Al-Alim: Jurnal Pendidikan Agama Islam
Vol. 2 No. 4 (2026). pp. 543-556
ISSN: 3110-0392
DOI: https://doi.org/10.65118/alim.v2i4.77

Pemikiran Ibnu Rusyd Tentang Penalaran Dalam Menghadapi Penyebaran Informasi Keagamaan di Media Sosial

Bahrul Widad, Bahrus Hakiki, Ripaie, Alfiatur Rahmania, Wilda Alfiya Zakiya Fadila, Rusdiana Navlia

Program Studi Manajemen Pendidikan Islam, Universitas Islam Negeri Madura, Indonesia

Corresponding Author, E-mail; boswidad972@gmail.com (Bahrul Widad)

Received: 17-09-2026 Revised: 13-10-2026 Accepted: 26-11-2026

This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License

Ibn Rushd's Thoughts on Reasoning in Dealing With the Spread of Religious Information on Social Media

Abstract. Social media allows religious information to circulate without the filtering mechanisms of traditional authorities, meaning that claims with weak argumentative foundations can appear on equal footing with views rooted in genuine expertise. This article examines how the reasoning framework of Ibn Rushd (Averroes, 1126–1198) particularly as presented in Faṣl al-Maqāl can be reinterpreted as an analytical tool for addressing this situation. Employing a qualitative, hermeneutic-analytical literature review, this study engages with scholarship on Ibn Rushd's thought alongside contemporary research on hoaxes, authority, and the psychology of misinformation. It maps these ideas across three key areas: (1) the classification of modes of reasoning (burhani demonstrative, jadali dialectical, and khithabi rhetorical) as a means to assess the weight of a claim and its suitability for a given audience; (2) the relationship between epistemic competence and interpretive authority, including the prohibition against introducing esoteric interpretations (ta'wil) into the public sphere; and (3) an ethics of public reasoning that demands verification, caution in labeling others as heretical, and the preservation of social harmony. The analysis reveals that while Ibn Rushd's ideas offer a sharp diagnostic framework, they cannot be applied mechanically, as social media dissolves the distinct audience boundaries he originally envisioned. The article recommends the

development of "religious reasoning literacy" that draws upon both classical tradition and the latest empirical evidence

Keywords: Ibn Rushd; burhani (demonstrative) reasoning; religious misinformation; digital religious authority; media literacy;

Abstrak. Media sosial membuat informasi keagamaan beredar tanpa saringan otoritas tradisional, sehingga klaim yang rapuh secara argumentatif dapat tampil sejajar dengan pandangan yang lahir dari keahlian. Artikel ini menelaah bagaimana kerangka penalaran Ibnu Rusyd (Averroes, 1126–1198), terutama dalam Faṣl al-Maqāl, dapat dibaca ulang sebagai perangkat analitis untuk menghadapi situasi tersebut. Dengan metode kajian pustaka kualitatif yang bercorak hermeneutik-analitis, penelitian ini membaca literatur tentang pemikiran Ibnu Rusyd bersama studi mutakhir mengenai hoaks, otoritas, dan psikologi misinformasi, lalu memetakannya ke dalam tiga fokus: (1) klasifikasi cara bernalar (burhani, jadali, khithabi) sebagai alat menakar bobot klaim dan kecocokannya dengan audiens; (2) hubungan antara kompetensi epistemik dan otoritas penafsiran, termasuk larangan membawa takwil ke ruang publik; serta (3) etika penalaran publik yang menuntut verifikasi, kehati-hatian dalam menuduh sesat, dan penjagaan harmoni. Pembahasan memperlihatkan bahwa gagasan Ibnu Rusyd menyediakan kerangka diagnostik yang tajam, tetapi tidak dapat diterapkan secara mekanis karena media sosial menghapus sekat audiens yang diandaikannya. Artikel ini merekomendasikan pengembangan literasi penalaran keagamaan yang berpijak pada tradisi sekaligus pada bukti empiris terbaru.

Kata Kunci: Ibnu Rusyd; penalaran burhani; misinformasi keagamaan; otoritas keagamaan digital; literasi media; media sosial

PENDAHULUAN

Cara orang Indonesia mengenal agama sedang bergeser. Dahulu, pengetahuan keagamaan mengalir terutama lewat pengajian, pesantren, buku, dan hubungan personal dengan guru. Kini, sebagian besar warga, terutama di wilayah perkotaan, bertemu dengan ceramah, potongan dalil, dan fatwa lewat gawai: video pendek, utas, siaran langsung, dan pesan berantai. Setia dan Dilawati (2024) mencatat adanya kecenderungan masyarakat urban lebih memilih memperoleh pemahaman agama dari ustaz di media sosial ketimbang dari otoritas keagamaan tradisional. Mereka juga menegaskan bahwa kebebasan berekspresi tanpa mekanisme seleksi dan uji kredibilitas melahirkan keragaman tafsir yang dapat membingungkan khalayak. Perubahan ini juga dibaca sebagai krisis otoritas dalam dakwah digital, ketika rujukan keagamaan ditentukan tidak hanya oleh kapasitas keilmuan, tetapi juga oleh popularitas dan logika algoritma media sosial (Apriyadi dkk., 2026).

Persoalannya tidak berhenti pada soal siapa yang berbicara. Yang lebih mendasar adalah bagaimana sebuah klaim keagamaan dibangun, dibela, dan diterima.

Fathurrohman dkk. (2024) menelaah sejumlah kasus yang ramai pada 2020–2021 dan menemukan pola berulang: argumen yang menyerang pribadi pembicara lawan (*ad hominem*), seruan pada keramaian dan popularitas (*argumentum ad populum*), serta tafsir yang meleset dari pokok teks (*missing the point*). Kesesatan-kesesatan berpikir itu, menurut mereka, menyebar lewat platform seperti YouTube dan Twitter, memantik polarisasi, kebingungan teologis, dan ketegangan antarumat beragama. Dengan kata lain, informasi keagamaan yang bermasalah sering kali bukan sekadar berisi fakta yang keliru, melainkan dikemas dengan cara bernalar yang cacat namun terdengar meyakinkan.

Kajian psikologi kognitif memperkuat gambaran ini. Pennycook dan Rand (2021) menunjukkan bahwa buruknya kemampuan membedakan kebenaran dari kepalsuan berkaitan dengan minimnya penalaran yang cermat dan pengetahuan yang relevan, serta dengan penggunaan jalan pintas mental seperti rasa akrab terhadap suatu klaim. Mereka juga menemukan jarak yang lebar antara apa yang diyakini orang dan apa yang mereka bagikan di media sosial, yang sebagian besar dijelaskan oleh kurangnya perhatian pada akurasi, bukan oleh niat menyebarkan kebohongan. Ecker dkk. (2022) menambahkan bahwa kepercayaan pada misinformasi dibentuk oleh faktor kognitif, sosial, dan afektif sekaligus, dan bahwa informasi keliru dapat terus memengaruhi cara berpikir meskipun sudah dikoreksi, fenomena yang mereka sebut efek pengaruh berkelanjutan (*continued influence effect*). Bila temuan ini dibawa ke ranah agama, di mana identitas, emosi, dan rasa takut berdosa ikut bermain, kebutuhan akan disiplin bernalar menjadi semakin mendesak.

Di titik inilah warisan intelektual Ibnu Rusyd layak ditengok kembali. Filsuf, hakim, dan dokter dari Cordoba ini menulis *Faṣl al-Maqāl* untuk menjelaskan hubungan antara syariat dan hikmah (filsafat), dan di dalamnya ia mengajukan bahwa manusia menerima kebenaran lewat jalan yang berbeda-beda sesuai tabiat dan kemampuannya. Ia membedakan cara demonstratif (*burhani*), dialektis (*jadali*), dan retoris (*khithabi*), dan menegaskan keunggulan metode demonstratif dalam menjawab persoalan agama dan filsafat (Bistara, 2021). Kerangka tiga lapis ini bukan sekadar taksonomi logika; ia mengandung pandangan tentang siapa yang berhak membicarakan apa, kepada siapa, dan dengan bukti seperti apa (Kholid dkk., 2024). Pertanyaan yang diajukan di sini sederhana tetapi tidak sepele: apakah perangkat penalaran yang dirancang untuk masyarakat Andalusia abad ke-12 dapat membantu masyarakat digital abad ke-21 menyaring informasi keagamaan?.

Telaah terhadap literatur yang tersedia memperlihatkan adanya celah penelitian. Kajian tentang Ibnu Rusyd di Indonesia umumnya bergerak di wilayah filsafat dan sejarah pemikiran, misalnya perbandingan metode dengan al-Ghazali atau rekonstruksi argumen demonstratifnya (Bistara, 2021; Kholid dkk., 2024). Sementara itu, riset tentang hoaks dan otoritas keagamaan di media sosial lebih banyak bertumpu pada perspektif komunikasi, kajian media, sosiologi, atau hukum (Fakhruroji dkk., 2020; Fathurrohman dkk., 2024; Setia & Dilawati, 2024). Dua arus ini jarang dipertemukan. Akibatnya, kita punya diagnosis empiris tentang apa yang keliru di media sosial, tetapi sedikit kerangka normatif-epistemologis dari dalam tradisi Islam yang dapat dipakai untuk menjelaskan mengapa klaim tertentu lemah dan bagaimana

semestinya warganet menimbangnya.

Berdasarkan celah tersebut, artikel ini bertujuan: pertama, merekonstruksi kerangka penalaran Ibnu Rusyd yang relevan untuk persoalan informasi keagamaan; kedua, memetakan karakteristik penyebaran informasi keagamaan di media sosial berdasarkan penelitian mutakhir; dan ketiga, menganalisis secara kritis sejauh mana, dan dengan batasan apa, kerangka tersebut dapat dipakai untuk menghadapi fenomena itu. Analisis dibatasi pada tiga fokus, yakni klasifikasi cara bernalar, hubungan kompetensi epistemik dengan otoritas, serta etika penalaran publik. Pembatasan ini dipilih agar pembahasan dapat berlangsung mendalam, tidak sekadar menyentuh banyak hal secara dangkal.

METODE PENELITIAN

Penelitian ini menggunakan pendekatan kualitatif dengan desain kajian pustaka[10] (*library research*) yang bercorak hermeneutik-analitis. Pendekatan ini dipilih karena objek kajian berupa konsep dan argumen, bukan perilaku yang diukur secara langsung. Sasarannya adalah menafsirkan gagasan Ibnu Rusyd secara setia pada literatur, lalu menguji kegunaannya terhadap fenomena kontemporer.

Sumber data terbagi menjadi dua kelompok. Kelompok pertama adalah sumber primer klasik, yakni *Faṣl al-Maqāl* beserta karya pendampingnya, *Kashf ʿan Manāhij al-Adilla* dan *Tahāfut al-Tahāfut*, yang dalam penelitian ini ditelaah melalui ulasan dalam literatur sekunder mutakhir, bukan melalui pembacaan teks aslinya. Kelompok kedua adalah sumber sekunder berupa artikel jurnal terbitan 2020 ke atas tentang pemikiran Ibnu Rusyd, hoaks dan otoritas keagamaan digital, serta psikologi misinformasi. Penelusuran dilakukan secara daring pada Oktober 2026 pada laman jurnal akses terbuka dan basis data akademik dengan kata kunci seperti "Ibnu Rusyd demonstratif dialektik retorik", "hoaks keagamaan media sosial", "otoritas keagamaan digital Indonesia", dan "psychology of misinformation". Kriteria inklusinya ialah relevansi tematik, kejelasan metodologi atau argumen, ketersediaan DOI yang dapat diverifikasi, bukan berupa buku cetak, dan tahun terbit 2020 atau sesudahnya, dengan penekanan pada sumber berbahasa Indonesia.

Analisis dilakukan dalam tiga tahap. Tahap pertama adalah rekonstruksi konsep: unsur-unsur kerangka penalaran Ibnu Rusyd diidentifikasi dan dirumuskan ulang dengan bahasa yang dapat dioperasionalkan. Tahap kedua adalah pemetaan fenomena: temuan studi-studi tentang informasi keagamaan di media sosial dikelompokkan menurut pola cara bernalar, struktur otoritas, dan dampak sosialnya. Tahap ketiga adalah dialog konseptual, yaitu mempertemukan hasil tahap pertama dan kedua untuk melihat kecocokan, ketegangan, dan batasnya. Tiga fokus pembahasan lahir dari tahap ini.

Keabsahan interpretasi dijaga lewat triangulasi sumber dan sikap hati-hati dalam atribusi. Setiap klaim tentang isi karya sumber diikat pada literatur yang membahasnya, dan perluasan yang bersifat tafsir penulis ditandai secara eksplisit. Perlu dicatat dua keterbatasan. Pertama, sebagian rujukan hanya dapat ditelaah melalui abstrak, metadata, atau kutipan dalam artikel lain, sehingga detail tertentu perlu diperiksa pada teks lengkap oleh pembaca yang hendak mengutipnya lebih jauh.

Kedua, penelitian ini bersifat konseptual, sehingga kesimpulannya berupa argumen yang dapat diuji, bukan temuan empiris tentang efektivitas suatu intervensi.

HASIL DAN PEMBAHASAN

Peta temuan dan tiga persoalan penalaran dalam ekosistem keagamaan digital

Pembacaan lintas literatur menghasilkan tiga persoalan yang saling bertaut. Persoalan pertama menyangkut mutu argumen. Klaim keagamaan di media sosial sering tampil dengan nada kepastian, padahal topangannya berupa kutipan terpotong, analogi longgar, atau daya tarik emosional. Fathurrohman dkk. (2024) menunjukkan bahwa kesesatan logika bukan gejala sampingan, melainkan teknik yang dipakai secara strategis untuk memancing reaksi emosional, bukan untuk mengundang diskusi yang jernih. Persoalan kedua menyangkut siapa yang dianggap layak dipercaya. Setia dan Dilawati (2024) melukiskan peralihan rujukan dari otoritas yang dibentuk lewat proses keilmuan menuju figur yang dikenal lewat media sosial, tanpa seleksi kredibilitas yang memadai. Persoalan ketiga menyangkut perilaku pengguna. Pennycook dan Rand (2021) mendapati bahwa orang sering membagikan informasi tanpa lebih dulu menimbang akurasinya, dan Ecker dkk. (2022) menekankan bahwa kredibilitas sumber, nilai, dan identitas ikut menentukan apa yang dipercaya dan dikoreksi.

Ketiga persoalan itu berkorespondensi dengan tiga fokus analisis artikel ini. Mutu argumen dibahas melalui klasifikasi cara bernalar (fokus pertama). Soal siapa yang dipercaya dibahas melalui hubungan kompetensi epistemik dan otoritas (fokus kedua). Perilaku menyebarkan dan menanggapi informasi dibahas melalui etika penalaran publik (fokus ketiga). Pemetaan ini penting sebagai kerangka, namun perlu diingat bahwa ketiganya bukan kotak yang terpisah. Argumen yang lemah mudah menyebar bila disampaikan oleh figur yang populer, dan figur yang populer mudah dipercaya bila argumennya menyentuh identitas dan emosi pendengarnya.

Fokus Pertama Tentang Klasifikasi Cara Bernalar Sebagai Alat Menakar Klaim

1) Dari klasifikasi manusia menjadi klasifikasi klaim

Dalam rumusan klasik, pembedaan burhani, jadali, dan khithabi berpautan dengan tiga golongan manusia yang menerima kebenaran lewat jalan yang berlainan (Kholid dkk., 2024). Bila dibaca apa adanya, skema ini mudah dituduh elitis dan anakronistik, apalagi di era ketika setiap orang bisa membuka sumber primer hanya dengan beberapa ketukan jari. Karena itu, artikel ini mengajukan pembacaan yang lebih produktif: yang diambil dari Ibnu Rusyd bukanlah tingkatan sosial manusia, melainkan tingkat jaminan epistemik sebuah klaim. Pertanyaan utamanya bergeser dari "orang macam apa yang mendengar ini?" menjadi "jenis bukti apa yang menopang klaim ini, dan apakah klaim itu diajukan dengan tingkat kepastian yang sepadan dengan buktinya?"

Pergeseran ini sejalan dengan semangat Ibnu Rusyd sendiri. Menurut Bistara (2021), metode demonstratif dalam pandangan Ibnu Rusyd dianggap cara yang tepat untuk menjawab persoalan agama dan filsafat, dan ketidakcermatan lawan-lawannya

terletak pada pemakaian metode yang tidak setimpal dengan masalahnya. Kritik semacam itu pada dasarnya adalah kritik atas ketidaksepadanan antara klaim dan alat pembuktiannya. Ketidaksepadanan serupa, dalam bentuk yang jauh lebih kasar, tampak pada kasus-kasus yang dianalisis Fathurrohman dkk. (2024).

2) Membaca kesesatan logika melalui tiga kategori Ibnu Rusyd

Cobalah menempatkan tiga kesesatan yang diidentifikasi Fathurrohman dkk. (2024) di bawah lensa Ibnu Rusyd. Argumen *ad hominem* menyerang pribadi atau organisasi, bukan substansi. Dalam kategori Ibnu Rusyd, ia bahkan tidak lolos sebagai argumen dialektis, sebab dialektika mensyaratkan premis yang dapat diterima bersama dan saling diuji (Kholid dkk., 2024). Menyebut sebuah lembaga keagamaan dengan metafora merendahkan tidak memajukan satu pun premis yang bisa diuji; ia bekerja murni sebagai citra dan afeksi. Dengan demikian ia berada di wilayah khithabi, tetapi khithabi yang dipakai untuk menjatuhkan, bukan untuk mengarahkan orang kepada kebaikan. *Argumentum ad populum* juga tergolong khithabi: ia meminjam kekuatan jumlah dan resonansi emosional untuk menghasilkan persetujuan praktis. Yang menyebabkannya bermasalah bukan karena ia retoris, melainkan karena ia dipakai untuk memutuskan perkara yang menuntut bukti yang lebih kuat, misalnya penilaian atas keabsahan keyakinan agama lain. Sedangkan kesesatan *missing the point*, seperti tafsir yang tidak menangkap pokok teks, melanggar syarat paling dasar dari penalaran demonstratif, yakni hubungan yang sahih antara premis dan kesimpulan.

Dari sini tampak sebuah pola yang layak disebut kekeliruan kategori. Klaim yang sebenarnya bersifat bujukan retoris disajikan seolah-olah ia hasil pembuktian yang pasti. Klaim yang sebenarnya berstatus pendapat yang diperselisihkan (dialektis) disampaikan seolah-olah ia kebenaran yang tak terbantahkan. Ini adalah tafsir penulis atas data Fathurrohman dkk. (2024) dengan alat konseptual Ibnu Rusyd, bukan klaim yang dibuat oleh kedua pihak tersebut. Namun kekuatannya terletak pada kemampuannya menjelaskan mengapa konten yang bermasalah terasa meyakinkan: yang ditiru bukan hanya isi, melainkan nada kepastian.

3) Mengapa kekeliruan kategori begitu efektif di media sosial

Sifat media sosial membuat kekeliruan kategori mudah berkembang. Pennycook dan Rand (2021) menjelaskan bahwa lingkungan media sosial tidak menempatkan penilaian akurasi di baris depan ketika orang memutuskan untuk berbagi, dan bahwa sinyal sosial seperti jumlah suka dapat meningkatkan keyakinan terhadap sebuah konten. Format pendek menyulitkan penyajian premis berlapis; durasi video yang singkat lebih cocok untuk kutipan dan kesimpulan ketimbang untuk jalan pembuktian. Dalam kondisi demikian, argumen khithabi memiliki keunggulan struktural atas argumen burhani. Dengan kata lain, arsitektur platform cenderung menghukum penalaran yang cermat dan memberi hadiah pada penalaran yang cepat. Ibnu Rusyd tentu tidak membahas algoritma, tetapi diagnosisnya tentang mengapa sebagian cara persuasi cocok untuk khalayak luas sementara pembuktian rinci menuntut kondisi lain, memberi pijakan untuk memahami asimetri ini.

Asimetri itu juga menjelaskan mengapa koreksi sulit. Ecker dkk. (2022) mencatat bahwa informasi keliru terus berpengaruh meskipun sudah dikoreksi. Bila

sebuah klaim telah diterima karena kedekatan emosional dan identitas, koreksi berbasis bukti rasional yang datang belakangan bertemu dengan penghalang psikologis. Pelajaran bagi kerangka Ibnu Rusyd cukup jelas: penalaran demonstratif tidak otomatis menang hanya karena ia lebih benar; ia harus dikemas dan dihadirkan dengan memperhitungkan faktor kognitif dan afektif audiensnya. Di sini Ibnu Rusyd justru tampak lebih bijak daripada penafsiran sempit atas dirinya, sebab ia tidak menolak retorika. Ia memberinya tempat yang sah sebagai jalan menuju persetujuan bagi mereka yang tidak dapat mengikuti pembuktian rinci (Kholid dkk., 2024). Masalahnya terletak pada penyalahgunaannya, bukan pada keberadaannya.

4) Perangkat diagnostik yang dapat dipetik

Dari uraian di atas, dapat dirumuskan tiga pertanyaan diagnostik yang diturunkan dari kerangka Ibnu Rusyd dan relevan bagi pengguna media sosial. Pertanyaan pertama menyangkut jenis bukti: apakah klaim ini ditopang oleh argumen yang premis-premisnya dapat diperiksa, oleh pendapat yang diperselisihkan, atau oleh daya tarik emosional dan citra? Pertanyaan kedua menyangkut kesepadanan: apakah tingkat kepastian yang dinyatakan pembicara sepadan dengan jenis bukti yang ia ajukan? Pertanyaan ketiga menyangkut pokok persoalan: apakah perkara yang dibicarakan termasuk yang lazim memerlukan pembuktian yang ketat (misalnya status keimanan seseorang atau tafsir atas teks yang bernuansa) sehingga bujukan retoris saja tidak memadai? Ketiganya sederhana, tetapi bila dibiasakan, ia mengubah posisi pengguna dari penerima pasif menjadi penimbang yang aktif. Pennycook dan Rand (2021) menemukan bahwa mendorong orang untuk memikirkan akurasi dapat meningkatkan mutu informasi yang mereka bagikan, sehingga kebiasaan bertanya seperti di atas memiliki dukungan empiris dari sisi psikologi, meskipun penelitian tersebut tidak dilakukan dalam konteks keagamaan.

5) Batas dan kritik

Ada beberapa batas yang harus diakui. Pertama, tidak semua wacana keagamaan dapat atau perlu dipaksakan masuk ke dalam timbangan burhani. Doa, nasihat, dan khotbah yang menggugah termasuk praktik keagamaan yang sah justru karena daya khithabinya. Penggunaan kerangka ini sebagai alat sensor atas semua ekspresi emosional akan merusak fungsi keagamaan itu sendiri, dan hal ini bertentangan dengan pengakuan Ibnu Rusyd terhadap retorika. Kedua, klasifikasi ini mengandaikan bahwa premis niscaya dapat diidentifikasi, padahal dalam perkara tafsir, kesepakatan atas premis pun sering diperebutkan. Ketiga, belum ada bukti empiris bahwa pengenalan taksonomi ini meningkatkan kecakapan menyaring informasi keagamaan. Karena itu, usulan di atas sebaiknya diperlakukan sebagai hipotesis kerja yang perlu diuji.

Fokus kedua tentang kompetensi epistemik dan otoritas penafsiran

1) Pemisahan wilayah dalam pemikiran Ibnu Rasyd

Bagian lain dari kerangka Ibnu Rusyd yang tak kalah penting menyangkut siapa yang pantas melakukan penafsiran mendalam dan di ruang apa penafsiran semacam itu semestinya dibicarakan. Dalam *Faṣl al-Maqāl*, takwil terhadap teks yang makna lahirnya tampak berbenturan dengan hasil pembuktian rasional diperuntukkan bagi

mereka yang menguasai metode demonstratif, dan Ibnu Rusyd memperingatkan agar takwil semacam itu tidak dijajakan kepada khalayak umum atau ditempatkan dalam karya yang ditujukan bagi mereka (lihat ringkasan kerangka tripartit dalam Kholid dkk., 2024; rincian aturan takwil ini perlu dikonfirmasi pada teks primer). Alasannya bukan semata kecurigaan terhadap orang awam, melainkan kekhawatiran praktis: ketika perdebatan teknis dihadapkan kepada audiens yang tidak memiliki perangkat untuk menilainya, hasilnya adalah kebingungan atau keguncangan keyakinan, bukan pencerahan.

Kekhawatiran itu tidak terdengar asing bila disandingkan dengan temuan Setia dan Dilawati (2024), bahwa keragaman tafsir di media sosial tanpa seleksi kredibilitas dapat membingungkan publik. Perbedaannya, dalam pandangan Ibnu Rusyd persoalan itu ditangani dengan memisahkan wilayah wacana, sedangkan di media sosial pemisahan itu hampir mustahil karena semua pesan bertemu di satu lini masa. Inilah ironi mendasar: gagasan yang paling relevan dari Ibnu Rusyd justru bergantung pada prasyarat yang paling dirusak oleh teknologi digital.

2) Pergeseran otoritas dari kompetensi ke keterjangkauan

Literatur menunjukkan bahwa penanda otoritas di ruang digital sering berupa keterjangkauan dan popularitas. Setia dan Dilawati (2024) menyebut kecenderungan masyarakat urban menggantungkan pemahaman agama pada ustaz yang dikenal lewat media sosial. Temuan sejalan dilaporkan Apriyadi dkk. (2026): legitimasi dakwah bergeser dari rantai keilmuan ke keterlibatan digital. Pada sisi psikologis, kredibilitas sumber memang merupakan salah satu penentu kepercayaan, baik pada informasi keliru maupun pada koreksinya (Ecker dkk., 2022; Pennycook & Rand, 2021). Jadi kecenderungan orang mengandalkan figur yang tampak kredibel bukanlah kelemahan moral, melainkan pola kognitif yang wajar. Masalah muncul ketika petunjuk kredibilitas yang tersedia di media sosial, seperti jumlah pengikut, gaya tutur yang meyakinkan, dan kehadiran yang konsisten, tidak berkorelasi dengan kompetensi keilmuan.

Di sinilah pandangan Ibnu Rusyd dapat dibaca sebagai kritik epistemik terhadap otoritas berbasis kesan. Dalam logikanya, hak untuk berbicara tentang perkara tertentu dengan kepastian mengikuti penguasaan atas jenis penalaran yang relevan. Prinsip ini dapat dirumuskan ulang dalam bahasa kontemporer sebagai pembagian kerja epistemik: kita semua bergantung pada pihak lain untuk banyak pengetahuan, dan ketergantungan itu sehat selama sandarannya adalah kompetensi yang dapat ditelusuri, bukan citra. Perumusan ini adalah tafsir penulis, namun konsisten dengan penekanan Ibnu Rusyd pada kesepadanan antara metode dan persoalan (Bistara, 2021).

3) Dua bahaya yang berlawanan

Pembacaan yang jujur atas Ibnu Rusyd harus mencatat bahwa kekhawatirannya bersifat dua arah. Ia mengkritik kelompok literalis Zahiriyah, teolog Asy'ariyah, al-Ghazali, bahkan Ibnu Sina, karena metode yang mereka pakai dinilai tidak memadai untuk menjawab persoalan agama (Bistara, 2021). Terjemahannya ke ranah digital menghasilkan dua tipe bahaya. Bahaya pertama adalah literalisme yang disajikan dengan percaya diri, yaitu penegasan kepastian atas makna lahir ayat atau hadis tanpa

memperhitungkan konteks dan kaidah penafsiran, sehingga mudah dipakai untuk menuduh dan menghakimi. Bahaya kedua adalah takwil bebas yang disebarkan tanpa disiplin metodologis, yang membuat publik awam menerima kesimpulan tanpa mampu menilai jalan menuju kesimpulan itu. Keduanya sama-sama melanggar kesepadanan antara metode dan persoalan, meskipun datang dari arah ideologis yang berlawanan. Perspektif ini membantu menghindari jebakan menganggap persoalan misinformasi keagamaan hanya milik satu kubu.

4) Kritik antara pagar epistemik dan penjagaan gerbang

Sikap kritis terhadap pemisahan wilayah ala Ibnu Rusyd diperlukan, setidaknya karena tiga hal. Pertama, penerapan literalnya di media sosial berisiko menjadi dalih bagi penjagaan gerbang (*gatekeeping*) yang eksklusif: siapa pun yang tidak sependapat dengan otoritas yang mapan dapat dicap tidak berkualifikasi. Digitalisasi, di sisi lain, juga membuka peluang munculnya suara-suara baru yang kompeten dan sebelumnya tidak terdengar. Kedua, kompetensi tidak seragam: seseorang dapat ahli dalam satu bidang dan awam dalam bidang lain, sehingga otoritas lebih tepat dipahami bertingkat menurut topik, bukan sebagai status yang melekat pada pribadi. Ketiga, tuntutan akan keahlian tidak boleh menjadi alasan untuk meniadakan akuntabilitas publik. Otoritas yang baik justru siap menampilkan jalan argumennya agar dapat diperiksa.

Karena itu, versi yang lebih layak dari gagasan ini bukanlah larangan membahas takwil di ruang publik, melainkan tuntutan transparansi dan kehati-hatian. Penyampai pesan keagamaan yang kredibel, dalam pembacaan ini, bersedia menandai status klaimnya (pendapat yang kuat, pendapat yang diperselisihkan, atau opini pribadi), menyebutkan rujukannya, dan mengakui batas keahliannya. Pada sisi khalayak, ukuran yang lebih bermakna daripada seberapa banyak pengikut seseorang adalah apakah ia konsisten membuka dasar argumennya. Kriteria ini tidak mengharuskan khalayak menjadi ahli, tetapi menuntut mereka mengajukan pertanyaan yang tepat, sehingga relevan dengan upaya literasi yang akan dibahas pada bagian berikut.

Fokus Ketiga Tentang Etika Penalaran Publik

1) Memeriksa sebagai kewajiban, bukan pilihan

Gagasan paling mendasar dalam *Faṣl al-Maqāl* mungkin ialah anggapan bahwa menalar secara cermat atas apa yang ada di dunia merupakan tuntutan agama, bukan ancaman terhadapnya (lihat ulasan Bistara, 2021; Sutoyib & Soleh, 2023). Bila prinsip ini dipindahkan ke persoalan informasi, implikasinya jelas: memeriksa sebelum menerima dan menyebarkan adalah bagian dari etika keberagamaan. Fathurrohman dkk. (2024) menghubungkan penyebaran hoaks dengan larangan moral dalam ajaran agama, termasuk rujukan pada QS An-Nur: 11, yang dipahami sebagai peringatan terhadap kabar bohong. Penalaran klasik dan ajaran etis ini bertemu pada satu titik: penyebar informasi memikul tanggung jawab atas mutu informasi yang ia lepaskan ke ruang publik.

Temuan psikologis memberi sisi praktis. Pennycook dan Rand (2021) menunjukkan bahwa orang sering tidak berniat menyebarkan kepalsuan; mereka lalai menimbang akurasi karena konteks media sosial tidak mendorongnya. Jika benar

demikian, etika memeriksa bukan hanya soal nasihat moral, melainkan soal perancangan kebiasaan dan lingkungan. Jeda singkat sebelum membagikan, pertanyaan pemantik tentang sumber, dan norma komunitas yang menghargai verifikasi merupakan wujud konkret dari kewajiban memeriksa itu. Dalam konteks keagamaan, takmir masjid, admin kelompok pengajian, dan pengelola kanal dakwah memiliki posisi strategis untuk membangun norma tersebut.

2) Kehatian-hatian dalam menuduh sesat

Salah satu polemik klasik yang terus diperbincangkan ialah perdebatan Ibnu Rusyd dengan al-Ghazali, yang dibaca Bistara (2021) sebagai kritik atas metode yang dinilai tidak setimpal dengan persoalannya. Terlepas dari detail polemik itu, yang dapat dipetik untuk tujuan artikel ini adalah sikap metodologis: penilaian atas keyakinan orang lain semestinya bertumpu pada dasar yang kuat dan metode yang sepadan, bukan pada kesan atau kemarahan. Pembacaan ini merupakan tafsir penulis; doktrin Ibnu Rusyd tentang pengafiran secara rinci perlu ditelusuri lebih lanjut pada teks primer.

Kasus-kasus yang dianalisis Fathurrohman dkk. (2024) memperlihatkan betapa mudah tuduhan, serangan kelembagaan, dan klaim kebenaran tunggal menyebar dan memicu polarisasi. Pada saat yang sama, perlu hati-hati agar prinsip kehati-hatian ini tidak ditarik terlalu jauh. Kehati-hatian dalam menuduh sesat tidak sama dengan permisif terhadap ujaran kebencian atau penistaan yang nyata. Penelitian Fathurrohman dkk. (2024) membahasnya melalui kerangka hukum, yakni Pasal 28 dan Pasal 45A UU ITE[11], sementara Hadi dkk. (2020) menimbangnya dalam kerangka *maqāṣid* syariah. Dengan demikian, ada pembagian peran yang masuk akal: etika penalaran menuntut kehati-hatian epistemik dalam menilai keyakinan orang lain, sedangkan hukum menjadi pagar terakhir bagi ujaran yang menghasut permusuhan. Fathurrohman dkk. (2024) sendiri mengakui bahwa tantangan penegakan hukum belum mereka telaah secara mendalam, sehingga pertanyaan tentang bagaimana menyeimbangkan kebebasan berpendapat, kehati-hatian epistemik, dan ketertiban umum masih terbuka untuk penelitian lebih lanjut.

3) Emosi, identitas, dan tanggung jawab retorika

Kerangka Ibnu Rusyd kerap dibaca sebagai kerangka rasionalistik yang menempatkan emosi sebagai gangguan. Pembacaan semacam itu tidak sepenuhnya adil, sebab ia mengakui retorika sebagai jalan yang sah bagi persetujuan praktis (Kholid dkk., 2024). Pertanyaan etisnya adalah apakah retorika tersebut melayani kebenaran atau justru memperalat emosi untuk kepentingan lain. Bukti psikologis menunjukkan bahwa muatan emosional memang berperan besar dalam penyebaran misinformasi: Ecker dkk. (2022) menekankan bahwa faktor kognitif, sosial, dan afektif, termasuk nilai dan identitas, ikut membentuk keyakinan keliru. Dalam masyarakat plural, hal ini berarti klaim keagamaan yang menyentuh identitas kelompok mudah menyebar sekaligus sulit dikoreksi (lihat juga Fathurrohman dkk., 2024).

Bila ditautkan, temuan-temuan itu menghasilkan tuntutan etis bagi penyampai pesan keagamaan. Retorika yang sah ialah yang membangkitkan kepedulian, harapan, dan kesadaran moral tanpa memanipulasi ketakutan atau kebencian terhadap pihak lain. Dalam kerangka Ibnu Rusyd, bujukan seperti itu tidak bertentangan dengan

penalaran; ia bahkan diperlukan agar kebenaran dapat menjangkau orang yang tidak mengikuti pembuktian rinci. Yang melanggar etika ialah bujukan yang menyamar sebagai pembuktian, atau yang bergantung pada pemicu emosi untuk menutup ketiadaan bukti. Bagi pembaca, kesadaran bahwa suatu konten sengaja dirancang untuk memancing amarah dapat menjadi isyarat untuk berhenti sejenak dan menimbang ulang.

4) Dari etika menuju literasi penalaran keagamaan

Etika tidak akan bekerja tanpa kecakapan. Karena itu, literasi merupakan jembatan antara prinsip dan praktik. Literatur yang ditelaah mengarah pada kesimpulan serupa: peningkatan literasi media dan kemampuan berpikir kritis menjadi inti upaya menangkal dampak informasi keliru (Fathurrohman dkk., 2024; Setia & Dilawati, 2024). Kango dan Wahyudi (2023) menekankan terbangunnya sikap kritis masyarakat terhadap konten dakwah melalui kolaborasi berbagai pihak, dan Salsabilla dkk. (2025) membahas peran komunikasi penyiaran Islam dalam membangun literasi keagamaan masyarakat di era digital. Sementara itu, tinjauan Ecker dkk. (2022) tentang pendekatan pra-paparan memberi alasan untuk memperkenalkan pola-pola manipulasi sebelum orang menjumpainya.

Kerangka Ibnu Rusyd dapat memperkaya literasi ini dengan substansi yang berakar pada tradisi. Kurikulum literasi penalaran keagamaan, misalnya, dapat melatih peserta mengenali jenis klaim (bukti niscaya, pendapat yang diperselisihkan, atau bujukan), menelusuri rujukan hingga ke sumber, memeriksa konsistensi tafsir dengan konteks teks, membedakan perkara yang disepakati dari yang diperselisihkan, serta mengelola emosi sebelum bereaksi. Penyampaian melalui contoh kasus nyata dari ruang digital Indonesia, seperti yang dikumpulkan oleh Fathurrohman dkk. (2024), akan membuat latihan ini lebih membumi. Penulis menegaskan bahwa rancangan ini bersifat usulan konseptual; efektivitasnya perlu diuji dalam penelitian eksperimental atau tindakan di lembaga pendidikan keagamaan maupun komunitas daring.

Sintesis Tiga Lapis Timbangan Dan Batas Keberlakuannya

Ketiga fokus di atas dapat disatukan menjadi satu kerangka yang disebut di sini sebagai tiga lapis timbangan penalaran publik[12]. Lapis pertama adalah timbangan bukti, yaitu menilai jenis dan kekuatan dasar klaim serta kesepadanannya dengan tingkat kepastian yang dinyatakan. Lapis kedua adalah timbangan kompetensi, yaitu menimbang apakah penyampai klaim memiliki keahlian yang relevan pada topik tersebut dan bersedia menampilkan jalan argumennya. Lapis ketiga adalah timbangan dampak dan etika, yaitu mempertanyakan apakah penyebaran klaim itu akan memicu tuduhan, kebencian, atau kebingungan yang tidak perlu, dan apakah retorika yang dipakai melayani kebenaran. Kerangka ini adalah sintesis penulis; ia tidak diklaim berasal dari Ibnu Rusyd, melainkan diturunkan dari prinsip-prinsipnya dan dihadapkan pada temuan penelitian kontemporer.

Kerangka tersebut memiliki beberapa batas yang perlu ditegaskan secara jujur. Pertama, risiko anakronisme: Ibnu Rusyd hidup dalam masyarakat dengan struktur pengetahuan, otoritas, dan media yang sama sekali berbeda, sehingga pemindahan

gagasannya ke era digital selalu melibatkan penafsiran. Kedua, risiko elitisme, yang sudah dibahas di atas; pembacaan atas klasifikasi tiga lapis sebagai tingkat jaminan klaim, bukan tingkat manusia, adalah upaya meminimalkan risiko tersebut, namun belum sepenuhnya menghapusnya. Ketiga, keterbatasan penjelasan: kerangka ini berbicara tentang mutu argumen dan otoritas, sedangkan faktor struktural seperti logika algoritma, ekonomi perhatian, dan insentif finansial bagi kreator konten membutuhkan analisis tersendiri. Fathurrohman dkk. (2024) menyinggung bahwa narasi keagamaan dapat dimanfaatkan untuk keuntungan pribadi, ideologis, atau finansial, yang menandakan pentingnya dimensi ini. Keempat, ketiadaan bukti empiris atas efektivitas penerapan kerangka ini, sebagaimana telah disinggung. Kelima, korpus literatur yang ditelaah terbatas pada sumber yang dapat diakses dan didominasi kasus figur publik serta konteks Indonesia; generalisasi ke konteks lain perlu hati-hati.

Meski demikian, nilai tambah kerangka ini terletak pada hal yang jarang dilakukan oleh pendekatan murni teknis atau murni hukum: ia menyediakan bahasa untuk menjelaskan secara normatif mengapa sebuah klaim keagamaan lemah, tanpa harus langsung menilai niat atau keimanan penyampainya. Dalam situasi ketika perdebatan keagamaan di media sosial mudah berubah menjadi serangan personal, kemampuan untuk memindahkan perdebatan dari "siapa yang salah" menjadi "bagaimana klaim ini dibuktikan" merupakan sumbangan yang tidak kecil.

KESIMPULAN

Artikel ini menelaah bagaimana pemikiran Ibnu Rusyd tentang penalaran dapat dipakai untuk memahami dan menghadapi penyebaran informasi keagamaan di media sosial. Pada fokus pertama, klasifikasi burhani, jadali, dan khithabi lebih berguna bila dibaca sebagai tingkat jaminan epistemik sebuah klaim daripada sebagai penggolongan manusia. Dengan pembacaan ini, banyak kasus hoaks keagamaan dapat dijelaskan sebagai kekeliruan kategori: klaim yang bersifat bujukan atau perdebatan disajikan dengan nada kepastian demonstratif. Pada fokus kedua, gagasan Ibnu Rusyd tentang hubungan antara kompetensi dan otoritas berfungsi sebagai kritik atas otoritas yang dibangun dari popularitas, tetapi penerapannya harus diterjemahkan menjadi tuntutan transparansi argumen dan otoritas yang bertingkat menurut topik, bukan pembatasan akses terhadap wacana. Pada fokus ketiga, etika penalaran publik menuntut kebiasaan memeriksa, kehati-hatian dalam menuduh sesat, dan tanggung jawab dalam menggunakan retorika, yang dalam ekosistem digital perlu ditopang oleh literasi dan rancangan lingkungan informasi.

Secara keseluruhan, kerangka Ibnu Rusyd menyediakan lensa diagnostik yang relevan, tetapi tidak dapat diterapkan secara mekanis. Prasyarat pemisahan wilayah wacana yang ia andaikan sulit dipenuhi di media sosial, sehingga seluruh gagasannya perlu diterjemahkan ulang, bukan disalin. Kontribusi artikel ini bersifat konseptual: mempertemukan khazanah filsafat Islam dengan temuan mutakhir tentang

misinformasi dan otoritas digital sehingga lahir kerangka tiga lapis timbangan penalaran publik yang dapat diuji lebih lanjut.

DAFTAR PUSTAKA

Apriyadi, A., Suwandi, S., & Firdaus, T. (2026). Krisis otoritas dakwah digital di media sosial: Analisis epistemologi Islam. *SENTRI: Jurnal Riset Ilmiah, 5*(6), 3048–3054. https://doi.org/10.55681/sentri.v5i6.6544

Bistara, R. (2021). Keunggulan metode demonstratif terhadap retorika dan dialektika: Menguak metode kritik filsafat Ibn Rusyd. *Refleksi: Jurnal Filsafat dan Pemikiran Islam, 21*(1), 101–120. https://doi.org/10.14421/ref.2021.2101-06

Ecker, U. K. H., Lewandowsky, S., Cook, J., Schmid, P., Fazio, L. K., Brashier, N., Kendeou, P., Vraga, E. K., & Amazeen, M. A. (2022). The psychological drivers of misinformation belief and its resistance to correction. *Nature Reviews Psychology, 1*(1), 13–29. https://doi.org/10.1038/s44159-021-00006-y

Fakhruroji, M., Rustandi, R., & Busro, B. (2020). Bahasa agama di media sosial: Analisis framing pada media sosial "Islam populer". *Jurnal Bimas Islam, 13*(2), 203–234. https://doi.org/10.37302/jbi.v13i2.294

Fathurrohman, R., Anna, D. N., Sibawaihi, & Fahmi, M. Z. (2024). Framing religious hoaxes: Logical, religious, and legal perspectives in Indonesia. *Religious: Jurnal Studi Agama-Agama dan Lintas Budaya, 8*(2), 141–156. https://doi.org/10.15575/rjsalb.v8i2.15545

Hadi, A., Nugroho, B. T. A., Muntakhib, A., & Choeroni, C. (2020). Undang-Undang Informasi dan Transaksi Elektronik dalam konteks maqasid syari'ah. *Al-Manahij: Jurnal Kajian Hukum Islam, 14*(2), 211–224. https://doi.org/10.24090/mnh.v14i2.3582

Kango, A., & Wahyudi AR, N. (2023). Fenomena hoaks dalam kegiatan dakwah di ruang digital: Pola penyebaran, implikasi, dan strategi mengatasinya. *Jurnal Jurnalisa, 9*(2). https://doi.org/10.24252/jurnalisa.v9i2.44197

Kholid, M., Rahman, F., & Nuzulia, R. (2024). Ibn Rushd's tripartite framework of discourse and the architecture of religious truth. *Tharwah: Journal of Islamic Civilization and Thought, 4*(2), 123–131. https://doi.org/10.47766/tharwah.v4i2.2484

Pennycook, G., & Rand, D. G. (2021). The psychology of fake news. *Trends in Cognitive Sciences, 25*(5), 388–402. https://doi.org/10.1016/j.tics.2021.02.007

Salsabilla, H., Azzahra, N., Kusuma, A., Wijaya, L. T., & Sumarni, R. (2025). Peran komunikasi penyiaran Islam dalam membangun literasi keagamaan masyarakat. *Alamtara: Jurnal Komunikasi dan Penyiaran Islam, 9*(1), 187–200. https://doi.org/10.58518/alamtara.v9i1.3678

Setia, P., & Dilawati, R. (2024). Religiosity in the digital era and the challenges of hoaxes, post-truth and radicalism on social media. *Jurnal Iman dan Spiritualitas, 4*(1), 67–76. https://doi.org/10.15575/jis.v4i1.33230

Sutoyib, N., & Soleh, A. K. (2023). Epistimologi burhani al-Ghazali dan Ibnu Rusyd: Studi komparasi. *Refleksi: Jurnal Filsafat dan Pemikiran Islam, 23*(2), 288–309. https://doi.org/10.14421/ref.v23i2.5118