

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

Keywords: epistemologi, akal, implikasi, konsekuensi

PENDAHULUAN

Secara etimologis, istilah epistemologi berasal dari bahasa Yunani *episteme* yang berarti pengetahuan atau pemahaman, dan *logos* yang berarti studi atau kajian. Jelasnya, epistemologi berarti kajian tentang pengetahuan, atau kajian yang berkaitan dengan seluk beluk dan segala sesuatu yang berkaitan dengan pengetahuan. Menurut *Lexicon Encyclopedia*, epistemologi yang biasa dipahami sebagai “teori pengetahuan” (*theory of knowledge*) adalah bagian dari filsafat yang mengkaji masalah-masalah yang berkaitan dengan pengetahuan, meliputi sumber, cara, dan kriteria sebuah pengetahuan.¹

Epistemologi yang mendiskusikan masalah metode keilmuan adalah sesuatu yang sangat penting sebab, seperti disampaikan Ali Syariati,² pengetahuan yang benar tidak bisa muncul kecuali dari cara

¹*Lexicon Universal Encyclopedia* (New York: Lexicon Publications, 1990), 221 dan Paul Edward (ed), *The Encyclopedia of Philosophy*, Vol. 3 (New York: Macmillan Publishing Co, 1972), 6.

²Ali Syariati, *Humanisme Antara Islam dan madzhab Barat*, terj. Afif Muhammad (Bandung: Pustaka Hidayah, 1992), 28.

berpikir yang benar, dan cara berpikir yang benar itu sendiri tidak bisa muncul kecuali dari metode berpikir yang benar. Karena itu, Ḥasan Ḥanafi dan bahkan Baqir Shadr³ menyatakan bahwa epistemologi atau metodologi adalah sesuatu yang menentukan hidup matinya sebuah pemikiran dan filsafat, sehingga siapa yang tidak menguasai metodologi tidak akan mampu mengembangkan pengetahuannya.

Berdasarkan kenyataan tersebut, maka kajian epistemologi adalah sesuatu yang penting dan urgen dalam upaya pengembangan keilmuan Islam ke depan. Tulisan ini mengkaji pemikiran epistemologi Ibn Rushd. Di antara alasan mengkaji ini adalah bahwa Ibn Rushd adalah tokoh yang mempunyai pengaruh besar bagi perkembangan filsafat dan pemikiran sesudahnya, Islam maupun Barat. Gagasan-gagasannya telah mendorong lahirnya pemikiran-pemikiran baru yang kreatif dan inovatif. Karena itu, kajian terhadap tokoh ini dipastikan dapat memberi sumbangan yang sangat berarti, apalagi saat ini tampak ada kecenderungan kuat di kalangan muda Muslim untuk mengkaji ulang warisan keilmuan Islam klasik dalam upaya membangun peradaban Islam masa depan, khususnya pemikiran rasional Ibn Rushd.⁴ Di tanah air sendiri, Jaringan Islam Liberal (JIL) juga mengklaim diri sebagai pengikut Averroesme modern yang berurusan dengan isu-isu semacam “kebebasan berpikir”, “pluralisme” dan “demokrasi”.⁵ Tulisan ini tidak hanya mengkaji pemikiran epistemologi Ibn Rushd, tetapi juga menganalisis tentang implikasi dan konsekuensi logis dari pemikirannya, dampak positif dan negatifnya, sehingga dapat dilihat peluang pengembangannya sekaligus diantisipasi persoalan yang mungkin muncul.

Ada dua teori yang digunakan untuk mengkaji pemikiran epistemologi Ibn Rushd. *Pertama*, klasifikasi epistemologi yang terdiri atas 4 bentuk, yaitu *bayānī*, *burhānī*, *irfānī*, dan *tajrībī*. *Bayānī* adalah epistemologi yang menyatakan bahwa ilmu bersumber pada teks di mana cara mendapatkannya adalah lewat analisis teks, sedang validitasnya didasarkan atas kesesuaiannya dengan makna teks.

³Ḥasan Ḥanafi, *Dirāsāt Falsafiyah* (Kairo: Maktabah al-Miṣriyyah, t.t.), 261 dan Baqir al-Shadr, *Falsafatunā*, terj. Nur Mufid (Bandung: Mizan, 1999), 25.

⁴Angke von Kugelgen, “A Call for Rationalism: ‘Arab Averroists’ in the Twentieth Century” dalam *Jurnal Alif*, No. 16 (Kairo: American University in Cairo, 1996), 118.

⁵Luthfi Assyaukanic, *Ibn Rushd, Kant, dan Proyek Pencerahan Islam*, makalah disampaikan dalam acara Ulang Tahun ke-4 Jaringan Islam Liberal (JIL), 3 Maret 2005, di Jakarta.

Burhānī adalah epistemologi yang mendasarkan diri pada akal, cara perolehan ilmunya lewat logika, dan validitasnya dengan koherensi. *‘Irfānī* adalah epistemologi yang mendasarkan diri pada intuisi (*kasyf*), cara perolehan ilmunya lewat olah ruhani, dan validitasnya dengan intersubjektif.⁶ Sementara itu, *tajrībī* adalah bentuk epistemologi yang mendasarkan diri pada realitas empirik, cara perolehan ilmunya lewat observasi atau eksperimen dan validitasnya dengan korespondensi.⁷ Kerangka teori ini digunakan untuk menganalisis pemikiran Ibn Rushd secara umum. Prinsip-prinsip dan tata kerja epistemologis sang tokoh dianalisis dan diklasifikasikan berdasarkan atas empat model epistemologi tersebut, sehingga dapat diketahui kecenderungan, pola dan ciri khasnya.

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

⁶Al-Jābirī, *Bunyah al-‘Aql al-‘Arabī* (Beirut: Markaz al-Thaqāfah, 1990) dan Mulyadi Kartanegara, *Pengantar Epistemologi Islam* (Bandung: Mizan, 2003), 52.

⁷Mulyadhi, *Ibid*.

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

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

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

digunakan untuk menganalisis pemikiran epistemologi Ibn Rushd dan upayanya untuk mempertemukan antara teks dan realitas.

BIOGRAFI SINGKAT

Nama lengkap Ibn Rushd atau *Averroes* adalah Abū al-Walīd Muḥammad ibn Aḥmad ibn Rushd. Ia lahir di kota Kordoba, Andalus (Spanyol sekarang), tahun 1126, dari keluarga bangsawan dan terpelajar.¹¹ Ibn Rushd dikenal sebagai tokoh yang menguasai filsafat dan hukum Islam (fiqh). Karena itu, ketika terjadi “kebangkitan” filsafat di Andalus yang didorong Khalifah Abū Ya‘qūb Yūsuf, Ibn Rushd dibawa dan diperkenalkan Ibn Ṭufayl kepada khalifah, sekitar tahun 1169. Pada pertemuan tersebut, Ibn Rushd diberi tugas untuk memberi ulasan dan komentar atas pikiran-pikiran filsafat Aristoteles.¹² Di sisi lain, Ibn Rushd juga diangkat sebagai hakim di Seville. Menurut Ibn Abī Usaibi‘ah,¹³ Ibn Rushd sangat mumpuni dalam bidang hukum dan menjadi satu-satunya pakar dalam soal khilafiyah di zamannya. Pada 1182 ia pindah ke Marakesy untuk menggantikan Ibn Ṭufayl sebagai penasihat khalifah.¹⁴

Ibn Rushd meninggal di Marakesy tahun 1198 dalam usia 72 tahun, dan jenazahnya dibawa ke Kordoba untuk dimakamkan di sana.¹⁵ Ibn Rushd mewariskan banyak karya tulis. Ernest Renan 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.¹⁶ Namun, para ahli berbeda pendapat tentang jumlah itu, sehingga tidak diketahui pasti jumlah sesungguhnya. Menurut Bayumī, perbedaan hitungan itu disebabkan (a) pembakaran sebagian besar karya Ibn Rushd tahun 1195 dan (b) metode Ibn Rushd dalam menulis

¹¹Abbās M. ‘Aqqād, *Ibn Rushd* (Mesir: Dār al-Ma‘ārif, t.t.), 8 dan M. ‘Imārah, “Muqaddimah” dalam Ibn Rushd, *Faṣl al-Maqāl* (Mesir: Dār al-Ma‘ārif, t.t.), 5.

¹²Dominique Urvoy, *Ibn Rushd (Averroes)*, terj. Olioivia Stewart (London: Routledge, 1991), 55.

¹³Ibn Abī Usaibi‘ah, ‘*Uyūn al-Anbā’ fī Ṭabaqāt al-Aṭibbā’*, Vol. 3 (Beirut: Dār al-Fikr, t.t.), 122 dan Kāmil Uwaydah, *Ibn Rushd al-Andalusī Faylasūf al-Arabī wa al-Muslimīn* (Beirut: Dār al-Kutub, 1991), 24.

¹⁴Urvoy, *Ibn Rushd*, 57 dan 63.

¹⁵‘Imārah, *Muqaddimah*, 7.

¹⁶Ernest Renan, *Ibn Rushd wa al-Rushdiyyah*, terj. ‘Ādil Zu‘atir (Kairo: ‘Īsā Bābī al-Ḥalabi, 1957), 79-93.

karyanya berbeda, yaitu ringkasan pendek, ulasan sedang, dan komentar panjang.¹⁷ Semua karya asli Ibn Rushd 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.¹⁸

Menurut Urvoy, jasa besar Ibn Rushd dalam bidang logika adalah mampu membersihkan tafsiran-tafsiran sebelumnya yang tidak terkait dengan kondisi sosial budaya Yunani untuk kemudian menjelaskannya agar bisa dihasilkan interpretasi yang benar.¹⁹ Ia juga 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.²⁰ Menurut Husein Nasr, prinsip-prinsip inilah bersama karya-karyanya tentang fisika yang telah mendorong lahirnya aliran empirisme dan membantu proses sekularisasi di daratan Eropa.²¹

REALITAS DAN WAHYU SEBAGAI SUMBER

Menurut Ibn Rushd, ilmu atau pengetahuan adalah pengenalan tentang objek berkaitan dengan sebab-sebab dan prinsip-prinsip yang melingkupinya.²² Objek-objek pengetahuan ini terdiri atas dua macam: objek-objek inderawi (*mudrak bi al-hawās*) dan objek-objek rasional (*mudrak bi al-'aql*). Objek inderawi adalah benda-benda yang berdiri sendiri atau bentuk-bentuk lahir yang ditunjukkan oleh benda-benda tersebut, sedang objek-objek rasional adalah substansi dari objek-objek inderawi, yaitu esensi dan bentuk-bentuknya.²³ Dua macam bentuk objek ini, masing-masing melahirkan disiplin ilmu yang berbeda dan setiap disiplin keilmuan memang harus sesuai dengan objek kajiannya.²⁴ Objek-objek

¹⁷Abd al-Mu‘fi Bayumī, *al-Falsafah al-Islāmiyyah min al-Mashriq ilā al-Maghrib*. Vol. 3 (Kairo: Dār al-Ṭibā‘ah, 1991), 278.

¹⁸Uwaidah, *Ibn Rushd*, 127 dan Fakhry, *Sejarah*, 116.

¹⁹Urvoy, *Ibn Rushd*, 100.

²⁰*Ibid*, 151-2.

²¹Husein Nasr, *Intelektual Islam: Teologi, Filsafat, dan Gnosis*, terj. Suharsono (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996), 56.

²²Ibn Rushd, “al-Kashf ‘an Manāhij al-Adillah fi ‘Aqā'id al-Millah” dalam *Falsafah Ibn Rushd* (Beirut: Dār al-Afaq, 1978), 127.

²³Ibn Rushd, *Tahāfut*, Vol. 2, 558 dan 958.

²⁴*Ibid*, 691; Ibn Rushd, *al-Kashf*, 71.

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.²⁵

Karena itu, Ibn Rushd secara tegas menyatakan bahwa dua bentuk wujud objek itulah sumber pengetahuan manusia.²⁶ Pernyataan ini sekaligus dimaksudkan untuk membedakan antara ilmu Tuhan dengan pengetahuan manusia. Menurut Ibn Rushd, pengetahuan manusia didasarkan atas pengamatan dan penelitiannya atas wujud objek, material maupun rasional, sehingga dianggap temporal (*ḥudūth*), sedang pengetahuan Tuhan justru menjadi penyebab dari munculnya wujud-wujud objek, sehingga bersifat *qadīm*.²⁷

Selain berdasarkan atas realitas-realitas wujud, konsep pengetahuan Ibn Rushd juga didasarkan atas sumber lain, yaitu wahyu. Konsep ini didasarkan atas kenyataan bahwa tidak semua bentuk realitas dapat ditangkap oleh indera dan rasio, bahkan rasio sendiri mempunyai kelemahan dan keterbatasan. Misalnya, soal kebaikan dan keselamatan di akhirat. Apa ukurannya? Benarkah bahwa kebaikan akan membawa keselamatan? Bagaimana menentukan prinsip yang paling tepat untuk kehidupan manusia di antara prinsip-prinsip yang banyak dan beragam yang ditemukan dari analisa realitas-realitas wujud? Di sini, menurut Ibn Rushd, diperlukan sumber wahyu.²⁸

Dengan demikian, sumber pengetahuan dalam perspektif Ibn Rushd terdiri atas dua macam: realitas-realitas wujud dan wahyu. Dua bentuk sumber ini masing-masing melahirkan disiplin ilmu yang berbeda. Realitas wujud melahirkan ilmu dan filsafat, sedang wahyu memunculkan ilmu-ilmu keagamaan. Meski demikian, dua macam sumber pengetahuan tersebut tidak bertentangan, melainkan selaras dan berkaitan, karena keduanya adalah benar dan mengajak kepada kebenaran. Kebenaran yang satu tidak mungkin bertentangan dengan kebenaran yang lain.²⁹

²⁵Ibn Rushd, *al-Kashf*, 127-8.

²⁶Ibn Rushd, "Ḍamīmah al-Mas'alah" dalam *Falsafah Ibn Rushd* (Beirut: Dār al-Afaq, 1978), 41 dan M. 'Imārah, *al-Maddīyah wa al-Mithāliyyah fī Falsafah Ibn Rushd* (Mesir: Dar al-Ma'ārif, t.t.), 87.

²⁷*Ibid.*

²⁸Ibn Rushd, *al-Kashf*, 117.

²⁹Ibn Rushd, "Faṣl al-Maqāl" dalam *Falsafah Ibn Rushd* (Beirut: Dār al-Afaq, 1978), 19.

SARANA INDERA, RASIO, DAN INTELEK

Menurut Ibn Rushd, pengetahuan manusia diperoleh lewat tiga potensi yang dimilikinya, yaitu daya indera (*al-quwwah al-ḥāssah*), daya imajinasi (*al-quwwah al-mutakhayyilah*), dan daya pikir (*al-quwwah al-nāṭiqah*), yang oleh Majid Fakhry diistilahkan dengan indera eksternal, indera internal, dan rasio.³⁰

Indera eksternal terdiri atas lima unsur, yaitu penglihatan, penciuman, pendengaran, peraba, dan pengecap.³¹ Indera eksternal mempunyai kelemahan-kelemahan mendasar. Kemampuan indera eksternal ini sangat terbatas. Ia hanya mampu mencetak (*tanṭabi'*) gambaran objek tanpa sedikitpun mampu menangkap gambar itu sendiri. Ibn Rushd mengibaratkannya sebagai cermin yang hanya memantulkan bayangan objek tanpa sedikitpun dapat menangkap bayangannya, apalagi menyimpannya. Karena itu, Ibn Rushd seperti al-Ghazālī dan Ibn 'Arabī menempatkan indera eksternal pada posisi paling rendah di antara indera-indera manusia.³²

Indera internal adalah bagian dari jiwa yang mempunyai kemampuan-kemampuan lain yang tidak dimiliki oleh indera eksternal. Menurut Ibn Rushd, indera internal ini terdiri atas empat unsur: (1) daya imajinasi (*al-quwwah al-mutakhayyilah*), (2) daya nalar (*al-quwwah al-nāṭiqah*), (3) daya memori (*al-quwwah al-ḥāfīzah*), dan daya rasa (*al-quwwah al-nazwi'iyah*). Daya-daya ini merupakan kelengkapan dan kelebihan yang khusus diberikan Tuhan kepada manusia dan tidak dimiliki oleh makhluk lain.³³

Mengenai intelek, Ibn Rushd membedakan antara rasio dan intelek dengan menggunakan istilah *al-'aql al-shakhṣī* untuk menyebut rasio dan *al-'aql al-kullī* untuk menunjuk makna intelek. Rasio adalah daya bawaan (*al-ṭab'iyah*) yang bekerja secara langsung berdasarkan data-data dari indera, eksternal maupun internal. Intelek adalah daya yang bersifat transenden dan merupakan karunia Tuhan yang bekerja hanya berdasarkan data-data universal dan objek-objek rasional non-inderawi.³⁴ Penyebutan intelek sebagai sarana pencapaian pengetahuan dalam

³⁰Majid Fakhry, *Averroes: His Life, Works and Influence* (London: Oneworld, 2001), 58.

³¹Ibn Rushd, *Risālah al-Nafs* (t.tp: Khazinah al-Fikr, 1423 H), 4.

³²Al-Ghazālī, "al-Munqidh min al-Dalāl" dalam *Mujmū'ah al-Rasā'il* (Beirut: Dār al-Fikr, 1996), 537-8 dan Ibn 'Arabī, *Fuṣūṣ al-Ḥikam*, Vol. 1 (Beirut: Dār al-Kitāb, t.t.), 38-39.

³³Ibn Rushd, *Risālah al-Nafs*, 18.

³⁴*Ibid*, 21-22.

perspektif Ibn Rushd ini tidak lepas dari doktrinnya tentang unsur manusia dan pandangannya tentang bentuk-bentuk objek pengetahuan. Menurutnya, manusia terdiri atas tiga unsur: badan (*al-jism*), jiwa (*al-nafs*), dan intelek (*al-'aql*). Unsur-unsur ini sesuai dengan bentuk-bentuk objek pengetahuan yang terdiri atas bentuk material (*al-hayūlānī*) dan non-material (*ghayr al-hayūlānī*). Bentuk-bentuk material dapat ditangkap oleh indera eksternal dan internal, sedang bentuk non-material tidak dapat dipahami, kecuali oleh intelek.³⁵

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

METODE TAŞAWWUR DAN TAŞDĪQ

Menurut Ibn Rushd, sebuah pernyataan, kesimpulan atau pengetahuan diperoleh lewat dua tahapan metode, yakni pembentukan teori (*taşawwur*) dan penalaran rasional (*qiyās*) atau *taşdīq*.³⁶ Tahap pembentukan teori adalah persiapan awal menuju pengetahuan (*pre-existing knowledge*). Ia merupakan upaya membentuk teori atau konsep atas sebuah objek, berdasarkan atas wujud materinya (*al-syai' nafsuh*) atau atas sesuatu yang serupa (*mitsāluh*).³⁷ Dalam penelitian kuantitatif, pola ini mirip dengan model penelitian *sampling*.

Selanjutnya, untuk mendapatkan teori yang digunakan sebagai landasan berpikir, harus dilakukan penelitian secara induktif yang diistilahkan dengan *istiqrā'*, yaitu 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.³⁸

³⁵*Ibid*, 27-28.

³⁶Ibn Rushd, *Talkhīṣ Kitāb al-Jidāl* (Mesir: Hay'ah al-Miṣriyyah, 1979), 47. Istilah *taşdīq* ini digunakan dalam *Faṣl al-Maqāl*. Lihat *Faṣl al-Maqāl*, 31.

³⁷Ibn Rushd, *Faṣl al-Maqāl*, 31.

³⁸Ibn Rushd, *Talkhīṣ Kitāb al-Jidāl*, 47.

Untuk mendapatkan kesimpulan umum itu diperlukan tiga tahapan, yaitu abstraksi, kombinasi, dan penilaian. Abstraksi adalah proses penggambaran atau pencerapan gagasan atas objek-objek yang ditangkap indera, eksternal maupun internal. Proses abstraksi harus merujuk pada 10 kategori yang diberikan Aristoteles, yaitu substansi, kuantitas, kualitas, relasi, tempat, waktu, posisi, milik, tindakan, dan pengaruh.³⁹ Kombinasi adalah memadukan dua atau lebih dari hasil abstraksi-abstraksi indera, sehingga menjadi sebuah konsep yang utuh dan universal. Misalnya, dari beberapa abstraksi indera tentang manusia akhirnya dihasilkan konsep tentang manusia yang terdiri atas hewaniyah dan rasionalitas. Semakin banyak abstraksi yang dipadukan semakin lengkap pula konsep yang dihasilkan. Konsep-konsep tersebut pada gilirannya menunjukkan esensi sesuatu dan esensi yang lengkap membentuk definisi. Untuk mendapatkan satu konsepsi yang utuh ini seseorang harus mempertimbangkan apa yang disebut ‘lima kriteria’ (*alfāz al-khamsah*), yakni spesies (*naw’*), genus (*jins*), perbedaan (*faṣl*), kekhususan (*khās*), dan bentuk (*arad*). Langkah terakhir adalah penilaian, diberikan ketika konsep-konsep yang dihasilkan harus dihadapkan pada proposisi-proposisi, benar atau salah.⁴⁰

Selanjutnya, Ibn Rushd membedakan pernyataan hasil dari proses konsepsi dan proses penalaran. Perbedaan keduanya sebagai berikut. Konsepsi menjelaskan esensi suatu objek yang dikonsepsikan, sedang penalaran menjelaskan hal-hal di seputar esensi objek tersebut, yakni atribut-atribut atau relasi-relasi. Penalaran dibentuk berdasarkan logika perbedaan, sedang konsepsi tidak demikian. Penalaran dapat memberikan kesimpulan yang afirmatif atau negatif, sedang konsepsi hanya bersifat afirmatif. Penalaran menghasilkan pengetahuan yang partikular, sedang konsepsi senantiasa berupa universal. 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 terdefinisikan.⁴¹

³⁹Ibn Rushd, *Tahāfut*, 204-5. Ibn Rushd, *Middle Commentaries on Aristotle's Categories*, terj. Charles E. Butterworth (Princeton: Princeton University Press, 1983).

⁴⁰Fuad al-Ahwani, “Ibn Rushd”, dalam MM. Sharif (ed.), *A History of Muslim Philosophy*, Vol. 1 (New Delhi: Low Price Publications, 1995), 554.

⁴¹Fakhry, *Averroes*, 37.

Adapun tahap penalaran logis terdiri dari tiga bentuk, yaitu demonstratif (*burhānī*), dialektik (*jidālī*), dan retorik (*khiṭābī*).⁴² Ibn Rushd mengartikan demonstratif sebagai sebuah bentuk penalaran yang didasarkan atas premis-premis yang benar, primer, dan 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, serta (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.⁴³

Dialektis adalah bentuk penalaran yang tersusun atas premis-premis yang hanya bersifat “mendekati keyakinan” (*muqārib li al-yaqīn*), tidak sampai derajat meyakinkan seperti dalam demonstratif. Posisi dan derajat premis ini sama dengan opini-opini yang secara umum diterima, yakni statemen-statemen yang diakui oleh mayoritas masyarakat, atau oleh semua sarjana, dan orang-orang yang berakal atau mayoritas mereka. Perbedaan antara premis yang meyakinkan 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. Apa yang umumnya diterima tidak niscaya benar.⁴⁴

Sementara itu, 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.⁴⁵

Ketiga bentuk penalaran Ibn Rushd 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

⁴²Ibn Rushd, *Faṣl al-Maqāl*, 31.

⁴³Fakhry, *Averroes*, 35.

⁴⁴Ibn Rushd, *Talkhīs Kitāb*, 35.

⁴⁵Ibn Rushd, *Talkhīs al-Khiṭābah* (Beirut: Dār al-Qalam, t. t.), 16.

demonstratif karena premis-premisnya didasarkan atas sesuatu yang pasti, primer dan meyakinkan, disusul di bawahnya adalah dialektik dan terakhir retorik.

Strata metode tersebut semakin tampak ketika berkaitan dengan teks suci (wahyu). Dalam pandangan Ibn Rushd, retorik 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 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. Dalam pembacaan terhadap teks suci, metode ini tidak hanya memahaminya secara tekstual, melainkan juga dengan takwil. Berbeda dengan takwil dialektik, takwil *burhānī* telah mencapai tingkat pasti dan niscaya.⁴⁶

IMPLIKASI DAN KONSEKUENSI

Dalam persoalan ini didiskusikan implikasi dan konsekuensi dari pemikiran epistemologi Ibn Rushd yang berkaitan dengan dua masalah, yaitu persoalan sumber pengetahuan dan metode pencapaian pengetahuan.

1. Mempertemukan Agama dan Sains

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

Konsep dua sumber pengetahuan Ibn Rushd di atas dapat memberikan pemahaman baru terhadap pandangan teks suci pada alam. Pernyataan-pernyataan al-Qur'an atau teks suci tentang alam dan fenomenanya tidak hanya dapat diterima secara imani seperti yang ada pada kebanyakan masyarakat atau diberikan makna simbolik dan metafisik seperti yang dilakukan Ibn Sina dan di kalangan sufi, tetapi sekaligus dapat diterima dengan bukti-bukti yang rasional dan empirik. Dalam contoh sederhana, mungkin, dapat diwujudkan pada sosok seorang agamawan yang taat dan menguasai ajaran-ajaran agamanya sekaligus seorang saintis yang mumpuni seperti tokoh-tokoh saintis

⁴⁶Ibn Rushd, *Faṣl al-Maqāl*, 31-32.

yang ada dalam sejarah Islam abad pertengahan, tanpa mengalami persoalan kepribadian (*split personality*).⁴⁷ 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 pemahaman ontologi dan epistemologi yang mapan. Menurut Osman Bakar, di sinilah dampak positif pemikiran Ibn Rushd, yaitu bahwa ia dapat memberikan pemahaman lebih rasional dan dengan bukti-bukti empirik terhadap tafsiran-tafsiran simbolik atas alam yang diberikan para pemikir Neo-Platonis sebelumnya.⁴⁸

Selain itu, konsep Ibn Rushd di atas juga dapat membantu menyelesaikan perselisihan antara klaim-klaim filosofis dan teologis, tidak hanya dalam Islam tetapi juga dalam Kristen dan Yahudi. Misalnya, soal penciptaan semesta, perbedaan antara kerja Tuhan dan manusia, konsep tentang baik dan buruk dan lainnya. Karena itu, konsep- Ibn Rushd ini pada akhirnya juga banyak diadopsi dan dikembangkan oleh para teolog Yahudi dan Kristen pada masa sesudahnya, seperti Mūsā ibn Maymūn, Albertus Magnus, dan Thomas Aquinas, untuk menyelesaikan persoalan teologi mereka.

2. Melahirkan Kebenaran Ganda (*double truth*)

Pemikiran Ibn Rushd 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 meyakini adanya kebenaran lain selain agama, sehingga sesuatu hal dapat diterima secara meyakinkan meski secara normatif agama tidak dibenarkan.

Kenyatannya, dampak ini benar-benar pernah terjadi di Eropa pada abad-abad pertengahan seperti ditampilkan oleh Siger de Brabant. Saat itu, Brabant yang dikenal sebagai pengusung utama paham Averroisme (Rushdianisme) Eropa menyatakan tentang adanya kebenaran lain, yaitu sains, di luar kebenaran gereja (agama). Pernyataan tersebut kemudian melahirkan kecaman dan protes dari kalangan agamawan.

⁴⁷Dalam sejarah perkembangan sains Islam, hampir semua tokoh saintis adalah sekaligus seorang sufi atau filosof karena mereka tidak memisahkan antara sains dan agama. Baca A al-Hasan dan Donald R. Hill, *Teknologi dalam Sejarah Islam*, terj. Yuliani Liputo (Bandung: Mizan, 1993).

⁴⁸Osman Bakar, *Tauhid dan Sains*, terj. Yuliani Liputo (Bandung: Mizan, 1995), 165.

Akibatnya, karya-karya Ibn Rushd dibakar di depan pintu gerbang Universitas Sorbonne, Paris, tahun 1277 karena dianggap sebagai penyebab terjadinya penyimpangan dan pemurtadan.⁴⁹

Lebih jauh, pemikiran epistemologi Ibn Rushd ini pada tahap berikutnya dapat menggiring penganutnya pada legalitas munculnya paham sekular, sesuatu yang dianggap bertentangan dengan ajaran Islam yang komplemen. Sekular atau sekularisme adalah suatu paham pemikiran yang memisahkan antara agama dan dunia, antara yang suci dan profan, atau paham yang mengajarkan bahwa sesuatu tidak perlu di kaitkan dengan ajaran agama.⁵⁰ Puncaknya, pemikiran ini bahkan dapat melahirkan sikap-sikap yang dianggap atheis, atau paling tidak deistik. Atheism adalah paham atau pemikiran yang mengingkari keberadaan Tuhan sedang deism adalah paham yang hanya mengakui Tuhan sebagai Pencipta tetapi tidak campur tangan dalam pemfungsian, baik lewat wahyu atau mukjizat.⁵¹

Pemikiran-pemikiran Ibn Rushd, khususnya tentang fisika yang dipahami secara terpisah dari ajaran agamanya, yang dikembangkan tokoh-tokoh Barat seperti Roger Bacon yang kemudian melahirkan empirisme, pada kenyataannya telah menjelma menjadi paham sekuler di tangan tokoh-tokoh seperti Francis Bacon dan Issac Newton, kemudian menjadi materialism di tangan David Hume atau dianggap atheis di tangan Charles Darwin. Paling halus menjadi paham deism di tangan tokoh-tokoh seperti Leibniz.⁵²

3. Realitas Sebagai Dasar Penalaran

Konsekuensi lain dari konsep Ibn Rushd yang menempatkan realitas sebagai sumber pengetahuan adalah ditempatkannya realitas, khususnya realitas empiris, sebagai dasar penalaran untuk menganalisis sebuah objek kajian atau wacana. Ini tampak, antara lain, pada metode analisis yang diberikan Ibn Rushd ketika memberi komentar atas buku *The Republic* karya Plato (428-348 SM). Menurut Ibn Rushd, kajian seperti yang digunakan untuk menganalisis buku Plato itulah yang bersifat ilmiah atau *burhanī*, yaitu kajian yang tidak hanya berpijak pada kebenaran logika

⁴⁹Fakhry, *Sejarah*, 116.

⁵⁰Pusat Bahasa Depdiknas, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, 1015.

⁵¹Lorens Bagus, *Kamus Filsafat* (Jakarta: Gramedia, 1996), 153.

⁵²Microsoft Encarta Reference Library, 2004 dan Montgomery Watt, *Islam dan Peradaban Dunia*, terj. Hendro Prasetyo (Jakarta: Gramedia, 1995), 102.

semata tetapi juga pada kebenaran “material” yang didasarkan atas penelitian induktif, pengamatan dan bersifat empirik. Jika dikaitkan dengan politik, ia adalah preposisi yang didasarkan atas analisis terhadap realitas sosial-politik untuk menjelaskan berbagai sebab atau berbagai fenomena yang dipelajari.⁵³ Karena itu, buku tersebut tidak dianalisis Ibn Rushd berdasarkan masyarakat Yunani pada era Plato, melainkan berdasarkan kenyataan masyarakat Islam saat itu. Beberapa bagian dari buku yang dianggap tidak “ilmiah” (tidak ada kesesuaiannya dengan realitas sosial Arab) tidak diberi komentar atau ditinggalkan. Misalnya, bahasan Plato tentang keyakinan Yunani yang dianggap tidak sesuai dengan akidah Islam.⁵⁴

Lebih lanjut, model pemikiran berdasarkan realitas empiris tersebut telah mendorong untuk lebih memperhatikan hal-hal yang bersifat riil, partikular, dan relasi-relasi yang terjadi di antaranya. Adapun hal-hal yang berada dalam wilayah empiris kemudian dijadikan sebagai media untuk menyelesaikan problem-problem yang dihadapi. Misalnya persoalan dikotomi agama dan filsafat, agama dan sains. Menghadapi hal tersebut, Ibn Rushd tidak menyelesaikannya pada tataran metafisik, tetapi pada bagian-bagian yang bersifat empiris, yaitu relasi-relasi yang terjadi dan peran-peran yang dapat dimainkannya. Menurutnya, wahyu dan rasio, agama dan filsafat, mempunyai tujuan yang sama, yaitu menemukan dan menyampaikan kebenaran. Jika keduanya sama-sama bertujuan untuk menggali dan menyampaikan kebenaran, maka kebenaran yang satu tidak mungkin menolak kebenaran yang lain, tetapi justru saling melengkapi. Dengan demikian, prinsip-prinsip filsafat dan sains tidak mungkin bertentangan dengan ajaran syariat, dan ajaran syariat tidak mungkin menghalangi pemikiran rasional filosofis atau pengembangan sains. Kenyataannya, menurut Ibn Rushd, tidak sedikit ajaran syariat (al-Qur’an maupun al-Sunnah) yang secara eksplisit justru memerintahkan manusia untuk menggunakan nalar dan mengembangkan sains.⁵⁵

4. Mendewakan Rasio

Rasio menjadi sarana yang sangat sentral dalam proses penalaran dan metode pencapaian pengetahuan Ibn Rushd. Rasio yang bekerja ber-

⁵³*Ibid*, 248.

⁵⁴Muhammad ‘Abid al-Jabiri, *Tragedi Intelektual Perselingkuhan Politik dan Agama* (Yogyakarta: Pustaka Alif, 2003), 246.

⁵⁵*Ibid*.

dasarkan data-data empiris bahkan telah ditempatkan di atas intelek yang bersifat metafisik. Benar bahwa pada kondisi tertentu Ibn Rushd telah memberikan aturan yang sangat ketat atas penggunaan rasio, misalnya pada kasus takwil. Dalam proses takwil, Ibn Rushd memberikan aturan, yakni (1) takwil hanya dilakukan atas apa yang telah dibuktikan secara demonstratif tetapi menyalahi makna tekstual syariat, (2) proses takwil tetap harus sesuai dengan ketentuan takwil dalam bahasa Arab dengan memperhatikan aturan-aturan bahasa, keterkaitan antar teks dan keterkaitan antara teks dengan konteks, serta (3) tidak semua teks perlu ditakwilkan sebagaimana juga tidak semua teks harus dipahami secara tekstual.⁵⁶

Karena itu, sebagian kalangan kemudian menganggap bahwa rasionalisme Ibn Rushd adalah berbeda dan tidak dapat disamakan dengan, misalnya, pemikiran rasionalis yang dikembangkan Ibn Rawandī dan Abū Bakr al-Rāzī. Kedua tokoh ini, begitu mengagumi kekuatan akal, sampai berani menolak kenabian.⁵⁷ Tetapi, dalam konteks yang lain Ibn Rushd juga menyatakan bahwa apapun teks yang secara lahir bertentangan dengan hasil yang telah dibuktikan secara demonstratif, maka ia menjadi terbuka untuk ditakwilkan.⁵⁸ Artinya, rasio telah diposisikan sebagai dewa yang mempunyai kekuasaan luar biasa untuk menentukan makna sesuatu dan “memaksa” teks suci untuk menyesuaikan diri dengannya.

5. Bekerja dengan Otak Kiri

Dalam perspektif neorologi (ilmu anatomi dan sistem syaraf otak), sistem kecerdasan rasional (IQ) ternyata menempati belahan otak yang berbeda dengan sistem kecerdasan spiritual (SQ). Menurut Carl Sagan, sistem berpikir rasional bekerja pada belahan otak sebelah kiri yang memproses informasi secara berurutan dan bekerja secara seri, sedang sistem berpikir spiritual bekerja pada belahan otak sebelah kanan yang memproses informasi secara serempak dan bekerja secara paralel.⁵⁹

Berdasarkan hal itu, maka penalaran logis yang dikembangkan Ibn Rushd lebih banyak memberikan peran pada rasio, bukan intelek, berarti bekerja dengan menggunakan otak kiri, bukan otak kanan. Otak kiri berperan untuk menerima data-data dari luar yang masuk

⁵⁶*Ibid*, 20.

⁵⁷Madkūr, *Fī al-Falsafah*, 85 dan 91.

⁵⁸Ibn Rushd, *Faṣl al-Maqāl*, 19.

⁵⁹Bakar, *Tauhid*, 46.

lewat indera kemudian mengolahnya secara logis analitis, sedang otak kanan memahami informasi-informasi yang masuk pada otak kiri dan mengembangkannya secara intuitif. Karena itu, otak kiri lebih banyak berpikir secara konkrit dan linear sebagaimana yang tampak dalam konsep pengetahuan Ibn Rushd yang mendasarkan pada data empirik, sedang otak kanan lebih berpikir holistik imajinatif yang mengkaitkan diri dengan realitas metafisik.

6. Mengecilkan Potensi Manusia

Dalam perspektif psikologi kontemporer dikenal banyak konsep kecerdasan, terutama IQ, EQ, dan SQ. IQ (*Intelligence Quotient*) adalah kecerdasan rasional yang digunakan untuk memecahkan problem-problem logika dan strategis. Kecerdasan model IQ yang pertama kali diperkenalkan oleh William Stern tahun 1912 ini biasanya digunakan untuk mengukur kecerdasan seseorang. Menurut teori ini, semakin tinggi IQ seseorang semakin tinggi pula kecerdasannya.⁶⁰ Tetapi, IQ ternyata bukan satu-satunya dan yang utama dari kecerdasan yang dimiliki manusia. Menurut Daniel Goleman, berdasarkan penelitian banyak neorolog dan psikolog, ada kecerdasan lain yang justru lebih berpengaruh pada kepribadian dan kesuksesan hidup, yaitu kecerdasan emosi atau *Emotional Quotient* (EQ). EQ yang dikenalkan Goleman tahun 1995 ini adalah kecerdasan yang memberi kesadaran tentang perasaan milik diri sendiri dan perasaan milik orang lain. EQ memberi kita rasa empati, cinta, motivasi dan kemampuan menanggapi kesedihan atau kegembiraan secara tepat. EQ merupakan persyaratan dasar untuk dapat menggunakan IQ secara efektif dan EQ ini mempunyai peran yang lebih bagi kesuksesan hidup seseorang daripada IQ yang hanya menyumbangkan sekitar 20%.⁶¹

Namun, IQ maupun EQ ternyata belum cukup untuk menjelaskan keseluruhan kompleksitas kecerdasan manusia dan kekayaan jiwa serta imajinasinya, sehingga diperlukan kecerdasan spiritual atau *Spiritual Quotient* (SQ) yang diperkenalkan Danah Zohar tahun 2000. SQ adalah kecerdasan untuk menghadapi dan memecahkan persoalan makna dan nilai, kecerdasan untuk menempatkan perilaku dan hidup kita dalam konteks makna yang lebih luas dan kaya. Dalam uraian Sinetar, SQ dipahami sebagai kecerdasan yang mendapat inspirasi, dorongan dan

⁶⁰“The IQ Test”, dalam Microsoft Encarta Reference Library, 2004.

⁶¹Daniel Goleman, *Emotional Intelligence*, terj. Hermaya (Jakarta: Gramedia, 2004), 44.

efektivitas yang terinspirasi, *theisness* atau penghayatan ketuhanan yang kita semua menjadi bagian.⁶² Menurut Zohar, SQ yang bekerja berdasarkan atas sistem saraf otak ketiga, yakni osilasi saraf sinkron yang menyatukan data di seluruh bagian otak menawarkan proses ketiga yang aktif. Proses ini mengintegrasikan dan berpotensi mengubah materi yang timbul dari dua proses lainnya. SQ memfasilitasi dialog antara akal dan emosi, antara IQ dan EQ, antara pikiran dan tubuh.⁶³

Sikap Ibn Rushd yang kurang memberikan peran aktif pada intelek bahkan menempatkannya di bawah kendali rasio, secara tidak langsung berarti telah memperkecil potensi manusia dan kemanusiaan sebab manusia tidak hanya bermodalkan rasio. Tetapi ada potensi lain yang tidak kalah pentingnya daripada rasio, yaitu emosi dan spiritual.⁶⁴ Selain itu, sikap tersebut juga dinilai tidak sejalan dengan prinsip umum keilmuan Islam yang tidak hanya mengakui rasio dan teks (realitas empiris) tetapi juga intuisi dan realitas metafisik. Potensi intuisi dan konsep realitas metafisik yang hanya dapat digapai oleh potensi intelek ini tidak dapat diabaikan. Lompatan-lompatan besar keilmuan yang dicapai ilmuwan muslim abad pertengahan tidak mungkin terjadi hanya karena kekuatan nalar dan logika, karena nalar biasanya berjalan secara evolutif, bukan revolutif. Karena itu, lompatan-lompatan pemikiran tersebut pasti karena campur tangan Tuhan, dan itu terjadi lewat intuisi. Dalam kehidupan sehari-hari, tidak sedikit pemahaman yang datang secara langsung, tiba-tiba, secara intuitif.

PENUTUP

Menurut Ibn Rushd, pengetahuan bersumber pada wahyu dan realitas (fisik maupun non-fisik). Sarana yang digunakan terdiri atas 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 melalui tahap pembentukan konsep dan penalaran logis.

Pemikiran epistemologis Ibn Rushd mengandung implikasi dan konsekuensi. Konsep Ibn Ruyd tentang dua sumber pengetahuan dapat mempertemukan agama dan sains, serta agama dan filsafat,

⁶²Sinctar, *Spiritual Intelligence* (New York: Orbis Books, 2000), 17.

⁶³Danah Zohar dan Ian Marshall, *SQ Kecerdasan Spiritual*, terj. Rahmani Astuti (Bandung: Mizan, 2007), 4-5.

⁶⁴Goleman, *Emotional*, 44.

tetapi juga dapat melahirkan pemikiran yang materialistis, sekular bahkan atheistik. Penempatan rasio yang sangat sentral dapat mendorong penggunaan rasio secara berlebihan. Selain itu, ia juga telah mengecilkan potensi dasar manusia. Kontribusi IQ ternyata hanya 20% bagi kesuksesan hidup manusia dibandingkan EQ dan SQ yang jauh lebih besar. Lebih jauh, sikap tersebut juga tidak sejalan dengan prinsip umum keilmuan Islam yang tidak hanya mengakui rasio dan teks (realitas empirik) tetapi juga intuisi dan realitas metafisik.

DAFTAR RUJUKAN

- ‘Aqqād, ‘Abbās M. *Ibn Rushd*. Mesir: Dār al-Ma‘ārif, t.t.
- al-Ahwani, Fuad. “Ibn Rushd”, dalam MM. Sharif (ed), *A History of Muslim Philosophy*, Vol. 1. New Delhi: Low Price Publications, 1995.
- al-Jabiri, Muhammad ‘Abid. *Tragedi Intelektual Perselingkuhan Politik dan Agama*. Yogyakarta: Pustaka Alif, 2003.
- al-Shadr, Baqir. *Falsafatunā*, terj. Nur Mufid. Bandung: Mizan, 1999.
- Assyaukanie, Luthfi. “*Ibn Rushd, Kant, dan Proyek Pencerahan Islam*”, makalah dalam acara Ulang Tahun ke-4 Jaringan Islam Liberal (JIL) di Jakarta, 3 Maret 2005.
- Bagus, Lorens. *Kamus Filsafat*. Jakarta: Gramedia, 1996.
- Bakar, Osman. *Tauhid dan Sains*, terj. Yuliani Liputo. Bandung: Mizan, 1995.
- Bayumī, ‘Abd al-Mu‘fi. *al-Falsafah al-Islāmiyyah min al-Mashriq ilā al-Maghrib*, Vol. 3. Kairo: Dār al-Ṭibā‘ah, 1991.
- Chejne, Anwar. *Muslim Spain: Its History and Culture*. Minneapolis: University of Minneapolis Press, 1974.
- Clayton, Philip. “*Perceiving God in the Lawfulness of Nature: Scientific and Religious Reflections*” makalah dalam International Conference on Religion and Science I the Post-Colonial World. Yogyakarta: CRCs UGM and Templeton Foundation, USA, 2-5 Januari, 2003.

al-Fākhūrī, Hanna. *Tārīkh al-Falsafah al-‘Arābiyyah*, Vol. 2. Beirut: Dār al-Ma‘ārif, 1958.

Fakhry, Majid. *Averroes: His Life, Works and Influence*. London: Oneworld, 2001.

al-Ghazālī. “al-Munqidh min al-Ḍalāl” dalam *Mujmū‘ah al-Rasā’il*. Beirut: Dār al-Fikr, 1996.

Goleman, Daniel. *Emotional Intelligence*, terj. Hermaya. Jakarta: Gramedia, 2004.

Ḥanafī, Ḥasan. *Dirāsāt Falsafiyah*. Kairo: Maktabah al-Miṣriyyah, t.t.

Ibn Rushd. “al-Kashf ‘an Manāhij al-Adillah fi ‘Aqā’id al-Millah” dalam *Falsafah Ibn Rushd*. Beirut: Dār al-Afaq, 1978.

Ibn Rushd. *Middle Commentaries on Aristotle’s Categories*, terj. Charles E. Butterworth. Princeton: Princeton University Press, 1983.

Ibn Rushd. *Risālah al-Nafs*. t.tp: Khāzinah al-Fikr, 1423 H.

Ibn Rushd, *Tahāfut al-Tahāfut*. Mesir: Dār al-Fikr, t.t.

Ibn Rushd. *Talkhīs al-Khiṭābah*. Beirut: Dār al-Qalam, t.t.

Ibn Rushd. *Talkhīs Kitāb al-Jidāl*. Mesir: Hay’ah al-Miṣriyyah, 1979.

al-Jābirī, *Bunyah al-‘Aql al-‘Arabī*. Beirut: Markaz al-Thaqāfah, 1990.

Kartanegara, Mulyadi. *Pengantar Epistemologi Islam*. Bandung: Mizan, 2003.

Machasin, *Qadli Abd Jabbar Mutasyabih al-Qur’an: Dalil Rasional al-Qur’an*. Yogyakarta: LKiS, 2000.

Madkūr, Ibrāhīm. *Fi al-Falsafah al-Islāmiyyah*. Mesir: Dār al-Ma‘ārif, t.t.

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

Nasr, Husein. *Tiga Pemikir Islam: Ibn Sina, Ibn Arabi, dan Suhrawardi*, terj. Mujahid. Bandung: Risalah, 1984.

Renan, Ernest. *Ibn Rushd wa al-Rushdiyyah*, terj. ‘Ādil Zu‘atir. Kairo: ‘Isā Bābi al-Ḥalabi, 1957.

Sinetar, *Spiritual Intelligence*. New York: Orbis Books, 2000.

- Strauss, Claude Levi. *Antropologi Struktural*, terj. Ninik Rochani. Yogyakarta: Kreasi Wacana, 2005.
- Syariati, Ali. *Humanisme Antara Islam dan madzhab Barat*, terj. Afif Muhammad. Bandung: Pustaka Hidayah, 1992.
- Urvoy, Dominique. *Ibn Rushd (Averroes)*, terj. Oliovia Stewart. London: Routledge, 1991.
- Uwaydah, Kāmil. *Ibn Rushd al-Andalusī Faylasūf al-Arabī wa al-Muslimīn*. Beirut: Dār al-Kutub, 1991.
- Zohar, Danah dan Ian Marshall. *SQ Kecerdasan Spiritual*, terj. Rahmani Astuti. Bandung: Mizan, 2007.

