

DIALOG FILOSOFIS MAIMONIDES: JEJAK PEMIKIRAN AL-F R BI DALAM PANDANGAN RELASI FILSAFAT DAN AGAMA MAIMONIDES

*Simplesius Sandur**

Abstract:

The questions about relation between philosophy and religion always raise discussions among scholars and philosophers. It is not only about “philosophic” and “religious” problem but aslo extends to the truth and role of both in a society. Maimonides offers his solution to resolve this issue. He proposes a harmonization of both “truths” since they came from the same Source. In Maimonides’ mind, philosophy and religion have an essential role in establishing a society. Maimonides, of course, does not stand alone to resolve this probem. His main sources are Platonic and Aristotelian philosophy interpreted by Arabic masters in Arabic philosophical tradition particularly by Al-F r bi. Maimonides tries as he can to analyze Judaism philosophically. He establishes his concept on relation between philosophy and religion on the thesis natural division of human beings.

Keywords:

Maimonides dan Al-F r bi, Proyek filosofis Al-F r bi, Pemikiran Al-F r bi dalam Maimonides, Relasi antara filsafat dan agama menurut Maimonides, Perbedaan Pandangan, Tujuan dari Hukum, Kesatuan Kebenaran dan Filsafat Pendidikan, Kesimpulan.

Dalam paper ini kami ingin menjelaskan dan mendalami hubungan antara filsafat dan agama dari seorang pemikir besar dalam sejarah filsafat Yahudi: Moses Maimonides.¹ Maimonides sebagai seorang pemikir

* **Simplesius Sandur** adalah doktor filsafat dari Universitas Pontifical Urbaniana, Roma, Italia dan pengajar filsafat pada Sekolah Tinggi Katolik Seminari Santo Yohanes Salib, Bandol, Kalimantan Barat.

monoteistik memiliki konsepnya sendiri berkaitan persoalan ini. Diskusi tentang persoalan ini sesungguhnya dibangkitkan oleh pada muridnya di dunia modern terutama di Jerman dan Amerika Serikat. *Status quaestionis* kami adalah bagaimana Maimonides memformulasikan konsepnya tentang relasi antara filsafat dan agama dan apa peran keduanya dalam suatu masyarakat? Menjawab pertanyaan ini, kami ingin menganalisis pemikirannya dan bagaimana lingkaran intelektualnya di dunia modern menginterpretasikan pandangannya.

Maimonides dan Al-F r bi

Sumber-sumber filsafat dari Maimonides baik dalam *Guide*² atau dalam karyanya tentang hukum diadopsi, pertama dan terutama dari filsafat

¹ Maimonides (1138-1204) lahir di Andalusia, sebuah wilayah Islam Spanyol dengan dominasi kebudayaan Arab yang mengagumkan pada jamannya. Ia memiliki nama Arab sebagai Ab Imr n M s Ibn Maym n, dan sebagai seorang Yahudi ia juga mewarisi nama Yahudi sebagai Rabbi Mosheh Ben Maymon or Rambam (sebuah singkatan dari Rabbi Moses ben Maimon). Dalam dunia Latin Abad Pertengahan dia dikenal sebagai Rabbi Moyses Aegytius. Nama terakhir dalam Latin mengindikasikan sebuah tempat yaitu Mesir karena ia tinggal di sana bahkan sampai dengan kematiannya. Cf. Mauro ZONTA, *Maimonide*, Carocci Editore, Roma 2011, 17. Informasi yang lain mengenai hidup dan karyanya dapat ditemukan dalam beberapa biografi yang ditulis oleh para ahli modern, seperti: Helbert A. DAVIDSON, *Moses Maimonides: The Man and His Works*, Oxford University Press, New York (NY) 2006; Joel L. KRAEMER, *Maimonides: The Life and World of One of Civilization Minds*, Doubleday, New York (NY) 2008, and Edward HOFFMAN, *The Wisdom of Maimonides: The Life and Writings of Jewish Sage*, Shambala Publication, Boston 2008.

² Maimonides menulis *Dal lat al-h 'ir n* [*The Guide of the Perplexed*, Shlomo PINES, (terj.)], The University of Chicago, Chicago 1963. Selanjutnya kami sebut sebagai *Guide*. Studi mengenai sumber-sumber Maimonides distimulasi oleh Shlomo Pines dalam suatu esai magisterialnya yang dia tulis juga sebagai pengantar dalam *Guide* edisi Inggris. Lihat Shlomo PINES, "Philosophic Sources of the Guide of Perplexed," dalam Moses MAIMONIDES, *Dal lat al-h 'ir n* [*The Guide of the Perplexed*, Shlomo PINES (terj.)], The University of Chicago, Chicago 1963, pp. lvii-cxxxiv. Lihat juga Alfred IRVY, "The Guide and Maimonides' Philosophical Sources," dalam Kenneth SEESKIN (ed.), *The Cambridge Companion to Maimonides*, New York (NY) 2005, 58-80. Interpretasi kami mengenai hubungan antara Maimonides dan proyek filsosofis dari Al-F r bi dekat dengan apa yang ditulis oleh seorang ahli modern Carlos Fraenkel. Lihat Carlos FRAENKEL, "Philosophy and Exegesis in Al-F r bi, Averroes and Maimonides," dalam *Laval Thèologique et Philosophique*, 64, I (2008), 105-125. Lihat juga dari penulis yang sama Carlos FRAENKEL, *Philosophical Religion from Plato to Spinoza: Reason, Religion and Autonomy*, Cambridge University Press, Cambridge 2012, terutama bab III, 145-212. Pengaruh para filsuf Arab terutama Al-F r bi dalam pemikiran politik Maimonides dilihat Strauss dari sudut pandang apa yang dia sebut sebagai "prophetology." Lihat Leo STRAUSS, *Philosophy and Law: Contribution to the Understanding of Maimonides and*

Aristoteles dari tradisi Arab. Sesungguhnya, tradisi filosofis ini bukanlah murni Aristotelianisme atau apa yang seringkali disebut oleh para ahli sebagai “Aristoteles yang di-Neoplatonismekan,”³ karena di baliknya terdapat elemen-elemen filsafat Platonis, terutama pandangan filsafat politiknya dalam karya monumentalnya yang berjudul *Republic*. Tentu saja banyak sumber dalam tradisi filosofis Aristoteles Arab dapat disebut di sini sebagai sumber-sumber pemikiran Maimonides tetapi kami ingin berfokus pada filsuf Muslim dari abad ke-10, pendiri Aristotelianisme dalam tradisi Arab: Al-F r bi.

PROYEK FILOSOFIS DARI AL-F R BI

Memulai bagian ini, kami ingin meringkas proyek filosofis dari Al-F r bi.⁴ Proyek pertama dari filsafat Al-F r bi dapat dikatakan sebagai mengembalikan filsafat dari mana hal itu berasal. Proyeknya adalah membuat filsafat kembali ke rumahnya sendiri: Mesopotamia. Dalam karyanya, *Ta il al-sa'âda* [Pencapaian Kebahagiaan], ia menelusuri dokumen-dokumen sejarah mengenai asal-usul filsafat dengan kembali ke Mesopotamia Kuno. Dari sana ia berpindah ke “orang-orang Mesir, lalu ke orang-orang Yunani, di mana ia tinggal sampai berpindah kepada orang-orang Siria dan orang-orang Arab.”⁵ Karena itu, proyek pertama Al-F r bi adalah merestorasi filsafat dalam dalam artinya yang penuh dalam kontes Islam. Hal itu berkaitan dengan memperkenalkan filsafat atau kurikulum ilmu pengetahuan dalam dunia Arab.

Kalau Al-F r bi menyebut “filsafat” dalam pikirannya adalah filsafat kuno terutama atau filsafat Yunani yang berpuncak pada Plato dan Aristoteles karena tahap tertinggi pencaharian mengenai kemajuan pengetahuan manusia diasosiasikan dengan Plato dan Aristoteles.⁶ Pada jaman Plato, pengetahuan telah mencapai status epistemis melalui metode

His Predecessors (terj. Eve ALDER), State University of New York Press, Albany 1995, 101-133.

³ Joseph STERN, *Matter and Form of Maimonides' Guide*, Harvard University Press, London 2013, 14. Sejarah pengetahuan Yunani masuk ke dunia Muslim lihat Cristina D'ANCONA, *Storia della filosofia nell'Islam Medievale*, 2 vols., Einaudi, Torino 2005.

⁴ Proyek Al-F r bi adalah membuat filsafat dapat diterima di kalangan bangsa Arab. Lihat contoh David C. REISMAN, “Al-F r bi and the Philosophical Curriculum,” Peter ADAMSON – Richard C. TAYLOR (ed.), *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 2005, 52-71.

⁵ AL-F R BI, *Kit b ta l al-sa da* [The Attainment of Happiness] dalam *Al-Farabi's Philosophy of Plato and Aristotle* (terj. Inggris: Mushin MAHDI), Ithaca, Cornell University Press, New York (NY) 1962, 49. Selanjutnya karya ini dikutip sebagai *Ta l*.

⁶ *Ibid.*

dialektika, tetapi “pada jaman Aristoteles,” seperti dikatakan Al-F r bi, “spekulasi ilmiah mencapai kesempurnaannya ... filsafat teoritis dan filsafat praktis yang universal juga disempurnakan.”⁷ Jadi bagi Al-F r bi dan lingkaran intelektual Arabnya metode Aristoteles untuk mencapai kebenaran, yaitu metode demonstratif, lebih superior dari metode dialektik Plato. Harus segera diingat pula di sini bahwa untuk tujuan religius Al-F r bi dan sekolahnya menterjemahkan filsafat Aristoteles ke dalam bahasa Arab.

Point kedua dari proyek Al-F r bi adalah mempromosikan relasi antara filsafat dan Hukum ilahi. Dapat dikatakan bahwa Al-F r bi memunculkan tema hubungan antara filsafat dan politik dalam suatu konteks di mana pertanyaan hubungan antara filsafat dan agama dikesampingkan.⁸ Proyek filosofis Al-F r bi dalam konteks ini terkandung dalam relasi antara filsafat dan Hukum atau Taurat dalam dunia Yahudi. Proyek semacam ini menurut para ahli diwariskan dari kerangka pemikiran filsafat politik Al-F r bi yang pada gilirannya terutama dibentuk oleh buku *Republic* dari Plato. Jika metode Aristoteles untuk mencapai pengetahuan lebih unggul dari metode Plato, pertanyaannya adalah mengapa Al-F r bi berpaling kepada *Republic* dari Plato daripada *Politic* dari Aristoteles? Jawaban atas pertanyaan ini mungkin dapat ditemukan dalam penggolongan atau pembagian pengetahuan dari Aristoteles sendiri. Menurut Aristoteles dalam *Nicomachean Ethics*, “filsafat politik” bukanlah pengetahuan dalam arti yang sangat tajam. Premis-premis dan kesimpulan-kesimpulannya hanyalah “secara umum” dan bukan suatu kebenaran yang wajib.⁹ Hal itu “dilebelkan sebagai suatu ilmu praktis ... dasarnya ditemukan dalam ilmu-ilmu teoritis.”¹⁰ Bagi para filsuf Arab dan Yahudi pada Abad Pertengahan, filsafat politik dari kodratnya tidak dapat menghasilkan kebenaran wajib selain dari pada proposisi-proposisi dialektika. Karena itu, Al-F r bi mengikuti Plato daripada Aristoteles, juga karena alasan lain, yaitu, Plato telah menghasilkan dan mendalami persoalan politik lebih dibandingkan dengan Aristoteles.¹¹ Jadi,

⁷ AL-F R BI, *Kit b al- ur f*, dalam Muhamad KHALIDI (terj. & ed.), *Medieval Islamic Philosophical Writings*, Cambridge University Press, Cambridge 2005, sec. 142-143. Selanjutnya karya ini akan dikutip sebagai *ur f*.

⁸ Steven HARVEY, “Islamic Philosophy and Jewish Philosophy”, dalam Peter ADAMSON – Richard C. TAYLOR (ed.), *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 2005, 355.

⁹ ARISTOTLE, *Nicomachean Ethics*, dalam Jonathan BARNES (ed.), *The Complete Works of Aristotle: The Revised Oxford Translation* (terj. Inggris: W.D. ROSS), Princeton University Press, New Jersey (NJ) 1984, I, 3, 1094^b21-22.

¹⁰ Howard KREISEL, *Maimonides’ Political Thought: Studies in Ethics, Law and the Human Ideal*, State University of New York Press, Albany 1999, 6.

¹¹ C. FRAENKEL, “Philosophy and Exegesis in Al-F r bi, Averroes and Maimonides,” ..., 113.

dalam filsafat politik Al-F r bi dan Maimonides lebih sejalan dengan Plato daripada Aristoteles.¹² Pada gilirannya, filsafat politik dari Maimonides disusun menurut skema filsafat politik yang dibangun oleh Al-F r bi.

Dialog-dialog dalam *Republic* – Plato mengatakan bahwa tujuan dari proyek filsafat politik tetaplah sama: membuat warga lebih baik dengan memimpin dan mengajari mereka pada keutamaan.¹³ Jika dalam Sokrates, mengetahui apa yang baik adalah sesuatu yang perlu dan cukup untuk melakukan apa yang baik, dalam Plato pengetahuan tidak lagi sebagai tugas yang cukup yang membuat penduduk lebih baik dengan menuntun mereka pada keutamaan. Ketika ia datang untuk melihat jiwa manusia yang memiliki bagian rasional dan irasional dan paling banyak jiwa didominasi oleh yang terakhir yaitu irasional, problem mengenai bukan-filsuf – yaitu mereka yang tidak dapat dipimpin oleh keutamaan filosofis yang benar, menjadi sesuatu yang sentral baginya.¹⁴ Terhadap hal ini, menurut Fraenkel:

Meskipun filsafat tetap sebagai suatu kondisi yang wajib untuk menjadi orang berkeutamaan secara sempurna, semua manusia dapat dituntun pada level yang lebih rendah dari keutamaan melalui program pedagogi-politik yang ditujukan oleh pada filsuf untuk yang bukan-filsuf ... Plato meninggalkan usaha Sokrates yang digambarkan dalam *Apology* untuk memimpin semua masyarakat melalui pendalaman filosofis.¹⁵

Ini adalah poin kunci mengapa Plato dan kemudian Al-F r bi sangat memberi perhatian pada filsafat politik meskipun premis-premis dan kesimpulan-kesimpulannya hanyalah bersifat “umum” dan bukan kebenaran wajib. Jadi, pengelompokan natural manusia adalah alasannya yang utama.

Mari kita kembali pada adopsi Al-F r bi terhadap filsafat Plato untuk tujuannya sendiri. Al-F r bi mengikuti premis dasar dari Plato bahwa manusia tidak sama dari kodratnya. Mereka dibagi dalam kelompok minoritas orang-orang terpelajar, yaitu para filsuf dan kelompok mayoritas

¹² L. STRAUSS, *Philosophy and Law...*, 79.

¹³ PLATO, “Republic”, dalam John M. COOPER (ed.), *Plato: Complete Works* (terj.: G.M.A. Grube – rev. C.D.C Reeve), Hackett Publishing Company, Indianapolis/Cambridge 1997, 420b-421c. Pandangan yang sama dapat dilihat dalam *Dialogue* Plato seperti: *Apology*, 25^{a-c}; *Protagoras*, 381^{c-d}; 319^c-320^b; *Gorgias*, 464^b-465^a; 515^b-521^c; *Statesman*, 296^e-279^b; *Laws*, 630^a-631^d; 650^b. Lihat pandangan Strauss tentang hal ini dalam Leo STRAUSS, *An Introduction to Political Philosophy: Tens Essays by Leo Strauss*, Wayne State University Press, Detroit 1989, 159-245.

¹⁴ Lihat contoh *Republic*, 581^{b-c}.

¹⁵ C. FRAENKEL, “Philosophy and Exegesis in Al-F r bi, Averroes and Maimonides,”..., 114. Cf. ID, *Philosophical Religions...*, 154-164.

bukan-filsuf.¹⁶ Socrates tentu saja hanya dapat membawa pada suatu investigasi ilmiah tentang keadilan dan keutamaan tetapi ia tidak memiliki kemampuan untuk membentuk karakter dari kaum muda dan masyarakat pada umumnya yaitu massa.¹⁷ “Filsuf, raja dan pemberi hukum harus dapat melakukan dua hal: mengajar “para pilihan” dengan “metode Sokrates” dan membentuk karakter kaum muda dan massa dengan suatu program pedagogi-politik.¹⁸ Dari sudut pandang ini, bagi Al-F r bi dengan mengikuti Plato, minoritas filsuf harus dididik secara filsafat yaitu dengan “metode Sokrates” sementara mayoritas bukan-filsuf harus dididik dengan program pedagogi-politik yaitu dengan hukum agama. “Dua masyarakat” berhubungan dengan dua metode yaitu “instruksi untuk para filsuf” berjalan dengan metode demonstratif” sementara instruksi kepada para non-filsuf “yaitu massa atau publik dengan menggunakan metode dialektik, retorik, puitis.” Dalam interpretasi dari Strauss, tugas instruksi para filsuf dan massa adalah suatu fungsi dari seorang nabi.¹⁹

Lebih lanjut, instruksi untuk massa pada gilirannya merupakan “agama (*milla*) yang oleh Al-F r bi melihatnya sebagai “imitasi dari filsafat”²⁰ dan agama itu “muncul setelah filsafat”²¹ secara temporal. Agama yang dipahami secara tepat sebagai penggenapan peran dari program pedagogi-politik dari Plato dan dalam *Huruf*, Al-F r bi mengatakan “melalui agama massa dididik dan diberikan semua yang diperlukan untuk mencapai kebahagiaan.”²² Jadi tujuan dari agama dalam pandangan Al-F r bi adalah:

... untuk menyampaikan persoalan-persoalan teoritis dan praktis yang telah disimpulkan dalam filsafat dengan sedemikian rupa

¹⁶ AL-F R BI, *Kitâb al-siyâsa al-madanîyya* [*The Political Regime*, F. NAJJAR (ed.)], Beirut 1964, terj.: F. NAJJAR & editor: R. LERNER – M. MAHDI, *Medieval Political Philosophy*, Ithaca, New York (NY) 1972, 44. Strauss mengutip Al-F r bi dan mengaplikasikannya pada pengelompokan manusia dalam kaitannya dengan pencaharian akan pengetahuan dalam *Guide*, III, 51. Lihat L. STRAUSS, *Philosophy and Law...*, 126-127.

¹⁷ AL-F R BI, *Kitâb al-jam bayna ra yay al- akîmayn Aflâ ûn al-ilâhî wa-Aris û âlîs* [The Harmonization of the Opinions of the Two Sages, Plato the Divine and Aristotle], dalam C. BUTTERWORTH, *The Political Writings: Selected Aphorism and Other Text*, Cornell University Press, New York (NY) 2001, 66-67. Selanjutnya akan dikutip sebagai *Falsafat Aflâ ûn* [The Philosophy of Plato]. Cf. C. FRAENKEL, “Philosophy and Exegesis in Al-F r bi, Averroes, and Maimonides”..., 114.

¹⁸ *Falsafat Aflâ ûn*, 66-67.

¹⁹ L. STRAUSS, *Philosophy and Law...*, 111.

²⁰ *Ta îl*, 44.

²¹ *Huruf*, sec. 142-143.

²² *Ibid.*, 144.

untuk memampukan massa memahami mereka dengan persuasi dan representasi imajinatif atau dengan keduanya.²³

Dalam posisi ini, Al-F r bi mengalokasikan agama sebagai “alat” dari filsafat yang membuat kandungan-kandungan filosofis supaya dapat diterima oleh non-filsuf.²⁴ Dengan kata lain, agama adalah sebagai “alat” dari filsafat menggenapi peran dari program pedagogi-politik: ia memberikan kepada massa semua yang mereka perlukan untuk mendapatkan kebahagiaan dan melalui agama membuat kebenaran-kebenaran filosofis dapat diterima oleh massa yaitu para non-filsuf melalui hukum, ceritera, perumpamaan, seruan dan praktek penghayatan keagamaan.²⁵

Karena itu, untuk membangun sebuah masyarakat, tidaklah cukup seorang pemimpin menjadi seorang filsuf. Dia juga harus merupakan seorang legislator “yang mampu mengarahkan masyarakat dengan baik di jalan yang benar menuju kebahagiaan dan kepada tindakan-tindakan melalui mana kebahagiaan yang diperoleh,” dan juga seorang penyair dan orator “yang dapat membangkitkan imajinasi melalui pilihan kata yang tepat.”²⁶ Pemimpin ideal, dengan demikian bukanlah seorang filsuf atau raja filsuf melainkan seorang nabi atau lebih tepat seorang raja-nabi. Tugas dari seorang pemimpin ideal adalah mengajar para filsuf dalam masyarakat dengan menggunakan “metode demonstratif” dan non-filsuf dengan “metode dialektika, retorika dan puitis.”²⁷

Dari sudut pandang ini, filsuf-raja dari Plato yang memiliki tugas menuntun para filsuf dan non-filsuf kepada kesempurnaan dan kebahagiaan yang mungkin untuk mereka diganti oleh Al-F r bi dengan nabi. Perbedaan antara filsuf dan nabi dijelaskan dalam terminologi psikologi dari Aristoteles: nabi tidak hanya sempurna dalam intelegensinya seperti filsuf tetapi dia juga harus memiliki kesempurnaan imajinatif dan satu peran dari imajinasi menurut Al-F r bi secara tepat adalah “untuk mengimitasi realitas-realitas.”²⁸ Nabi bukan saja seorang filsuf tetapi juga seorang penyair dan orator yang memampukan dia mengarahkan baik para filsuf maupun non-filsuf dalam suatu komunitas.²⁹

²³ *Ibid.*, 108.

²⁴ *Ta'îl*, 45.

²⁵ C. FRAENKEL, *Philosophical Religions...*, 160.

²⁶ AL-F R BI, *Mabâdi, ârâ' ahl al-madîna al-fâ ila* [Principle of the Opinions of the Citizens of the Virtuous City (terj. & editor: Richard WALZER)], Clarendon Press, Oxford 1985, 14, sec 2. Selanjutnya akan dikutip *Mabâdi*.

²⁷ *Hur f*, sec. 142.

²⁸ *Mabâdi*, 14, sec. 2.

²⁹ C. FRAENKEL, “Philosophy and Exegesis in Al-F r bi, Averroes and Maimonides”..., 115.

Poin terakhir dari kerangka pemikiran Al-F r bi yang perlu kita hadirkan di sini adalah pengelompokan masyarakat yang menjadi semacam *natural division*. Seperti pandangannya yang lain, hal ini sangat penting dalam memahami sistem pemikiran Maimonides. Konsep dari Al-F r bi, suatu masyarakat dapat dibagi dalam dua divisi: mayoritas yang dituntun melalui cara puitis, dialektik dan retorik dan suatu kelompok minoritas yang mengetahui realitas “menurut kodrat mereka yang dalam, melalui pengetahuan para filsuf, menyetujui pandangan-pandangan mereka dan mempercayai mereka.” “Kelompok non-filsuf ini,” menurut Fraenkel:

Tidak memahani sepenuhnya realitas bukan dalam bentuk puisi dan imitasi tetapi benar sebagaimana adanya. Tetapi mereka belum sampai pada persetujuan kepada mereka baik dari sudut pandang demonstratif maupun dari sudut pandang otoritas filsuf.³⁰

Kelompok non-filsuf dan filsuf tidak sepenuhnya statis dalam Al-F r bi. Dalam *Mabâdi* ia menggambarkan perbedaan tingkatan dalam suatu proses yang panjang yang membawa pada kesempurnaan intelektual.³¹ Implikasinya adalah seperti yang dikatakan Fraenkel dalam pernyataan berikut ini:

Tidak ada satu pun yang dilahirkan sebagai seorang filsuf. Pada tahap awal karir intelektual mereka, “filsuf dalam potensi,” seperti halnya non-filsuf, tidak akan mampu menangkap kodrat dari realitas melalui metode demonstratif. Seperti orang lainnya, pemahaman mereka akan dibentuk melalui cara puitis, retorik, dan dialektik. Tetapi, berlawanan dengan non-filsuf, para “filsuf dalam potensi” akan menolak perumpamaan-perumpamaan yang mengimitasi doktrin-doktrin filosofis sebagai hal yang tidak cukup dan keliru, mereka akan berkembang dalam pendidikan mereka, memahami realitas dalam kodratnya yang sesungguhnya.³²

Kelompok ini, yaitu para “filsuf dalam potensi” adalah apa yang disebut Al-F r bi sebagai “pencari-pencari jalan yang benar.” Berikut ini adaah pernyataan dari Al-F r bi:

Hal yang mungkin bahwa di antara mereka yang mengetahui realitas-realitas ini melalui perumpamaan-perumpamaan yang mengimitasi kebenaran, ada seseorang meletakkan tangannya di atas lantai terhadap keberatan (objection) pada perumpamaan-perumpamaan ini dan berpegang bahwa mereka tidak cukup dan keliru. Ada bermacam-macam jenis masyarakat ini. Pertama,

³⁰ *Ibid.*, 117.

³¹ *Mabâdi*, 15, sec. 9-10. Cf. *Guide*, III, 51.

³² C. FRAENKEL, “Philosophy and Exegesis in Al-F r bi, Averroes and Maimonides”..., 117.

mereka yang mencari jalan yang benar. Saat seorang dari mereka menolak segala sesuatu sebagai yang salah atau keliru, ia akan diangkat pada perumpamaan-perumpamaan yang lebih baik yang lebih dekat kepada kebenaran dan tidak terbuka pada keberatan: dan jika ia puas dengan hal itu, ia akan meninggalkan tempat di mana dia berada. Ketika perumpamaan lebih baik juga ditolak sebagai sesuatu yang keliru, dia akan diangkat juga pada tahap yang lain yang lebih tinggi. ... Kapan pun suatu perumpamaan sebagai standard yang diberikan, ditolak sebagai yang salah, ia akan diangkat pada level yang lebih tinggi, tetapi ketika ia menolak semua perumpamaan sebagai yang yang salah dan memiliki kapasitas untuk memahami kebenaran dia akan mengetahui kebenaran dan akan ditempatkan dalam kelas dari mereka yang mengambil para filsuf sebagai otoritas mereka. Jika ia tidak juga puas dengan hal itu dan menginginkan kebijaksanaan filosofis dan memiliki kapasitas untuk itu, ia akan mengetahuinya.³³

Sekali lagi kami tekankan, dalam Al-F r bi, di samping dua kelompok, yaitu mayoritas para non-filsuf dan minoritas para filsuf, ada juga para “filsuf dalam potensi” yaitu mereka yang merupakan “pencari-pencari jalan yang benar.” Mereka mengikuti otoritas para filsuf. Poin ini menjadi sangat krusial dalam sistem pemikiran Al-F r bi untuk memahami proyek filosofis Maimonides dalam Yudaisme. Proyek ini dapat dilukiskan dalam pernyataan berikut ini:

Filsuf-nabi di samping menginstruksikan filsuf dengan metode demonstratif dan membuat kebenaran tentang realitas sejauh mungkin dapat diterima oleh non-filsuf dengan cara imitasi, dia juga secara gradual “mengangkat” para filsuf dalam potensi, yang berkembang dalam “jalan yang benar,” dari jalan imitasi kembali kepada kodrat yang benar dari realitas ... jadi “mengangkat” para filsuf dalam potensi untuk memahami kodrat yang benar dari realitas dengan jalan keduanya, mengangkat mereka kepada filsafat dan kepada kandungan alegoris dari agama.³⁴

PEMIKIRAN AL-F R BI DALAM MAIMONIDES

Secara umum para sarjana modern mengakui bahwa Maimonides mengaplikasikan sistem pemikiran Al-F r bi karena ia menerima dan

³³ *Mabâdi*, 15, sec. 4.

³⁴ C. FRAENKEL, “Philosophy and Exegesis in Al-F r bi, Averroes and Maimonides”..., 117.

menyetujui pikiran Al-F r bi secara keseluruhan.³⁵ Pengaruh ini dapat diringkas oleh Steven Harvey berikut ini bahwa Maimonides:

... merefleksikan dalam diskusinya topik-topik filosofis-teologis seperti tujuan dari hukum, perbedaan antara hukum ilahi dan hukum manusiawi, kodrat dari kesempurnaan manusia, kodrat dari kenabian, relasi antara nabi dan filsuf, peran nabi dalam pemerintahan dan diperluas pada pandangan mengenai manusia sebagai makhluk politik (*zoon politicon*).³⁶

Harus disadari bahwa Maimonides adalah pengikut Aristoteles, meskipun seperti para pendahulunya dalam dunia Muslim, dalam suatu poin yang krusial proyek filosofisnya mengikuti pemikiran Plato melalui Al-F r bi. Bagi Maimonides, menurut Strauss, “Al-F r bi dihormati sebagai otoritas filosofis yang kedua setelah Aristoteles.”³⁷ Jadi, pengetahuan dari Yunani Kuno diteruskan kepadanya melalui para perantara seperti Al-F r bi dan yang lainnya.

Dari sudut pandang ini, Maimonides ada pengagum Al-F r bi. Dalam sebuah surat kepada Samuel ibn Tibbon, ia memuji karya-karya Al-F r bi dengan pujian yang tinggi, mengatakan bahwa orang tidak perlu belajar dari orang lain lagi untuk logika dan bahwa segala sesuatu yang dia tulis seperti “gandum tanpa sekam” yaitu tulisan Al-F r bi memiliki kebenaran yang murni. Pines mengutip surat Maimonides dalam pengantar terjemahan bahasa Inggris dari *Guide* dengan mengatakan “melalui karya- karya [Ab] Ali Ibn S n [Avicenna] memanifestasikan studi yang akurat, tetapi mereka tidak sebaik karya-karya Ab Na r al-F r bi.”³⁸

Dalam surat ini Maimonides memuji logika dari Al-F r bi dan berkata:

Secara umum saya menasihatkan kamu untuk mempelajari hanya karya-karya logika yang dibuat oleh sarjana Abu Na r Al-F r bi, sebab segala sesuatu yang telah dia tulis terutama *The Principle of Existing Things*, adalah seperti tepung yang sangat bagus....³⁹

³⁵ Daniel DAVIES, *Method and Metaphysics in Maimonides' Guide of Perplexed*, Oxford University Press, New York (NY) 2011, 9.

³⁶ Steven HARVEY, “Islamic Philosophy and Jewish Philosophy”, dalam Peter ADAMSON – Richard C. TAYLOR (eds.), *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 2005, 356.

³⁷ Leo STRAUSS, “Maimonides' Statement on Political Science”, dalam *Proceeding of the American Academy of Jewish Research*, 22, (1953), 123.

³⁸ Lihat S. PINES, “Philosophic Sources of the Guide of Perplexed”..., lx.

³⁹ Moses MAIMONIDES, *Letters of Maimonides* (terj. & ed.: L. STISKIN), Yeshiva University Press, New York (NY) 1977, 136.

Sebagai seorang pemikir muda, Maimonides menggunakan traktat dari Al-F r bi tentang logika sebagai model ketika ia menulis traktatnya sendiri tentang logika yang disebut *Treatise on the Art of Logic*. Ketika ia dewasa dalam cara berpikirnya, ia menggunakan model dari Al-F r bi dalam pandangan politiknya terutama dalam pandangannya mengenai relasi antara akal budi dan pewahyuan atau filsafat dan agama. Meskipun surat dari Maimonides berkaitan dengan logika Al-F r bi, sesungguhnya Maimonides menggunakan hampir semua pemikiran Al-F r bi untuk memformulasikan konsep filosofisnya terutama pemahamannya tentang agama dan mengaplikasikan hal itu untuk memformulasi pemikirannya sendiri sebagai seorang pemikir terdepan dan masyarakat Yahudi Abad Pertengahan.

Mengenai ketergantungan Maimonides pada karya-karya dari Al-F r bi Leo Strauss mengatakan bahwa “tulisan-tulisan dari Al-F r bi menjadi sumber-sumber utama dari Maimonides”.⁴⁰ Selanjutnya Lawrence Berman menyebut Maimonides sebagai “murid Al-F r bi” karena dia mengambil teori Al-F r bi tentang relasi antara filsafat, agama, teologi dan hukum dan mengaplikasikannya kepada Yudaisme.⁴¹ Sementara menurut Pines dari semua pengaruh terpenting dari Al-F r bi kepada pemikiran Maimonides adalah “teori tentang kenabian sebagai bagian yang tak terpisahkan dari suatu filsafat politik”.⁴²

Strauss dan Pines⁴³ mengakui secara jelas pengaruh Al-F r bi kepada pemikiran Maimonides, pertama dan terutama terletak pada teori politik dan teori kenabian. Dengan kata lain, Maimonides mengadopsi teori kenabian dari Al-F r bi dan mengaplikasikannya pada pemahamannya mengenai kenabian sebagai fenomena natural dan bukan fenomena supernatural dalam Yudaisme. Teori kenabian berpuncak pada teori politik. Dalam studi akhir-akhir ini, sebagai contoh, Carlos Fraenkel,⁴⁴ mengedepankan bahwa pengaruh Al-F r bi pada pemikiran Maimonides fokus pada filsafat agama. Kami pikir bahwa kontribusi dari Fraenkel patut diberi pujian sebagai suatu

⁴⁰ L. STRAUSS, *Philosophy and Law...*, 113.

⁴¹ Lawrence BERMAN, “Maimonides, the Disciple of Al-F r bi,” dalam *Israel Oriental Studies* 4 (1974), 154-178.

⁴² S. PINES, “Philosophic Source of the Guide of the Perplexed”..., lxxviii-lxxix.

⁴³ Lihat sebagai contoh: L. STRAUSS, *Philosophy and Law...*, 101-133; S. PINES, “The Philosophic Sources of The Guide of the Perplexed”..., lvi - cxxxix terutama, lxxviii-xcii; ID., “The Limitation of Human Knowledge According to Al-F r bi, ibn Bajja, and Maimonides” dalam Isadore TWERSKY (ed.), *Studies in Medieval Jewish History and Literature*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, London 1979, 82-109.

⁴⁴ Kontribusi dari Fraenkel tentang tema ini patut kita beri pujian. Paling tidak kita sebut di sini dua kontribusinya: C. FRAENKEL, “Philosophy and Exegesis in Al-F r bi, Averroes and Maimonides”..., ID, *Philosophical Religions...*, 145-212.

kelanjutan dari penemuan Strauss and Pines mengenai pengaruh Al-F r bi dalam pemikiran Maimonides karena filsafat politik berpuncak pada apa yang disebut Strauss sebagai “prophetology”⁴⁵ dan sesungguhnya filsafat dan agama tak terpisahkan. Dalam Al-F r bi seperti halnya dalam Maimonides, premis-premis religius yang diatribusikan pada revelasi Tuhan yang tertulis dalam Hukum (Taurat) hanyalah alat politik untuk mengarahkan massa atau non-filsuf untuk mencapai kebahagiaan dalam suatu masyarakat. “Melalui agama, massa diajar, dididik, dan diberikan segala sesuatu yang mereka perlukan untuk mencapai kebahagiaan.”⁴⁶

Maimonides, menurut Pines mengikuti proyek Al-F r bi. Tujuan ketika Maimonides menulis *Guide* dapat dilukiskan sebagai suatu tujuan politik. Pines mengatakan:

Tujuan ini ... memiliki tujuan ganda pada legitimasi agama profetis dari sudut pandang filosofis dan filsafat dari sudut pandang keagamaan. Itu berarti hal itu diperlukan *inter alia* penerimaan oleh para filsuf tentang fakta bahwa bukan mereka dan para guru intelektual tetapi para nabi adalah orang yang cukup kompeten sebagai legislator (pemberi hukum) dalam suatu komunitas. Penilaian filosofis bahwa posisi ini diperlukan, tersedia oleh suatu teori yang telah dielaborasi oleh Al-F r bi dan hal itu secara integral diambil alih oleh Maimonides.⁴⁷

Dari posisi ini, menurut Al-F r bi dan Maimonides, pemimpin ideal adalah seorang nabi-legislator, “individu yang sempurna dalam menerima emanasi dari Intelek Aktif,”⁴⁸ jadi menggantikan filsuf-raja dari Plato. Sebagai seorang pemimpin politik, seorang nabi adalah juga seorang filsuf. Kami ingin meringkas di sini pemahaman Pines tentang teori kenabian supaya dapat menangkap dengan jelas pemikiran Maimonides:

Para nabi memiliki jenis pengetahuan teoritis yang sama dengan yang dimiliki oleh para filsuf. Mereka juga ... adalah para filsuf. Akan tetapi, berlawanan dengan para filsuf, mereka memiliki suatu kemajuan fakultas imajinatif yang tinggi. Fakultas ini dipahami

⁴⁵ Strauss menggunakan terminologi ini untuk memahami konsep dari Al-F r bi dan Maimonides tentang teori kenabian dalam hubungan dengan pemerintahan politis dari masyarakat. Lihat L. STRAUSS, *Philosophy and Law...*, 101-133.

⁴⁶ *Hur f*, sec. 144. Cf. C. FRAENKEL, “Philosophy and Exegesis in Al-F r bi, Averroes and Maimonides”..., 115.

⁴⁷ S. PINES, “The Philosophic Sources of The Guide of the Perplexed”..., lxxxix. Cf. ID, “The Limitation of Human Intellect”..., 100.

⁴⁸ Haim KREISEL, “Maimonides’ Political Philosophy”, dalam Kenneth SEEKIN (ed.), *The Cambridge Companion to Maimonides*, Cambridge University Press, New York (NY) 2005, 196.

sebagai realitas yang menghubungkan indera dan intelek dan dalam kapasitas bahwa hal itu dikaitkan dengan Al-F r bi sebagai bukan hanya menerima dan kadang-kadang mentransformasikan data inderawi, tetapi juga suatu realitas yang terbuka pada suatu gelombang yang berasal dari intelek. Fakultas imajinatif ini mentransformasikan konsep intelektual ke dalam gambaran-gambaran inderawi yang nampak ... Selain itu, fakultas ini memberikan kepada para nabi kemampuan untuk menyampaikan pesan mereka dan di mana memastikan kepatuhan dari orang-orang pada umumnya. Jadi, penampakan-penampakan imajinatif adalah sebagai fakultas politik *par excellence*.⁴⁹

Dalam *Philosophy and Law*, Strauss mencoba membuat suatu perbandingan supaya mencapai poin-poin berbeda dan sama antara teori kenabian menurut kedua filsuf ini. Strauss mengatakan:

Maimonides menyangkal tingkat yang lebih rendah, kenabian imajinatif secara eksklusif yang telah diakui oleh Al-F r bi. Karena itu, bagi Maimonides tingkat yang paling tinggi dari kemanusiaan (humanity) dan level yang paling tinggi dari fakultas imajinatif serupa dalam kenabian *per se*, sementara Al-F r bi dapat membedakan level paling tinggi dari fakultas imajinatif dari level paling tinggi dari kemanusiaan (humanity)...Hal ini hanya merupakan suatu perbedaan penampakan bahwa Al-F r bi tidak menyebut kesempurnaan moral sebagai suatu kondisi dari kenabian yang sesungguhnya setuju antara Maimonides dan Al-F r bi ditunjukkan oleh pernyataan Al-F r bi tentang kebahagiaan: kebahagiaan terkandung dalam hal bebas dari materi: hal itu diperoleh secara langsung melalui aktualisasi dari intelek; tetapi keutamaan moral adalah suatu kondisi yang tidak langsung.⁵⁰

Kelihatan bahwa rasanya ada perbedaan yang tajam dalam teori Al-F r bi dan Maimonides. Perbedaan antara kedua filsuf terletak dalam poin yang sangat krusial. Tetapi Strauss juga mengatakan: sekalipun ajaran dari Maimonides dalam poin yang penting berbeda dari ajaran Al-F r bi, Maimonides tidak berada dalam konflik dengan *Falasifa*,⁵¹ Filsuf. Nabi dalam Al-F r bi dan Maimonides bukan hanya pemimpin religius tetapi juga memiliki peran sebagai filsuf dan Pemberi hukum (legislator). Nabi ada orang telah mencapai suatu level kesempurnaan. Kondisi-kondisi ini, dan

⁴⁹ S. PINES, "The Philosophic Sources of the Guide of the Perplexed"..., lxxxix. Cf. L. STRAUSS, *Philosophy and Law*..., 120. Teori Maimonides tentang kenabian lihat: *Guide*, II, 32, 36, 38, 41, 45.

⁵⁰ L. STRAUSS, *Philosophy and Law*..., 115-116.

⁵¹ *Ibid.*, 116.

sesungguhnya apa yang diajarkan Maimonides sama dengan apa yang diajarkan *Falasifa*, adalah kesempurnaan fakultas imajinatif.⁵²

Tugas dari seorang nabi, pertama dan terutama, adalah menyampaikan pewahyuan Allah. Selanjutnya, jika pewahyuan dipahami sebagai kebenaran teoritis, tugas filsuf adalah menyampaikan kebenaran teoritis dalam ekspresi-ekspresi imajinatif supaya dapat ditangkap oleh mayoritas para non-filsuf. Strauss mengatakan:

Jika pewahyuan menyampaikan kebenaran-kebenaran teoritis yang fundamental, lalu pembawa pewahyuan, nabi harus juga memiliki tingkat yang sama dalam pengetahuan terhadap kebenaran-kebenaran ini. Dia harus paling kurang juga seorang filsuf, seseorang yang mengetahui secara aktual, kesempurnaan intelek yang diperoleh dengan pelatihan dan instruksi, adalah suatu kondisi dari kenabian.⁵³

Dalam *Al-F r bi*, tugas dari instruktur dari massa atau non-filsuf, para filsuf dan “para filsuf dalam potensi” dalam terminologi dari Fraenkel, adalah tugas dari filsuf-nabi; tugas ini berkaitan secara tepat dengan dua metode yaitu “instruksi” pada filsuf melalui metode demonstratif, sementara instruksi para non-filsuf “yang adalah publik berproses melalui metode- metode dialektik, retorik dan puitis. Jenis perintah yang kedua pada gilirannya berkaitan dengan “agama [*milla*]” yang *Al-F r bi* pandang sebagai “imitasi dari filsafat.”⁵⁴

Agama dipahami penggenapan peran program pedagogis-politik dari Plato.”⁵⁵ Dalam cara ini, menurut Irvy:

Dia menggambarkan hukum agama sebagai sesuatu yang secara filosofis terinspirasi, sebagai instrumen manusia dengan mana suatu masyarakat tersusun dan memandang narasi-narasi dari kanon-kanon religius sebagai simbol-simbol dan perumpamaan-perumpamaan sebagai kebenaran-kenenaran filosofis, yang menyampaikan dalam kepercayaan-kepercayaan konventual dalam suatu masyarakat. Dilihat dari terang ini, *Guide* nampaknya menjelaskan ajaran-ajaran *Al-F r bi*.⁵⁶

Di sini, “hanya seseorang yang telah mencapai kesempurnaan memiliki kemampuan mengarahkan masyarakat melalui ajaran-ajaran dan hukum-hukum, baik “sipil” maupun “religius” kepada kesempurnaan yang mungkin

⁵² *Guide*, II, 32, 36.

⁵³ L. STRAUSS, *Philosophy and Law...*, 104. Cf. *Guide*, II, 36.

⁵⁴ *Ta l*, 44.

⁵⁵ *Hur f*, sec. 144.

⁵⁶ A. IRVY, “The Guide and Maimonides’ Philosophical Sources”..., 61.

dapat dicapai.”⁵⁷ Program ini kemudian harus direalisasikan hanya oleh filsuf-nabi. Fraenkel mengatakan:

Filsuf-nabi selain melatih filsuf melalui metode demonstratif dan membuat kodrat kebenaran dari realitas-realitas sejauh dimungkinkan dapat diterima oleh para non-filsuf melalui imitasi, dia juga secara gradual “mengangkat” para filsuf dalam potensi yang sedang berkembang pada “jalan yang benar” dari imitasi kembali kepada kodrat yang benar dari realitas-realitas ... Jadi “mengangkat” filsuf dalam potensi kepada pemahaman kodrat yang benar dari realitas-realitas dengan cara baik mengangkat kepada filsafat maupun kepada kandungan alegoris dari agama.⁵⁸

Nabi tidak hanya sempurna dalam akal budinya tetapi juga memiliki kesempurnaan imajinatif,⁵⁹ dan satu fungsi dari imajinasi adalah “mengimitasi” realitas-realitas. Menurut Fraenkel, melalui imajinasi nabi kemudian dapat menterjemahkan kandungan filosofis ke dalam bahasa manusia-manusia dalam gua Plato. Di sini versi dari *Organon* Aristoteles yang membedakan metode demonstratif, dialektik, retorik dan puitis dari argumentasi terintegrasi ke dalam Platonis: kepada filsuf, nabi mempresentasikan kebenaran-kebenaran filosofis seperti Tuhan, para malaikat atau lapisan-lapisan langit sebagaimana adanya, dan membawa mereka kepada persetujuan melalui metode demonstratif. Sementara kepada non-filsuf ia menghadirkan secara umum imitasi puitis mengenai realitas-realitas ini dan membawa mereka kepada persetujuan melalui argumen-argumen dialektik dan retorik.⁶⁰

Hubungan antara Filsafat dan Agama menurut Maimonides

PERBEDAAN PANDANGAN

Kehadiran Maimonides dalam sejarah filsafat dan dalam dunia Yahudi dalam realasi antara filsafat dan agama ditandai oleh berbagai macam interpretasi oleh para pengikutnya. Pandangan pertama adalah apa yang disebut oleh para sarjana modern sebagai pandangan dualistik. Tendensi ini berasal dari penggolongan karya-karya Maimonides. Mereka ini menempatkan karya-karya Maimonides ke dalam dua kelompok yang berbeda yaitu karya-karya hukum seperti *Mishnah* dan *Mishneh Torah*; sebagai karya

⁵⁷ H. KREISEL, *Maimonides' Political Philosophy*..., 196.

⁵⁸ C. FRAENKEL, “Philosophy and Exegesis in Al-F r bi, Averroes and Maimonides”..., 118.

⁵⁹ *Mabâdi*, 14.

⁶⁰ C. FRAENKEL, *Philosophical Religions*..., 160.

legalis Yahudi atau karya Maimonides sebagai seorang pemikir keagamaan di satu pihak dan *The Guide of the Perplexed*; karya terbesar dalam filsafat Yahudi atau tulisan Maimonides sebagai seorang filsuf utama dalam Yahudi. Dengan menempatkan karya Maimonides kepada kelompok-kelompok yang berbeda membangkitkan suatu dikotomi yang tajam dalam relasi antara filsafat dan agama. Joseph Stern menggambarkan posisi ini dengan mengatakan “beberapa yakin bahwa Hukum dan filsafat, yaitu Aristoteles dan Aristotelianisme, berada pada konflik yang dalam dan tak terelakan.”⁶¹ Daniel Frank menyebut Leo Strauss sebagai seorang dualist karena ia berpegang pada dikotomi yang tajam antara filsafat dan Hukum Musa dalam interpretasinya tentang Maimonides.⁶²

Leo Strauss dalam *The Literary Character of the Guide of the Perplexed* mengatakan:

Untuk meringkas, menurut Maimonides, *Mishneh Torah* dikhususkan untuk *fiqh*, esensi dari hal yang berkaitan dengan tindakan-tindakan; sementara *Guide* berhubungan dengan rahasia Taurat, yaitu opini-opini atau kepercayaan-kepercayaan yang memperlakukannya secara demonstratif ... Opini-opini yang didemonstrasikan atau kepercayaan menurut Maimonides secara absolut superior dalam tingkatan martabat... Dengan kata lain, subyek utama dari *Guide* adalah *Ma'aseh Merkavah*, yang adalah “suatu hal yang besar” sementara subyek utama dari *Mishneh Torah* adalah ajaran-ajaran, yang adalah “hal-hal yang kecil.” Konsekuensinya, subyek dari *Guide* adalah ... secara absolut superior dalam martabat dari pada subyek dari *Mishneh Torah*. ...

⁶¹ J. STERN, *Matter and Form...*, 14. Cf. David HARTMAN, *Maimonides: Torah and Philosophic Quest*, The Jewish Publication Society, Philadelphia 1986, 9-13.

⁶² Daniel FRANK, “Maimonides and Medieval Jewish Aristotelianism,” dalam Daniel H. FRANK – Oliver LEAMAN (eds.), *The Cambridge Companion to Medieval Jewish Philosophy*, Cambridge University Press, New York (NY) 2003, 139-140. Contohnya di sini adalah interpretasi dari Strauss. Posisi dari Strauss disebut sebagai *dualistic position* karena interpretasinya meninggalkan suatu dikotomi yang tajam antara Athena dan Yerusalem atau antara filsafat dan agama. Hal ini jelas dari beberapa karya Strauss seperti: L. STRAUSS, “How to Begin to Study The Guide of the Perplexed”..., xi-lvi; ID., *The Literary Character of the Guide of the Perplexed...*, 37-91. Daniel H. Frank mengkritik posisi Strauss dengan menyebutnya sebagai *dualistic position*. Lihat D. FRANK, “Maimonides and Medieval Jewish Aristotelianism”..., 139. Kritik lain terhadap posisi Strauss dapat ditemukan juga dalam David NOVAK (ed.), *Leo Strauss and Judaism: Jerusalem and Athens Critically Revisited*, Rowman and Littlefield Publishers, INC, Maryland (Md.) 1996.

kita harus menyimpulkan bahwa dia berkeyakinan *Guide* sebagai hal yang superior dalam tingkatan martabatnya.⁶³

Karena *Guide* lebih superior dari karya-karya legal Maimonides menurut posisi dualisme hal itu masuk akal mengatakan juga bahwa dalam pandangan Strauss filsafat itu superior terhadap agama atau akal budi terhadap pewahyuan. Lebih lanjut, karena keduanya berada dalam konflik, di sana tidak ada kemungkinan harmonisasi di antara mereka. Posisi ini berasal dari dikotomi yang tajam antara mereka dan konsekuensinya tidak perlu mengintegrasikan satu terhadap yang lain. Bagi Strauss dan para pengikutnya, *Guide* adalah traktat filosofis yang ditulis dengan cara esoterik untuk menyembunyikan kebenaran filosofis dan *Mishnah Torah* adalah suatu karya dari suatu tradisi religius yang dialamatkan kepada orang-orang sederhana dalam suatu masyarakat.

Sementara itu, yang lainnya berpegang pada posisi yang mereka sebut sebagai “posisi koheren” atau kadang-kadang para sarjana menyebutnya sebagai “jalan integrasi.”⁶⁴ Mereka yakin bahwa tujuan dari Maimonides dalam menulis *Guide* adalah: mengharmonisasikan Taurat dengan filsafat ... di mana memahami budaya filosofis-ilmiah dalam Yudaisme rabbinis sebagai esoterik atau menyembunyikan makna dari Taurat.”⁶⁵

Posisi ini mengklaim bahwa pewahyuan tidak berlawanan dengan pemahaman manusia. Mereka memiliki kesamaan dan secara prinsip tidak pernah saling berlawanan. Karena tidak ada dua kebenaran.⁶⁶ “Posisi ini juga” menurut Frank:

... berasal dari eksistensi *dalam* komentar terhadap *Mishnah* dan *Mishneh Torah* sendiri ... *secara filosofis* kaya akan diskusi-diskusi tentang kodrat dan karakter menusiawi dan prinsip-prinsip fundamental dari kepercayaan Yahudi dan dasar dari Taurat.⁶⁷

Posisi ini dipegang oleh pengikut Maimonides di jaman modern seperti Julius Guttman, Halbertal dan David Hartman.⁶⁸

⁶³ Leo STRAUSS, *Persecution and the Art of Writing*, University of Chicago Press, Chicago 1988, 92.

⁶⁴ D. HARTMAN, *Maimonides: Torah and Philosophic Quest...*, 15-20.

⁶⁵ J. STERN, *Matter and Form...*, 14.

⁶⁶ D. HARTMAN, *Maimonides: Torah and Philosophic Quest...*, 15.

⁶⁷ D. FRANK, “Maimonides and Medieval Jewish Aristotelianism”..., 139.

⁶⁸ Contohnya lihat Julius GUTTMANN, *Philosophy and Judaism...*, 172-207; D. HARTMAN, *Maimonides: Torah and Philosophic Quest...*, 28-214; Moshe HALBERTAL, *Concealment and Revelation: Esotericism in Jewish Thought and Its Philosophical Implication* (terj. Jackie FELDMAN), Princeton University Press, New Jersey (NJ) 2007, 49-68.

Menurut para pengikut aliran koheren, meskipun *Guide* dialamatkan kepada:

Pendatang baru dalam spekulasi filsafat, hal itu tidak dipahami oleh kaum koheren sebagai sesuatu yang ekspresif tetapi di satu pihak, dikotomi filsafat/pewahyuan, tetapi lebih merupakan suatu pembuktian keharmonisan atau kesesuaian keduanya untuk mengatasi dualisme yang dipresumsi ... bagi kaum koheren, dikotomi filsafat dan pewahyuan disangkal baik oleh kehadiran filsafat dalam karya-karya bersifat legal dan oleh *prima facie* usaha keras dari *Guide* untuk menjelaskan Yudaisme secara filosofis.⁶⁹

Selanjutnya, meskipun kedua posisi ini dalam membaca karya Maimonides memiliki poin mendasar yang berbeda, sesungguhnya mereka memiliki poin sepakat. Hal itu dilihat oleh Stern yang mengatakan:

Kedua pandangan yang berlawanan ini sepakat dalam berasumsi bahwa Maimonides yakin bahwa filsafat adalah sesuatu yang berbeda bahkan asing bagi Taurat, sesuatu yang berada di luar tradisi rabbinik... jika orang yakin pada pandangan ini, Maimonides mengatakan bahwa ada ilmu pengetahuan dan filsafat dalam Israel Kuno. Pernyataan ini baik benar atau keliru atau hanya sebuah mitos, dia menyebarkannya untuk suatu tujuan politik dan pedagogis....⁷⁰

Sebagai suatu solusi dari perbedaan pandangan ini dalam membaca Maimonides oleh para sarjana modern, misalnya Stern mengedepankan apa yang disebut sebagai “problem meta-filsafat” dari *Guide*. Stern mengatakan:

Maimonides memberi perhatian pada suatu problem meta-filsafat: problem berkaitan dengan relasi antara filsafat dan agama atau akal budi dan agama Kitab Suci, kebenaran rasional versus kebenaran yang diwahyukan. Dalam pandangan ini, *Guide* adalah sebuah katalog mengenai topik-topik berkaitan dengan Akal Budi dan Pewahyuan, yaitu pertanyaan-pertanyaan berkaitan dengan ... kodrat dari Allah, ... keabadian dunia, kenabian, penyelenggaraan ilahi ... beberapa pembaca mengira bahwa tujuan dari *Guide* adalah untuk menunjukkan bahwa persoalan meta-filsafat dapat di pecahkan, dan filsafat dan agama teratasi; yang lain lagi memahami bahwa intinya mau mendemonstrasikan bahwa konflik tidak dapat dipecahkan dan diatasi.⁷¹

⁶⁹ D. FRANK, “Maimonides and Medieval Jewish Aristotelianism”..., 140.

⁷⁰ J. STERN, *Matter and Form...*, 14. In the *Guide*, I, 71, Maimonides mempresentasikan suatu sejarah yang mana “banyak pengetahuan” yang diketahui dalam Israel Kuno adalah inti dari Taurat.

⁷¹ J. STERN, *Matter and Form...*, 14.

TUJUAN DARI HUKUM

Pusat perhatian dari aktivitas Maimonides sebagai seorang pemikir Yahudi sesungguhnya adalah Hukum Musa atau Taurat.⁷² Tetapi seperti yang telah kita lihat di atas, Maimonides memperkenalkan kepada dunia Yahudi dunia Aristoteles melalui tradisi Aristoteles Arab terutama Al-F r bi dalam membaca Pewahyuan bangsa Yahudi. Sentralitas dari Hukum Musa membangkitkan suatu ketakterpisahan relasi antara Hukum Musa, yaitu agama, dengan pengetahuan filosofis; pewahyuan dan akal budi, meskipun relasi keduanya telah diinterpretasikan secara berbeda oleh para sarjana dan pengikut Maimonides sepanjang periode abad pertengahan dan jaman modern, bahkan memunculkan kontroversi-kontroversi dan konflik-konflik di antara para sarjana Yahudi.

Sebagai penerus dari proyek Al-F r bi dalam dunia Yahudi Abad Pertengahan, konsep Maimonides tentang relasi antara filsafat dan agama dapat dipahami dengan sebuah analisis mengenai tujuan Hukum ilahi atau Taurat. Dalam *Guide* III, Maimonides mengedepankan tujuan dari Hukum yaitu Hukum Musa. Selain itu, menurut Kreisel, “Maimonides menafsir hukum Yahudi sedemikian rupa yang mempromosikan tujuannya bersamaan dengan pemahaman filsosfisnya.”⁷³

Dalam pandangan Maimonides Hukum, yaitu Hukum Musa memiliki dua tujuan utama: pertama: kesejahteraan jiwa; kedua: kesejahteraan jasmani atau badan. Dalam *Guide* Maimonides mengatakan:

Hukum sebagai suatu keseluruhan memiliki dua tujuan: kesejahteraan jiwa dan kesejateraan jasmani. Berkaitan dengan kesejahteraan jiwa hal itu berkaitan dengan penerimaan pandangan atau opini yang benar dari massa dan hal itu berhubungan dengan kapasitas atau kemampuan mereka ... kesejahteraan jasmani berkaitan dengan perkembangan jalan hidup mereka dalam relasi dengan sesama.⁷⁴

Menurut para ahli, dalam pandangan Maimonides, “tujuan dari Hukum ilahi yang yang diberikan melalui Musa, Taurat, adalah untuk mengarahkan tujuan umum dari kemanusiaan dalam suatu konteks lingkungan khusus

⁷² D. HARTMAN, *Maimonides: Torah and Philosophic Quest...*, 3. Tentang karya hukum dari Maimonides lihat, David NOVAK, “Jurisprudence”, dalam Kenneth SEESKIN (ed.), *The Cambridge Companion to Maimonides*, Cambridge University Press, New York (NY) 2005, 221-244.

⁷³ H. KREISEL, “Maimonides’ Political Philosophy”..., 198. Cf. M. ZONTA, *Maimonide...*, 67.

⁷⁴ *Guide*, III, 27.

mereka.”⁷⁵ Semua manusia memiliki tendensi natural pada tujuan ini; kesejahteraan jiwa dan kesejahteraan jasmani. Kesejahteraan jiwa terletak pada kesempurnaan manusia yang menurut Maimonides diasosiasikan dengan kesempurnaan intelektual sejauh hal itu dimungkinkan dalam mencari kebenaran yang diidentifikasi dengan kebenaran filsafat. Jadi kesejahteraan jiwa merupakan kesempurnaan intelektual manusia. Selain itu, di atas semuanya, kesempurnaan terletak pada perkembangan intelek seseorang, bukan pada kebaikan yang bersifat imajinatif seperti kekayaan, kehormatan dan kekuasaan. Sementara kesejahteraan jasmani terletak dalam pengertian bahwa hukum memungkinkan anggota-anggota masyarakat untuk hidup bersama dan tidak melukai satu terhadap yang lain. Hal kedua ini seringkali disebut sebagai tujuan politis dari hukum. Musa salah satu yang telah menerima kesempurnaan ini, baik kesempurnaan intelektual maupun sebagai seorang pemimpin politik. Jadi Hukum ilahi atau Taurat membangun kesempurnaan moral, politik, intelektual dari manusia dalam semua lingkungan di mana dia hidup.⁷⁶

Pertanyaan-pertanyaan yang harus segera dijawab di sini adalah berikut ini: apakah kesempurnaan intelektual atau kesejahteraan jiwa itu lebih superior dari kehidupan politik, kesejahteraan jasmani, di dalam kehidupan politik? Jika kesempurnaan intelektual yang diasosiasikan pengetahuan filsafat itu lebih tinggi adalah kesimpulan logis dapat dikatakan bahwa filsafat itu lebih superior dari agama yang dalam Maimonides, dengan mengikuti Al-F r bi seperti yang telah kami dalam argumentasi kami sebelumnya, identik dengan kehidupan politik?

Jawaban Maimonides terhadap pertanyaan-pertanyaan di atas adalah berikut ini:

Di antara realitas ke mana perhatianmu harus diarahkan adalah bahwa engkau hendaknya mengetahui tentang opini-opini yang benar dengan mana *kesempurnaan tertinggi* dapat dicapai, Hukum telah mengkomunikasikan hanya tujuan terakhir mereka ... dalam cara yang sama Hukum juga mengadopsi kepercayaan tertentu, *kepercayaan di mana perlu untuk tujuan kesejahteraan politik*. Hal yang demikian, sebagai contoh, kepercayaan kita bawa Dia ... marah terhadap mereka yang tidak mematuhi-Nya dan bahwa perlulah takut kepada-Nya dan jangan tidak mentaati-Nya.⁷⁷

Maimonides sendiri membedakan antara pandangan yang benar, yang dikhususkan untuk minoritas para filsuf yang bertujuan membawa manusia

⁷⁵ H. KREISEL, “Maimonides’ Political Philosophy” ..., 197.

⁷⁶ *Guide*, III, 27. Cf. C. FREANKEL, *Philosophical Religions...*, 178.

⁷⁷ *Guide*, III, 28. Huruf miring adalah penekanan kami.

pada kesempurnaan yang penuh dan kepercayaan-kepercayaan yang diperlukan yang berkontribusi terhadap tugas tertentu dalam masyarakat. Jadi bagi Maimonides, kesempurnaan terakhir yang mungkin dapat dicapai manusia adalah kesempurnaan intelektual yang diidentifikasi dengan filsafat, yaitu pengetahuan teoritis. Dia menyebut agama sebagai “kepercayaan di mana hal diperlukan untuk tujuan kesejahteraan politik.” Dari sudut pandang ini, agama adalah:

Suatu mitos mulia untuk mendidik massa dan juga mengajarkan keterampilan-keterampilan yang diperlukan untuk menguraikan ajaran yang tersembunyi, seperti dialektik, yang mempersiapkan seorang siswa untuk suatu pengetahuan demonstratif yang bersifat jelas dan tepat.⁷⁸

Selanjutnya, menurut Halbertal:

Dalam ketegangan antara kebenaran dan masyarakat dalam tradisi Yunani dan Arab, kita temukan idea bahwa susunan sosial didasarkan pada diseminasi atau penyebaran mitos yang disebut sebagai kepercayaan yang harus ada dan perlu. Ide ini, yang memainkan suatu peran penting dalam *Republik* Plato, dalam karya-karya Al-F r bi, dan dalam pemikiran Maimonides, memainkan peran yang menentukan dalam pemikiran politik Abad Pertengahan dalam relasi antara filsafat di satu pihak dan agama dan politik di pihak lain.⁷⁹

Menurut Strauss kegunaan dari Taurat atau agama wahyu dalam Maimonides secara empatik adalah politik.⁸⁰ Selain itu, dalam kritiknya terhadap Harry A. Wolfson, Strauss menekankan bahwa Taurat adalah suatu subyek dari filsafat politik. Tetapi Taurat atau pewahyuan bukan hanya memiliki fungsi praktis dan politis karena tujuan dari Hukum adalah juga

⁷⁸ J. STERN, *Matter and Form...*, cit., 56. Cf. M. HALBERTAL, *Concealment and Revelation...*, 56. ID., *Maimonides: Life and Thought...*, 282. Mengenai agama sebagai mitos, Halbertal telusuri dalam sejarah agama pagan dan dalam *Guide*, III, 37 dan mengatakan: “mitos memiliki fungsi bukan saja untuk memperkuat struktur politik dalam masyarakat tetapi juga untuk menumbangkan mitos-mitos yang berlawanan.... Argumen rasional, yang membuktikan bahwa mitos pagan mengandung teka-teki dan janji sia-sia, tidak dapat mencukupi untuk menumbangkan penghayatan dari pagan. Untuk menggantikan posisi mitos, mitos yang berlawanan harus ditampilkan...” Lihat M. HALBERTAL, *Concealment and Revelation...*, 56

⁷⁹ *Ibid.*

⁸⁰ L. STRAUSS, *Maimonides' Statement on Political Science...*, 119.

kesejahteraan jiwa. Dalam *Philosophy and Law*, Strauss menyadari hal itu juga dan menekankan relasi dan tugas dari seorang filsuf-nabi:

Jika pewahyuan mengkomunikasikan kebenaran-kebenaran teoritis, lalu pembawa pewahyuan yaitu nabi-nabi, harus memiliki pengetahuan-pengetahuan tentang kebenaran-kebenaran ini. Dia harus paling kurang juga seorang filsuf, seseorang yang mengetahui secara aktual; sempurna dalam intelegnya, yang diterima melalui latihan dan instruksi, adalah suatu kondisi dari kenabian.⁸¹

Selanjutnya, jika Maimonides mengikuti pembagian ilmu dalam Aristoteles,⁸² bahwa ilmu teoritis seperti Matematika, Fisika dan Metafisika, lebih tinggi dari ilmu praktis, hal ini merupakan suatu jawaban di sini bahwa filsafat lebih tinggi dari agama. Akan tetapi, para filsuf tentu saja memerlukan suatu masyarakat yaitu kehidupan politik untuk mencapai kesempurnaan intelektualnya, karena tujuan natural, *telos*, sebagai individu-individu dapat dicapai hanya dalam suatu masyarakat. Karenanya, kesempurnaan tertinggi sebagai *telos* tertinggi dari semua manusia adalah kesempurnaan intelek yang terletak pada pengetahuan teoritis yang berpuncak pada metafisika.⁸³ Akan tetapi menurut Fraenkel, meskipun Hukum Musa bertujuan untuk kesejahteraan jiwa yaitu kesempurnaan intelek yang diasosiasikan dengan pengetahuan teoritis, “tidaklah mungkin belajar kebijaksanaan dari padanya” dan “hal ini tidak memiliki implikasi untuk belajar filsafat”⁸⁴ seperti Averroes karena seperti dikatakan Maimonides dalam Pengantar dari *Guide*, bahwa hanya “orang sempurna yang baru saja mengetahui akan menangkap” isi alegorisnya.⁸⁵ Karena membuka doktrin-doktrin filosofis kepada para non-filsuf memiliki akibat yang sama ketika memberikan kepada seseorang yang baru lahir roti, daging dan anggur.⁸⁶

Lebih lanjut, seperti halnya proyek filsafis dari Al-F r bi, Maimonides mengatakan bahwa isi naratif dari Hukum pada gilirannya mengimitasi filsafat melalui argumen dialektik, retorik dan puitis.⁸⁷ Maka “agama muncul setelah filsafat dan menawarkan mitos-mitos edukasi yang

⁸¹ ID, *Philosophy and Law*..., 105.

⁸² *Topics VI*, 145a15-16; *Metaph. VI* 1025b19-27, *XI* 1064a18-20, *EN. VI*, 1141b29-32. Cf. *Treatise on the Art of Logic*..., 62-63.

⁸³ H. KREISEL, “Maimonides’ Political Philosophy”..., 194.

⁸⁴ C. FRAENKEL, *Philosophical Religions*..., 178-179.

⁸⁵ *Guide*, Introduction, 9.

⁸⁶ Cf. *Ibid.*, I. 33.

⁸⁷ C. FRAENKEL, *Philosophical Religions*..., 178.

mengimitasi kebenaran-kebenaran filosofis sehingga dapat dipahami oleh massa.”⁸⁸ Gambaran-gambaran dari kebenaran-kebenaran filosofis diungkapkan dalam bahasa-bahasa metafora, dalam perumpamaan-perumpamaan dan teka-teki. Ungkapan-ungkapan antropomorfistik dalam Kitab Suci adalah contoh-contoh utama agama sebagai imitasi dari kebenaran filosofis.

Pandangan ini diungkapkan secara tegas dan gamblang dalam kalimat Talmud: “Dan Taurat berbicara dalam bahasa manusia” (*Yebamoth*, 71a) yang dikutip Maimonides dalam *Guide* dan yang dia jelaskan sebagai “imaginasi dari massa.”⁸⁹ Dalam *Guide*, Maimonides mengatakan bahwa dalam Hukum Musa, “kita berbicara tentang persoalan-persoalan yang dalam ini (ajaran fisika dan metafisika) yang kebijaksanaan ilahi telah menganggap perlu untuk menyampaikan kepada kita melalui perumpamaan dan teka-teki.”⁹⁰ Karena itu, dari sudut pandang ini seperti dikatakan oleh Fraenkel bahwa “bahasa Hukum Musa adalah bahasa para penghuni gua”⁹¹ dalam perumpamaan terkenal dalam *Republic*.⁹² Tetapi hal ini bukan saja bahasa yang dikatakan seperti “apel-apel dari emas dalam bungkusannya perak.”⁹³ “Bungkusannya perak” berkaitan dengan isi literer dari Hukum Musa dan “apel-apel emas” adalah arti alegorisnya.

Arti literernya berisi kebijaksanaan yang berguna dalam banyak hal, di antara mereka adalah kesejahteraan masyarakat. ... arti alegorisnya, di pihak lain, berisi kebijaksanaan yang berguna untuk kepercayaan-kepercayaan yang berkaitan dengan kebenaran sebagaimana adanya.⁹⁴

Prinsip hermeutika Maimonides tentang Hukum dinyatakan secara jelas dalam *Guide* dalam persoalan mengenai keabadian dunia.⁹⁵ Prinsip interpretasi alegoris dapat diringkas dalam bentuk di bawah ini menurut studi seorang sarjana:

⁸⁸ Sara KLEIN - BRASLAVY, “Bible Commentary,” dalam Kenneth SEESKIN (ed.), *The Cambridge Companion to Maimonides*, Cambridge University Press, New York (NY) 2005, 245.

⁸⁹ *Ibid.*, I, 26.

⁹⁰ *Guide*, Introduction, 9.

⁹¹ C. FRAENKEL, *Philosophical Religions...*, 178.

⁹² *Republic*, 7.514a-521b.

⁹³ *Guide*, Introduction, 11.

⁹⁴ *Guide*, Introduction, 12. Cf. C. SIRAT, *La filosofia ebraica medievale...*, 230.

⁹⁵ *Guide*, II, 25.

Kapan saja suatu demonstrasi ilmiah yang menentukan (Arab: *burh n*) berlawanan dengan arti literer (*hir*) dari teks Kitab Suci, adalah suatu kewajiban untuk menafsirkan hal itu dengan cara alegoris (*ta'w l*). Jadi, teks-teks Kitab Suci yang diatributkan pada “tubuh” dari Tuhan harus ditafsirkan secara alegoris.⁹⁶

Akan tetapi, bagaimana Maimonides menggunakan ide ini dalam kasus yang berkaitan dengan kekekalan dunia? Ini adalah salah satu persoalan besar Maimonides, juga bahkan untuk para penerus dan penafsirannya selama berabad-abad dan masih terbuka ruang penafsiran dan diskusi para sarjana modern.

Apakah posisi Maimonides dalam *Guide* II, 25 sebagai posisinya yang benar atautkah hal itu hanya tujuan politis yang ditulis dalam bentuk esoterik dengan menyembunyikan posisinya yang sebenarnya supaya tidak melukai premis-premis religius yang dipegang teguh oleh massa? Dalam kaitan dengan ini Maimonides tetap diam dan dia hanya mengatakan: “gerbang *ta'w l* tidak tertutup dalam wajah kita.”⁹⁷ Jika ia menyembunyikan arti yang sesungguhnya dari Kitab Suci, kemudian di sini Maimonides memecahkan kontradiksi antara arti literer dari teks Kitab Suci dan kebenaran filosofis. Asumsi ini menurut Sara Klein-Braslavy: “mengijinkan dia untuk mengeksplorasi arti filosofis yang disampaikan oleh mitos edukatif atau menyembunyikan dari massa dengan perumpamaan dan sarana lain yang terjadi dalam tradisi literatur Yahudi.”⁹⁸

KESATUAN KEBENARAN DAN FILSAFAT EDUKATIF

Pada argumen-argumen sebelumnya, kami telah mengatakan bahwa Hukum ilahi atau Pewahyuan dalam sistem pemikiran Maimonides memiliki fungsi pedagogis-politis yang dialamatkan kepada massa. Sesungguhnya ide ini berasal dari program politik-filosofis dari Al-F r bi untuk dunia Arab. Jadi agama memiliki tugas pertama dan terutama adalah mendidik massa dalam masyarakat. Dalam pikiran Maimonides dan pendahulunya, Al-F r bi, agama adalah imitasi dari filsafat dan karena itu juga hal itu muncul setelah filsafat secara temporal dalam pengertian bahwa pemimpin politik yang ideal yaitu nabi-filsuf menerjemahkan kebenaran-kebenaran filosofis dalam bahasa massa supaya mereka dapat memahaminya.

⁹⁶ Warren Z. HARVEY, “On Maimonides’ Allegorical Reading of Scripture,” dalam John WHITMAN (ed.), *Interpretation and Allegory: Antiquity to the Modern Period*, Brill, Leiden 2000, 181.

⁹⁷ *Guide*, II, 25.

⁹⁸ S. KLEIN – BRASLAVY, “Bible Commentary”..., 245.

Kelihatannya di sini ada dua kebenaran yang berbeda atau paling tidak ada suatu dikotomi yang tajam antara kebenaran filsafat dan kebenaran religius atau antara akal budi dan pewahyuan dalam pemikiran Maimonides. Sesungguhnya, ini bukan posisi Maimonides. Kebenaran itu satu. Seperti yang dikatakan oleh seorang ahli modern:

Kebenaran bagi Maimonides adalah satu. Hal itu mungkin di representasikan oleh gambaran-gambaran atau dihadirkan dalam bentuk konseptual-abstrak tetapi tidak mungkin ada kebenaran yang saling berlawanan. Yudaisme dan filsafat tidak dapat menghadirkan doktrin-doktrin yang saling bertentangan dan keduanya (filsafat dan pewahyuan) benar, Maimonides tidak berpegang pada teori “kebenaran ganda.” Hal itu tidak seperti beberapa pemikir Abad Pertengahan yang berpegang pada teori yang semacam itu. Maimonides memahami kebenaran dari konsep para filsuf dan menginterpretasikan kemali Yudaisme. Yudaisme menghadirkan representasi figuratif dari kebenaran-kebenaran filsafis apakah dalam gambaran-gambaran mengenai *corporeal* dari Tuhan atau dalam bentuk di mana melukiskan pemerintahan Allah di dunia. Maimonides membuat hal itu dalam karya hidupnya untuk mengajar secara publik kebenaran dari konsep filosofis tentang ajaran *incorporealitas* dari Tuhan.⁹⁹

Di sini seperti dikatakan Hayoun “Taurat dan filsafat atau lebih tepat lagi Taurat dan kebijaksanaan (*hokma*) berada dalam keharmonisan”¹⁰⁰ dalam Yudaisme. Hayoun, tentu saja tidak memahami Maimonides sebagai seorang penganut teori “kebenaran ganda” tetapi dia menjelaskan bahwa dalam sistem pemikiran Maimonides ada kelas massa dari sebuah masyarakat dan bahwa mereka harus berpegang pada arti literer dari Kitab Suci dan kelas *élite* yang berpegang pada arti batin, karena Taurat ditulis untuk kedua kelas ini dan hanya kelas *élite* yang dapat menembus ke dalam arti batin. Ini adalah kerangka berpikir Maimonides dalam relasi antara filsafat dan agama. Hal ini sama dengan apa yang dikatakan oleh Tzvi Langermann ketika ia berbicara mengenai pengetahuan-pengatahuan Maimonides. Dia mengatakan:

Filsafatnya menyatakan kesatuan dari semua kebenaran, bahwa hal-hal yang berkaitan dengan Tuhan, dengan menggunakan istilah Arab sesungguhnya adalah Kebenaran (*al-haqq*), dan bahwa

⁹⁹ H. KREISEL, *Maimonides' Political Thought...*, 10.

¹⁰⁰ Maurice-Ruben HAYOUN, *La philosophie juive*, Armand Colin, Paris 2012, 167. “Taurat dan filsafat atau lebih baik Taurat dan kebijaksanaan tidak dapat tidak harmonis.”

perintah religius untuk mengetahui Tuhan adaah secara esensial sama dengan perintah filosofis untuk menentukan kebenaran.¹⁰¹

Dalam pandangan seperti ini menurut Steven Harvey, kebenaran yang sama dapat dipahami dalam cara yang berbeda oleh massa dan *élite*.

Beberapa orang mampu memahami rahasia dari kebenaran-kebenaran Taurat sebagaimana adanya sementara sebagian besar orang harus memahami kebenaran-kebenaran ini melalui tradisi dan representasi tentang mereka. Kebenaran-kebenaran pada dasarnya sama, tetapi mereka mengetahuinya dengan jalan yang berbeda-beda.¹⁰²

Mengenai memahami rahasia-rahasia ini sebagaimana adanya mereka, Maimonides menjamin pembacanya dalam Pengantar dari *Guide* bahwa “rahasia-rahasia ini [tidak] diketahui secara penuh dan sempurna siapa pun di antara kita.”¹⁰³

Jika pewahyuan-agama memiliki tugas utama sebagai program pedagogi-politik, bagaimana Maimonides mengaplikasikannya dalam lingkungan Yahudi? Para sarjana modern, dengan menghubungkan sumber-sumber filosofis dari Maimonides pada Al-F r bi, mengedepankan apa yang mereka sebut sebagai filsafat edukasi atau “filsafat pendidikan.”¹⁰⁴ Kata “pendidikan” tentu saja bukan dalam pengertian kita tetapi lebih dari itu. Menurut sudut pandang ini, Maimonides dalam *Guide* mencoba mendidik mereka yang disebut Al-F r bi sebagai “pencari-pencari jalan yang benar” yaitu jalan menuju suatu level dari wilayah filsafat. Hal itu tentu saja bukan mendidik massa melalui pengetahuan filosofis karena hal itu akan membawa pada ketidakpercayaan karena mereka tidak memiliki kapasitas yang cukup untuk mengetahui kebenaran filosofis. Para sarjana modern mentransformasi terminologi “para pencari jalan yang benar” dari Al-F r bi dalam istilah yang berbeda dalam pembacaan mereka terhadap Maimonides. Carlos Fraenkel misalnya menyebutnya sebagai “filsuf dalam potensi” dan Daniel Frank menyebutnya “pendatang baru dalam spekulasi filosofis.” Maimonides, tentu saja tidak memiliki tujuan mendidik kaum mayoritas dalam masyarakat seperti yang dia tekankan dalam *Epistle Dedicatory* dan

¹⁰¹ Tzvi LANGERMANN, “Maimonides and the Sciences”, dalam Daniel FRANK – Oliver LEAMAN (eds.), *The Cambridge Companion to Medieval Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 2003, 157.

¹⁰² S. HARVEY, “Islamic Philosophy and Jewish Philosophy...”, 358.

¹⁰³ *Guide*, Introduction, 7.

¹⁰⁴ Yang pertama lihat Aviezer RAVITZKY, “Maimonides: Esotericism and Educational Philosophy,” dalam Kenneth SEESKIN (ed.), *The Cambridge Companion to Maimonides*, Cambridge University Press, New York (NY) 2005, 306-331, yang terakhir lihat S. KLEIN – BRASLAVY, “Bible Commentary”..., 245.

Pengantar dari *Guide* tetapi kepada mereka seperti Joseph Ibn Judah kepada siapa Maimonides mengalamatkan *Guide*. Joseph, bukanlah filsuf dalam arti yang sesungguhnya, tetapi seorang pencari jalan yang benar, seorang filsuf dalam potensi dan seorang pendatang baru dalam spekulasi filosofis.” Jadi dalam *Guide*, Maimonides mencoba menerangi para pembaca yang demikian.

Seperti yang ditekankan oleh Sara Klein-Braslavy:

Dalam Pengantar dari *Guide*, Maimonides menjelaskan bahwa buku ini dialamatkan kepada seorang Yahudi yang percaya, yang mengamati dan menjalankan perintah-perintah dan menerima Kitab Suci sebagai sesuatu yang bersifat otoritatif, tetapi ia telah membaca filsafat Aristoteles dan menerimanya juga. Ketika orang yang demikian menemukan kontradiksi antara arti literer dari Kitab Suci dan prinsip filsafat, mereka menjadi bingung. Eksegese dari Maimonides bermaksud memecahkan kebingungan mereka dengan menunjukkan bahwa kebenaran biblis itu identik dengan kebenaran filsafat sehingga seseorang dapat menjadi seorang Yahudi dan dalam waktu yang sama seorang filsuf juga.¹⁰⁵

Filsafat pendidikan sesungguhnya melawan suatu konsep dikotomi antara orang-orang yang sudah tercerah dan massa seperti dalam Strauss dan Pines di mana pengelompokan manusia dalam masyarakat sangatlah kaku.¹⁰⁶ Elemen ini absen dari Strauss dan Pines. Menurut Ravitzky, Maimonides:

... menekankan perbedaan antara dua ekstrim dari masyarakat: orang-orang yang berpendidikan dan orang-orang yang tidak berpendidikan. Tetapi, dia tidak memahami hal itu sebagai suatu halangan yang kaku dan tentu saja tidak memahaminya sebagai suatu gambaran yang lengkap dari suatu masyarakat secara keseluruhan. Hal itu berkaitan dengan kemanusiaan sebagai spektrum yang luas, dengan suatu aliran permanen antara kedua ekstrim ini. ... Haruslah dipastikan bahwa perkembangan spiritual menyediakan secara bertahap kepada mereka tangga kenaikan, setiap pribadi menurut kemampuannya. Seseorang kepada siapa rahasia [Taurat] tersembunyi kemarin, mungkin besok dia layak untuk itu.¹⁰⁷

Dari sudut pandang ini, menurut Ravitzky masyarakat diijinkan untuk bertumbuh, mengembangkan diri mereka atau masyarakat mereka dan

¹⁰⁵ *Ibid.*

¹⁰⁶ A. RAVITZKY, “Maimonides: Esotericism and Educational Philosophy”..., 306. Pandangan Strauss lihat L. STRAUSS, “How to Begin to Study The Guide of the Perplexed”..., xix.

¹⁰⁷ A. RAVITZKY, “Maimonides: Esotericism and Educational Philosophy”..., 306.

menginginkan hal yang ideal bagi suatu masyarakat di mana semua orang mendedikasikan diri untuk mencari kebenaran.¹⁰⁸ Jadi dalam Maimonides, ada suatu situasi dinamis antara anggota-anggota masyarakat. Sesungguhnya hal itu bukan dalam suatu pembagian yang kaku di antara mereka yang diidentifikasi hanya melalui dua dikotomi yang tak terjembatani karena “tidak ada seorangpun yang dilahirkan sebagai seorang filsuf”¹⁰⁹ dan karena kita yang dilahirkan dan dihukum oleh kodrat.”¹¹⁰

Maimonides mengatakan hal ini dalam *Mishneh Torah*:

Saat menginstruksi orang muda, perempuan, orang-orang yang tidak berpendidikan pada umumnya, kita mengajar mereka untuk melayani Tuhan dengan rasa takut atau demi kehidupan setelah kematian sampai pengetahuan mereka bertumbuh dan mereka akan mencapai suatu kebijaksanaan. Selanjutnya, kita menyatakan kepada mereka rahasia dari Taurat ini sedikit demi sedikit dan melatih mereka melalui tahap yang mudah sampai mereka dapat menangkap dan memahaminya dan melayani Tuhan dengan cinta.¹¹¹

Fisafat pendidikan Maimonides berproses dari level “takut akan Tuhan sebagai level inferior menuju level lebih tinggi “cinta akan Tuhan.”¹¹² Dalam *Guide*, Maimonides melanjutkan proyek ini dengan mengangkat dari suatu level arti literer Kitab Suci menuju level arti batin yang diidentifikasi dengan kebenaran:

Ketika massa telah menerima ajaran ini, dibiasakan dan dididik ... ke dalamnya, dan sesudah itu menjadi bingung atas teks-teks dari kitab-kitab para nabi, arti dari kitab-kitab ini harus dijelaskan kepada mereka. Mereka harus diangkat kepada pengetahuan mengenai tafsiran dari teks-teks ini dan perhatian mereka harus dialihkan pada arti equivokal dan alegoris dari berbagai macam istilah – penjelasan dengan mana berisi dalam Traktat ini – sehingga kebenaran iman mereka mengenai keesaan Tuhan dan

¹⁰⁸ *Ibid.*, 307.

¹⁰⁹ C. FRAENKEL, “Philosophy and Exegesis in Al-F r bi, Averroes and Maimonides”..., 117.

¹¹⁰ Haim KREISEL, *Maimonides’ Political Thought: Studies in Ethics, Law and the Human Ideal*, State University of New York Press, Albany 1999, 10.

¹¹¹ *Mishneh Torah* I, (terj. Inggris: Eliyahu TOUGER), Moznaim Publishing, Brooklyn 1972, 85.

¹¹² *Guide*, III, 51. Diskusi lebih luas tentang hal ini lihat sebagai contoh D. HARTMAN, *Maimonides: Torah and Philosophic Quest...*, 214. Cf. H. KREISEL, *Maimonides’ Political Thought...*, 225-266; C. FRAENKEL, *Philosophical Religions...*, 176-177.

pernyataan tentang kebenaran dari kitab-kitab para nabi harus diselamatkan.¹¹³

Proyek Maimonides di sini menurut Fraenkel adalah “mengangkat” para “filsuf dalam potensi” atau “para pencari jalan yang benar” dari arti literer kebenaran yang dikhususkan untuk massa ke dalam arti batin yang dipahami hanya oleh kelas tertentu yaitu para filsuf. Program ini dibangun dengan suatu *pembiasaan* dari orang-orang yang demikian dari arti literer ke arti batin.¹¹⁴

Implikasi dari filsafat pendidikan dalam relasi antara filsafat dan agama adalah ini: tidak ada dikotomi yang tajam antara kebenaran yang dikhususkan untuk beberapa orang terpelajar dan untuk massa. Tentu saja ada “tingkatan” kebenaran tetapi kebenaran itu tunggal. Dengan mengangkat dan membiasakan diri dari arti literer ke arti batin atau dari level “takut akan Allah” ke level “cinta akan Allah” para filsuf dalam potensi, kepada siapa *Guide* dialamatkan, akan mencapai kebenaran sebagaimana adanya.

Kesimpulan

Kami telah mendalami relasi antara filsafat dan agama dalam pemikiran Maimonides. Seperti telah kami akui, dalam argumen-argumen di atas, relasi antara filsafat dan agama dalam Maimonides cukup kompleks dan banyak penafsiran telah dilakukan oleh para ahli Abad Pertengahan dan modern mungkin tidak begitu memuaskan. Di satu pihak beberapa telah mengedepankan dikotomi tajam antara keduanya. Sementara yang lainnya mengakui bahwa sesungguhnya tidak ada dikotomi di antara mereka tetapi ada suatu keharmonisan. Sebagai poin kesepakatan, Maimonides mengakui kesatuan kebenaran seperti halnya para pendahulunya terutama seorang filsuf yang sejaman dengannya, komentator ulung Aristoteles dari Andalusia, Averroes.

Maimonides mengikuti sistem pemikiran Al-F r bi dan mengaplikasikannya dalam usahanya menafsirkan Yudaisme. Maimonides tentu saja seorang rasionalis ekstrim yang berpegang pada superioritas filsafat sebagai suatu kebenaran dalam dirinya. Akan tetapi dia juga mengakui bahwa pewahyuan adalah suatu kebenaran. Pengelompokan natural manusia dalam masyarakat mungkin dapat dikatakan sebagai tesis krusial dalam memahami pandangan Maimonides. Pewahyuan adalah

¹¹³ *Guide*, I, 35.

¹¹⁴ C. FRAENKEL, “Philosophy and Exegesis in Al-F r bi, Averroes, and Maimonides”..., 123-124.

kebenaran tetapi hal itu dapat dipahami menurut ukuran daya tangkap manusia. Karena itu, para filsuf memahami pewahyuan secara alegoris, kebenaran sebagaimana adanya, yang tersembunyi dalam bahasa-bahasa figuratif. Untuk suatu tujuan politis para nabi menyampaikan kebenaran dalam bahasa-bahasa figuratif semacam ini. Sementara massa memahami bahasa figuratif sebagai kebenaran yang real. Hal itu mungkin membangkitkan kebingungan kepada para filsuf dalam potensi yang tidak mengetahui relasi semacam ini dengan jelas. Tidak ada kontradiksi real di antara mereka atau dalam bahasa positif, ada suatu harmonisasi antar keduanya. Kebenaran yang sama tetapi dipahami dengan cara yang berbeda menurut kapasitas manusia terutama pengelompokan natural manusia dalam masyarakat.

Menurut pandangan Maimonides di atas, kita dapat mengatakan bahwa dia adalah tipe rasionalis yang menciptakan suatu mentalitas rasionalisme religius. Mentalitas ini pada gilirannya menghadirkan wajah agama yaitu Yudaisme di mana “Yudaisme sebagai suatu agama filosofis,” menurut istilah Fraenkel dan hal ini terwujud dalam sejarah filsafat Yahudi setelah kematian Maimonides.

BIBLIOGRAFI

Sumber-Sumber Utama

AL-F R BI, *Kit b ta l al-sa da* [The Attainment of Happiness], dalam Mushin MAHDI (terj.), *Al-Farabi's Philosophy of Plato and Aristotle*, Ithaca, Cornell University Press, New York (NY) 1962.

_____, *Kitâb al-siyâsa al-madanîyya* [The Political Regime], F. NAJJAR (ed.), Beirut 1964, dalam R. LERNER – M. MAHDI (eds.), *Medieval Political Philosophy*, Ithaca, New York (NY) 1972.

_____, *Mabâdi ârâ' ahl al-madîna al-fâ ila* [Principle of the Opinions of the Citizens of the Virtuous City, Richard WALZER (terj. & ed.)], Clarendon Press, Oxford 1985.

_____, *Kitâb al-jam bayna ra yay al- akîmayn Aflâ ûn al-ilâhî wa-Aris û âlîs* [The Harmonization of the Opinions of the Two Sages, Plato the Divine and Aristotle], in C. BUTTERWORTH (terj.) *The Political Writings: Selected Aphorism and Other Text*, Cornell University Press, New York (NY) 2001.

_____, *Kit b al- ur f*, Muhammad KHALIDI (ed. dan terj. Inggris), *Medieval Islamic Philosophical Writings*, Cambridge University Press, Cambridge 2005.

ARISTOTLE, *Nicomachean Ethics*, *Nicomachean Ethics* in Jonathan BARNES (ed.), *The Complete Works of Aristotle: The Revised Oxford Translation*, W.D. ROSS (terj.), Princeton University Press, New Jersey (NJ) 1984.

MAIMONIDES, Moses *Dal lat al-h 'ir n* [*The Guide of the Perplexed*, Shlomo Pines (terj.)], The University of Chicago, Chicago 1963.

_____, *Mishneh Torah I*, Eliyahu TOUGER, (terj.), Moznaim Publishing, Brooklyn 1972.

_____, *Letters of Maimonides*, L. STISKIN (ed. & terj.), Yeshiva University Press, New York (NY) 1977.

PLATO, "Republic", dalam John M. COOPER (ed.), *Plato: Complete Works*, G.M.A. GRUBE – rev. C.D.C REEVE (terj.), Hackett Publishing Company, Indianapolis/Cambridge 1997.

STRAUSS, Leo, "Maimonides' Statement on Political Science," dalam *Proceeding of the American Academy of Jewish Research* 22 (1953), 115-130.

_____, “The Literary Character of the Guide of the Perplexed,” dalam Leo STRAUSS, *Persecution and the Art of Writing*, University of Chicago Press, Chicago 1988, 39-94.

_____, *An Introduction to Political Philosophy: Tens Essays by Leo Strauss*, Wayne State University Press, Detroit 1989.

_____, *Philosophy and Law: Contribution to the Understanding of Maimonides and His Predecessors*, Eve ALDER (terj.), State University of New York Press, Albany 1995.

Sumber-Sumber Tambahan

D’ANCONA, Cristina, *Storia della filosofia nell’Islam Medievale*, 2 vols., Einuadi, Torino 2005.

DAVIES, Daniel, *Method and Metaphysics in Maimonides’ Guide of Perplexed*, Oxford University Press, New York (NY) 2011.

FRAENKEL, Carlos, “Philosophy and Exegesis in Al-F r bi, Averroes and Maimonides,” dalam *Laval Thèologique et Philosophique*, 64, I (2008), 105-125.

_____, *Philosophical Religion from Plato to Spinoza: Reason, Religion and Autonomy*, Cambridge University Press, Cambridge 2012.

FRANK, Daniel, “Maimonides and Medieval Jewish Aristotelianism,” dalam Daniel H. FRANK – Oliver LEAMAN (eds.), *The Cambridge Companion to Medieval Jewish Philosophy*, Cambridge University Press, New York (NY) 2003, 136-156.

HALBERTAL, Moshe, *Concealment and Revelation: Esotericism in Jewish Thought and Its Philosophical Implication*, Jackie FELDMAN (terj.), Princeton University Press, New Jersey (NJ) 2007.

HARTMAN, David, *Maimonides: Torah and Philosophic Quest*, The Jewish Publication Society, Philadelphia 1986.

HARVEY, Steven, “Islamic Philosophy and Jewish Philosophy,” dalam Peter ADAMSON – Richard C. TAYLOR (eds.), *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 2005, 349-369.

- HARVEY, Warren Z., “On Maimonides’ Allegorical Reading of Scripture,” dalam John WHITMAN (ed.), *Interpretation and Allegory: Antiquity to the Modern Period*, Brill, Leiden 2000, 181-189.
- HAYOUN, Maurice-Ruben, *La philosophie juive*, Armand Colin, Paris 2012.
- IRVY, Alfred, “The Guide and Maimonides’ Philosophical Sources,” dalam Kenneth SEESKIN (ed.), *The Cambridge Companion to Maimonides*, Cambridge University Press, New York (NJ) 2005, 58-80.
- KLEIN – BRASLAVY, Sara, “Bible Commentary,” dalam Kenneth SEESKIN (ed.), *The Cambridge Companion to Maimonides*, Cambridge University Press, New York (NY) 2005, 245-272.
- KREISEL, Haim, “Maimonides’ Political Philosophy,” dalam Kenneth SEESKIN (ed.), *The Cambridge Companion to Maimonides*, Cambridge University Press, New York (NY) 2005, 193-220.
- KREISEL, Howard, *Maimonides’ Political Thought: Studies in Ethics, Law and the Human Ideal*, State University of New York Press, Albany 1999.
- LANGERMANN, Tzvi, “Maimonides and the Sciences”, dalam Daniel H. FRANK – Oliver LEAMAN (eds.), *The Cambridge Companion to Medieval Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 2003, 157-176.
- NOVAK, David, (ed.), *Leo Strauss and Judaism: Jerusalem and Athens Critically Revisited*, Rowman and Littlefield Publishers, INC, Maryland 1996.
- _____, “Jurisprudence,” dalam Kenneth SEESKIN (ed.), *The Cambridge Companion to Maimonides*, Cambridge University Press, New York (NY) 2005, 221-244.
- PINES, Shlomo, “Philosophic Sources of the Guide of Perplexed”, dalam Moses MAIMONIDES, *The Guide of Perplexed*, Shlomo Pines (terj.), The University of Chicago, Chicago 1963, lvii-cxxxiv.
- _____, “The Limitation of Human Knowledge According to Al-F r bi, ibn Bajja, and Maimonides”, dalam Isadore TWERSKY (ed.), *Studies in Medieval Jewish History and Literature*, Harvard University Press, Cambridge, London 1979, 82-109.

- RAVITZKY, Aviezer, “Maimonides: Esotericism and Educational Philosophy”, dalam Kenneth SEESKIN (ed.), *The Cambridge Companion to Maimonides*, Cambridge University Press, New York (NY) 2005, 300-323.
- REISMAN, David., “Al-F r bi and the Philosophical Curriculum,” dalam Peter ADAMSON – Richard C. TAYLOR (eds.), *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 2005.
- SIRAT, Colette, *La filosofia ebraica medievale secondo I testi editi e inediti*, Paideia, Brescia 1990.
- STERN, Joseph, *Matter and Form of Maimonides’ Guide*, Harvard University Press, London 2013.
- ZONTA, Mauro, *Maimonide*, Carocci Editore, Roma 2011.