

Konstruksi Keilmuan Islam (Studi Pemikiran Ibnu Rusyd tentang Ontologi dan Epistimologi)

Agus Salim Salabi¹

¹ Institut Agama Islam Negeri Lhokseumawe

email: salim.salabi@iainlhokseumawe.ac.id

DOI: <https://doi.org/10.47766/itqan.v12i1.188>

ABSTRACT

*This study aims to deeply construct Islamic scholarship from the point of view of the great Islamic scholar Ibn Rushdi. This research is a qualitative type of literature method. Data collection techniques were taken from relevant reference sources from research sources and primary books. The results of the research show that broadly speaking, ontology and epistemology are related to two main questions (a) what can be known? (what can be known?) and b) how can it be known? (how can it be known?). The first question relates to the source of knowledge, the second question relates to how to acquire knowledge. Based on this, ontology and epistemology are related to two main studies, namely where knowledge comes from, and how knowledge should be extracted. According to Ibn Rushd, human knowledge is obtained through three potentials, namely the power of the senses (*al-quwwah al-ḥasāsah*), the power of imagination (*al-quwwah al-mutakhayyilah*), and the power of thought (*al-quwwah an-nāṭiqah*). To get general conclusions from the observations on particular objects above, there are three stages mentioned by Ibn Rushd, namely: 1) abstraction, 2) combination, 3) assessment.*

Keywords: *Philosophy of Education, Ibn Rushd; Islamic Science, Scientific Construct;*

ABSTRAK

Penelitian ini bertujuan mengkonstruksi secara mendalam keilmuan Islam melalui sudut pandang ulama besar Islam Ibnu Rusydi. Penelitian berjenis kualitatif metode kepustakaan. Teknik pengambilan data diambil dari sumber rujukan relevan dari sumber penelitian maupun buku primer. Hasil penelitian menunjukkan secara garis besar, ontologi dan 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. Berdasarkan hal tersebut, ontologi dan epistemologi berkaitan dengan dua kajian pokok, yaitu dari mana sebuah pengetahuan berasal, dan bagaimana pengetahuan harus digali. Menurut Ibnu Rusyd, pengetahuan manusia diperoleh lewat tiga potensi yang dimilikinya, yaitu daya indra (al-quwwah al-ḥasāsah), daya imajinasi (al-quwwah al-mutakhayyilah), dan daya pikir (al-quwwah an-nāṭiqah). Untuk mendapatkan kesimpulan umum dari pengamatan atas objek-objek partikular di atas, ada tiga tahapan yang disebutkan Ibnu Rusyd, yaitu: 1) abstraksi, 2) kombinasi, 3) penilaian.

Kata Kunci: *Filsafat Pendidikan, Ibn Rusyd; Sains Islam, Konstruksi Keilmuan;*

PENDAHULUAN

Terdapat interaksi dan saling ketergantungan antara ketiga sumber pengetahuan, yaitu: wahyu, akal, dan empiri. Akal dibutuhkan untuk memahami wahyu dan menarik kesimpulan dari observasi empiris. Adapun wahyu melindungi akal dari kesalahan dan memberikan informasi kepadanya tentang yang gaib (tak terlihat) (Arifin, 2000). Tanpa bantuan wahyu, akal tidak dapat memahami secara sempurna dunia empiris. Sementara itu, empiri selain dapat menjadi sarana memahami wahyu, juga menjadi landasan bagi pembuktian kebenaran hipotesis yang dihasilkan deduksi akal (Hamid, 2011). Empiri yang diiringi dengan observasi dan eksperimen adalah bagian dari upaya merekonstruksi epistemologi keilmuan Islam (Nasr & Leaman, 2013).

Secara ontologis, ilmu membatasi lingkup kajiannya hanya pada daerah-daerah yang berada pada jangkauan pengalaman manusia. Adapun ontologi merupakan teori tentang ada dan realitas, maka pertanyaan penting di bidang ontologis adalah: “apakah yang merupakan hakikat terdalam dari segenap kenyataan? (Asyarie, Fatimah, & Islam, 1992) Setelah diketahui apa sumber pengetahuan dalam membangun ilmu, maka perlu juga mengetahui sumber dan dan bagaimana konstruksi keilmuan Islam (Wijaya, 2009).

Teori keilmuan yang membahas tentang “bagaimana” cara mendapatkan ilmu pengetahuan dari objek yang dipikirkan dalam kajian ilmu filsafat disebut dengan epistemologi. Kajian tentang ontologi dan epistemologi atau metodologi keilmuan yang akan dibahas dalam makalah ini adalah kajian pemikiran Ibnu

Rusyd (Saleh, 2009). Kajian pemikiran ontologi dan epistemologi Ibnu Rusyd sebagai salah satu tokoh yang mempunyai pengaruh besar bagi perkembangan filsafat dan pemikiran Islam maupun Barat telah mendorong lahirnya pemikiran-pemikiran baru yang kreatif dan inovatif (Meri, 2018). Karena itu, kajian terhadap tokoh ini penting karena dapat memberi sumbangan yang sangat berarti dalam konstruksi keilmuan Islam (Raka, 2021).

Penelitian ini bertujuan untuk mengkonstruksi keilmuan Islam melalui perpektif Ibnu Rusyd tentang ontology dan epistemolog. Pemahaman yang komprehensif tentang keilmuan Islam dapat dijadikan konsep dasar dalam penyusunan kurikulum berbasis keislaman yang ideal sebagaimana penelitian yang dilakukan Nuryana, Salim dan Wafi (Nuryana, 2019; Salabi, 2020; Wafi, 2017)

METODE PENELITIAN

Penelitian ini berjenis kualitatif dengan metode Pustaka. Penelitian bertujuan mendeskripsikan secara sistematis, factual, dan akurat mengenai fakta-fakta dan sifat populasi tertentu. Penelitian Pustaka ini mencoba menggambarkan pemikiran Ibnu Rusyd secara mendalam dalam konteks Pendidikan Islam. Dalam penelitian ini yang akan menjadi sumber data adalah beberapa artikel dengan kata kunci filsafat Pendidikan, pemikiran islam, pemikiran Ibn Rusyd. Teknik pengumpulan yaitu observasi dilakukan dengan mengumpulkan literatur studi kemudian dilakukan pemetaan menggunakan kata kunci untuk selanjutnya ditelaah sehingga menghasilkan model konseptual pemikiran Pendidikan Islam.

HASIL DAN PEMBAHASAN

Biografi Singkat Ibnu Rusyd

Nama lengkap Ibnu Rusyd atau *Averroes*, adalah Abū al-Walid Muḥammad Ibn Aḥmad Ibn Rusyd. Beliau lahir di Kota Kordoba, Andalus (Spanyol sekarang) pada tahun 1126 M. dari keluarga bangsawan dan terpelajar. Ibnu Rusyd dikenal sebagai sosok yang mempunyai minat yang tinggi pada keilmuan. Sebagaimana diriwayatkan, sejak dewasa Ibnu Rusyd tidak pernah absen dari kegiatan membaca dan belajar kecuali pada malam ayahnya meninggal dan malam pertama perkawinannya (Jaeni & Huda, 2021).

Ibnu Rusyd merupakan tokoh yang menguasai filsafat dan hukum Islam (*Fiqh*). Karena itu, ketika terjadi “kebangkitan” filsafat di Andalusia yang didorong Khalifah Abū Ya’qūb Yūsuf, Ibnu Rusyd dibawa dan diperkenalkan Ibnu Tufail kepada Khalifah, sekitar tahun 1169 M. Pada pertemuan tersebut, Ibnu Rusyd diberi tugas untuk memberi ulasan dan komentar atas pikiran-pikiran filsafat Aristoteles (Urvoy, 2020). Menurut Ibnu Abī Usaibiah, Ibnu Rusyd juga diangkat sebagai hakim di Seville karena sangat mumpuni dalam bidang hukum dan menjadi satu-satunya pakar dalam soal khilafiyah di zamannya. Karir Ibnu Rusyd sebagai hakim semakin cemerlang, karenanya

pada tahun 1182 M. ia dipromosikan sebagai hakim agung di Kordoba. Namun, beberapa bulan kemudian ia pindah ke Marakesy untuk menggantikan Ibnu Tufail sebagai penasehat Khalifah.

Menurut Urvoy, di Marakesy inilah Ibnu Rusyd benar-benar mencurahkan perhatiannya pada filsafat. Buku tafsirnya atas filsafat Aristoteles kebanyakan ditulis dalam masa-masa itu, sehingga digelari “sang pengulas” (*commentator*) oleh Dante (1265–1321 M) dalam bukunya *Divine Commedia* (Komedi Ketuhanan) (Urvoy, 2020). Namun, prestasi dan reputasi Ibnu Rusyd yang luar biasa tersebut menimbulkan rasa iri dan dengki pada sebagian kalangan. Akibatnya, pada tahun 1195 M. Ibnu Rusyd 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 Ibnu Rusyd dan mengembalikan nama baiknya, tetapi hukuman tersebut telah menimbulkan dampak serius pada perkembangan pemikiran sesudahnya (Urvoy, 1991). Ibnu Rusyd meninggal di Marakesy, Maroko pada tahun 1198 M. pada usia 72 tahun dan jenazahnya di bawa ke Kordoba untuk dimakamkan di sana (López-Farjeat, 2021).

Adapun karya tulis yang dihasilkan Ibnu Rusyd, Ernest Renan (1823–1892 M) berhasil mengidentifikasi 78 judul buku yang meliputi 28 judul dalam bidang filsafat, 20 judul dalam bidang kedokteran, 5 judul dalam bidang teologi, 8 judul dalam bidang hukum, 4 judul dalam bidang astronomi, 2 judul dalam bidang sastra, dan 11 judul dalam bidang ilmu-ilmu lain. Namun, para ahli berbeda pendapat tentang jumlah itu sehingga tidak diketahui secara pasti jumlah yang sesungguhnya. Perbedaan data tersebut, menurut Abd al-Mukti Bayumi disebabkan dua hal: 1) kebanyakan dari karya Ibnu Rusyd telah dibakar pada tahun 1195 M., dan 2) metode yang dipakai Ibnu Rusyd dalam menulis karyanya berbeda-beda, yaitu: ringkasan pendek (*jami'* berupa *maqālah*), ulasan sedang (*talkhīṣ*), dan komentar panjang (*tafsīr*) (Nasr & Leaman, 2013).

Semua karya asli Ibnu 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 (Mahmud, 2019). Karya-karya tersebut secara garis besar bisa diklasifikasikan dalam beberapa tema: 1) karya-karya logika (*manṭiq*), 2) karya-karya fisika (*ṭabī'iyāt*), 3) karya-karya metafisika (*mā ba'd at-ṭabī'ah*), 4) karya-karya teologi (*'ilm al-kalām*), 5) karya hukum (*fiqh*), dan 6) karya-karya astronomi. Semua karya ini telah diterjemahkan ke dalam bahasa Ibrani dan Latin pada abad 13 M. oleh para sarjana, khususnya sarjana Yahudi, seperti Ibrahim Ibnu Daud (w. 1180 M.), Girardo Gremono (w. 1187 M.), Moses Ibnu Tibbon (w. 1283 M.), Hermannus Contractus (w. 1272 M.), Kalonymus ben Kalonymus (w. 1328 M.), dan lain-lain (Soleh, 2010) (Jaeni & Huda, 2021).

Karya-karya Ibnu Rusyd telah memberikan pengaruh besar pada pemikiran filsafat sesudahnya, lebih-lebih di benua Eropa. Menurut Urvoy, jasa besar Ibnu Rusyd dalam bidang logika di antaranya: 1) mampu membersihkan

tafsiran-tafsiran sebelumnya yang tidak terkait dengan kondisi sosial budaya Yunani untuk kemudian menjelaskannya agar bisa dihasilkan interpretasi yang benar, dan 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. Menurut Husein Nasr, prinsip-prinsip inilah bersama karya-karyanya tentang fisika yang telah mendorong lahirnya aliran empirisme dan membantu proses sekularisasi di daratan Eropa (Hamid, 2011).

Pengertian, Tahapan, serta Aspek Ontologi dan Epistemologi

Cakupan filsafat adalah ontologi, epistemologi, dan aksiologi. *Ontologi* merupakan teori tentang “ada”, yaitu tentang apa yang dipikirkan dan yang menjadi objek pemikiran. Sedangkan *epistemologi* adalah teori pengetahuan yang membahas tentang “bagaimana” cara mendapatkan ilmu pengetahuan dari objek yang dipikirkan. Sementara *aksiologi* adalah teori tentang “nilai” yang membahas manfaat, kegunaan maupun fungsi dari objek yang dipikirkan itu (Bird, 2006). Ketiga sub sistem ini biasanya disebutkan secara berurutan, mulai dari ontologi, epistemologi dan aksiologi yang dapat digambarkan secara sederhana, bahwa ada suatu yang perlu dipikirkan (ontologi), lalu dicari cara-cara memikirkannya (epistemologi), kemudian timbul hasil pemikiran yang memberikan manfaat atau kegunaan (aksiologi) (Al-Attas, 2005; Asyarie et al., 1992; Prasetyo, 2018).

Ontologi berasal dari dua kata *onto* dan *logi*, artinya ilmu tentang ada atau teori tentang realitas. Pertanyaan penting di bidang ontologis adalah: “apakah yang merupakan hakikat terdalam dari segenap kenyataan. Secara ontologis, ilmu membatasi lingkup penelaahan pada hal-hal yang dapat dijangkau oleh pengalaman manusia. Dengan demikian, objek penelaahan yang berada dalam daerah pra-pengalaman (seperti penciptaan manusia), atau pasca-pengalaman (seperti hidup sesudah mati) tidak menjadi pembahasan dalam ontology (Ladyman, 2012).

Quraish Shihab menyatakan, bahwa ada realitas lain yang tidak dapat dijangkau oleh panca indra, sehingga terhadapnya tidak dapat dilakukan observasi atau eksperimen. Hal ini sebagaimana ditegaskan oleh firman Allah swt. dalam Q.S. al-Haqqah/69: 38-39, yang artinya, “Maka, aku bersumpah dengan apa-apa yang kamu lihat, dan dengan apa yang tidak kamu lihat.” “*Apa-apa*” tersebut sebenarnya ada dan merupakan satu realitas, tetapi tidak ada dalam dunia empiris.

Sementara epistemologi merupakan gabungan dua kalimat, yaitu: *episteme* yang berarti pengetahuan dan *logos* yang berarti teori, uraian atau ulasan. Epistemologi juga disebut sebagai dasar-dasar dan batas-batas pengetahuan. Pengetahuan yang benar tidak bisa lahir kecuali dari cara berpikir yang benar, sedang cara berpikir yang benar hanya bisa muncul dari epistemologi yang

benar (Sumantri, 2003). Adapun landasan epistemology ilmu pengetahuan adalah pembahsan atau anali ntang proses tersusunnya ilmu pengetahuan. Terdapat dua aliran epistemologi yang sangat berpengaruh dan dijadikan pegangan, yaitu: rasionalisme dan empirisme.

Kedua aliran ini dianggap sebagai prinsip utama metode keilmuan modern. Segala sesuatu diukur dan dinilai berdasarkan dua prinsip ini (apakah sesuatu itu rasional atau dapat dibuktikan secara empirik?). Suatu pandangan yang tidak memenuhi dua kriteria tersebut tidak dianggap sebagai ilmiah (Bagheri Noaparast, 2016).

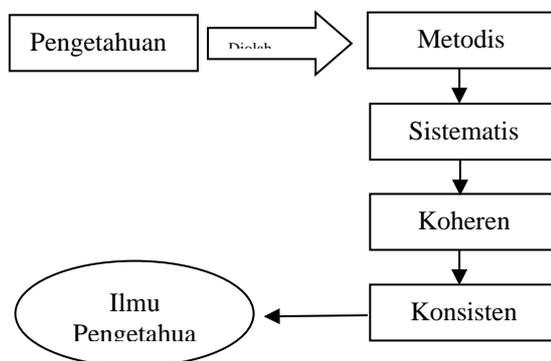
Tahapan dan Aspek Ontologi, Epistemologi, dan Aksiologi
dalam Ilmu Pengetahuan (Bahrum, 2013)

Tahapan	Aspek
Ontologi (hakikat ilmu)	<ul style="list-style-type: none"> - Objek apa yang telah ditelaah ilmu? - Bagaimana wujud yang hakiki dari objek tersebut? - Bagaimana hubungan antara objek tadi dan daya tangkap manusia (seperti berpikir, merasa, indra) yang membuahkan pengetahuan? - Bagaimana proses yang memungkinkan digalinya pengetahuan yang berupa ilmu? - Bagaimana prosedurnya?
Epistemologi (cara mendapatkan pengetahuan)	<ul style="list-style-type: none"> - Bagaimana proses yang memungkinkan digalinya pengetahuan yang berupa ilmu? - Bagaimana prosedurnya? - Hal-hal apa yang harus diperhatikan agar kita mendapatkan pengetahuan dengan benar? - Apa yang dimaksud dengan kebenaran itu sendiri? - Apa kriterianya? - Sarana/cara/teknik/apa yang membantu kita dalam mendaptkan pengetahuan yang berupa ilmu?
Aksiologi (guna pengetahuan) (Susanto, 2021)	<ul style="list-style-type: none"> - Untuk apa pengetahuan tersebut digunakan? - Bagaimana kaitan antara cara penggunaan tersebut dan kaidah moral? - Bagaimana menentukan objek yang ditelaah berdasarkan pilihan-pilihan moral? - Bagaimana kaitan antara teknik prosedural yang merupakan operasionalisasi metode ilmiah dengan norma-norma moral/profesional?

Tinjauan Ontologi tentang Konstruksi Keilmuan Islam

Dalam, ontologi setiap orang dituntut untuk menerangkan hakikat dari segala yang ada, di mana setiap orang akan dihadapkan pada persoalamateri (kebenaran) dan selanjutnya akan dihadapkan pada kenyataan yang berupa rohani (kejiwaan) (Kennedy-Day, 2003). Kedua realitas ini merupakan hakikat keilmuan manusia. Jadi hakikat ilmu pengetahuan menurut Mukhtar Latif adalah keberadaan suatu fenomena kehidupan yang dapat dipertanggungjawabkan secara ilmiah. Sementara Menurut Ibnu Rusyd, ilmu atau pengetahuan adalah pengenalan tentang objek berkaitan dengan sebab-sebab dan prinsip-prinsip yang melingkupinya (Zarkasyi, Zarkasyi, Prayogo, & Nur Rifa Da'i, 2020).

Ilmu dan pengetahuan sering kali dikaitkan sehingga membentuk dunia ilmiah. Gabungan ilmu dan pengetahuan selalu terjadi di ranah penelitian apapun. Ilmu dipahami sebagai proses penyelidikan yang memiliki disiplin tertentu (Siegel, 2009). Ilmu bertujuan untuk meramalkan dan memahami gejala alam dengan suatu proses penataan yang sistematis. Sementara pengetahuan yaitu suatu yang diketahui langsung dari pengalaman, berdasarkan pancaindra dan diolah oleh akal budi secara seponatan. Pengetahuan masih pada tataran indrawi dan spontanitas belum ditata melalui metode yang jelas.



Gambar 1: Proses pengetahuan menjadi ilmu/ilmu pengetahuan

Ilmu pengetahuan yaitu pengetahuan yang telah diolah kembali dan disusun secara metodis, sistematis, konsisten, dan koheren. Metodis berarti dalam proses menemukan dan mengolah pengetahuan menggunakan metode tertentu/tidak serampangan. Sistematis berarti dalam usaha menemukan kebenaran dan menjabarkan pengetahuan yang diperoleh menggunakan langkah-langkah tertentu yang terarah dan teratur sehingga menjadi suatu keseluruhan yang terpadu. Adapun koheren berarti setiap bagian dari jabaran ilmu pengetahuan itu merupakan rangkain yang saling terkait dan berkesesuaian (Özervarlı, 2015). Dan konsisten (keselarasan) menjadi ciri dari ilmu pengetahuan yang disebut ilmiah.

Sumber Pengetahuan

Objek-objek pengetahuan ini terdiri dari dua macam, yaitu: 1) objek-objek indrawi (*mudrak bi al-ḥawās*) dan 2) objek-objek rasional (*mudrak bi al-'aql*). Wujud indrawi adalah benda-benda yang berdiri sendiri atau bentuk-bentuk lahir yang ditunjukkan oleh benda-benda tersebut, sedangkan objek rasional adalah substansi dari wujud indrawi, yaitu esensi dan bentuk-bentuknya. Objek-objek indrawi (wujud) melahirkan ilmu fisika atau sains sedangkan objek-objek rasional memunculkan filsafat (hikmah). Bentuk-bentuk pengetahuan manusia tidak dapat lepas dari dua macam bentuk objek tersebut.

Dalam *Ḍamīmah*, Ibnu Rusyd secara tegas menyatakan bahwa dua bentuk wujud objek itulah sumber pengetahuan manusia. Pernyataan ini sekaligus dimaksudkan untuk membedakan antara ilmu Tuhan dengan pengetahuan manusia. Menurut Ibnu Rusyd, pengetahuan manusia didasarkan atas pengamatan dan penelitiannya atas wujud objek, material maupun rasional, sehingga dianggap temporal (*ḥudus*), sedang pengetahuan Tuhan justru menjadi penyebab dari munculnya wujud-wujud objek sehingga bersifat *qadīm* (Hadariansyah, 2016).

Dengan konsep seperti itu, Ibnu Rusyd sebenarnya dapat dikategorikan sebagai pemikir empirisme. Ibnu Rusyd memberi peran yang signifikan bagi rasio yang menurutnya, bahwa rasio bukan seperti botol kosong yang hanya siap untuk diisi pengetahuan, tetapi jiwa juga aktif untuk mencari ilmu pengetahuan. Artinya, konsep sumber pengetahuan Ibnu Rusyd merupakan pemikiran empiris yang rasional, yang biasa juga disebut sebagai "empirisme kritis", yaitu suatu pemikiran empiris tetapi masih memberikan ruang dan peran yang cukup pada rasio. Menurut Ibnu Rusyd, realitas-realitas wujud yang ada dalam semesta ini tidak semuanya dapat ditangkap oleh rasio, karena rasio manusia mempunyai kelemahan-kelemahan dan keterbatasan-keterbatasan. Misalnya, soal kebaikan dan keselamatan di akhirat (apa ukuran-ukurannya, benarkah bahwa kebaikan akan membawa keselamatan, dll.). Dalam hal ini, menurut Ibnu Rusyd, diperlukan sumber lain yaitu inspirasi dari langit atau wahyu yang kemudian memunculkan ilmu-ilmu keagamaan (*al-'ulūm asy-syar'iyah*) (Al-Attas, 2005).

Dalam *Manāhij* Ibnu Rusyd menulis, bahwa pengetahuan tentang kebahagiaan dan keselamatan dapat diketahui lewat pengetahuan tentang jiwa dan esensinya. Baik dan buruk, ketentuannya dapat dijumpai dalam syariat yang semua itu tidak dapat dijelaskan kecuali dengan wahyu. Pengetahuan yang sempurna tentang Tuhan dan kebahagiaan di akhirat tidak dapat diketahui lewat sains (*'ilm*), teknologi (*ṣinā'ah*) atau filsafat (*ḥikmah*) melainkan dari syariat yang diturunkan lewat wahyu (Zarkasyi, 2012).

Menurut, Ibnu Rusyd, sumber-sumber pengetahuan tersebut tidak bertentangan melainkan selaras dan berkaitan, karena bermuara pada kebenaran. Kebenaran yang satu tidak mungkin bertentangan dengan kebenaran yang lain. Dalam sumber wahyu, rasio mempunyai peran yang tidak kalah penting dibanding dalam ilmu-ilmu empirik. Di sini ia bertindak sebagai sarana untuk menggali ajaran-ajaran dan prinsip-prinsipnya lewat metode tafsir atau

takwil, sehingga terjadi rasionalisme dalam ilmu-ilmu keagamaan. Hanya saja, berbeda dengan rasionalisme sains dan filsafat yang didasarkan atas prinsip-prinsip kausalitas alam, rasionalisme dalam ilmu-ilmu keagamaan didasarkan atas maksud dan tujuan, yaitu untuk mendorong kepada kebenaran dan kebajikan. Maksud dan tujuan dalam syariat agama tersebut sejalan dengan tujuan yang terkandung dalam prinsip-prinsip kausalitas semesta, yaitu demi terlaksananya tatanan kehidupan yang teratur dan harmonis.

Menurut Ibnu Rusyd, pengetahuan manusia diperoleh lewat tiga potensi yang dimilikinya, yaitu daya indra (*al-quwwah al-ḥasāsah*), daya imajinasi (*al-quwwah al-mutakhayyilah*), dan daya pikir (*al-quwwah an-nāṭiqah*), yang oleh Majid Fakhry diistilahkan dengan indra eksternal, indra internal, dan rasio (Fakhry, 2014b).

Indra Eksternal (Daya Indra)

Indra eksternal (*al-ḥasāsah*) terdiri atas lima unsur: penglihatan, penciuman, pendengaran, peraba, dan pengecap. Indra ini berkaitan dengan objek-objek indrawi dekat (*al-maḥsūṣah al-qarībah*) dan objek indrawi jauh (*al-maḥsūṣah al-ba'īdah*) sebagaimana dijelaskan berikut: Pertama, objek indrawi dekat; berupa benda material (zat). Pada aspek ini terdiri dari (a) objek indra tunggal (*khāṣ biḥāsah wāḥidah*) adalah objek-objek yang dapat ditangkap oleh satu indra. Contoh objek indrawi dekat tunggal adalah seperti warna untuk indra penglihatan, bunyi untuk indra pendengaran; (b) objek indra bersama (*ḥāsah musytarakah*) bersama adalah objek-objek yang tidak dapat ditangkap kecuali oleh lebih dari satu indra. Contoh objek indrawi dekat bersama adalah seperti gerak dan diam, bentuk dan ukuran. Objek-objek ini, menurut Ibnu Rusyd, tidak dapat ditangkap dengan hanya satu indra melainkan lebih dari itu. Di sana dibutuhkan kerja sama antara beberapa indra sekaligus untuk memahami sebuah objek.

Objek indrawi jauh berupa *performense* (*'ard*); berkaitan dengan penentuan kondisi atau spesifikasi antara suatu objek dibandingkan objek lainnya. Contoh objek indra jauh adalah seperti penentuan apakah objek tersebut dalam keadaan hidup atau mati, apakah dia bernama Zaid atau Umar dan seterusnya (Lea Clark, 2007).

Indra-indra eksternal di atas, meski tampaknya dapat menangkap sebuah objek secara jelas dan nyata, tetapi dalam pandangan Ibnu Rusyd, ia mempunyai kelemahan-kelemahan mendasar yang antara lain adalah (Fakhry, 2014b):

- 1) Tidak dapat secara otomatis dan secara mandiri menangkap sebuah objek melainkan butuh bantuan yang lain, seperti; 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.

- 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.
- 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 Ibnu Rusyd, indra 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 indra eksternal melainkan sesuatu potensi jiwa yang disebut sebagai *al-hāss al-musytarak* (*common senses*) atau yang oleh Ibnu Sina diistilahkan dengan "akal sehat", yaitu potensi atau daya (*al-quwwah*) yang menerima setiap kesan dari kelima indra eksternal.

Akal sehat ini mempunyai kemampuan dan fungsi-fungsi sebagai berikut:

- 1) menerima gambaran-gambaran data yang dicerap (diterima) oleh indra eksternal, seolah-olah akal sehat berperan sebagai penadah bagi indra eksternal, 2) sebagai "perasa" (*ihsās*) lebih lanjut bagi indra-indra eksternal, karena indra 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 (Fakhry, 2014a).

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

Indra Internal (Daya Imajinasi)

Indra internal (*al-hawās al-bāṭinah*) adalah bagian dari jiwa yang mempunyai kemampuan-kemampuan lain yang tidak dimiliki oleh indra eksternal. Menurut Ibnu Rusyd, indra internal ini terdiri atas empat unsur, yaitu: 1) daya imajinasi (*al-quwwah al-mutakhayyilah*), 2) daya nalar (*al-*

quwwah al-nāṭiqah), 3) daya memori (*al-quwwah al-ḥāfīzah*), dan 4) daya rasa (*al-quwwah an-nazwi'iyah*). Adapun penjelasan lebih lanjut dari keempat daya tersebut adalah:

- 1) 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-ḥiss al-musyarak*) melalui proses kombinasi (*tarkīb*) maupun proses pemilahan (*tafṣīl*). Daya imajinasi menggabungkan citra-citra tertentu dengan citra-citra lainnya atau memisahkan sebagian citra ketika harus memilih. Hubungannya dengan *common sense* ibarat jasad dengan ruhanya di mana *common sense* adalah jasadnya sementara daya imajinasi adalah ruhanya.

Dalam *Risālah an-Nafs*, Ibnu Rusyd menyatakan, bahwa di dalam *common sense* (*al-ḥiss al-musyarak*) terdapat daya untuk menangkap bentuk-bentuk objek indrawi 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.

Ibnu Rusyd menyebut daya imajinasi ini pada urutan pertama di antara daya-daya internal lainnya. Menurutnya, daya imajinasi adalah bagian pertama yang bekerja untuk menerima input dari indra-indra eksternal sebelum diolah oleh daya-daya lain di dalam indra internal. Artinya, ia berada di antara indra eksternal dan indra internal, dan berfungsi untuk menghubungkan kerja dua indra tersebut.

- 2) Daya rasional (*al-quwwah an-nāṭiqah*) adalah kemampuan untuk mengetahui dan memahami sebuah objek, bukan sekadar bentuk materialnya melainkan substansi (*jauhar*) dan esensinya (*māhiyah*) juga hal-hal yang berkaitan dengannya, yang dari sana kemudian dapat dilahirkan pengetahuan.

Menurut Ibnu Rusyd, ada dua bentuk pemahaman terhadap objek, yaitu: personal (*syakhṣiy*) dan universal (*kulliy*). Pemahaman personal adalah pemahaman secara langsung berdasarkan hasil dari penangkapannya terhadap objek indrawi, sehingga tidak ada pemahaman personal yang tidak berdasarkan objek indrawi. Sementara itu, pemahaman universal adalah pemahaman menyeluruh atas objek-objek abstrak hasil dari pemahaman personal.

Dalam kajian metodologis, menurut Ibnu Rusyd, proses kerja daya imajinasi disebut *taṣawwur* sementara proses kerja daya rasional disebut *taṣdīq*. Karena itu, Ibnu Rusyd menganggap bahwa daya rasional lebih unggul dan tinggi dibanding daya imajinasi sehingga dia ditempatkan di atasnya.

- 3) Daya memori (*al-quwwah al-hāfīzah*) merupakan hasil dari kerja daya-daya di atas (daya imajinasi dan daya rasional) kemudian disimpan di dalam memori oleh daya tertentu yang disebut sebagai daya ingat (*al-quwwah al-hāfīzah*). Daya ini adalah bagian dari indra 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 indra-indra tersebut tidak sia-sia.
- 4) Daya rasa (*al-quwwah al-nazwi'iyah*) adalah potensi yang menggerakkan daya-daya yang lain. Menurut Ibnu Rusyd, daya-daya internal manusia 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 *Risālah al-Nafs*, Ibnu Rusyd menyatakan bahwa penyebab utama munculnya gerak dari daya-daya internal yang lain adalah daya rasa (*quwwah al-nuzū'*). 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 (*gaḍab*), dan jika berkaitan dengan pendapat atau pandangan (*ra'y*) disebut usaha (*ikhtiyār*) atau kehendak (*irādah*).

Intelek (Daya Pikir)

Ibnu Rusyd membedakan antara rasio dan intelek dengan menggunakan istilah *al-'aql asy-syakhṣiy* untuk menyebut rasio dan *al-'aql al-kulliy* untuk menunjuk makna intelek. Rasio adalah daya bawaan (*al-ṭabī'iyah*) yang bekerja secara langsung berdasarkan data-data dari indra eksternal maupun internal. Intelek adalah daya yang bersifat transenden (*ilāhiyah*) dan merupakan karunia (*al-'ināyah*) Tuhan yang bekerja hanya berdasarkan data-data universal (*al-kulliyah*) dan objek-objek rasional non-indrawi (*al-ma'qūlāt*) (Fakhry, 1954).

Penyebutan intelek sebagai sarana pencapaian pengetahuan dalam perspektif Ibnu 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 (*an-nafs*) dan intelek (*al-'aql*). Unsur-unsur ini sesuai dengan bentuk-bentuk objek pengetahuan yang terdiri atas bentuk material (*al-hayūlānī*) dan non-material (*gair al-hayūlānī*). Bentuk-bentuk material dapat ditangkap oleh indra eksternal dan internal, sedangkan bentuk non-material tidak dapat dipahami kecuali oleh intelek. Menurut Ibnu Rusyd, Intelek dapat dibagi dalam beberapa bagian sesuai dengan bentuk dan kemampuannya. Berdasarkan bentuknya, intelek dapat dibagi dalam tiga bagian: 1) intelek material (*al-'aql al-hayūlānī*), 2)

intelekt bawaan (*al-'aql al-malakah*), 3) intelekt aktif (*al-'aql al-fa'āl*). Sementara itu, berdasarkan kemampuannya, ia dapat dibagi menjadi dua bagian: intelekt praktis (*al-'aql al-'amaliy*) dan intelekt teoritis (*al-'aql an-nazariy*) (Fakhry, 2013).

Intelekt material 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 intelekt 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.

Intelekt bawaan (*al-'aql al-malakah*) adalah objek-objek rasional yang telah teraktualisasikan oleh tindakan-tindakan abstraksi nalar manusia. Perbandingan intelekt bawaan dengan intelekt material adalah bahwa yang disebut pertama telah menjadi aktual sedangkan yang kedua masih bersifat potensi. Dalam *Risālah an-Nafs*, Ibnu Rusyd menyatakan bahwa Intelekt bawaan 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-'ulūm an-nazariyah*) juga dihasilkan dari sini.

Intelekt aktif (*al-'aql al-fa'āl*) adalah intelekt yang berperan untuk menampilkan objek-objek potensial menjadi aktual. Menurut Ibnu Rusyd, semua objek pada awalnya hanya bersifat potensial. Intelekt aktual-lah yang menggerakkan objek-objek tersebut menjadi aktual. Dalam *Risālah al-Nafs*, Ibnu Rusyd menyatakan: "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 intelekt material (*hayūlānī*) karena ia sendiri butuh yang lain untuk menjadikannya aktual. Penggerak yang melakukan itu adalah intelekt aktif yang lebih mulia dari intelekt material dan aktual selamanya baik dipikirkan atau tidak".

Secara ontologis, intelekt aktif adalah wujud terpisah yang selamanya aktual, baik dipikirkan atau tidak. Ia bersifat azali dan dalam dirinya terkandung potensi-potensi objek-objek non-indrawi (*al-ma'qūlāt*) dari seluruh alam wujud, termasuk di dalamnya intelekt material. Karena itu, bisa terjadi penyatuan (*ittihād*) dan keterkaitan (*ittiṣāl*) antara intelekt material dan intelekt aktif. Terjadinya proses penyatuan dan keterkaitan inilah yang oleh Aristoteles (menurut Ibnu Rusyd) disebut sebagai intelekt perolehan (*al-'aql al-mustafād*), yaitu ketika seseorang berhubungan dan memperoleh kemanfaatan dari intelekt aktif. 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 actual (Ul-Haq & Westwood, 2012).

Sarana-sarana yang dibutuhkan untuk pencapaian pengetahuan Ibnu 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. Indra eksternal menjadi pelayan bagi indra internal dan indra 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.

Epistemologi Keilmuan Islam

Menurut Ibnu Rusyd, sebuah pernyataan, kesimpulan atau pengetahuan diperoleh lewat dua tahapan metode: pembentukan teori (*taṣawwur*) dan penalaran rasional (*qiyās*) atau *taṣḍīq*. Berikut dijelaskan dua tahapan yang dimaksud.

a. Pembentukan Teori (*taṣawwur*)

Pembentukan teori (*taṣawwur*) adalah persiapan awal menuju pengetahuan (*pre-existing knowledge*). Ibnu Rusyd mengartikan *taṣawwur* sebagai upaya membentuk teori atau konsep atas sebuah objek berdasarkan atas wujud materinya (*asy-syai' nafsuh*) atau atas sesuatu yang serupa (*miṣāluh*). Berdasarkan wujud materinya berarti, bahwa teori atau konsep tersebut lahir didasarkan atas wujud-wujud objek yang dikaji secara langsung, sementara berdasarkan wujud serupa adalah, bahwa teori yang dimaksud muncul tidak didasarkan secara langsung atas objek-objek yang dikaji melainkan atas objek-objek lain yang dianggap serupa dengan objek-objek yang dimaksud.

Selanjutnya, untuk mendapatkan teori yang digunakan sebagai landasan berpikir, harus dilakukan penelitian secara induktif yang diistilahkan dengan *istiqrā'*. *Istiqrā'* 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 *Talkhīṣ Kitāb al-Jidāl*, Ibnu Rusyd menyatakan bahwa *Istiqrā'* 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 (*qiyās*). 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 *istiqrā'*. *Ketiga*, menetapkan hukum dari sesuatu bagian kepada

bagian yang lain yang serupa. Ini dikenal sebagai perumpamaan (*miṣāl*). *Istiqrā'* selanjutnya digunakan dalam dua hal; 1) untuk validasi premis mayor dalam proses analogis (ini yang paling sering terjadi), 2) untuk validasi objek yang dicari (jarang terjadi).

Untuk mendapatkan kesimpulan umum dari pengamatan atas objek-objek partikular di atas, ada tiga tahapan yang disebutkan Ibnu Rusyd, yaitu: abstraksi, kombinasi, dan penilaian.

- a) Abstraksi; yaitu proses penggambaran atau pencerapan gagasan atas objek-objek yang ditangkap indra eksternal maupun internal. Ibnu 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.
- b) Kombinasi; yaitu memadukan dua atau lebih dari hasil abstraksi-abstraksi indra sehingga menjadi sebuah konsep yang utuh dan universal. Misalnya, dari beberapa abstraksi indra 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" (*alfāz al-khamsah*), yakni spesies (*nau'*), genus (*jins*), perbedaan (*faṣl*), kekhususan (*khāṣ*), dan bentuk (*'araḍ*). Langkah terakhir adalah penilaian, diberikan ketika konsep-konsep yang dihasilkan harus dihadapkan pada proposisi-proposisi, benar atau salah.
- c) 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, Ibnu Rusyd membedakan pernyataan hasil dari proses konsepsi (*taṣawwur*) dan pernyataan hasil sebuah proses penalaran (*taṣdīq*). Dalam *Kitāb al-Burhān*, Ibnu Rusyd menjelaskan perbedaan keduanya sebagai berikut: 1) konsepsi menjelaskan esensi suatu objek yang dikonsepsikan (*definiendum*), sedangkan penalaran menjelaskan hal-hal di seputar esensi objek tersebut, yakni atribut-atribut atau relasi-relasi, 2) penalaran dibentuk berdasarkan logika perbedaan (*fuṣūl*), sementara 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.

b. Penalaran Rasional (*taṣdīq*)

Tahap kedua dari metode untuk mendapatkan pengetahuan adalah penalaran logis. Ibnu Rusyd menyebut tiga bentuk penalaran, yaitu demonstratif (*burhāniy*), dialektik (*jadāliy*), dan retorik (*khutābiy*). Ibnu Rusyd mengartikan demonstratif sebagai sebuah bentuk penalaran yang didasarkan atas premis-premis yang benar, primer, dan utama di mana ketiganya 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 (Fakhry, 2014b).

Dialektis adalah bentuk penalaran yang tersusun atas premis-premis yang hanya bersifat "mendekati keyakinan" (*muqārib li al-yaqīn*), tidak sampai derajat menyakinkan (*al-yaqīn*) seperti dalam demonstratif. Premis ini, menurut Ibnu Rusyd, sama posisi dan derajatnya dengan opini-opini yang secara umum diterima (*al-masyhūrāt*). Opini yang umumnya diterima adalah statemen-statement yang diakui oleh mayoritas masyarakat, atau oleh semua sarjana (*ūlamā'*) dan orang-orang yang berakal (*'uqalā'*), atau mayoritas mereka. Perbedaan antara premis yang menyakinkan dengan opini yang secara umum diterima adalah bahwa yang disebutkan pertama dihasilkan 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 Ibnu Rusyd, apa yang umumnya diterima tidak niscaya benar.

Sementara itu, retorik adalah bentuk penalaran yang didasarkan atas premis-premis yang hanya bersifat percaya semata (*sukūn an-nafs*). Posisi dan derajat premis yang bersifat percaya semata setara dengan opini yang diterima (*al-maqbūlāt*) dan berada di bawah opini yang umumnya diterima (*al-masyhūrāt*) 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 penyelidikan apakah yang

diterima tersebut benar adanya atau justru sebaliknya (Saleh, 2009).

Ketiga bentuk penalaran Ibnu 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 (*burhāniy*) karena premis–premisnya didasarkan atas sesuatu yang pasti, primer dan menyakinkan, disusun di bawahnya adalah dialektik (*jadāliy*) dan terakhir retorik (*khutābiy*).

Dalam pandangan Ibnu Rusyd, *khutābiy* adalah suatu bentuk pemahaman teks suci secara tekstual sebagaimana yang tersurat dalam makna zahirnya. Karena itu, dalam metode ini tidak lagi dibutuhkan takwil atau pemahaman secara lebih mendalam. Cara–cara ini banyak digunakan oleh masyarakat kebanyakan.

Dialektik 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 (*burhāniy*). Dalam pembacaannya terhadap teks suci, metode ini tidak hanya memahaminya secara tekstual melainkan juga dengan takwil. Akan tetapi, berbeda dengan takwil dielektik, takwil *burhāniy* telah mencapai tingkat pasti dan niscaya.

KESIMPULAN

Secara garis besar, ontologi dan 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. Berdasarkan hal tersebut, ontologi dan epistemologi 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 empirik, sedang rasionalisme menyatakan bahwa pengetahuan berasal dari rasio. Adapun berkaitan dengan cara untuk mendapatkan pengetahuan dikenal adanya dua metode, yaitu: penyelidikan empirik dan logika formal. Penyelidikan empirik digunakan oleh penganut empirism, sedang logika formal dipakai oleh pendukung rasionalisme.

Menurut Ibnu Rusyd, ilmu atau pengetahuan adalah pengenalan tentang objek berkaitan dengan sebab–sebab dan prinsip–prinsip yang melingkupinya. Objek–objek pengetahuan ini terdiri dari dua macam, yaitu: 1) objek–objek indrawi (*mudrak bi al-ḥawās*) dan 2) objek–objek rasional (*mudrak bi al-‘aql*). Wujud indrawi adalah benda–benda yang berdiri sendiri atau bentuk–bentuk lahir yang ditunjukkan oleh benda–benda tersebut, sedangkan objek rasional

adalah substansi dari wujud indrawi, yaitu esensi dan bentuk-bentuknya. Objek-objek indrawi (wujud) melahirkan ilmu fisika atau sains sedangkan objek-objek rasional memunculkan filsafat (*hikmah*).

Menurut Ibnu Rusyd, pengetahuan manusia didasarkan atas pengamatan dan penelitiannya atas wujud objek, material maupun rasional, sehingga dianggap temporal (*hudus*), sedang pengetahuan Tuhan justru menjadi penyebab dari munculnya wujud-wujud objek sehingga bersifat *qadim*. Dengan konsep seperti itu, Ibnu Rusyd dikategorikan sebagai pemikir empirisme. Konsep sumber pengetahuan Ibnu Rusyd merupakan pemikiran empiris yang rasional, yang biasa juga disebut sebagai "empirisme kritis", yaitu suatu pemikiran empiris tetapi masih memberikan ruang dan peran yang cukup pada rasio. Menurut Ibnu Rusyd, realitas-realitas wujud yang ada dalam semesta ini tidak semuanya dapat ditangkap oleh rasio, karena rasio manusia mempunyai kelemahan-kelemahan dan keterbatasan-keterbatasan. Soal kebaikan dan keselamatan di akhirat, dalam hal ini, menurut Ibnu Rusyd, diperlukan sumber lain yaitu inspirasi dari langit atau wahyu yang kemudian memunculkan ilmu-ilmu keagamaan (*al-'ulūm asy-syar'iyah*).

Menurut Ibnu Rusyd, pengetahuan manusia diperoleh lewat tiga potensi yang dimilikinya, yaitu daya indra (*al-quwwah al-ḥasāsah*), daya imajinasi (*al-quwwah al-mutakhayyilah*), dan daya pikir (*al-quwwah an-nāṭiqah*). Untuk mendapatkan kesimpulan umum dari pengamatan atas objek-objek partikular di atas, ada tiga tahapan yang disebutkan Ibnu Rusyd, yaitu: 1) abstraksi, 2) kombinasi, 3) penilaian. Menurut Ibnu Rusyd, sebuah pernyataan, kesimpulan atau pengetahuan diperoleh lewat dua tahapan metode: 1) pembentukan teori (*taṣawwur*) adalah persiapan awal menuju pengetahuan (*pre-existing knowledge*). Ibnu Rusyd mengartikan *taṣawwur* sebagai upaya membentuk teori atau konsep atas sebuah objek berdasarkan atas wujud materinya (*asy-syai' nafsuh*) atau atas sesuatu yang serupa (*miṣāluh*), 2) dan penalaran rasional (*qiyās*) atau *tashdîq* adalah metode untuk mendapatkan pengetahuan adalah penalaran logis. Ibnu Rusyd menyebut tiga bentuk penalaran, yaitu demonstratif (*burhaniy*), dialektik (*jadāliy*), dan retorik (*khutābiy*).

DAFTAR PUSTAKA

- Al-Attas, S. M. N. (2005). Islamic philosophy: An introduction. *Journal of Islamic Philosophy*, 1(1), 11–43.
- Arifin, M. (2000). *Filsafat Pendidikan Islam*. Jakarta: PT Bumi Aksara, Cetakan Keenam.
- Asyarie, M., Fatimah, I., & Islam, L. S. F. (1992). *Filsafat Islam Kajian Ontologis, Epistemologis, Aksiologis, Historis, Prospektif*.
- Bagheri Noaparast, K. (2016). Islam and the Philosophy of Education: The Three Approaches. In M. A. Peters (Ed.), *Encyclopedia of Educational Philosophy and Theory* (pp. 1–6). https://doi.org/10.1007/978-981-287-532-7_334-1
- Bahrum, B. (2013). Ontologi, Epistemologi Dan Aksiologi. *Sulesana: Jurnal Wawasan Keislaman*, 8(2), 35–45.
- Bird, A. (2006). *Philosophy of Science*. <https://doi.org/10.4324/9780203133972>
- Fakhry, M. (1954). The Theocratic Idea of the Islamic State in Recent Controversies. *International Affairs (Royal Institute of International Affairs 1944-)*, 30(4), 450–462.
- Fakhry, M. (2013). *Islamic Occasionalism: And its Critique by Averroes and Aquinas*. Routledge.
- Fakhry, M. (2014a). *Al-Farabi, Founder of Islamic Neoplatonism: His Life, Works and Influence*. Simon and Schuster.
- Fakhry, M. (2014b). *Averroes: His Life, Work and Influence*. Simon and Schuster.
- Hadariansyah, H. (2016). Warisan Intelektual Ibnu Rusyd Dalam Pemikiran Teologi Islam. *Jurnal Ilmiah Ilmu Ushuluddin*, 12(1), 123. <https://doi.org/10.18592/jiu.v12i1.288>
- Hamid, R. (2011). *Pengaruh Falsafat Ibn Rusyd di Barat*.
- Jaeni, M., & Huda, M. N. (2021). Ibn Rusyd's Epistemology and The Future of Islamic Knowledge Development. *Proceeding International Conference on Islam and Education (ICONIE)*, 1(1), 715–735.
- Kennedy-Day, K. (2003). *Books of Definition in Islamic Philosophy*. <https://doi.org/10.4324/9780203221372>
- Ladyman, J. (2012). *Understanding Philosophy of Science*. <https://doi.org/10.4324/9780203463680>
- Lea Clark, C. (2007). Aristotle and Averroes: The Influences of Aristotle's Arabic Commentator upon Western European and Arabic Rhetoric. *Review of Communication*, 7(4), 369–387. <https://doi.org/10.1080/15358590701596955>
- López-Farjeat, L. X. (2021). *Classical Islamic Philosophy*. <https://doi.org/10.4324/9781315389288>
- Mahmud, A. (2019). Jejak Pemikiran Al-Ghazali dan Ibnu Rusyd dalam Perkembangan Teologi Islam. *Sulesana: Jurnal Wawasan Keislaman*, 13(2), 183–198.

- Meri, J. W. (2018). *Routledge Revivals: Medieval Islamic Civilization (2006) An Encyclopedia*. <https://doi.org/10.4324/9781315162447>
- Nasr, S. H., & Leaman, O. (Eds.). (2013). *History of Islamic Philosophy*. <https://doi.org/10.4324/9780203824597>
- Nuryana, Z. (2019). *Curriculum 2013 and the Future of Islamic Education in Indonesia*.
- Özerverli, M. S. (2015). 18 Arbitrating between al-Ghazālī and the Philosophers. In *Islam and Rationality* (pp. 375–397). https://doi.org/10.1163/9789004290952_019
- Prasetyo, M. A. M. (2018). Desain Kurikulum IAIN Lhokseumawe (Studi Analisis Mata Kuliah: Filsafat Manajemen Jurusan Manajemen Pendidikan Islam). *Idarah (Jurnal Pendidikan Dan Kependidikan)*, 2(2), 1–17.
- Raka, S. P. (2021). *Filsafat Ketuhanan Ibn Rusyd*. UIN Raden Intan Lampung.
- Salabi, A. S. (2020). Efektivitas Dalam Implementasi Kurikulum Sekolah. *Education Achievement: Journal of Science and Research*.
- Saleh, S. Z. (2009). Kritik Ibn Rusyd Terhadap Pandangan Para Filsuf Tentang Ketuhanan. *TSAQAFAH*, 5(1), 97. <https://doi.org/10.21111/tsaqafah.v5i1.149>
- Siegel, H. (2009). *The Oxford Handbook of Philosophy of Education*. Oxford University Press.
- Soleh, A. K. (2010). Upaya Ibn Rusyd Mempertemukan Agama dan Filsafat. *Studia Philosophica et Theologica*, 10(2), 238–257.
- Sumantri, J. S. (2003). *Filsafat Ilmu Sebuah Pengantar Populer*. Jakarta: Pustaka Sinar Harapan.
- Susanto, A. (2021). *Filsafat ilmu: Suatu Kajian dalam Dimensi Ontologis, Epistemologis, dan Aksiologis*. Bumi Aksara.
- Ul-Haq, S., & Westwood, R. (2012). The Politics of Knowledge, Epistemological Occlusion and Islamic Management and Organization Knowledge. *Organization*, 19(2), 229–257. <https://doi.org/10.1177/1350508411429399>
- Urvoy, D. (1991). *Ibn Rushd (Averroes)*.
- Urvoy, D. (2020). Ibn Rushd. In *History of Islamic Philosophy*. Routledge.
- Wafi, A. (2017). Konsep dasar Kurikulum Pendidikan Agama Islam. *EDURELIGIA: Jurnal Pendidikan Agama Islam*, 1(2), 133–139.
- Wijaya, A. (2009). *Teori Interpretasi Al-Qur'an Ibn Rusyd, Kritik Ideologis-Hermeneutis*. LKIS PELANGI AKSARA.
- Zarkasyi, H. F. (2012). *Misykat: Refleksi tentang Islam Westernisasi & Liberalisasi*. INSISTS.
- Zarkasyi, H. F., Zarkasyi, A. F., Prayogo, T. I., & Nur Rifa Da'i, R. A. (2020). Ibn Rushd's Intellectual Strategies on Islamic Theology. *Jurnal Ilmiah Islam Futura*, 20(1), 19. <https://doi.org/10.22373/jiif.v20i1.5786>