuh cahaya dan mata baru dapat menangkap objek ketika ada pantulan cahaya dari objek kepada mata.⁴⁰ (2) tidak dapat menangkap objek yang terhalang atau objek yang tidak sampai kepadanya. Misalnya, mata tidak dapat menangkap objek di balik tabir dan telinga serta penciuman tidak dapat menangkap getaran dan bebauan yang tidak sampai kepadanya.⁴¹ (3) tidak dapat membedakan antara objek yang satu dengan lain, misalnya, antara warna hijau dengan biru, hitam dan putih dan seterusnya. Sesuatu yang membedakan semua itu adalah potensi jiwa yang lain.

Menurut Ibn Rusyd, indera eksternal menangkap objek yang dapat diraihnya dengan kapasitas dan kualitas yang sama. Ia semata-mata hanya berfungsi untuk menangkap sebuah objek tanpa dapat membedakan antara satu dengan lainnya. Potensi atau sarana yang dapat membedakan objek-objek tersebut bukan indera eksternal melainkan sesuatu potensi jiwa yang disebut sebagai *al-hâss al-musytarak*, (*common senses*) atau apa yang oleh Ibn Sina di istilahkan sebagai “akal sehat”, yaitu potensi atau daya (*al-quwwah*) yang menerima setiap kesan dari kelima indera eksternal. Akal sehat ini mempunyai kemampuan dan fungsi-fungsi sebagai berikut: (1) menerima gambaran-gambaran data yang dicerap oleh indera eksternal, seolah-olah akal sehat berperan sebagai penadah bagi indera eksternal, (2) sebagai “perasa” (*ihsâs*) lebih lanjut bagi indera-indera eksternal, karena indera eksternal tidak mempunyai kemampuan yang sempurna untuk “menangkap” objek-objek material, (3) sebagai pengumpul, pembanding dan pembeda di antara objek-objek yang masuk. Misalnya, akal sehat harus memilah suatu warna dari warna lainnya, suara yang satu dari suara-suara yang lain. Ia juga harus membedakan antara warna dengan suara, antara suara dengan bebauan, antara warna hitam dengan putih, dan seterusnya.⁴²

³⁹ *Ibid*, 8.

⁴⁰ *Ibid*, 9.

⁴¹ *Ibid*, 10-11.

⁴² *Ibid*, 16-17.

Karena itu, Ibn Rusyd menyatakan bahwa kemampuan indera eksternal ini sangat lemah dan terbatas. Ia hanya mampu mencetak (*tanthabi`*) gambaran objek tanpa sedikitpun mampu menangkap gambar itu sendiri. Ibn Rusyd mengibaratkannya sebagai cermin yang hanya memantulkan bayangan objek tanpa sedikitpun dapat menangkap (*idrâk*) bayangannya apalagi menyimpannya. Indera eksternal lebih merupakan pintu masuk bagi objek-objek material ke dalam indera sesungguhnya dari manusia. Karena itu, Ibn Rusyd seperti al-Ghazali dan Ibn Arabi (1165-1240 M), menempatkan indera eksternal pada posisi yang paling rendah di antara indera-indera manusia.⁴³ Meski demikian, sekali lagi, para tokoh ini tetap menempatkan indera eksternal sebagai salah satu sarana pencapaian pengetahuan.

2. Indera Internal

Indera internal (*al-hawâs al-bâthinah*) adalah bagian dari jiwa yang mempunyai kemampuan-kemampuan lain yang tidak dimiliki oleh indera eksternal. Menurut Ibn Rusyd, indera internal ini terdiri atas empat unsur: (1) daya imajinasi (*al-quwwah al-mutakhayyilah*), (2) daya nalar (*al-quwwah al-nâthiqah*), (3) daya memori (*al-quwwah al-hâfizhah*), dan daya rasa (*al-quwwah al-nazwi`iyah*). Daya-daya ini, menurut Ibn Rusyd, merupakan kelengkapan dan kelebihan yang khusus diberikan Tuhan kepada manusia dan tidak dimiliki oleh makhluk lain. Beberapa spesies selain manusia seperti binatang memang ada yang mempunyai daya tertentu di antara daya-daya di atas, seperti daya imajinasi, tetapi ia tidak sesempurna yang dimiliki manusia.⁴⁴

Daya imajinasi (*al-quwwah al-mutakhayyilah*) adalah kemampuan kreatif untuk menyusun atau menggabungkan citra-citra baru dengan citra-citra lain yang tersimpan dalam *common sense* (*al-hiss al-musytarak*) melalui proses kombinasi (*tarkîb*) maupun proses pemilahan (*tafshîl*). Maksudnya, daya imajinatif menggabungkan citra-citra tertentu dengan citra-citra lainnya atau memisahkan sebagian citra ketika harus memilih.⁴⁵ Hubungannya dengan *common sense* adalah ibarat jasad dengan ruhnya di mana *common sense* adalah wadangnya sementara daya imajinasi adalah ruhnya. Dalam *Risâlah al-Nafs*, Ibn Rusyd menyatakan,

“Pada prinsipnya, dalam *common sense* (*al-hiss al-musytarak*) ada daya untuk menangkap bentuk-bentuk objek inderawi dan menyimpannya. Namun, daya imajinasi (*al-quwwah al-mutakhayyilah*) yang kemudian membuat *common sense* mempunyai kemampuan untuk menyimpan dan menghadirkan bentuk-bentuk tersebut meski materi objeknya sendiri telah tiada. Bukan sebaliknya, bentuk-bentuk objek yang menggerakkan daya imajinasi. Bersama dengan *common sense*, daya imajinasi mampu menghadirkan bentuk-bentuk objek sebanyak objek yang ditangkapnya”.⁴⁶

Ibn Rusyd menyebut daya imajinasi ini pada urutan pertama di antara daya-daya internal lainnya. Ini bukan tanpa alasan. Menurutnya, daya imajinasi adalah bagian pertama yang bekerja untuk menerima input dari indera-indera eksternal sebelum diolah oleh daya-daya lain di dalam indera internal. Artinya, ia berada di antara indera

⁴³ Al-Ghazali, “al-Munqid min al-Dlalâl”, dalam *Mujmûah al-Rasâil* (Beirut: Dar al-Fikr, 1996), 537-8. Ibn Arabi, *Fushûsh al-Hikam*, I (Beirut: Dar al-Kitab, tt), 38-39.

⁴⁴ Ibn Rusyd, *Risâlah al-Nafs*, 18 dan seterusnya.

⁴⁵ *Ibid*, 18.

⁴⁶ *Ibid*, 20.

eksternal dan indera internal, dan berfungsi untuk menghubungkan kerja dua indera tersebut.⁴⁷

Daya rasional (*al-quwwah al-nâthiqah*) adalah kemampuan untuk mengetahui dan memahami sebuah objek, bukan sekedar bentuk materialnya melainkan substansi (*jauhar*) dan esensinya (*mâhiyah*) juga hal-hal yang berkaitan dengannya, yang dari sana kemudian dapat dilahirkan pengetahuan.⁴⁸ Menurut Ibn Rusyd, ada dua bentuk pemahaman terhadap objek: personal (*syakhshî*) dan universal (*kullî*). Pemahaman personal adalah pemahaman secara langsung berdasarkan hasil dari penangkapannya terhadap objek inderawi, sehingga tidak ada pemahaman personal yang tidak berdasarkan objek inderawi (*al-mahsûs*). Sementara itu, pemahaman universal adalah pemahaman menyeluruh atas objek-objek abstrak hasil dari pemahaman personal. Perbedaan lainnya, yang disebut pertama adalah kerja daya imajinasi sedang yang kedua adalah bagian kerja daya rasional. Dalam kajian metodologis, menurut Ibn Rusyd, proses kerja pertama disebut *tashawur* sedang proses kerja kedua disebut *tashdîq*. Karena itu, Ibn Rusyd menganggap bahwa daya rasional lebih unggul dan tinggi dibanding daya imajinasi sehingga dia ditempatkan di atasnya.⁴⁹

Hasil dari kerja daya-daya di atas kemudian disimpan di dalam memori oleh daya tertentu yang disebut sebagai daya ingat (*al-quwwah al-hâfizhah*). Daya ini adalah bagian dari indera internal yang berfungsi untuk menyimpan entitas-entitas non-material hasil tangkapan daya-daya yang lain, kapanpun dan di manapun, untuk kemudian siap ditampilkan kembali ketika dibutuhkan, sehingga apa yang telah dilakukan indera-indera tersebut tidak sia-sia.⁵⁰

Daya rasa (*al-quwwah al-nazwi`iyah*) adalah potensi yang menggerakkan daya-daya yang lain. Menurut Ibn Rusyd, daya-daya internal manusia mau dan mulai bekerja bukan hanya karena adanya objek atau rangsangan dari luar tetapi yang utama adalah karena adanya dorongan dari dalam, misalnya karena adanya rasa suka atau benci, senang atau marah dan seterusnya. Inilah hasil dari kerja daya rasa. Dalam *Risâlah al-Nafs*, Ibn Rusyd menulis:

“Saya melihat bahwa penyebab utama dari munculnya gerak dari daya-daya internal yang lain adalah daya ini, yaitu daya rasa (*quwwah al-nuzû`*). Daya inilah yang menyebabkan seekor binatang, misalnya, dapat merasakan sesuatu yang tidak menyenangkan sehingga menjauhinya. Daya ini jika berkaitan dengan sesuatu yang mengenakkan disebut rindu (*syauq*), jika berkaitan dengan sesuatu yang dibenci disebut amarah (*ghadlab*), dan jika berkaitan dengan pendapat atau pandangan (*ra’y*) disebut usaha (*ikhtiyâr*) atau kehendak (*irâdah*)”.⁵¹

3. Intelek (*al-`aql al-kullî*)

Ibn Rusyd membedakan antara rasio dan intelek dengan menggunakan istilah *al-`aql al-syakhshî* untuk menyebut rasio dan *al-`aql al-kullî* untuk menunjuk makna intelek. Rasio adalah daya bawaan (*al-thabâ`iyah*) yang bekerja secara langsung berdasarkan data-data dari indera, eksternal maupun internal; intelek adalah daya yang

⁴⁷ *Ibid.*

⁴⁸ *Ibid.*

⁴⁹ *Ibid*, 21.

⁵⁰ *Ibid*, 26.

⁵¹ *Ibid*, 29-30.

bersifat transenden (*ilahiyah*) dan merupakan karunia Tuhan (*al-`inâyah*) yang bekerja hanya berdasarkan data-data universal (*al-kulliyah*) dan objek-objek rasional non-inderawi (*al-ma`qûlât*).⁵²

Penyebutan intelek sebagai sarana pencapaian pengetahuan dalam perspektif Ibn Rusyd ini tidak lepas dari doktrinnya tentang unsur manusia dan pandangannya tentang bentuk-bentuk objek pengetahuan. Menurutnya, manusia terdiri atas tiga unsur: badan (*al-jism*), jiwa (*al-nafs*) dan intelek (*al-`aql*). Unsur-unsur ini sesuai dengan bentuk-bentuk objek pengetahuan yang terdiri atas bentuk material (*al-hayûlânî*) dan non-material (*ghair al-hayûlânî*). Bentuk-bentuk material dapat ditangkap oleh indera eksternal dan internal, sedang bentuk non-material tidak dapat dipahami kecuali oleh intelek.⁵³

Intelek ini, menurut Ibn Rusyd, dapat dibagi dalam beberapa bagian sesuai dengan bentuk dan kemampuannya. Berdasarkan bentuknya, intelek dapat dibagi dalam tiga bagian: (1) intelek material (*al-`aql al-hayûlânî*), (2) intelek bawaan (*al-`aql al-malakah*), (3) intelek aktif (*al-`aql al-fa`âl*).⁵⁴ Sementara itu, berdasarkan kemampuannya, ia dapat dibagi menjadi dua bagian: intelek praktis (*al-`aql al-`amalî*) dan intelek teoritis (*al-`aql al-nazharî*).⁵⁵

Intelek material (*al-`aql al-hayûlânî*) adalah daya-daya yang mempunyai kekuatan untuk mengabstraksi dan mencerap esensi-esensi wujud. Ia sepenuhnya bersifat potensi yang terpendam dan belum aktual. Dalam pemikiran al-Farabi, inilah yang disebut sebagai intelek potensial (*al-`aql bi al-quwwah*). Ia hampir seperti materi di mana wujud-wujud dapat dilukiskan di atasnya secara tepat atau seperti lilin yang di atasnya dapat diukirkan sebuah tulisan. Ukiran atau lukisan tersebut tidak lain adalah pemahaman atau persepsi.⁵⁶

Intelek bawaan (*al-`aql al-malakah*) adalah objek-objek rasional yang telah teraktualisasikan oleh tindakan-tindakan abstraksi nalar manusia. Perbandingan intelek bawaan dengan intelek material adalah bahwa yang disebut pertama telah menjadi aktual sedang sedang yang kedua masih bersifat potensi. Dalam *Risâlah al-Nafs*, Ibn Rusyd menulis:

“Intelek bawaan (*al-`aql bi al-malakah*) adalah objek-objek rasional yang telah teraktualisasikan oleh penalaran-penalaran manusia, seperti objek pengetahuan yang kemudian ditampilkan. Dengan aktualitas yang ditampilkannya dapat dihasilkan sesuatu yang lain, termasuk ilmu-ilmu penalaran murni (*al-`ulûm al-nazhariyah*) juga dihasilkan dari sini. Begitu pula, ilmu-ilmu yang diturunkan dari ilmu-ilmu penalaran”.⁵⁷

Intelek aktif (*al-`aql al-fa`âl*) adalah intelek yang berperan untuk menampilkan objek-objek potensial menjadi aktual. Menurut Ibn Rusyd, semua objek pada awalnya hanya bersifat potensial. Intelek aktual-lah yang menggerakkan objek-objek tersebut menjadi aktual. Dalam *Risâlah al-Nafs*, Ibn Rusyd menulis:

⁵² *Ibid*, 21-22.

⁵³ *Ibid*, 27-28.

⁵⁴ *Ibid*, 28 dan seterusnya.

⁵⁵ *Ibid*, 22.

⁵⁶ *Ibid*, 28.

⁵⁷ *Ibid*.

“Ketika objek-objek rasional dibagi dua bagian: potensial dan aktual, dan objek-objek tersebut pada awalnya bersifat potensial, maka ia berarti butuh sesuatu yang merubahnya menjadi aktual. Perubahan ini tidak mungkin terjadi karena dirinya sendiri, karena hal itu tidak sesuai dengan tabiat alam. Perubahan itu juga tidak dapat dari intelek material (*hayûlânî*) karena ia sendiri butuh yang lain untuk menjadikannya aktual. Penggerak yang melakukan itu adalah intelek aktif yang lebih mulia dari intelek material dan aktual selamanya baik dipikirkan atau tidak”.⁵⁸

Secara ontologis, intelek aktif adalah wujud terpisah yang selamanya aktual, baik dipikirkan atau tidak. Ia bersifat azali dan dalam dirinya terkandung potensi-potensi objek-objek non-inderawi (*al-ma`qûlât*) dari seluruh alam wujud, termasuk di dalamnya intelek material. Karena itu, bisa terjadi penyatuan (*ittihâd*) dan keterkaitan (*ittishâl*) antara intelek material dan intelek aktif. Terjadinya proses penyatuan dan keterkaitan inilah yang oleh Aristoteles—menurut Ibn Rusyd—disebut sebagai intelek perolehan (*al-`aql al-mustafâd*), yaitu ketika seseorang berhubungan dan memperoleh kemanfaatan dari intelek aktif.⁵⁹ Apakah itu mungkin? Apakah manusia yang lemah dan berkaitan dengan materi dapat berhubungan dan menyatu dengan intelek aktif yang mulia dan bebas dari materi? Menurut Ibn Rusyd, terjadinya penyatuan itu adalah mungkin dan bahkan keharusan. Sebab, tujuan tertinggi dari jiwa manusia yang rasional adalah terbebas dari kungkungan alam material sehingga mampu mencapai alam *keweruhan* (*intelligible world*). Selain itu, dengan menyatu bersama intelek aktif, proses berpikir manusia menjadi sempurna dan aktual.⁶⁰

Sarana-sarana yang dibutuhkan untuk pencapaian pengetahuan Ibn Rusyd di atas bersifat hierarkis dan saling berkaitan, tidak berdiri sendiri. Sarana yang berkemampuan terbatas dan lemah menjadi pendahulu sekaligus penyokong bagi sarana di atasnya yang lebih kuat. Indera eksternal menjadi pelayan bagi indera internal dan indera internal sendiri menjadi pelayan bagi kebutuhan-kebutuhan intelek. Begitu pula yang terjadi pada intelek. Mula-mula ia hanya berupa intelek potensial kemudian naik menjadi intelek aktual.

METODE TASAWUR DAN TASHDIQ.

Menurut Ibn Rusyd, sebuah pernyataan, kesimpulan atau pengetahuan diperoleh lewat dua tahapan metode: pembentukan teori (*tashawwur*) dan penalaran rasional (*qiyâs*) atau *tashdîq*.⁶¹ Berikut dijelaskan dua tahapan yang dimaksud.

1. Pembentukan Teori (*Tashawwur*)

Pembentukan teori (*tashawwur*) adalah persiapan awal menuju pengetahuan (*pre-existing knowledge*). Ibn Rusyd mengartikan *tashawwur* sebagai upaya membentuk teori atau konsep atas sebuah objek, berdasarkan atas wujud materinya (*al-syai' nafsuh*) atau atas sesuatu yang serupa (*mitsâluh*). Berdasarkan wujud materinya berarti bahwa teori atau konsep tersebut lahir didasarkan atas wujud-wujud objek yang dikaji secara langsung, sedang berdasarkan wujud serupa adalah bahwa teori yang dimaksud muncul

⁵⁸ *Ibid*, 29.

⁵⁹ *Ibid*.

⁶⁰ *Ibid*.

⁶¹ Ibn Rusyd, *Talkhîsh Kitâb al-Jidâl* (Mesir: Haiyah al-Misriyah, 1979), 47. Istilah *tashdîq* ini digunakan dalam *Fashl al-Maqâl*. Lihat *Fashl al-Maqâl*, 31.

tidak didasarkan secara langsung atas objek-objek yang dikaji melainkan atas objek-objek lain yang dianggap serupa dengan objek-objek yang dimaksud.⁶² Dalam penelitian kuantitatif, pola ini mirip dengan model penelitian sampling.

Selanjutnya, untuk mendapatkan teori yang digunakan sebagai landasan berpikir, harus dilakukan penelitian secara induktif yang diistilahkan dengan *istiqrâ'*. *Istiqrâ'* adalah menemukan teori-teori atau konsep universal berdasarkan atas kajian atau pembacaan kita terhadap objek-objek partikular. Proses ini merupakan kebalikan dari penalaran analogi, yang berawal dari universal menuju partikular. Dalam *Talkhîs Kitâb al-Jidal*, Ibn Rusyd menulis:

“*Istiqrâ'* adalah pengambilan keputusan berdasarkan hal-hal yang bersifat partikular kepada yang universal. Sesungguhnya, penetapan hukum dari sesuatu kepada sesuatu yang lain tidak lepas dari tiga hal. Pertama, penetapan hukum dari yang universal menuju partikular, yang disebut analogi (*qiyâs*). Dikatakan dari universal kepada partikular karena kesimpulannya telah ada secara tersirat di dalam premis mayor yang bersifat universal. Kedua, penetapan hukum dari kebanyakan partikular atau semuanya kepada yang universal. Ini adalah *istiqrâ'*. Ketiga, menetapkan hukum dari sesuatu bagian kepada bagian yang lain yang serupa. Ini dikenal sebagai perumpamaan (*misâl*). *Istiqrâ'* digunakan dalam dua hal. Pertama, untuk validasi premis mayor dalam proses analogis. Ini yang paling banyak. Kedua, jarang terjadi, untuk validasi objek yang dicari”.⁶³

Untuk mendapatkan kesimpulan umum dari pengamatan atas objek-objek partikular di atas, ada tiga tahapan yang disebutkan Ibn Rusyd, yaitu (1) abstraksi, (2) kombinasi, (3) penilaian. Abstraksi adalah proses penggambaran atau pencerapan gagasan atas objek-objek yang ditangkap indera, eksternal maupun internal. Ibn Rusyd mempersyaratkan bahwa objek ini harus merupakan sesuatu yang wujud, bukan yang tidak wujud, karena akal hanya berkaitan dengan sesuatu yang wujud bukan dengan yang tidak wujud. Objek-objek wujud ini dicerap oleh akal dan masuk ke dalam jiwa sebagai konsep-konsep awal. Pada tahap ini, proses abstraksi harus merujuk pada 10 kategori yang diberikan Aristoteles, yaitu substansi, kuantitas, kualitas, relasi, tempat, waktu, posisi, milik, tindakan dan pengaruh.⁶⁴

Langkah kedua, kombinasi, adalah memadukan dua atau lebih dari hasil abstraksi-abstraksi indera sehingga menjadi sebuah konsep yang utuh dan universal. Misalnya, dari beberapa abstraksi indera tentang manusia akhirnya dihasilkan konsep tentang manusia yang terdiri atas hewaniyah dan rasionalitas. Semakin banyak abstraksi yang dipadukan semakin lengkap pula konsep yang dihasilkan. Konsep-konsep tersebut pada gilirannya menunjukkan esensi sesuatu dan esensi yang lengkap membentuk definisi. Untuk mendapatkan satu konsepsi yang utuh ini seseorang harus mempertimbangkan apa yang disebut ‘lima kriteria’ (*alfazh al-khamsah*), yakni spesies (*nau`*), genus (*jins*), perbedaan (*fashl*), kekhususan (*khas*) dan bentuk (*aradl*). Langkah

⁶² Ibn Rusyd, *Fashl al-Maqâl*, 31.

⁶³ Ibn Rusyd, *Talkhîsh Kitâb al-Jadâl*, 47.

⁶⁴ Ibn Rusyd, *Tahâfut*, 204-5. Ibn Rusyd, *Middle Commentaries on Aristotle's Categories*, terj. Charles E. Butterworth (Princeton: Princeton University Press, 1983).

terakhir adalah penilaian, diberikan ketika konsep-konsep yang dihasilkan harus dihadapkan pada proposisi-proposisi, benar atau salah.⁶⁵

Konsep-konsep hasil dari proses panjang di atas akan dijadikan sebagai premis utama atau landasan teori sebuah penalaran. Penalaran yang dilakukan kemudian menghasilkan sebuah kesimpulan atau pernyataan. Meski demikian, Ibn Rusyd membedakan pernyataan hasil dari proses konsepsi (*tashawwur*) dan pernyataan hasil sebuah proses penalaran (*tashdîq*). Dalam *Kitâb al-Burhân*, Ibn Rusyd menjelaskan perbedaan keduanya sebagai berikut: (1) konsepsi menjelaskan esensi suatu objek yang dikonsepsikan (*definiendum*), sedang penalaran menjelaskan hal-hal di seputar esensi objek tersebut, yakni atribut-atribut atau relasi-relasi, (2) penalaran dibentuk berdasarkan logika perbedaan (*fushûl*), sedang konsepsi tidak demikian, (3) penalaran dapat memberikan kesimpulan yang afirmatif atau negatif, sedang konsepsi hanya bersifat afirmatif, (4) penalaran menghasilkan pengetahuan yang partikular sedang konsepsi senantiasa berupa universal, (5) prinsip pertama dari penalaran didasarkan atas pengetahuan konsepsi tetapi tidak demikian sebaliknya. Kenyataannya, prinsip pertama dari silogisme adalah postulat-postulat atau aksioma-aksioma yang merupakan bagian dari bentuk-bentuk konsepsi, sedang konsepsi tidak diperoleh lewat penalaran tetapi sesuatu yang tidak terdefiniskan.⁶⁶

b. Penalaran Logis

Tahap kedua dari metode untuk mendapatkan pengetahuan adalah penalaran logis. Ibn Rusyd menyebut tiga bentuk penalaran, yaitu demonstratif (*burhânî*), dialektik (*jadâlî*) dan retorik (*khuthâbî*).⁶⁷ Ibn Rusyd mengartikan demonstratif sebagai sebuah bentuk penalaran yang didasarkan atas premis-premis yang benar, primer dan utama. Premis yang benar, primer dan utama adalah premis yang memenuhi syarat tertentu, yaitu: (1) dipersepsikan dari sesuatu yang benar-benar ada sehingga bukan dari sesuatu yang tidak ada, (2) harus merupakan premis final yang tidak lagi membutuhkan penjelasan tambahan, (3) harus merupakan premis pokok yang tidak dideduksikan dari premis lainnya, (4) bersifat utama yang menyiratkan bahwa ia ada sebelum kesimpulan, (5) lebih universal dan lebih jelas dalam menunjukkan sebuah objek dibanding kesimpulan yang dihasilkan. Dengan ketentuan tersebut, maka hasil penalaran demonstratif menjadi bersifat niscaya, tidak terbantahkan dan tidak butuh penalaran tambahan. Selain itu, hasilnya juga bersifat umum yang dapat diperlakukan dalam semua bentuk pemikiran dan kehidupan.⁶⁸

Dialektis (*al-jadâlî*) adalah bentuk penalaran yang tersusun atas premis-premis yang hanya bersifat “mendekati keyakinan” (*muqârib li al-yaqîn*), tidak sampai derajat menyakinkan (*al-yaqîn*) seperti dalam demonstratif. Premis ini, menurut Ibn Rusyd, sama posisi dan derajatnya dengan opini-opini yang secara umum diterima (*al-masyhûrât*). Opini yang umumnya diterima adalah statemen-statement yang diakui oleh mayoritas masyarakat, atau oleh semua sarjana (*‘ulamâ’*) dan orang-orang yang berakal (*‘uqalâ’*), atau mayoritas mereka. Perbedaan antara premis yang menyakinkan dengan opini yang secara umum diterima adalah bahwa yang disebutkan pertama dihasilkan

⁶⁵ Fuad al-Ahwani, “Ibn Rushd”, dalam MM. Sharif (ed), *A History of Muslim Philosophy*, I (New Delhi: Low Price Publications, 1995), 554.

⁶⁶ Majid Fakhry, *Averroes: His Life, Work and Influence* (Oxford: Oneworld, 2001), 37.

⁶⁷ Ibn Rusyd, *Fashl al-Maqâl*, 31.

⁶⁸ Majid Fakhry, *Averroes His Life*, 35.

dari proses pemahaman intelektual dan pengujian rasional, sedang yang disebut kedua biasanya diakui hanya atas dasar keimanan atau kesaksian orang lain, tanpa uji rasional. Menurut Ibn Rusyd, apa yang umumnya diterima tidak niscaya benar.⁶⁹

Sementara itu, retorik (*al-khuthâbi*) adalah bentuk penalaran yang didasarkan atas premis-premis yang hanya bersifat percaya semata (*sukûn al-nafs*). Posisi dan derajat premis yang bersifat percaya semata setara dengan opini yang diterima (*al-maqbûlât*) dan berada di bawah opini yang umumnya diterima (*al-masyhûrât*) karena ia tidak diakui oleh mayoritas masyarakat. Lebih dari itu, premis percaya semata bahkan hanya diterima dari seorang individu atau paling banter dari sekelompok kecil orang, tanpa menyelidiki apakah yang diterima tersebut benar adanya atau justru sebaliknya.⁷⁰

Ketiga bentuk penalaran Ibn Rusyd di atas bersifat berjenjang dan hierarkis. Artinya, sebagian bentuk penalaran ada yang dianggap lebih utama dan lebih valid dibanding bentuk penalaran lainnya. Bentuk penalaran yang dinilai paling tinggi dan paling valid adalah metode demonstratif (*burhâni*) karena premis-premisnya didasarkan atas sesuatu yang pasti, primer dan menyakinkan, disusul di bawahnya adalah dialektik (*jadali*) dan terakhir retorik (*khuthâbi*). Adapun puitik tidak masuk kategori ini karena dianggap tidak memenuhi syarat-syarat sebuah penalaran logis.

Strata metode tersebut semakin tampak ketika berkaitan dengan teks suci (wahyu). Dalam pandangan Ibn Rusyd, *khuthâbi* adalah suatu bentuk pemahaman teks suci secara tekstual sebagaimana yang tersurat dalam makna zhahirnya. Karena itu, dalam metode ini tidak lagi dibutuhkan takwil atau pemahaman secara lebih mendalam. Cara-cara ini banyak digunakan oleh masyarakat kebanyakan. Dialektik (*jadali*) adalah sebuah bentuk penalaran yang lebih tinggi di mana penggunaannya telah mampu melakukan takwil atas teks-teks suci tetapi belum pada tingkat niscaya. Bentuk penalaran yang paling tinggi dan valid adalah demonstratif (*burhânî*). Dalam pembacaannya terhadap teks suci, metode ini tidak hanya memahaminya secara tekstual melainkan juga dengan takwil. Akan tetapi, berbeda dengan takwil dielektik, takwil *burhânî* telah mencapai tingkat pasti dan niscaya. Dalam *Fashl al-Maqâl* Ibn Rusyd menulis:

“Metode-metode panalaran yang bisa digunakan manusia ada tiga macam: demonstratif (*al-burhâniyah*), dialektik (*al-jadaliyah*) dan retorik (*al-khuthâbiyah*).... Dalam syariat, sesuai dengan kemampuan metode yang digunakan, tingkatan manusia terbagi dalam tiga kategori: (1) mereka yang sama sekali tidak termasuk ahli takwil. Mereka adalah ahli *khathâbi* dan ini merupakan mayoritas manusia. (2) mereka yang termasuk ahli takwil dialektik. Mereka adalah ahli dialektis secara alamiah atau menurut tradisi dan alamiah sekaligus. (3) Ahli takwil *yaqînî*. Mereka adalah ahli burhan secara alamiah dan penalaran, yakni filsafat.⁷¹

IMPLIKASI DAN KONSEKUENSI.

Dalam persoalan ini didiskusikan implikasi dan konsekuensi dari pemikiran epistemology Ibn Rusyd di atas, berkaitan dengan dua masalah, yaitu persoalan sumber pengetahuan dan metode pencapaian pengetahuan.

⁶⁹ Ibn Rusyd, *Talkhîs Kitâb al-Jidal*, ed. Abd al-Mugid Haridi (Kairo: TARCE, 1979), 35.

⁷⁰ Ibn Rusyd, *Talkhîs al-Khithâbah*, ed. Abd Rahmân Badawi (Beirut: Dar al-Qalam, tt), 16.

⁷¹ Ibn Rusyd, *Fashl al-Maqâl*, 31-32.

1. Mempertemukan Agama dan Sains.

Konsep Ibn Rusyd tentang dua sumber pengetahuan, realitas dan wahyu, yang dipahami sebagai satu kesatuan yang tidak terpisahkan dapat digunakan untuk mempertemukan kebenaran agama dan filsafat atau kebenaran agama dan sains, dua hal yang selama ini sering dipisahkan dan dipertentangan.

Konsep dua sumber pengetahuan Ibn Rusyd di atas dapat memberikan pemahaman baru terhadap pandangan teks suci pada alam. Pernyataan-pernyataan al-Qur'an atau teks suci tentang alam dan fenomenanya tidak hanya dapat diterima secara imani seperti yang ada pada kebanyakan masyarakat atau diberikan makna simbolik dan metafisik seperti yang dilakukan Ibn Sina dan di kalangan sufi, tetapi sekaligus dapat diterima dengan bukti-bukti yang rasional dan empirik. Dalam contoh sederhana, mungkin, dapat diwujudkan pada sosok seorang agamawan yang taat dan menguasai ajaran-ajaran agamanya sekaligus seorang saintis yang mumpuni seperti tokoh-tokoh saintis yang ada dalam sejarah Islam abad pertengahan, tanpa mengalami persoalan kepribadian (*split personality*).⁷² Karena itu, "integrasi" dua sumber pengetahuan dalam sosok seorang ini, bukan sekedar dalam bentuk Qur'anisasi sains (labelisasi sains) atau sainsisasi al-Qur'an melainkan benar-benar dalam bentuknya yang ideal, yaitu bentuk "integrasi" yang dilandasi oleh pemahaman ontologi dan epistemologi yang mapan. Menurut Osman Bakar, di sinilah dampak positif pemikiran Ibn Rusyd, yaitu bahwa ia dapat memberikan pemahaman lebih rasional dan dengan bukti-bukti empirik terhadap tafsiran-tafsiran simbolik atas alam yang diberikan para pemikir Neo-Platonis sebelumnya.⁷³

Selain itu, konsep Ibn Rusyd di atas juga dapat membantu menyelesaikan perselisian antara klaim-klaim filosofis dan teologis, tidak hanya dalam Islam tetapi juga dalam Kristen dan Yahudi. Misalnya, soal penciptaan semesta, perbedaan antara kerja Tuhan dan manusia, konsep tentang baik dan buruk dan lainnya. Karena itu, konsep Ibn Rusyd ini pada akhirnya juga banyak diadopsi dan dikembangkan oleh para teolog Yahudi dan Kristen pada masa sesudahnya, seperti Musa ibn Maimun (1135-1204), Albertus Magnus (1206-1280) dan Thomas Aquinas (1225-1274), untuk menyelesaikan persoalan teologi mereka.

2. Melahirkan Kebenaran Ganda (*double truth*)

Pemikiran Ibn Rusyd tentang dua sumber pengetahuan, teks suci dan realitas, selain dapat mempertemukan agama dan sains, di sisi lain juga dapat melahirkan konsep "kebenaran ganda" (*double truth*). Yaitu, sikap pemikiran yang menyakini adanya kebenaran lain selain agama, sehingga sesuatu hal dapat diterima secara menyakinkan meski secara normatif agama tidak dibenarkan. Sikap dan paham *double truth* ini tidak dapat dihindari apalagi ketika dua sumber pengetahuan tersebut dipahami secara terpisah dan mandiri, di mana masing-masing mempunyai "rumah" tersendiri.

Kenyataannya, dampak ini benar-benar pernah terjadi di Eropa pada abad-abad pertengahan seperti ditampilkan oleh Siger de Brabant (w. 1281 M). Saat itu, Brabant

⁷² Banyak ditemukan dalam sejarah perkembangan sains Islam, seorang saintis yang sekaligus agamawan, seorang sufi atau filosof. Bahkan, hampir semua tokoh saintis adalah sekaligus seorang sufi atau filosof, karena mereka tidak memisahkan antara sains dan agama. Kajian yang bagus tentang masalah ini, lihat dalam A al-Hasan dan Donald R. Hill, *Teknologi dalam Sejarah Islam*, terj. Yuliani Liputo (Bandung: Mizan, 1993).

⁷³ Osman Bakar, *Tauhid dan Sains*, terj. Yuliani Liputo (Bandung: Mizan, 1995), 165.

yang dikenal sebagai pengusung utama paham Averroisme (Rusyidianisme) Eropa menyatakan tentang adanya kebenaran lain, yaitu sains, di luar kebenaran gereja (agama). Pernyataan tersebut kemudian melahirkan kecaman dan protes dari kalangan agamawan. Akibatnya, karya-karya Ibn Rusyd dibakar di depan pintu gerbang Universitas Sorbonne, Paris, tahun 1277 M, karena dianggap sebagai penyebab terjadinya penyimpangan dan pemurtadan.⁷⁴

Lebih jauh, pemikiran epistemologi Ibn Rusyd ini pada tahap berikutnya dapat menggiring penganutnya pada legalitas munculnya paham sekular, sesuatu yang dianggap bertentangan dengan ajaran Islam yang komplemen. Sekular atau sekularisme adalah suatu paham pemikiran yang memisahkan antara agama dan dunia, antara yang suci dan profan, atau paham yang mengajarkan bahwa sesuatu tidak perlu di kaitkan dengan ajaran agama.⁷⁵ Puncaknya, pemikiran ini bahkan dapat melahirkan sikap-sikap yang dianggap atheis, atau paling tidak deistik. Atheism adalah paham atau pemikiran yang mengingkari keberadaan Tuhan sedang deism adalah paham yang hanya mengakui Tuhan sebagai Pencipta tetapi tidak campur tangan dalam pemfungsian, baik lewat wahyu atau mukjizat. Persoalan-persoalan yang berkaitan dengan pasca penciptaan, seperti perbedaan objektif antara benar dan salah, kekekalan jiwa, tugas dan kewajiban kehidupan sebagai pendukung kebenaran dan seterusnya adalah menjadi tanggung jawab manusia sendiri. Dalam kata lain, deism ingin menggantikan wahyu dengan cahaya akal. Karena itu, deism berbeda dengan theism yang mengakui hubungan Tuhan dengan dunia, berbeda dengan pantheism yang meleburkan Tuhan di dalam alam, dan berbeda dengan atheism yang menyangkal keberadaan Tuhan.⁷⁶

Pemikiran-pemikiran Ibn Rusyd, khususnya konsepnya tentang fisika yang dipahami secara terpisah dari ajaran agamanya, yang dikembangkan tokoh-tokoh Barat seperti Roger Bacon (1214-1292) yang kemudian melahirkan empirisme, pada kenyataannya, telah menjelma menjadi paham sekuler di tangan tokoh-tokoh seperti Francis Bacon (1561-1626) dan Issac Newton (1642-1727), kemudian menjadi materialism di tangan David Hume (1711-1776) atau—dianggap—atheis di tangan Charles Darwin (1809-1882). Paling halus menjadi paham deism di tangan tokoh-tokoh seperti Leibniz (1646-1716).⁷⁷

3. Realitas Sebagai Dasar Penalaran.

Konsekuensi lain dari konsep Ibn Rusyd yang menempatkan realitas sebagai sumber pengetahuan adalah ditempatkannya realitas, khususnya realitas empiric, sebagai dasar penalaran atau pijakan untuk menganalisis sebuah objek kajian atau wacana. Ini tampak, antara lain, pada metode analisis yang diberikan Ibn Rusyd ketika memberi komentar atas buku “the Republic” karya Plato (428-348 SM). Menurut Ibn Rusyd, kajian seperti yang digunakan untuk menganalisis buku “the Republic” Plato itulah yang bersifat “ilmiah” atau *burhanî*. Yaitu, kajian yang tidak hanya berpijak pada kebenaran logika semata tetapi juga pada kebenaran “material” yang didasarkan atas penelitian induktif, pengamatan dan bersifat empirik. Jika dikaitkan dengan politik, ia

⁷⁴ Majid Fakhry, *Sejarah Filsafat Islam Sebuah Peta Kronologis*, terj. Zainul Am (Bandung: Mizan, 2001), 116.

⁷⁵ Pusat Bahasa Depdiknas, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, 1015.

⁷⁶ Lorens Bagus, *Kamus Filsafat* (Jakarta: Gramedia, 1996), 153

⁷⁷ Microsoft Encarta Reference Library, 2004; Montgomery Watt, *Islam dan Peradaban Dunia*, terj. Hendro Prasetyo (Jakarta: Gramedia, 1995), 102.

adalah preposisi yang didasarkan atas analisis terhadap realitas sosial-politik untuk menjelaskan berbagai sebab atau berbagai fenomena yang dipelajari.⁷⁸ Karena itu pula, buku “the Republik” Plato tersebut oleh Ibn Rusyd tidak dianalisis berdasarkan masyarakat Yunani pada era Plato melainkan berdasarkan atas kenyataan masyarakat Islam saat itu. Beberapa bagian dari buku yang dianggap tidak “ilmiah” (tidak ada kesesuaiannya dengan realitas sosial Arab) tidak diberi komentar atau ditinggalkan. Misalnya, bahasan Plato tentang keyakinan Yunani yang dianggap tidak sesuai dengan akidah Islam.⁷⁹ Berdasarkan pembacaannya yang empirik ini, Ibn Rusyd berhasil “membumikan” wacana politik Plato yang ideal. Bersamaan dengan itu, secara politis, ia juga dapat memberi masukan dan kritik yang tajam kepada pemerintah.⁸⁰

Lebih lanjut, pijakan-pijakan realitas empirik tersebut tidak hanya menjadi dasar dan kerangka berpikir, tetapi lebih dari itu juga menjadi perhatian utama dalam kajian utama pemikirannya. Model pemikiran yang menggunakan pijakan realitas empirik seperti yang digunakan Ibn Rusyd telah mendorong penganutnya untuk lebih memperhatikan hal-hal yang bersifat riil, partikular dan relasi-relasi yang terjadi di antaranya. Tegasnya, cara berpikir Ibn Rusyd lebih cenderung melihat “pohon” daripada “hutan”.

Selanjutnya, hal-hal yang berada dalam wilayah empirik tersebut kemudian dijadikan sebagai media untuk menyelesaikan problem-problem yang dihadapi. Misalnya persoalan dikotomi agama dan filsafat, agama dan sains. Menghadapi hal tersebut, Ibn Rusyd tidak menyelesaikannya pada tataran metafisik tetapi pada bagian-bagian yang bersifat empirik, yaitu relasi-relasi yang terjadi dan peran-peran yang dapat dimainkannya. Menurutnya, wahyu dan rasio, agama dan filsafat, mempunyai tujuan yang sama, yaitu menemukan dan menyampaikan kebenaran. Jika keduanya sama-sama bertujuan untuk menggali dan menyampaikan kebenaran, maka kebenaran yang satu tidak mungkin menolak kebenaran yang lain, tetapi justru saling melengkapi. Dengan demikian, prinsip-prinsip filsafat dan sains tidak mungkin bertentangan dengan ajaran syariat, dan ajaran syariat tidak mungkin menghalangi pemikiran rasional filosofis atau pengembangan sains. Kenyataannya, menurut Ibn Rusyd, tidak sedikit ajaran syariat (al-Qur’an maupun al-Sunnah) yang secara eksplisit justru memerintahkan manusia untuk menggunakan nalar dan mengembangkan sains.⁸¹

4. Mendewakan Rasio.

Rasio menjadi sarana yang sangat sentral dalam proses penalaran dan metode pencapaian pengetahuan Ibn Rusyd. Rasio yang bekerja berdasarkan data-data empiric bahkan telah ditempatkan di atas intelek yang bersifat metafisik. Benar bahwa pada kondisi tertentu Ibn Rusyd telah memberikan aturan yang sangat ketat atas penggunaan rasio, misalnya pada kasus takwil. Dalam proses takwil, Ibn Rusyd memberikan aturan sebagai berikut: (1) takwil hanya dilakukan atas apa yang telah dibuktikan secara demonstratif (*burhâni*) tetapi menyalahi makna tekstual syariat, (2) proses takwil tetap harus sesuai dengan ketentuan takwil dalam bahasa Arab dengan memperhatikan aturan-aturan bahasa, keterkaitan antar teks dan keterkaitan antara teks dengan

⁷⁸ *Ibid*, 248. Al-Jabiri, *Tragedi Intelektual*, 248.

⁷⁹ Ibn Rusyd, *Averroes on Plato's Republic*, 252

⁸⁰ Al-Jabiri, *Tragedi Intelektual*, 246.

⁸¹ *Ibid*.

konteks, (3) tidak semua teks perlu ditakwilkan sebagaimana juga tidak semua teks harus dipahami secara tekstual.⁸²

Karena itu, sebagian kalangan kemudian menganggap bahwa rasionalisme Ibn Rusyd adalah berbeda dan tidak dapat disamakan dengan, misalnya, pemikiran rasionalis yang dikembangkan Ibn Rawandi (l. 825 M) dan Abu Bakar al-Razi (865-925 M), dua tokoh sebelumnya. Kedua tokoh ini, begitu mengagumi kekuatan akal, sampai berani menolak kenabian. Menurut al-Rawandi, prinsip-prinsip kenabian tidak sejalan dengan akal sehat karena apa yang disampaikan para nabi telah dapat dicapai oleh akal; akal telah mampu mencapai apa yang benar dan salah, yang baik dan buruk, dan seterusnya.⁸³ Sementara itu, menurut al-Razi, kenabian tertolak dengan tiga alasan; (1) bahwa akal telah memadai untuk membedakan baik dan buruk, berguna dan tidak. Dengan rasio manusia telah mampu mengenal Tuhan dan mengatur kehidupannya sendiri dengan baik, sehingga tidak ada perlunya lagi seorang nabi. (2) Tidak ada alasan yang membenarkan bahwa orang tertentu berhak membimbing yang lain karena semua orang lahir dengan tingkat kecerdasan yang sama, (3) bahwa ajaran para nabi ternyata berbeda. Jika benar mereka berbicara atas nama Tuhan yang satu, mestinya tidak ada perbedaan di antara mereka.⁸⁴

Akan tetapi, dalam konteks yang lain Ibn Rusyd juga menyatakan bahwa apapun teks yang secara lahir bertentangan dengan hasil yang telah dibuktikan secara demonstratif (*burhânî*) akal, maka ia menjadi terbuka untuk ditakwilkan.⁸⁵ Artinya, rasio telah menjadi dan diposisikan sebagai dewa yang mempunyai kekuasaan luar biasa untuk menentukan makna sesuatu dan “memaksa” teks suci untuk menyesuaikan diri dengannya.

5. Bekerja dengan Otak Kiri.

Dalam perspektif neorologi (ilmu anatomi dan sistem syaraf otak), sistem kecerdasan rasional (IQ) ternyata menempati belahan otak yang berbeda dengan sistem kecerdasan spiritual (SQ). Menurut Carl Sagan, sistem berpikir rasional bekerja pada belahan otak sebelah kiri yang memproses informasi secara berurutan dan bekerja secara seri, sedang sistem berpikir spiritual bekerja pada belahan otak sebelah kanan yang memproses informasi secara serempak dan bekerja secara paralel.⁸⁶

Berdasarkan hal, maka penalaran logis yang dikembangkan Ibn Rusyd yang lebih banyak memberikan peran pada rasio bukan intelek berarti bekerja dengan menggunakan otak kiri, bukan otak kanan. Otak kiri berperan untuk menerima data-data dari luar yang masuk lewat indera kemudian mengolahnya secara logis analitis, sedang otak kanan memahami informasi-informasi yang masuk pada otak kiri dan mengembangkannya secara intuitif. Karena itu, otak kiri lebih banyak berpikir secara konkrit dan linear sebagaimana yang tampak dalam konsep pengetahuan Ibn Rusyd yang mendasarkan pada data empirik, sedang otak kanan lebih berpikir holistik imajinatif yang mengkaitkan diri dengan realitas metafisik.

6. Mengecilkan Potensi Manusia.

⁸² *Ibid*, 20.

⁸³ Ibrahim Madkur, *Fî al-Falsafah al-Islâmiyah*, I (Mesir: Dar al-Maarif, tt), 85.

⁸⁴ *Ibid*, 91.

⁸⁵ Ibn Rusyd, *Fashl al-Maqâl*, 19.

⁸⁶ Osman Bakar, *Tauhid dan Sains*, 46.

Dalam perspektif psikologi kontemporer dikenal banyak konsep kecerdasan, terutama IQ, EQ dan SQ. IQ (*Intelligence Quotient*) adalah kecerdasan rasional yang digunakan untuk memecahkan problem-problem logika dan strategis. Kecerdasan model IQ ini pertama kali diperkenalkan oleh William Stern (1871-1938 M), seorang psikolog Jerman pada tahun 1912 dan sampai saat ini biasanya digunakan untuk mengukur kecerdasan seseorang. Menurut teori ini, semakin tinggi IQ seseorang semakin tinggi pula kecerdasannya.⁸⁷ Akan tetapi, IQ ternyata bukan satu-satunya dan yang utama dari kecerdasan yang dimiliki manusia. Menurut penelitian Daniel Goleman (1946-), berdasarkan penelitian banyak neorolog dan psikolog, ada kecerdasan lain yang justru lebih berpengaruh pada kepribadian dan kesuksesan hidup, yaitu kecerdasan emosi atau *Emotional Quotient* (EQ). EQ yang dikenalkan Goleman tahun 1995 ini adalah kecerdasan yang memberi kesadaran tentang perasaan milik diri sendiri dan perasaan milik orang lain. EQ memberi kita rasa empati, cinta, motivasi dan kemampuan menanggapi kesedihan atau kegembiraan secara tepat. Menurut Goleman (1946-), EQ merupakan persyaratan dasar untuk dapat menggunakan IQ secara efektif dan EQ ini mempunyai peran yang lebih bagi kesuksesan hidup seseorang daripada IQ yang hanya menyumbangkan sekitar 20%.⁸⁸

Akan tetapi, IQ maupun EQ, secara terpisah maupun bersama ternyata belum cukup untuk menjelaskan keseluruhan kompleksitas kecerdasan manusia dan kekayaan jiwa serta imajinanya. Maksudnya, masih ada jenis kecerdasan lain yang tidak dapat dijelaskan oleh IQ dan EQ, yaitu kecerdasan spiritual atau *Spiritual Quotient* (SQ) yang diperkenalkan oleh Danah Zohar (1945-) pada tahun 2000. SQ ini adalah bentuk kecerdasan untuk menghadapi dan memecahkan persoalan makna dan nilai, kecerdasan untuk menempatkan perilaku dan hidup kita dalam konteks makna yang lebih luas dan kaya. Dalam uraian Sinetar, SQ dipahami sebagai kecerdasan yang mendapat inspirasi, dorongan dan efektivitas yang terinspirasi, *theisness* atau penghayatan ketuhanan yang kita semua menjadi bagian.⁸⁹ Menurut Zohar (1945-), SQ yang bekerja berdasarkan atas sistem saraf otak ketiga, yakni osilasi saraf sinkron yang menyatukan data di seluruh bagian otak menawarkan proses ketiga yang aktif. Proses ini mengintegrasikan dan berpotensi mengubah materi yang timbul dari dua proses lainnya. SQ memfasilitasi dialog antara akal dan emosi, antara IQ dan EQ, antara pikiran dan tubuh.⁹⁰

Sikap Ibn Rusyd yang kurang memberikan peran aktif pada intelek bahkan menempatkannya di bawah kendali rasio, secara tidak langsung berarti telah memperkecil potensi manusia dan kemanusiaan. Sebab, pada kenyataannya, manusia tidak hanya bermodalkan rasio. Ada potensi lain yang tidak kalah pentingnya daripada rasio, yaitu emosi dan spiritual. Kemampuan dan fungsi yang dapat dimainkan kedua jenis kecerdasan ini bahkan lebih luas dan mendalam dibanding rasio yang dalam penelitian Goleman hanya menyumbang sekitar 20% bagi kesuksesan hidup manusia.⁹¹

Selain itu, sikap tersebut juga dinilai tidak sejalan dengan prinsip umum keilmuan Islam yang tidak hanya mengakui rasio dan teks (realitas empirik) tetapi juga intuisi dan realitas metafisik. Potensi intuisi dan konsep realitas metafisik yang hanya

⁸⁷ "The IQ Test", dalam Microsoft Encarta Reference Library, 2004.

⁸⁸ Daniel Goleman, *Emotional Intelligence*, terj. Hermaya (Jakarta: Gramedia, 2004), 44

⁸⁹ Sinetar, *Spiritual Intelligence* (New York: Orbis Books, 2000), 17.

⁹⁰ Danah Zohar dan Ian Marshall, *SQ Kecerdasan Spiritual*, terj. Rahmani Astuti (Bandung: Mizan, 2007), 4-5.

⁹¹ Goleman, *Emotional Intelligence*, 44

dapat digapai oleh potensi intelek ini tidak dapat diabaikan. Menurut Nasr, lompatan-lompatan besar keilmuan yang dicapai ilmuan muslim abad pertengahan tidak mungkin terjadi hanya karena kekuatan nalar dan logika, karena nalar biasanya berjalan secara evolutif, bukan revolutif. Bersifat *step by step*, bukan dengan lompatan. Karena itu, lompatan-lompatan pemikiran tersebut pasti karena adanya campur tangan Tuhan, dan itu terjadi lewat intuisi. Dalam kehidupan sehari-hari, tidak sedikit pemahaman yang kita miliki datang secara langsung, tiba-tiba, secara intuitif.⁹²

KESIMPULAN

Menurut Ibn Rusyd, pengetahuan bersumber pada dua hal: wahyu dan realitas (fisik dan non fisik). Sarana yang digunakan terdiri atas tiga potensi: indera eksternal, indera internal dan intelek. Meski demikian, ketiganya tidak berada pada posisi yang sama dan sederajat melainkan berbeda dan bersifat berjenjang. Metode yang digunakan terdiri atas dua tahap: pembentukan konsep (*tashawwur*) dan penalaran logis (*tashdiq*).

Pemikiran epistemologis Ibn Rusyd di atas mengandung implikasi dan konsekuensi-konsekuensi tertentu. *Pertama*, konsep Ibn Rusyd tentang dua sumber pengetahuan dapat mendorong dilakukannya pertemuan agama dan sains, juga agama dan filsafat, tetapi di sisi lain juga dapat melahirkan pemikiran yang materialistic, sekular bahkan atheistic, minimal doktrin “kebenaran ganda” sebagaimana yang pernah terjadi di Eropa pada abad-abad pertengahan. Artinya, masalah ini harus diwaspadai dan diperhatikan.

Kedua, penempatan rasio yang sangat sentral, mengalahkan potensi-potensi yang lain, dalam proses penalaran, pada tahap tertentu akan mendorong munculnya sikap pen-dewa-an pada rasio atau penggunaan rasio secara berlebihan. Bukankah penolakan para saintis Eropa abad tengah terhadap teks suci Injil adalah berdasarkan pertimbangan rasio dan data-data empiric? Dalam tradisi keilmuan Islam, penolakan prinsip kenabian oleh Ibn Rawandi (l. 825 M) dan Abu Bakar al-Razi (865-925 M) juga adalah karena keduanya menganggap bahwa rasio dengan sendirinya telah mampu menentukan kebenaran dan kebaikan, sehingga tidak perlu seorang nabi.

Selain itu, penempatan rasio yang lebih tinggi dibanding yang lain, berarti telah mengabaikan atau mengecilkan potensi dasar manusia. Yaitu bahwa manusia tidak hanya mempunyai rasio (IQ) tetapi juga potensi-potensi yang lain, seperti intelek (SQ) dan emosi (EQ). Menurut psikologi modern, kemampuan yang dapat dimainkan kedua jenis kecerdasan ini bahkan lebih luas dan mendalam dibanding rasio yang hanya menyumbang sekitar 20% bagi kesuksesan hidup manusia. Lebih jauh, sikap tersebut juga dinilai tidak sejalan dengan prinsip umum keilmuan Islam yang tidak hanya mengakui rasio dan teks (realitas empirik) tetapi juga intuisi dan realitas metafisik. Potensi intuisi dan konsep realitas metafisik yang hanya dapat digapai oleh potensi intelek ini tidak dapat diabaikan. Menurut Nasr, lompatan-lompatan besar keilmuan yang dicapai ilmuan muslim abad pertengahan tidak mungkin terjadi hanya karena kekuatan nalar dan logika, karena nalar biasanya berjalan secara evolutif, bukan revolutif. Bersifat *step by step*, bukan dengan lompatan. Karena itu, lompatan-lompatan pemikiran tersebut pasti karena adanya campur tangan Tuhan, dan itu terjadi lewat intuisi. Dalam kehidupan sehari-hari, tidak sedikit pemahaman yang kita miliki datang secara langsung, tiba-tiba, secara intuitif.

⁹² Husein Nasr, *Tiga Pemikir Islam*, terj. Mujahid (Bandung: Risalah, 1986),

*) Dr. Achmad Khudori Soleh, M.Ag adalah dosen Studi Filsafat Islam pada Fakultas Psikologi UIN Maulana Malik Ibrahim, Malang. Email: khudori_uin@yahoo.com

BIBLIOGRAFI

- Ahwani, Fuad al-, "Ibn Rushd", dalam MM. Sharif (ed), *A History of Muslim Philosophy*, I (New Delhi: Low Price Publications, 1995)
- Aqqad, Abbas M., *Ibn Rusyd* (Mesir: Dar al-Ma`arif, tt)
- Assyaukanie, Luthfi, "Ibn Rushd, Kant dan Proyek Pencerahan Islam", makalah disampaikan dalam acara Ulang Tahun ke-4 Jaringan Islam Liberal (JIL), 3 Maret 2005, di Jakarta.
- Bakar, Osman, *Tauhid dan Sains*, terj. Yuliani Liputo (Bandung: Mizan, 1995)
- Bayumi, Abd al-Mukti, *Al-Falsafah al-Islâmiyah min al-Masyriq ilâ al-Maghrib*. III, (Kairo, Dar al-Thaba'ah, 1991)
- Chejne, Anwar, *Muslim Spain Its History and Culture*, (Minneapolis, University of Minneapolis Press, 1974)
- Clayton, Philip, "Perceiving God in the Lawfulness of Nature: Scientific and Religious Reflections" dalam International Conference on Religion and Science I the Post-Colonial World, (Yogyakarta, CRCS UGM and Templeton Foundation, USA, 2-5 Januari, 2003)
- Dunya, Sulaiman, "Muqaddimah", dalam Ibn Rusyd, *Tahâfut al-Tahâfut*, I, (Mesir, Dar al-Fikr, tt)
- Edward, Paul (ed), *The Encyclopedia of Philosophy*, III (New York: Macmillan Publishing Co, 1972)
- Fakhry, Majid, *Averroes: His Life, Works and Influence* (London: Oneworld, 2001)
- Fakhry, Majid, *Sejarah Filasfat Islam Sebuah Peta Kronologis*, terj. Zainul Am (Bandung: Mizan, 2001)
- Fakhry, Majid, *Sejarah Filsafat Islam*, terj. Zainul Am (Bandung, Mizan, 2007)
- Fakhuri, Hanna al-, *Târîkh al-Falsafah al-Arâbiyah*, II (Beirut: Dar al-Ma`arif, 1958)
- Ghazali, "al-Munqid min al-Dlalâl", dalam *Mujmûah al-Rasâil* (Beirut: Dar al-Fikr, 1996)
- Goleman, Daniel, *Emotional Intellegence*, terj. Hermaya (Jakarta: Gramedia, 2004)
- Hanafi, Hasan, *Dirâsât Falsafiyah*, (Kairo, Maktabah al-Misriyah, tt)
- Hasan A dan Donald R. Hill, *Teknologi dalam Sejarah Islam*, terj. Yuliani Liputo (Bandung: Mizan, 1993).
- Ibn Abi Usaibi`ah, *Uyûn al-Anbâ' fî Thabaqât al-Atibbâ'*, III, (Beirut, Dar al-Fikr, tt)
- Ibn Arabi, *Fushûsh al-Hikam*, I (Beirut: Dar al-Kitab, tt)
- Ibn Rusyd, "Al-Kasyf `an Manâhij al-Adillah fî `Aqid al-Millah" dalam *Falsafah Ibn Rusyd*, (Beirut, Dar al-Afaq, 1978)
- Ibn Rusyd, *Dlamîmah al-Mas'alah*, dalam *Falsafah Ibn Rusyd*, (Beirut, Dar al-Afaq, 1978)

- Ibn Rusyd, *Middle Commentaries on Aristotle's Categories*, terj. Charles E. Butterworth (Princeton: Princeton University Press, 1983).
- Ibn Rusyd, *Risâlah al-Nafs*, (ttp, Khazinah al-Fikr, 1423 H)
- Ibn Rusyd, *Tahâfut al-Tahâfut*, II, (Beirut, Dar al-Fikr, tt)
- Ibn Rusyd, *Talkhîs al-Khithâbah*, ed. Abd Rahman Badawi (Beirut: Dar al-Qalam, tt)
- Ibn Rusyd, *Talkhîs Kitâb al-Jidal*, ed. Abd al-Mugid Haridi (Kairo: TARCE, 1979)
- Ibn Ruyd, "Fashl al-Maqâl" dalam *Falsafah Ibn Rusyd*, (Beirut, Dar al-Afaq, 1978)
- Imarah, M, "Muqaddimah" dalam Ibn Rusyd, *Fashl al-Maqâl* (Mesir: Dar al-Ma`arif, tt)
- Imarah, M, *Al-Mâdiyyah wa al-Mitsâliyyah fî Falsafah Ibn Rusyd* (Mesir: Dar al-Ma`arif, tt)
- Jabiri, M Abid, *Bunyah al-Aql al-Arabi* (Beirut: Markaz al-Tsaqafah, 1990)
- Kartanegara, Mulyadi, *Pengantar Epistemologi Islam* (Bandung: Mizan, 2003)
- Kugelgen, Angke von, "A Call for Rationalisme: `Arab Averroists' in the Twentieth Century" dalam *Jurnal Alif*, No. 16 (Kairo: American University in Cairo, 1996)
- Lexicon Universal Encyclopedia* (New York: Lexicon Publications, 1990)
- Lorens Bagus, *Kamus Filsafat* (Jakarta: Gramedia, 1996)
- Machasin, *Qadli Abd Jabbar Mutasyabih al-Qur'an: Dalil Rasional al-Qur'an* (Yogyakarta: LKiS, 2000)
- Madkur, Ibrahim, *Fî al-Falsafah al-Islâmiyah*, I (Mesir: Dar al-Maarif, tt)
- Microsoft Encarta Reference Library, 2004
- Nasr, Husein, *Tiga Pemikir Muslim Ibn Sina, Ibn Arabi dan Suhrawardi*, terj. Mujahid (Bandung: Risalah, 1984)
- O'Connor and Carr, *Introductions to the Theory of Knowledge* (Brighton: Harvester Press, 1982)
- Renan, Ernest, *Ibn Rusyd wa al-Rusydiyah*, terj. dari bahasa Prancis ke Arab oleh Adil Zu`atir (Kairo: Isa Babi al-Halabi, 1957)
- Shadr, Baqir al-, *Falsafatuna*, terj. Nur Mufid, (Bandung, Mizan, 1999)
- Sinetar, *Spiritual Intellegence* (New York: Orbis Books, 2000)
- Strauss, Claude Levi, *Antropologi Struktural*, terj. Ninik Rochani (Yogyakarta: Kreasi Wacana, 2005)
- Syariati, Ali, *Humanisme Antara Islam dan madzhab Barat*, terj. Afif Muhammad, (Bandung, Pustaka Hidayah, 1992).
- Urvoy, Dominique, *Ibn Rusyd (Averroes)*, terj. dari bahasa Prancis ke Inggris oleh Olivia Stewart, (London, Routledge, 1991)
- Uwaidah, Kamil, *Ibn Rusyd al-Andalusi Failusûf al-Arabî wa al-Muslimîn*, (Beirut, Dar al-Kutub, 1991)
- Watt, Montgomery, *Islam dan Peradaban Dunia*, terj. Hendro Prasetyo (Jakarta: Gramedia, 1995)
- Zohar, Danah dan Ian Marshall, *SQ Kecerdasan Spiritual*, terj. Rahmani Astuti (Bandung: Mizan, 2007)