

KONSEP EPISTEMOLOGI DALAM PEMIKIRAN IBNU RUSYD

Yamin, Astrid Veranita Indah

UIN Alauddin Makassar

Email: yaumin1003@gmail.com, astrid.veranita@uin-alauddin.ac.id

Abstrak

Penelitian ini bertujuan menganalisis dimensi epistemologi atau filsafat pengetahuan dalam pemikiran Ibnu Rusyd, yang hidup pada tahun 520H/1126 M. Ada dua teori yang digunakan untuk mengkaji pemikiran epistemologi Ibnu Rusyd. Pertama, klasifikasi epistemologi yang terdiri atas 4 bentuk, yaitu bayânî, burhâni, irfânî dan tajrîbî. Kedua, teori pluralitas makna teks dari Abd Jabbar. Setiap teks mengandung kemungkinan adanya makna lain yang tidak sama dengan yang tersurat secara eksplisit. Makna tersebut senantiasa lahir dan berbeda sesuai dengan perbedaan pendekatan dan metode yang digunakan. Meski demikian, hal itu bukan berarti terjadi eksklusivitas pemahaman melainkan benar-benar bahwa teks (al-Qur'an) memberikan ruang yang besar bagi adanya beragam pemahaman sesuai dengan tingkat penalaran.

Kata Kunci:

Ibnu Rusyd, Epistemologi, Pengetahuan, Penalaran.

Abstract

This study aims to analyze the dimensions of epistemology or philosophy of knowledge in the thought of Ibnu Rusyd, who lived in 520H/1126 AD. There are two theories used to study Ibnu Rusyd's epistemological thinking. First, the epistemological classification consisting of 4 forms, namely bayânî, burhâni, irfânî and tajrîbî. Second, Abd Jabbar's theory of plurality of text meanings. Each text contains the possibility of other meanings that are not the same as those explicitly stated. These meanings are always born and differ according to the different approaches and methods used. However, this does not mean that there is an exclusivity of understanding but that the text (al-Qur'an) provides a large space for various understandings according to the level of reasoning.

Keywords:

Ibnu Rusyd, Epistemology, Knowledge, Reasoning.

I. LATAR BELAKANG MASALAH

Epistemologi atau kajian yang mendiskusikan masalah metode keilmuan adalah sesuatu yang sangat penting. Menurut Ali Syariati, 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.¹ Hasan Hanafi dan Baqir Sadr, dua tokoh pemikir Islam kontemporer menyatakan bahwa epistemologi adalah sesuatu yang menentukan hidup matinya sebuah pemikiran dan filsafat, sehingga siapa yang tidak menguasai metodologi tidak akan mampu mengembangkan pengetahuannya.² Berdasarkan pernyataan tersebut, maka kajian tentang epistemologi adalah sesuatu yang penting dalam upaya pengembangan keilmuan Islam ke depan. Tulisan ini mengkaji pemikiran epistemologi Ibnu Rusyd (1126-1198 M), sebagai upaya mengembangkan dan menyebarkan keilmuan Islam di masa Kontemporer saat ini. Ada banyak alasan yang sangat kuat kenapa diperlukan kajian pemikiran epistemologi Ibnu Rusyd. Salah satu yang penting adalah bahwa Ibnu Rusyd adalah tokoh yang mempunyai pengaruh besar bagi perkembangan filsafat dan pemikiran sesudahnya, Islam maupun Barat. Gagasan-gagasan Ibnu Rusyd telah mendorong kelahiran pemikiran-pemikiran baru yang kreatif dan inovatif. Karena itu, kajian terhadap tokoh ini memberi sumbangan yang sangat besar, 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 epistemologi Ibnu Rusyd.

II. METODE PENELITIAN

1. Jenis Penelitian

Jenis penelitian yang digunakan penulis adalah penelitian kepustakaan (*library research*) yakni data yang dikumpulkan dilakukan dengan cara mengutip dan menganalisis pendekatan kualitatif, dengan cara mengeksplorasi dan memahami makna teks dari pemikir islam klasik. Sehingga sumber primer penelitian ini berasal dari buku-buku, makalah, risalah yang ditulis oleh Ibnu Rusyd.

2. Sumber Data

Sumber data di sini terbagi dua yaitu data primer dan data sekunder

a) Data Primer, berupa tulisan-tulisan Ibnu Rusyd.

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

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

- b) Data Sekunder berasal dari beberapa buku, jurnal, artikel ataupun penelitian-penelitian terdahulu yang berhubungan dengan topik yang akan dikaji.

3. Teknik Pengumpulan Data

Teknik pengumpulan data adalah dengan mengumpulkan berbagai literatur atau studi kepustakaan yang berhubungan dengan penelitian, mulai dari buku, jurnal, artikel lainnya. Penulis mengutip, menyusun kembali isi kutipan tanpa merusak poin penting yang ada kemudian menganalisis bacaan tersebut dan diolah untuk menjadi hasil dari penelitian.

4. Metode Pendekatan

Metode pendekatan dalam penelitian ini berupa deskriptif analitis, metode ini nantinya akan memberikan sebuah gambaran, menganalisis dan menguak makna epistemologi dalam pemikiran Ibnu Rusyd.

III. KERANGKA TEORI

A. Definisi Epistemologi

Kata epistemologi berasal dari bahasa Yunani yang tersusun dari *episteme* yang bermakna pengetahuan (*knowledge*) dan *logos* yang dapat berarti penjelasan (*explanation*) atau ilmu. Epistemologi (berasal dari bahasa Yunani, *episteme* yaitu “pengetahuan” dan *logos* berarti penjelasan) yang mempelajari tentang pengetahuan alam dan dasar kebenaran; ilmu yang mempelajari tentang (a) definisi ciri-ciri, (b) kondisi substansi atau asal mula, dan (c) batasan pengetahuan dan dasar kebenaran.³ Prinsip epistemik adalah prinsip rasionalitas yang berlaku terhadap konsep-konsep seperti pengetahuan, dasar-dasar kebenaran, dan keyakinan proporsional. Prinsip epistemik berisi prinsip logis epistemik dan prinsip yang berhubungan dengan konsep epistemik yang berbeda dengan yang lain, atau konsep epistemik untuk satu non-epistemik (misal: konsep semantik). Konsep epistemik berisi tentang konsep pengetahuan, keyakinan

³ Robert Audi (ed), dalam *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, (Cambridge University Press, 1999), h. 273.

proporsional, dasar kebenaran (epistemik) kemungkinan, dan konsep lain yang digunakan untuk menilai keyakinan yang proporsional dan klaim pengetahuan.⁴

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

B. Biografi Ibnu Rusyd

Nama lengkapnya Ibnu Rusyd ialah Muhamad Ibnu Muhamad Ibnu Rusyd, terlahir di Cordova pada 520 H/1126 M. Keluarga Ibnu Rusyd terkenal alim dalam fiqh. Ayah dan kakek Ibnu Rusyd pernah menjadi kepala pengadilan di Andalusia. Latar belakang keagamaan inilah yang memberinya kesempatan untuk meraih kedudukan yang tinggi dalam studi-studi keislaman. al-Qur'an, Hadis, Ilmu Fiqh, Bahasa dan Sastra Arab dipelajarinya secara lisan dari gurunya masing-masing, di samping teologi Islam, dan ilmu-ilmu lain, seperti matematika, astronomi, logika, fisika, kedokteran serta filsafat. Memiliki banyak guru dari ilmuwan terkemuka, Ibnu Rusyd belajar Hadis dari Abu al-Qasim, Abu Marwan Ibnu Massarat dan Abu Abdullah Marzi; belajar fiqh dari Hafidz Abu Muhamad Ibnu Rizqi; belajar ilmu ketabiban dari Abu Ja'far.

Lingkungan keilmuan dan keluarganya sejalan dengan kecerdasan dan ketekunannya, memberi peluang baginya untuk menguasai berbagai cabang ilmu pengetahuan di bidang sastra, hukum, teologi, filsafat dan ketabiban.⁵ Ibnu Rusyd dikenal sebagai tokoh yang menguasai filsafat dan hukum Islam (fiqh). Karena itu, ketika terjadi "kebangkitan" filsafat di Andalusia yang didorong khalifah Abu Ya'kub Yusuf, 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.⁶ Di sisi lain, Ibnu Rusyd juga diangkat sebagai hakim di Seville. Menurut Ibnu Abi Usaibiah, Ibnu Rusyd sangat mumpuni dalam bidang hukum

⁴ Robert Audi (ed), dalam *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, h. 273.

⁵ Muhammad Mahfud Ridwan, *Kafirnya Filsuf Muslim: Ibnu Rusyd Meluruskan al-Ghazali*, (Jakarta: kontemplasi, Vol. 04, No. 01, Agustus 2016) h. 167.

⁶ Dominique Urvoy, *Ibnu Rusyd (Averroes)*, terj. dari bahasa Prancis ke Inggris oleh Oloivia Stewart, (London, Routledge, 1991), h. 55.

dan menjadi satu-satunya pakar dalam soal khilafiyah di zamannya. Karir Ibnu 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 Ibnu Tufail sebagai penasehat khalifah. Menurut Urvoy, di Marakesy inilah Ibnu Rusyd benar-benar mencurahkan perhatiannya pada filsafat. Buku tafsîrnya 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). Namun, prestasi dan reputasi Ibnu Rusyd yang luar biasa ini ternyata telah menimbulkan keirian pada sebagian kalangan. 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 Ibnu Rusyd dan mengembalikan nama baiknya, tetapi hukuman tersebut telah menimbulkan dampak serius pada perkembangan pemikiran sesudahnya.⁷

Ibnu Rusyd meninggal di Marakesy pada tahun 1198 M, pada usia 72 tahun dan jenazahnya dibawa ke Kordoba untuk dimakamkan di sana. Ibnu 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.⁸ Para ahli berbeda pendapat tentang jumlah itu sehingga kita tidak mengetahui secara pasti jumlah yang sesungguhnya. Perbedaan data tersebut memang tidak bisa dihindari. Ada dua hal yang menyebabkan perbedaan tersebut. (a) Kebanyakan dari karya Ibnu Rusyd telah dibakar pada tahun 1195 M, (b) metode yang dipakai Ibnu 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.

⁷ 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), h. 385.

⁸ Ernest Renan, *Ibnu Rusyd wa al-Rusydiyah*, terj. dari bahasa Prancis ke Arab oleh Adil Zu`atir (Kairo: Isa Babi al-Halabi, 1957), h. 79-93.

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. 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.⁹ 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 Ibnu Daud (w. 1180 M), Girardo Gremono (w. 1187 M), Moses Ibnu Tibbon (w. 1283 M), Michael Scot (w. 1232 M), Hermannus Contractus (w. 1272 M), Jacob ben Abba Mari, Simeon Anatoli, Solomon ben Joseph, Zerachia ben Isaac, Joseph ben Machis dan Kalonymus ben Kalonymus (w. 1328 M).

Karya-karya Ibnu Rusyd telah memberikan pengaruh besar pada pemikiran filsafat sesudahnya, terutama di benua Eropa. Menurut Urvoy, jasa besar Ibnu 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. (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 dan karya-karyanya tentang fisika yang telah mendorong lahirnya aliran empirisme dan membantu proses sekularisasi di daratan Eropa.¹⁰

IV. PEMBAHASAN

A. Sumber Pengetahuan: Wahyu dan Realitas (Fisik dan Nonfisik)

Menurut Ibnu Rusyd, ilmu atau pengetahuan adalah pengenalan tentang objek berkaitan dengan sebab-sebab dan prinsip-prinsip yang melingkupinya.¹¹ Objek-objek

⁹ Sulaiman Dunya, “*Muqaddimah*”, dalam Ibnu Rusyd, *Tahâfut al-Tahâfut*, I, (Mesir, Dar alFikr, tt), 14-16.

¹⁰ Husein Nasr, *Intelektual Islam: Teologi, Filsafat dan Gnosis*, terj. Suharsono (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996), h. 56.

¹¹ Ibnu Rusyd, “*Al-Kasyf`an Manâhij al-Adillah fi`Aqaid al-Millah*” dalam *Falsafah Ibnu Rusyd*, (Beirut, Dar alAfaq, 1978), h. 127. Selanjutnya disebut *Manâhij*.

pengetahuan ini sendiri terdiri atas dua macam: objek-objek inderawi dan objek-objek rasional. 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.¹² Dua macam bentuk objek ini, masing-masing melahirkan disiplin ilmu yang berbeda dan setiap disiplin keilmuan memang harus sesuai dengan objek kajiannya.¹³ 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.¹⁴ Ibnu Rusyd secara tegas menyatakan bahwa dua bentuk wujud objek itulah sumber pengetahuan manusia.¹⁵ 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 (*hudûts*), sedang pengetahuan Tuhan menjadi penyebab dari munculnya wujud-wujud objek sehingga bersifat *qadîm*.¹⁶

Konsep pengetahuan Ibnu 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 Ibnu Rusyd, diperlukan sumber wahyu. Ibnu Rusyd menulis dalam *Manâhij* sebagai berikut:

“Pengetahuan tentang kebahagiaan dan keselamatan menggiring pada pengetahuan tentang jiwa dan esensinya. Benarkah jiwa akan merasakan

¹² Ibnu Rusyd, *Tahâfut al-Tahâfut*, II, h. 558 & 958.

¹³ Ibnu Rusyd, “*Al-Kasyf`an Manâhij al-Adillah fî`Aqaid al-Millah*” dalam *Falsafah Ibnu Rusyd*, (Beirut, Dar alAfaq, 1978), h. 71

¹⁴ Ibnu Rusyd, “*Al-Kasyf`an Manâhij al-Adillah fî`Aqaid al-Millah*” dalam *Falsafah Ibnu Rusyd*, (Beirut, Dar alAfaq, 1978), h. 127-8.

¹⁵ Ibnu Rusyd, *Dlamîmah al-Mas`alah*, 41; M. Imarah, *Al-Mâdiyyah wa al-Mitsâliyyah fî Falsafah Ibnu Rusyd* (Mesir: Dar al-Ma`arif, tt), h. 87.

¹⁶ Ibnu Rusyd, *Dlamîmah al-Mas`alah*, 41; M. Imarah, *Al-Mâdiyyah wa al-Mitsâliyyah fî Falsafah Ibnu Rusyd* (Mesir: Dar al-Ma`arif, tt), h. 88.

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)”.¹⁷

D. Instrumen Pengetahuan (Indera, Rasio, Intelekt)

Menurut Ibnu 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.¹⁸ Indera eksternal (*al-hasâsah*) terdiri atas lima unsur: penglihatan, penciuman, pendengaran, peraba, dan pengecap.¹⁹ Indera ini berkaitan dengan objek-objek inderawi yang oleh Ibnu Rusyd dibagi menjadi dua bagian: objek inderawi dekat (*al-mahsûsah alqarîbah*) dan objek inderawi jauh (*al-mahsûsah al-ba`îdah*). Objek inderawi dekat berupa benda-benda material (*dzât*) sedang objek inderawi jauh berupa performense (*ardl*). 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 Ibnu Rusyd, tidak dapat ditangkap dengan hanya satu indera melainkan lebih

¹⁷ Ibnu Rusyd, “Al-Kasyf`an Manâhij al-Adillah fi`Aqaid al-Millah” dalam Falsafah Ibnu Rusyd, (Beirut, Dar alAfaq, 1978), h. 117.

¹⁸ Majid Fakhry, Averroes: His Life, Works and Influence (London: Oneworld, 2001), h. 58.

¹⁹ Ibnu Rusyd, Risâlah al-Nasf, h. 4.

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.²⁰

Indera-indera eksternal di atas, meski tampaknya dapat menangkap sebuah objek secara jelas dan nyata, tetapi dalam pandangan Ibnu 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. (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.²¹

Menurut Ibnu 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-musyarak*, (*common senses*) atau apa yang oleh Ibnu Sina 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, (2) sebagai “perasa” (*ihsâs*) (3) sebagai pengumpul. 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.²² Menurut Ibnu Rusyd bahwa kemampuan indera eksternal ini sangat lemah dan terbatas.

²⁰ Ibnu Rusyd, *Risâlah al-Nasf*, h. 8.

²¹ Ibnu Rusyd, *Risâlah al-Nasf*, h. 9-11.

²² Ibnu Rusyd, *Risâlah al-Nasf*, h. 16-17.

Ia hanya mampu mencetak (*tanthabi*) gambaran objek tanpa sedikitpun mampu menangkap gambar itu sendiri. Ibnu 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, Ibnu Rusyd seperti al-Ghazali dan Ibnu Arabi (1165-1240 M), menempatkan indera eksternal pada posisi yang paling rendah di antara indera-indera manusia.²³ Meski demikian, sekali lagi, para tokoh ini tetap menempatkan indera eksternal sebagai salah satu sarana pencapaian pengetahuan.

Indera internal adalah bagian dari jiwa yang mempunyai kemampuan-kemampuan lain yang tidak dimiliki oleh indera eksternal. Menurut Ibnu Rusyd, indera internal ini terdiri atas empat unsur: (1) daya imajinasi, (2) daya nalar, (3) daya memori, dan daya rasa. Daya-daya ini, menurut Ibnu 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.²⁴ Daya imajinasi adalah kemampuan kreatif untuk menyusun atau menggabungkan citracitra baru dengan citra-citra lain yang tersimpan dalam common sense melalui proses kombinasi maupun proses pemilahan. Hal ini berarti bahwa daya imajinatif menggabungkan citracitra tertentu dengan citra-citra lainnya atau memilahkan sebagian citra ketika harus memilih. Hubungannya dengan common sense adalah ibarat jasad dengan ruhnya di mana common sense adalah wadahnya sementara daya imajinasi adalah ruhnya. Dalam Risâlah al-Nafs, Ibnu Rusyd menyatakan bahwa:

“Pada prinsipnya, dalam *common sense* (*al-hiss al-musytarak*) ada daya untuk menangkap bentuk-bentuk objek inderawi dan menyimpannya. Namun, daya imajinasi 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

²³ Al-Ghazali, “al-Munqid min al-Dlalâl”, dalam *Mujmûah al-Rasâil* (Beirut: Dar al-Fikr, 1996), 537-8. Ibnu Arabi, *Fushûsh al-Hikam*, I (Beirut: Dar al-Kitab, tt), h. 38-39.

²⁴ Ibnu Rusyd, *Risâlah al-Nafs*, h. 18.

daya imajinasi. Bersama dengan *common sense*, daya imajinasi mampu menghadirkan bentuk-bentuk objek sebanyak objek yang ditangkapnya”.²⁵

Ibnu Rusyd menyebut daya imajinasi ini pada urutan pertama di antara daya-daya internal lainnya. Ini bukan tanpa alasan. 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 diantara indera eksternal dan indera internal, dan berfungsi untuk menghubungkan kerja dua indera tersebut.²⁶ Daya rasional adalah kemampuan untuk mengetahui dan memahami sebuah objek, bukan sekedar bentuk material melainkan substansi dan esensi juga hal-hal yang berkaitan dengannya, yang dari sana kemudian dapat dilahirkan pengetahuan. Menurut Ibnu Rusyd, ada dua bentuk pemahaman terhadap objek: personal dan universal. Pemahaman personal adalah pemahaman secara langsung berdasarkan hasil dari penangkapannya terhadap objek inderawi, sehingga tidak ada pemahaman personal yang tidak berdasarkan objek inderawi. 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 Ibnu Rusyd, proses kerja pertama disebut *tashawur* sedang proses kerja kedua disebut *tashdîq*. Ibnu Rusyd menganggap bahwa daya rasional lebih unggul dan tinggi dibanding daya imajinasi sehingga dia ditempatkan di atasnya.²⁷

Hasil dari kerja daya-daya di atas kemudian disimpan di dalam memori oleh daya tertentu yang disebut sebagai daya ingat. 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. Daya rasa adalah potensi yang menggerakkan daya-daya yang lain. Menurut Ibnu Rusyd, daya-daya internal manusia mau dan mulai bekerja bukan hanya karena adanya objek atau rangsangan dari luar tetapi yang utama adalah karena ada 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*, Ibnu Rusyd menulis bahwa:

²⁵ Ibnu Rusyd, *Risâlah al-Nafs*, h. 20.

²⁶ Ibnu Rusyd, *Risâlah al-Nafs*, h. 44.

²⁷ Ibnu Rusyd, *Risâlah al-Nafs*, h. 21.

“Saya melihat bahwa penyebab utama dari munculnya gerak dari daya-daya internal yang lain adalah daya ini, yaitu daya rasa. 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, jika berkaitan dengan sesuatu yang dibenci disebut amarah, dan jika berkaitan dengan pendapat atau pandangan disebut usaha (ikhtiyâr) atau kehendak (irâdah)”.²⁸

Ibnu 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 yang bekerja secara langsung berdasarkan data-data dari indera, eksternal maupun internal; intelek adalah daya yang bersifat transenden (ilahiyah) dan merupakan karunia Tuhan (*al-`inâyah*) yang bekerja hanya berdasarkan data-data universal dan objek-objek rasional non inderawi.²⁹ 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. Menurut Ibnu Rusyd, manusia terdiri atas tiga unsur: badan, jiwa dan intelek. Unsur-unsur ini sesuai dengan bentuk-bentuk objek pengetahuan yang terdiri atas bentuk material dan non material. Bentuk material dapat ditangkap oleh indera eksternal dan internal, sedang bentuk non-material tidak dapat dipahami kecuali oleh intelek.³⁰

Intelek ini, menurut Ibnu Rusyd, dapat dibagi dalam beberapa bagian sesuai dengan bentuk dan kemampuannya. Berdasarkan bentuknya, intelek dapat dibagi dalam tiga bagian: (1) intelek material, (2) intelek bawaan, (3) intelek aktif. Sementara itu, berdasarkan kemampuannya, ia dapat dibagi menjadi dua bagian: intelek praktis dan intelek teoritis.³¹ Intelek material adalah daya-daya yang mempunyai kekuatan untuk mengabstraksi dan mencerap esensi-esensi wujud. Ia sepenuhnya bersifat potensi yang terpendam dan belum aktual. Intelek bawaan 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

²⁸ Ibnu Rusyd, *Risâlah al-Nafs*, h. 29-30.

²⁹ Ibnu Rusyd, *Risâlah al-Nafs*, h. 21-22.

³⁰ Ibnu Rusyd, *Risâlah al-Nafs*, h. 27-28.

³¹ Ibnu Rusyd, *Risâlah al-Nafs*, h. 28, 22

sedang yang kedua masih bersifat potensi. Dalam Risâlah al-Nafs, Ibnu Rusyd menulis bahwa:

“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”.³²

E. Metode Pengetahuan: Tasawur dan Tashdiq

Menurut Ibnu Rusyd, sebuah pernyataan, kesimpulan atau pengetahuan diperoleh lewat dua tahapan metode: pembentukan teori (*tashawwur*) dan penalaran rasional (*qiyâs*) atau *tashdîq*.³³ Berikut penjelasan tentang dua tahapan metode:

1. Pembentukan Teori (*tashawwur*)

Pembentukan teori (*tashawwur*) adalah persiapan awal menuju pengetahuan. Ibnu Rusyd mengartikan *tashawwur* sebagai upaya membentuk teori atau konsep atas sebuah objek, berdasarkan atas wujud materinya atau atas sesuatu yang serupa. Berdasarkan wujud materinya berarti bahwa teori atau konsep tersebut lahir didasarkan atas wujudwujud objek yang dikaji secara langsung, sedang 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.³⁴ 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 deduktif, yang berawal dari universal menuju partikular. Dalam Talkhîs Kitâb al-Jidâl, Ibnu Rusyd menulis:

³² Ibnu Rusyd, Risâlah al-Nafs, h. 28.

³³ Ibnu Rusyd, Talkhîsh Kitâb al-Jidâl (Mesir: Haiyah al-Misriyah, 1979), h. 47. Istilah *tashdîq* ini digunakan dalam Fashl al-Maqâl. Lihat Fashl al-Maqâl, h. 31.

³⁴ Ibnu Rusyd, Fashl al-Maqâl, h. 31.

“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”.³⁵

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. Abstraksi adalah proses penggambaran atau pencerapan gagasan atas objek-objek yang ditangkap indera, 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.³⁶

Hasil dari proses panjang di atas akan dijadikan sebagai premis-premis yang menghasilkan sebuah kesimpulan. Meski demikian, Ibnu Rusyd membedakan pernyataan hasil dari proses konsepsi (*tashawwur*) dan pernyataan hasil sebuah proses penalaran (*tashdîq*). Dalam Kitâb al-Burhân, Ibnu Rusyd menjelaskan perbedaan keduanya sebagai berikut: (1) konsepsi menjelaskan esensi suatu objek yang dikonsepsikan, sedang penalaran menjelaskan hal-hal di seputar esensi objek tersebut, yakni atribut-atribut atau relasi-relasi, (2) penalaran dibentuk berdasarkan logika perbedaan, sedang konsepsi tidak demikian, (3) penalaran dapat memberikan kesimpulan yang afirmatif atau negatif,

³⁵ Ibnu Rusyd, Talkhîsh Kitâb al-Jadâl, h. 47.

³⁶ Ibnu Rusyd, Tahâfut, 204-5. Ibnu Rusyd, Middle Commentaries on Aristotle’s Categories, terj. Charles E. Butterworth (Princeton: Princeton University Press, 1983).

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. Prinsip pertama dari silogisme adalah postulatpostulat atau aksioma-aksioma yang merupakan bagian dari bentuk-bentuk konsepsi, sedang konsepsi tidak diperoleh lewat penalaran tetapi sesuatu yang tidak terdefinisikan.³⁷

2. Penalaran *Tashdîq*

Tahap kedua dari metode untuk mendapatkan pengetahuan adalah penalaran logis. Ibnu Rusyd menyebut tiga bentuk penalaran, yaitu demonstratif (*burhânî*), dialektik (*jadâlî*) dan retorik (*khuthâbî*).³⁸ Ibnu 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.³⁹

Penalaran dialektis adalah bentuk penalaran yang tersusun atas premis-premis yang hanya bersifat “mendekati keyakinan”, tidak sampai derajat menyakinkan seperti dalam penalaran demonstratif. Premis ini, menurut Ibnu Rusyd, sama derajatnya dengan opini-opini yang secara umum diterima. Opini yang umumnya diterima adalah pernyataan-pernyataan yang diakui oleh mayoritas masyarakat, atau oleh semua sarjana (‘ulamâ’) dan orang-orang yang berakal. 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

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

³⁸ Ibnu Rusyd, *Fashl al-Maqâl*, h. 31.

³⁹ Majid Fakhry, *Everroes: His Life, Work and Influence* (Oxford: Oneworld, 2001), h. 35.

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.⁴⁰

Sementara itu, penalaran retorik adalah bentuk penalaran yang didasarkan atas premis-premis yang hanya bersifat percaya semata. Posisi dan derajat premis yang bersifat percaya semata setara dengan opini yang diterima dan berada di bawah opini yang umumnya diterima 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.⁴¹

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 (*burhâni*) karena premis-premisnya didasarkan atas sesuatu yang pasti, primer dan menyakinkan, disusul di bawahnya adalah dialektik (*jadalî*) dan terakhir retorik (*khuthâbî*). Adapun titik 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 Ibnu Rusyd, *khuthâbî* 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 (*jadalî*) 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 (*burhâni*). Dalam pembacaannya terhadap teks suci, metode ini tidak hanya memahaminya secara tekstual melainkan juga dengan takwil. Akan tetapi, berbeda dengan takwil dialektik, takwil burhani telah mencapai tingkat pasti dan niscaya. Dalam *Fashl al-Maqâl* Ibnu 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,

⁴⁰ Ibnu Rusyd, *Talkhîs Kitâb al-Jidâl*, ed. Abd al-Mugid Haridi (Kairo: TARCE, 1979), h. 35.

⁴¹ Ibnu Rusyd, *Talkhîs al-Khithâbah*, ed. Abd Rahman Badawi (Beirut: Dar al-Qalam, tt), h. 16.

tingkatan manusia terbagi dalam tiga kategori: (1) mereka yang sama sekali tidak termasuk ahli takwil. Mereka adalah ahli khathâbî 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.⁴²

Epistemologi dalam pemikiran Ibnu Rusyd, dapat disimpulkan bahwa 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 (tashawur) dan penalaran logis (tashdiq).

III. KESIMPULAN

Konsep dua sumber pengetahuan Ibnu 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 Ibnu Sina dan di kalangan sufi, tetapi sekaligus dapat diterima dengan bukti-bukti yang rasional dan empirik. 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.

Pemikiran Ibnu 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

⁴² Ibnu Rusyd, *Fashl al-Maqâl*, h. 31-32.

dapat dihindari apalagi ketika dua sumber pengetahuan tersebut dipahami secara terpisah dan mandiri, di mana masing-masing mempunyai “rumah” tersendiri.

Konsekuensi lain dari konsep Ibnu Rusyd yang menempatkan realitas sebagai sumber pengetahuan adalah ditematkannya realitas, khususnya realitas empirik, sebagai dasar penalaran atau pijakan untuk menganalisis sebuah objek kajian atau wacana. Ini tampak, antara lain, pada metode analisis yang diberikan Ibnu Rusyd ketika memberi komentar atas buku “the Republic” karya Plato (428-348 SM). 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 Ibnu Rusyd telah mendorong penganutnya untuk lebih memperhatikan hal-hal yang bersifat riil, partikular dan relasi-relasi yang terjadi di antaranya. Tegasnya, cara berpikir Ibnu Rusyd lebih cenderung melihat “pohon” daripada “hutan”.

DAFTAR PUSTAKA

- Al-Hasan, A dan Donald R. Hill, *Teknologi dalam Sejarah Islam*, terj. Yuliani Liputo (Bandung: Mizan, 1993).
- Al-Ahwani, Fuad, “Ibnu Rusyd”, dalam MM. Sharif (ed), *A History of Muslim Philosophy*, I (New Delhi: Low Price Publications, 1995).
- Al-Ghazali, “al-Munqid min al-Dlalâl”, dalam *Mujmûah al-Rasâil* (Beirut: Dar al-Fikr, 1996).
- Al-Jabiri, *Bunyah al-Aql al-Arabi* (Beirut: Markaz al-Tsaqafah, 1990).
- Al-Shadr, Baqir, *Falsafatuna*, terj. Nur Mufid, (Bandung, Mizan, 1999).
- Al-Fakhuri, Hannah, *Târîkh al-Falsafah al-Arâbiyah, II* (Beirut: Dar al-Ma`arif, 1958).
- Arabi, Ibnu, *Fushûsh al-Hikam, I* (Beirut: Dar al-Kitab, tt).
- Audi, Robert (ed), dalam *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, (Cambridge University Press, 1999).
- Bayumi, *Al-Falsafah al-Islâmiyah, Dominique Urvoy, Ibnu Rusyd (Averroes)*, terj. dari bahasa Prancis ke Inggris oleh Oliovia Stewart, (London, Routledge, 1991).
- Dunya, Sulaiman, “Muqaddimah”, dalam Ibnu Rusyd, *Tahâfut al-Tahâfut, I*, (Mesir, Dar al-Fikr, tt).

- 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).
- Hanafi, Hasan, *Dirâsât Falsafiyah*, (Kairo, Maktabah al-Misriyah, tt).
- Imarah, M, *Al-Mâdiyyah wa al-Mitsâliyyah fî Falsafah Ibnu Rusyd* (Mesir: Dar al-Ma`arif, tt)
- Rusyd, Ibnu, *Fashl al-Maqâl, Ibnu Rusyd, Talkhîs Kitâb al-Jidal*, ed. Abd al-Mugid Haridi (Kairo: TARCE, 1979).
- Rusyd, Ibnu, *Talkhîs al-Khithâbah*, ed. Abd Rahman Badawi (Beirut: Dar al-Qalam, tt).
- Rusyd, Ibnu, *Middle Commentaries on Aristotle's Categories*, terj. Charles E. Butterworth (Princeton: Princentone University Press, 1983).
- Rusyd, Ibnu, *Tahâfut al-Tahâfut, II*, (Mesir, Dar alFikr, tt).
- Rusyd, Ibnu, "Al-Kasyf `an Manâhij al-Adillah fî `Aqaid al-Millah" dalam *Falsafah Ibnu Rusyd*, (Beirut, Dar al-Afaq, 1978).
- Rusyd, Ibnu, "Fashl al-Maqâl" dalam *Falsafah Ibnu Rusyd*, (Beirut, Dar al-Afaq, 1978)
- Kartanegara, Mulyadi, *Pengantar Epistemologi Islam* (Bandung: Mizan, 2003).
- Madkur, Ibrahim, *Fî al-Falsafah al-Islâmiyah, I* (Mesir: Dar al-Maarif, tt).
- Nasr, Husein, *Intelektual Islam: Teologi, Filsafat dan Gnosis*, terj. Suharsono (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996).
- Syariati, Ali, *Humanisme Antara Islam dan madzhab Barat*, terj. Afif Muhammad, (Bandung, Pustaka Hidayah).
- Renan, Ernest, *Ibnu Rusyd wa al-Rusydiyah*, terj. dari bahasa Prancis ke Arab oleh Adil Zu`atir (Kairo: Isa Babi al-Halabi, 1957).