PARADIGMA: JURNAL KALAM DAN FILSAFAT
Prodi Aqidah dan Filsafat Islam, Fakultas Ushuluddin
Vol. 7, No. 2, Desember 2025, (203-226)
http://journal.uinjkt.ac.id/index.php/paradigma

Civil Society dan al-Madīnah al-Fāḍilah: Konvergensi dan Ketegangan antara Otonomi Warga dan Politik Kebajikan

Ahmad Nur Fauzi,[1] Hadi Kharisman,[2*]
Sekolah Tinggi Agama Islam (STAI) Sadra Jakarta
ahnufa96@gmail.com[1], hadikharisman@gmail.com[2]

Abstrak:

Artikel ini menganalisis secara kritis hubungan antara civil society modern dan teori al-madīnah al-fāḍilah al-Fārābī. Penelitian menggunakan studi kepustakaan filosofis dan analisis konseptual-komparatif terhadap otonomi warga, kebajikan politik, kepemimpinan, dan kebaikan bersama. Hasil penelitian menunjukkan adanya konvergensi etis dalam penekanan keduanya terhadap kerja sama sosial, pendidikan warga, moralitas publik, dan kemaslahatan bersama. Namun, terdapat ketegangan struktural antara otonomi, pluralitas, dan distribusi otoritas dalam civil society dengan kepemimpinan teleologis dan hierarkis dalam negara utama al-Fārābī. Karena itu, al-madīnah al-fāḍilah tidak dapat dipandang sebagai model institusional awal civil society. Relevansinya terletak pada kemampuannya memberikan kritik etis terhadap civil society yang terlalu prosedural, individualistik, dan kehilangan tujuan moral. Filsafat politik al-Fārābī dapat digunakan untuk merekonstruksi civil society sebagai ruang pembentukan kebajikan warga yang berorientasi pada kebaikan bersama.

Kata Kunci: civil society; al-Fārābī; al-madīnah al-fāḍilah; kebajikan warga.

Abstract:

This article critically examines the relationship between modern civil society and al-Fārābī's theory of al-madīnah al-fāḍilah. It employs philosophical library research and comparative conceptual analysis of civil society, political virtue, citizenship, leadership, and the common good. The study finds an ethical convergence between the two frameworks in their emphasis on social cooperation, civic education, public morality, and common welfare. Nevertheless, a structural tension persists between the autonomy, pluralism, and distributed authority of modern civil society and the teleological and hierarchical leadership of al-Fārābī's virtuous city. Therefore, al-madīnah al-fāḍilah cannot be regarded as an early institutional model of civil society. Its contemporary relevance lies instead in providing an ethical critique of civil society when it becomes excessively procedural, individualistic, and detached from moral purposes. Al-Fārābī's political philosophy can thus contribute to reconstructing civil society as an arena of civic virtue oriented toward the common good.

Keywords: civil society; al-Fārābī; al-madīnah al-fāḍilah; civic virtue;

© 2025 The Authors. This article is licensed under the Creative Commons Attribution-ShareAlike 4.0 International (CC BY-SA 4.0) License.

Pendahuluan

Civil society merupakan salah satu konsep utama dalam pemikiran politik modern yang digunakan untuk menjelaskan ruang kehidupan sosial di antara individu, keluarga, pasar, dan negara. Di dalamnya, warga membentuk perkumpulan, organisasi, gerakan sosial, komunitas keagamaan, serta berbagai ruang komunikasi yang relatif mandiri dari kontrol langsung negara. Melalui ruang tersebut, warga dapat menyampaikan kepentingan, membangun solidaritas, mempertahankan hak, mengawasi kekuasaan, dan berpartisipasi dalam pembentukan kehidupan bersama. Karena itu, kekuatan *civil society* kerap dipandang sebagai salah satu syarat bagi tegaknya demokrasi dan terbentuknya pemerintahan yang akuntabel.[1]

Pengertian tersebut merupakan hasil perkembangan historis yang panjang. Dalam pemikiran klasik, Aristoteles menggunakan istilah *politikē koinōnia* untuk menggambarkan komunitas politik yang memungkinkan warga mencapai kehidupan baik. Masyarakat dan negara belum dipisahkan secara tegas karena kehidupan politik dipahami sebagai bagian dari pembentukan kebajikan manusia. Dalam pemikiran modern, terutama setelah berkembangnya teori kontrak sosial, masyarakat mulai dibedakan dari pemerintahan. Perbedaan tersebut kemudian melahirkan pemahaman tentang *civil society* sebagai arena sosial yang memiliki otonomi relatif terhadap negara.[2]

Perkembangan selanjutnya menempatkan *civil society* dalam hubungan yang lebih kompleks dengan negara. Ia tidak selalu dipahami sebagai lawan kekuasaan, tetapi juga sebagai ruang perantara yang memungkinkan masyarakat dan negara berkomunikasi, bekerja sama, serta saling mengawasi. Organisasi warga dapat membatasi kecenderungan negara menjadi otoriter, tetapi negara tetap diperlukan untuk menjamin hukum, keamanan, dan hak-hak dasar. Dengan demikian, hubungan keduanya tidak cukup digambarkan melalui oposisi sederhana antara

[1] Muhammad A. S. Hikam, *Demokrasi dan Civil Society* (Jakarta: LP3ES, 1996), 3–10; Neera Chandhoke, *Benturan Negara dan Masyarakat Sipil*, terj. Yuliani Liputo (Yogyakarta: Istawa, 2001), 35–43.

[2] Adi Suryadi Culla, *Masyarakat Madani: Pemikiran, Teori, dan Relevansinya dengan Cita-Cita Reformasi* (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 1999), 30–48.

masyarakat dan negara. Hubungan tersebut melibatkan otonomi, kontrol, kerja sama, negosiasi, dan pembagian tanggung jawab.[3]

Meskipun penting, perkembangan *civil society* juga menghadapi persoalan filosofis. Penekanan yang kuat terhadap kebebasan individual, prosedur demokratis, kompetisi kepentingan, dan pembatasan kekuasaan tidak selalu disertai penjelasan memadai mengenai tujuan moral kehidupan bersama. Ruang publik dapat menjadi arena partisipasi, tetapi juga dapat dikuasai kepentingan ekonomi, identitas kelompok, disinformasi, dan mobilisasi politik. Organisasi masyarakat dapat membatasi negara, tetapi tidak seluruh organisasi warga dengan sendirinya memperjuangkan keadilan dan kemaslahatan. Karena itu, kemandirian dari negara tidak cukup dijadikan ukuran kualitas *civil society*. Diperlukan orientasi etis yang menjelaskan untuk tujuan apa kebebasan, otonomi, dan partisipasi warga digunakan.

Persoalan tersebut membuka ruang dialog antara *civil society* dan filsafat politik klasik yang menempatkan kebajikan serta kebaikan bersama sebagai tujuan kehidupan politik. Salah satu pemikir yang relevan dalam konteks ini adalah Abū Naṣr al-Fārābī. Dalam *Ārā' Ahl al-Madīnah al-Fāḍilah*, *al-Siyāsah al-Madaniyyah*, dan *Taḥṣīl al-Sa'ādah*, al-Fārābī menjelaskan bahwa manusia tidak dapat mencapai kesempurnaan secara individual. Keterbatasan manusia membuatnya membutuhkan kerja sama dengan orang lain. Kebutuhan tersebut melahirkan masyarakat dan kehidupan politik yang seharusnya diarahkan pada pencapaian kebahagiaan sejati.[4]

Filsafat politik al-Fārābī dibangun di atas hubungan antara metafisika, teori jiwa, etika, dan politik. Susunan negara utama mencerminkan keteraturan kosmos, sedangkan kepemimpinan politik berkaitan dengan pengetahuan mengenai tujuan tertinggi manusia. Politik tidak hanya bertugas menjaga keamanan atau mengatur persaingan kepentingan, tetapi membimbing masyarakat menuju kesempurnaan

[3] Jean L. Cohen dan Andrew Arato, *Civil Society and Political Theory* (Cambridge, MA: MIT Press, 1992), ix–18.

[4] Abū Naṣr al-Fārābī, *Ārā' Ahl al-Madīnah al-Fāḍilah wa-Muḍāddātuhā* (Kairo: Hindawi, 2016), 69–72.

intelektual dan moral. Negara utama karena itu merupakan bentuk kerja sama masyarakat untuk mencapai kebahagiaan yang tidak dapat diraih secara individual.[5]

Penekanan al-Fārābī terhadap kerja sama sosial, pendidikan warga, keutamaan moral, dan kebaikan bersama sekilas menunjukkan kedekatan dengan cita-cita *civil society*. Keduanya sama-sama mengakui pentingnya partisipasi masyarakat dalam membentuk kehidupan bersama. Keduanya juga menolak kehidupan politik yang hanya diarahkan pada kepentingan penguasa. Akan tetapi, kedekatan tersebut tidak berarti bahwa *al-madīnah al-fāḍilah* identik dengan *civil society*. Konsep modern tentang *civil society* menekankan otonomi masyarakat, pluralitas, kebebasan berorganisasi, distribusi otoritas, dan pembatasan kekuasaan negara. Sebaliknya, negara utama al-Fārābī bersifat teleologis dan hierarkis, dengan pemimpin utama sebagai orang yang paling mengetahui kebahagiaan dan cara mencapainya.

Perbedaan ini penting karena sejumlah pembacaan terhadap hubungan Islam dan *civil society* cenderung menggunakan pendekatan kesesuaian. Istilah *civil society* diterjemahkan menjadi "masyarakat madani", kemudian dihubungkan dengan Kota Madinah, peradaban Islam, atau masyarakat religius.[6] Pendekatan tersebut memberikan dasar moral dan historis bagi penerimaan *civil society* di kalangan Muslim. Namun, persamaan etimologis atau normatif tidak cukup untuk membuktikan kesamaan struktur politik. *Al-madīnah* dalam filsafat al-Fārābī juga tidak dapat langsung diterjemahkan menjadi masyarakat madani dalam pengertian kontemporer karena menunjuk pada komunitas politik yang dibentuk berdasarkan tujuan kebahagiaan dan kepemimpinan utama.

Kajian mengenai *civil society* dalam pemikiran Islam umumnya dapat dibagi menjadi tiga kecenderungan. Pertama, penelitian yang mengidentifikasinya dengan masyarakat Madinah dan konsep masyarakat madani. Kedua, kajian yang menghubungkan *civil society* dengan demokrasi, pluralisme, partisipasi politik, dan hubungan Islam dengan negara. Ketiga, kajian yang membahas perkembangan

[5] Muhsin S. Mahdi, *Alfarabi and the Foundation of Islamic Political Philosophy* (Chicago: University of Chicago Press, 2001), 1–13.

[6] M. Dawam Rahardjo, *Masyarakat Madani: Agama, Kelas Menengah dan Perubahan Sosial* (Jakarta: LP3ES, 1999), 133–152; Zakiyuddin Baidhawy, "Diskursus Civil Society dalam Perspektif Filsafat Barat dan Islam," *Millati: Journal of Islamic Studies and Humanities* 1, no. 2 (2016): 169–186.

organisasi masyarakat Muslim sebagai kekuatan sosial di luar negara. Kajian-kajian tersebut telah menunjukkan pentingnya agama dan organisasi warga dalam demokratisasi masyarakat Muslim.[7] Namun, pembahasannya belum selalu menyentuh persoalan filosofis mengenai hubungan antara kebebasan warga, pembentukan kebajikan, dan tujuan moral kehidupan politik.

Sementara itu, kajian mengenai filsafat politik al-Fārābī lebih banyak memusatkan perhatian pada sumber-sumber Yunani, struktur negara utama, kepemimpinan filsuf-nabi, kebahagiaan, dan hubungan antara metafisika dengan politik. Muhsin Mahdi menempatkan filsafat politik sebagai pusat proyek al-Fārābī untuk menjelaskan hubungan antara pengetahuan filosofis, agama, dan kehidupan politik.[8] Antony Black menunjukkan bahwa negara utama al-Fārābī dibangun melalui perpaduan antara tradisi filsafat Yunani dan persoalan kepemimpinan dalam masyarakat Islam.[9] Adapun Janne Mattila menegaskan kedudukan kebahagiaan dan kesempurnaan manusia dalam etika al-Fārābī.[10] Meskipun demikian, masih terbatas penelitian yang menggunakan filsafat politik al-Fārābī untuk menguji secara kritis fondasi etis *civil society*, sekaligus mengakui ketegangan antara otonomi warga dan kepemimpinan hierarkis.

Artikel ini mengisi kesenjangan tersebut dengan mempertemukan *civil society* dan *al-madīnah al-fāḍilah* bukan untuk membuktikan kesamaan keduanya, tetapi untuk menemukan konvergensi etis dan ketegangan struktural. Konvergensi ditemukan dalam gagasan kerja sama sosial, pendidikan warga, moralitas publik, dan orientasi pada kebaikan bersama. Ketegangan muncul karena *civil society* menuntut otonomi, pluralitas, dan pembagian otoritas, sedangkan al-Fārābī menempatkan pemimpin utama sebagai pusat pengarahan masyarakat menuju kebahagiaan.

---

[7] Robert W. Hefner, *Civil Islam: Muslims and Democratization in Indonesia* (Princeton: Princeton University Press, 2000), 12–20; Saiful Mujani, *Muslim Demokrat: Islam, Budaya Demokrasi, dan Partisipasi Politik di Indonesia Pasca-Orde Baru* (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2007), 1–22.

[8] Mahdi, *Alfarabi and the Foundation*, 1–13.

[9] Antony Black, *The History of Islamic Political Thought: From the Prophet to the Present*, edisi ke-2 (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2011), 57–65.

[10] Janne Mattila, *The Eudaimonist Ethics of al-Fārābī and Avicenna* (Leiden dan Boston: Brill, 2022), 35–66.

Berdasarkan persoalan tersebut, artikel ini menjawab pertanyaan: bagaimana filsafat politik *al-madīnah al-fāḍilah* dapat memperkaya sekaligus mengkritik fondasi etis *civil society* modern? Artikel ini berargumen bahwa al-Fārābī tidak dapat diposisikan sebagai perumus awal *civil society* karena perbedaan dasar metafisis, struktur otoritas, dan konsepsi pluralitas. Namun, gagasannya mengenai kebahagiaan, pendidikan, keutamaan, dan kebaikan bersama dapat memberikan koreksi terhadap *civil society* yang terlalu prosedural, individualistik, dan kehilangan tujuan moral.

Kontribusi artikel ini terletak pada rekonstruksi hubungan antara filsafat politik Islam klasik dan teori politik modern. Relevansi al-Fārābī tidak dicari melalui pemindahan langsung struktur negara utama ke dalam negara modern, melainkan melalui pengambilan prinsip-prinsip etikanya secara kritis. Pendekatan tersebut memungkinkan *civil society* dipertahankan sebagai ruang otonomi dan pluralitas warga sekaligus diarahkan menjadi ruang pembentukan kebajikan serta tanggung jawab terhadap kebaikan bersama.

Untuk membangun argumentasi tersebut, pembahasan dimulai dengan penjelasan mengenai *civil society* sebagai ruang otonomi warga dan pencarian kebaikan bersama. Bagian berikutnya menguraikan *al-madīnah al-fāḍilah* sebagai politik kebajikan. Setelah itu, keduanya dibandingkan untuk menemukan titik konvergensi dan ketegangan struktural. Bagian terakhir merekonstruksi kontribusi etis al-Fārābī terhadap *civil society* tanpa mengabaikan pluralitas, kebebasan, dan distribusi otoritas dalam kehidupan politik modern.

Civil Society: Otonomi Warga dan Kebaikan Bersama

Konsep *civil society* mengalami perubahan makna seiring perkembangan hubungan antara masyarakat dan negara. Dalam pemikiran politik klasik, Aristoteles menggunakan istilah *politikē koinōnia* untuk menggambarkan komunitas politik yang dibentuk oleh warga demi mencapai kehidupan yang baik. Masyarakat dan negara belum dipisahkan karena aktivitas politik merupakan bagian dari kehidupan etis manusia. Dalam perkembangannya, istilah tersebut diterjemahkan ke dalam bahasa Latin menjadi *societas civilis*, yang menunjuk pada

masyarakat politik yang diatur oleh hukum dan menempatkan warga sebagai bagian dari komunitas bersama.[11]

Diferensiasi antara masyarakat dan negara berkembang lebih jelas dalam pemikiran politik modern. Teori kontrak sosial Thomas Hobbes, John Locke, dan Jean-Jacques Rousseau menempatkan pembentukan kekuasaan politik sebagai hasil kesepakatan manusia untuk keluar dari keadaan alamiah. Meskipun menghasilkan pandangan berbeda mengenai batas kekuasaan pemerintah, teori-teori tersebut menggeser legitimasi politik dari hak ilahiah penguasa menuju persetujuan masyarakat. Perubahan ini membuka ruang bagi pemahaman bahwa masyarakat mempunyai hak dan kepentingan yang tidak sepenuhnya dapat diserap oleh negara.

Dalam pengertian kontemporer, *civil society* merujuk pada arena kehidupan sosial yang relatif mandiri dari negara dan pasar. Arena tersebut mencakup organisasi sukarela, kelompok keagamaan, perkumpulan profesi, lembaga pendidikan, media, komunitas lokal, organisasi nonpemerintah, dan gerakan sosial. Melalui berbagai organisasi itu, warga membentuk solidaritas, menyampaikan aspirasi, mempertahankan kepentingan, dan mengawasi pelaksanaan kekuasaan. *Civil society* dengan demikian bukan sekadar kumpulan organisasi, tetapi pola hubungan sosial yang memungkinkan warga bertindak secara kolektif.[12]

Otonomi menjadi salah satu ciri penting *civil society*. Otonomi tidak berarti bahwa masyarakat terpisah sepenuhnya dari negara, tetapi menunjukkan bahwa warga memiliki ruang untuk membentuk organisasi, menghasilkan wacana, dan melakukan tindakan bersama tanpa dikendalikan secara langsung oleh pemerintah. Negara tetap diperlukan untuk menjamin hukum, keamanan, kebebasan berserikat, dan hak warga. Namun, kekuasaan negara harus dibatasi agar tidak menguasai seluruh kehidupan masyarakat.

Hubungan *civil society* dan negara karena itu tidak selalu bersifat konfrontatif. Dalam keadaan tertentu, organisasi masyarakat dapat mengkritik dan membatasi kekuasaan. Dalam keadaan lain, organisasi tersebut bekerja sama dengan pemerintah untuk menyelesaikan persoalan sosial. Hubungan keduanya

[11] Adi Suryadi Culla, *Masyarakat Madani: Pemikiran, Teori, dan Relevansinya dengan Cita-Cita Reformasi* (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 1999), 30–48.

[12] Jean L. Cohen dan Andrew Arato, *Civil Society and Political Theory* (Cambridge, MA: MIT Press, 1992), ix–18.

bergerak antara kontrol, negosiasi, kemitraan, dan partisipasi. Otonomi masyarakat tidak menghapus kebutuhan terhadap negara, sedangkan keberadaan negara tidak boleh meniadakan kemandirian warga.[13]

Ciri berikutnya adalah keberadaan ruang publik. Ruang publik merupakan arena tempat warga mendiskusikan persoalan bersama, membentuk pendapat, serta menilai kebijakan dan tindakan pemerintah. Melalui ruang tersebut, kepentingan pribadi dapat diubah menjadi perhatian publik. Namun, ruang publik hanya dapat berfungsi apabila warga mempunyai akses terhadap informasi, kebebasan berbicara, serta kesempatan yang relatif setara untuk berpartisipasi. Tanpa syarat tersebut, ruang publik mudah dikuasai negara, elite ekonomi, atau kelompok sosial dominan.

Pluralitas juga merupakan unsur penting *civil society*. Masyarakat modern terdiri atas individu dan kelompok yang memiliki agama, budaya, kepentingan, serta orientasi politik yang berbeda. *Civil society* tidak menuntut penghapusan perbedaan, tetapi menyediakan mekanisme agar perbedaan dapat dinegosiasikan tanpa kekerasan. Karena itu, toleransi, pengakuan, dan kepatuhan terhadap hukum menjadi syarat bagi keberlangsungan kehidupan bersama.

Meskipun demikian, pluralitas tidak berarti bahwa semua tindakan organisasi masyarakat dapat dibenarkan. Kelompok yang menyebarkan kekerasan, menolak kesetaraan hukum, atau menghilangkan kebebasan kelompok lain tidak dapat dianggap memperkuat *civil society* hanya karena berdiri di luar negara. Kemandirian organisasi harus disertai kesediaan menghormati hak warga lain dan bertanggung jawab terhadap kepentingan bersama. Dengan demikian, *civil society* tidak hanya membutuhkan kebebasan, tetapi juga moralitas publik.

Masalah tersebut menunjukkan keterbatasan pemahaman yang mereduksi *civil society* menjadi organisasi nonnegara. Sebuah masyarakat dapat mempunyai banyak organisasi, tetapi tetap mengalami fragmentasi, intoleransi, dominasi elite, atau lemahnya solidaritas. Organisasi warga juga dapat menjadi sarana kepentingan ekonomi dan politik yang tidak berpihak pada masyarakat luas. Karena itu,

[13] Neera Chandhoke, *Benturan Negara dan Masyarakat Sipil*, terj. Yuliani Liputo (Yogyakarta: Istawa, 2001), 35–57.

kekuatan *civil society* harus dinilai bukan hanya dari jumlah organisasi atau intensitas partisipasi, melainkan dari kualitas tujuan dan praktik sosialnya.

Dalam konteks tersebut, kebaikan bersama menjadi dimensi yang tidak dapat diabaikan. Kebebasan berserikat, otonomi, dan partisipasi merupakan kondisi penting, tetapi semuanya membutuhkan arah normatif. Tanpa orientasi tersebut, ruang publik dapat berubah menjadi arena persaingan kepentingan yang dikuasai kelompok paling kuat. Kebaikan bersama tidak berarti menyeragamkan pandangan warga, tetapi menyediakan tujuan minimal yang memungkinkan kebebasan setiap kelompok berjalan bersama dengan keadilan, solidaritas, dan penghormatan terhadap hak orang lain.

Persoalan utama *civil society* dengan demikian bukan hanya bagaimana masyarakat membatasi negara, tetapi juga bagaimana warga menggunakan kebebasannya secara bertanggung jawab. Kontrol terhadap kekuasaan perlu disertai kemampuan mengontrol kepentingan kelompoknya sendiri. Partisipasi perlu ditopang pengetahuan dan pertimbangan moral. Pluralitas membutuhkan kesediaan mengakui martabat pihak lain. Sementara itu, otonomi harus diarahkan pada penciptaan kehidupan bersama yang adil.

Pada titik inilah filsafat politik al-Fārābī menjadi relevan. Al-Fārābī memang tidak merumuskan *civil society* dalam pengertian modern, tetapi ia menempatkan pembentukan keutamaan dan kebahagiaan bersama sebagai tujuan politik. Pemikirannya dapat digunakan untuk menilai apakah kebebasan dan organisasi warga menghasilkan kehidupan yang lebih baik atau hanya memperluas persaingan kepentingan. Namun, kontribusi tersebut harus dibaca secara kritis karena politik al-Fārābī dibangun dalam struktur kepemimpinan hierarkis yang berbeda dari otonomi serta pluralitas *civil society* modern.

Al-Madīnah al-Fāḍilah sebagai Politik Kebajikan

Filsafat politik al-Fārābī dibangun di atas pertanyaan mengenai tujuan tertinggi kehidupan manusia. Menurutnya, tujuan tersebut adalah kebahagiaan sejati (*al-sa'ādah*), yaitu kesempurnaan yang dicapai melalui pengembangan kemampuan intelektual dan moral manusia. Kebahagiaan tidak identik dengan kenikmatan, kekayaan, kehormatan, atau kekuasaan. Hal-hal tersebut dapat dicari oleh manusia, tetapi tidak dengan sendirinya menghasilkan kesempurnaan.

Kebahagiaan sejati hanya dapat dicapai ketika manusia mengetahui kebaikan dan membentuk tindakan yang sesuai dengannya.[14]

Manusia tidak mampu mencapai kesempurnaan tersebut secara individual. Setiap orang memiliki kebutuhan dan kemampuan yang terbatas sehingga memerlukan bantuan orang lain. Kebutuhan tersebut mendorong terbentuknya kerja sama, masyarakat, dan kehidupan politik. Dalam *Ārā' Ahl al-Madīnah al-Fāḍilah*, al-Fārābī menyatakan bahwa manusia membutuhkan persekutuan dengan orang lain untuk memperoleh berbagai hal yang diperlukan bagi keberlangsungan dan kesempurnaan hidupnya. Masyarakat politik karena itu bukan sekadar alat untuk menjaga keamanan, tetapi sarana untuk mencapai tujuan yang tidak dapat diraih secara perseorangan.[15]

Al-Fārābī membedakan masyarakat berdasarkan keluasan dan tujuan kerja samanya. Masyarakat yang sempurna terdiri atas masyarakat besar yang mencakup berbagai bangsa, masyarakat menengah yang berbentuk bangsa, dan masyarakat kecil yang berbentuk kota. Di antara bentuk-bentuk tersebut, kota memiliki kedudukan penting karena di dalamnya pembagian fungsi dan kerja sama politik dapat disusun secara terarah. Namun, tidak setiap kota merupakan kota utama. Keutamaan suatu masyarakat ditentukan oleh tujuan yang mengarahkan kerja sama para anggotanya.

Al-madīnah al-fāḍilah adalah masyarakat yang para anggotanya bekerja sama untuk mencapai kebahagiaan sejati. Sebaliknya, kota-kota yang tidak utama mengarahkan kehidupan pada tujuan yang keliru, seperti kekayaan, kenikmatan, kehormatan, dominasi, atau kebebasan tanpa pengetahuan tentang kebaikan. Perbedaannya tidak terutama terletak pada bentuk kelembagaan, tetapi pada konsepsi tentang tujuan hidup yang mendasari tindakan politik.[16] Dengan demikian, politik al-Fārābī bersifat teleologis: kualitas negara diukur berdasarkan tujuan yang ingin dicapainya.

[14] Abū Naṣr al-Fārābī, *Kitāb Taḥṣīl al-Sa'ādah* (Beirut: Dār wa-Maktabat al-Hilāl, 1995), 20–26.

[15] Abū Naṣr al-Fārābī, *Ārā' Ahl al-Madīnah al-Fāḍilah wa-Muḍāddātuhā* (Kairo: Hindawi, 2016), 69–72.

[16] Al-Fārābī, *Ārā' Ahl al-Madīnah al-Fāḍilah*, 76–87.

Untuk menggambarkan hubungan antaranggota masyarakat, al-Fārābī membandingkan negara utama dengan tubuh yang sehat. Organ tubuh mempunyai bentuk dan fungsi berbeda, tetapi semuanya bekerja sama untuk mempertahankan kehidupan. Jantung menempati posisi utama karena menjadi pusat yang mengatur organ lain. Demikian pula masyarakat terdiri atas kelompok dengan kemampuan dan fungsi yang berbeda, tetapi harus bekerja secara terkoordinasi menuju tujuan bersama. Pemimpin utama dalam analogi tersebut menempati kedudukan seperti jantung dalam tubuh.[17]

Analogi ini menunjukkan dua karakter filsafat politik al-Fārābī. Pertama, masyarakat dipahami sebagai kesatuan yang terbentuk melalui kerja sama dan ketergantungan. Tidak ada kelompok yang dapat memenuhi seluruh kebutuhannya sendiri. Kedua, kerja sama tersebut disusun secara hierarkis. Perbedaan pengetahuan dan kemampuan menghasilkan perbedaan fungsi serta kedudukan politik. Karena itu, kesatuan masyarakat al-Fārābī bukan hubungan horizontal antara individu yang sepenuhnya setara, melainkan keteraturan fungsi yang diarahkan oleh pemimpin.

Pemimpin utama bukan hanya penguasa administratif. Ia harus mengetahui kebahagiaan sejati, memahami tindakan yang dapat mengantarkan masyarakat kepadanya, dan mampu membimbing warga berdasarkan kemampuan mereka. Kualifikasinya mencakup kesempurnaan intelektual, kebajikan moral, kemampuan deliberatif, kecakapan berkomunikasi, serta kekuatan untuk melaksanakan keputusan. Pemimpin ideal menggabungkan pengetahuan teoretis dan kebijaksanaan praktis.[18]

Kedudukan sentral pemimpin memperlihatkan bahwa *al-madīnah al-fāḍilah* tidak identik dengan demokrasi partisipatif atau *civil society*. Legitimasi pemimpin tidak terutama berasal dari persetujuan warga, tetapi dari pengetahuan dan kebajikannya. Ia berhak membimbing masyarakat karena memahami tujuan tertinggi kehidupan politik. Struktur tersebut mengandung kecenderungan paternalistik: pemimpin dianggap lebih mengetahui kebaikan daripada sebagian besar warga.

[17] Al-Fārābī, *Ārā' Ahl al-Madīnah al-Fāḍilah*, 70–74.

[18] Muhsin S. Mahdi, *Alfarabi and the Foundation of Islamic Political Philosophy* (Chicago: University of Chicago Press, 2001), 137–150.

Meskipun demikian, masyarakat dalam negara utama bukan objek pasif. Tujuan politik hanya dapat dicapai melalui kerja sama setiap kelompok sesuai dengan kemampuan dan fungsinya. Pemimpin tidak menciptakan kebahagiaan masyarakat seorang diri. Ia membentuk arah, pendidikan, dan keteraturan yang memungkinkan warga menjalankan tindakan utama. Keberhasilan negara bergantung pada hubungan antara pengetahuan pemimpin dan partisipasi masyarakat dalam mewujudkan tujuan bersama.

Pendidikan karena itu mempunyai fungsi politik yang mendasar. Dalam *Taḥṣīl al-Sa'ādah*, al-Fārābī membedakan pengajaran (*ta'līm*) dan pembentukan moral (*ta'dīb*). Pengajaran mengembangkan keutamaan teoretis melalui pengetahuan, sedangkan pembentukan moral menanamkan kebiasaan dan tindakan utama.[19] Negara yang baik tidak cukup memiliki hukum dan lembaga, tetapi harus membentuk warga yang mampu memahami serta menjalankan kebajikan.

Keutamaan warga mencakup beberapa tingkatan. Keutamaan teoretis memungkinkan manusia memahami prinsip-prinsip realitas dan tujuan kehidupan. Keutamaan deliberatif membantunya menentukan tindakan yang tepat dalam keadaan tertentu. Keutamaan moral membentuk kecenderungan untuk memilih kebaikan, sedangkan keterampilan praktis memungkinkan kebaikan diwujudkan dalam kehidupan sosial. Kesatuan keutamaan tersebut menunjukkan bahwa pengetahuan dan tindakan tidak boleh dipisahkan.

Politik kebajikan al-Fārābī dengan demikian melampaui pengaturan institusional. Negara tidak hanya bertugas mencegah konflik atau mendistribusikan sumber daya, tetapi menciptakan kondisi bagi kesempurnaan manusia. Warga tidak dinilai hanya berdasarkan kepatuhan terhadap hukum, melainkan juga berdasarkan kualitas akal dan moralnya. Kebebasan juga tidak dipahami sebagai kemampuan melakukan apa pun yang dikehendaki, tetapi sebagai kemampuan memilih tindakan yang membawa manusia kepada kebahagiaan.

Konsepsi tersebut memiliki kekuatan sekaligus keterbatasan ketika digunakan untuk membaca *civil society*. Kekuatan utamanya terletak pada penegasan bahwa kehidupan politik memerlukan tujuan moral, pendidikan warga, dan orientasi pada kebaikan bersama. Otonomi serta partisipasi tidak akan

[19] Al-Fārābī, *Kitāb Taḥṣīl al-Sa'ādah*, 70–78.

menghasilkan masyarakat yang baik apabila warga tidak memiliki pengetahuan, kebajikan, dan tanggung jawab. Namun, struktur hierarkisnya menyisakan persoalan mengenai pluralitas, kebebasan berbeda pendapat, dan kontrol masyarakat terhadap pemimpin.

Karena itu, relevansi al-Fārābī tidak dapat dibangun melalui penerapan langsung struktur negara utamanya. Unsur yang dapat direkonstruksi adalah politik kebajikan: gagasan bahwa masyarakat memerlukan tujuan bersama, pendidikan warga, integritas pemimpin, dan kesatuan antara pengetahuan dengan tindakan. Adapun pemusatan otoritas pada pemimpin utama harus diperiksa secara kritis dalam terang prinsip otonomi, pluralitas, serta distribusi kekuasaan yang menjadi ciri *civil society* modern.

Konvergensi Etis dan Ketegangan Struktural

Perbandingan antara *civil society* dan *al-madīnah al-fāḍilah* memperlihatkan bahwa keduanya dibangun dalam konteks dan landasan filosofis yang berbeda. *Civil society* modern berkembang melalui diferensiasi antara masyarakat dan negara serta perjuangan membatasi kekuasaan politik. Sementara itu, *al-madīnah al-fāḍilah* dibangun di atas metafisika, etika kebahagiaan, dan struktur kepemimpinan yang mengarahkan masyarakat menuju kesempurnaan. Hubungan keduanya karena itu tidak dapat dijelaskan melalui klaim kesesuaian secara menyeluruh. Konvergensi terdapat pada orientasi etisnya, sedangkan ketegangan muncul pada otonomi warga, distribusi otoritas, pluralitas, dan pemaknaan kebebasan.

1. Kerja Sama, Pendidikan, dan Kebaikan Bersama

Konvergensi pertama terletak pada pengakuan terhadap kerja sama dan kebaikan bersama sebagai dasar kehidupan politik. *Civil society* terbentuk ketika warga membangun organisasi, jaringan, komunitas, dan solidaritas untuk menyelesaikan persoalan yang tidak dapat diatasi secara individual. Al-Fārābī juga menempatkan kerja sama sebagai dasar terbentuknya masyarakat. Menurutnya, manusia mempunyai kebutuhan dan kemampuan yang terbatas sehingga tidak dapat mempertahankan kehidupan ataupun mencapai kesempurnaan seorang diri.

Masyarakat politik terbentuk karena setiap orang membutuhkan kontribusi orang lain untuk memperoleh kebutuhan dan mencapai tujuan hidupnya.[20]

Meskipun sama-sama menekankan kerja sama, keduanya berbeda dalam menentukan tujuannya. Dalam *civil society*, tujuan bersama dibentuk melalui komunikasi, partisipasi, dan negosiasi warga yang mempunyai kepentingan serta pandangan hidup beragam. Tidak ada individu atau kelompok yang dapat secara mutlak menentukan makna kehidupan baik bagi seluruh masyarakat. Sebaliknya, dalam *al-madīnah al-fāḍilah*, kebahagiaan dipandang sebagai tujuan objektif yang berakar pada struktur realitas dan kesempurnaan jiwa. Pemimpin utama mengetahui tujuan tersebut dan mengarahkan masyarakat untuk mencapainya. Dengan demikian, *civil society* menekankan proses pembentukan tujuan secara partisipatif, sedangkan al-Fārābī menekankan kebenaran tujuan yang harus diketahui dan direalisasikan.

Perbedaan itu tidak menghapus relevansi konsep kebaikan bersama al-Fārābī. Pemikirannya mengingatkan bahwa kerja sama masyarakat tidak seharusnya berhenti pada transaksi kepentingan. Organisasi warga dapat memperjuangkan kepentingan anggotanya, tetapi harus mempertimbangkan pengaruh tindakannya terhadap keadilan dan kehidupan masyarakat secara keseluruhan. Sebaliknya, *civil society* memberikan koreksi bahwa kebaikan bersama tidak boleh dimonopoli oleh pemimpin. Dalam masyarakat plural, tujuan bersama perlu dirumuskan melalui deliberasi publik agar tidak berubah menjadi pembenaran bagi pemaksaan kekuasaan.

Kerja sama tersebut bergantung pada kualitas warga yang menjalankannya. Keberadaan organisasi dan ruang publik tidak dengan sendirinya menghasilkan kehidupan demokratis. Partisipasi dapat berubah menjadi mobilisasi kebencian, kebebasan berbicara dapat digunakan untuk menyebarkan disinformasi, dan solidaritas kelompok dapat menghasilkan diskriminasi terhadap kelompok lain. Dalam konteks ini, konsep keutamaan teoretis, deliberatif, moral, dan praktis al-Fārābī memberikan dasar filosofis bagi pendidikan kewargaan. Pendidikan tidak hanya menyampaikan informasi politik, tetapi membentuk kemampuan berpikir

[20] Abū Naṣr al-Fārābī, *Ārā' Ahl al-Madīnah al-Fāḍilah wa-Muḍāddātuhā* (Kairo: Hindawi, 2016), 69–72.

kritis, menilai tujuan, mengendalikan kepentingan pribadi, dan memilih tindakan yang mendukung kehidupan bersama.[21]

Namun, pendidikan warga tidak boleh diterjemahkan sebagai penyeragaman pandangan. Dalam struktur negara utama, pemimpin mempunyai peran besar dalam menentukan pengetahuan dan kebajikan yang harus ditanamkan kepada masyarakat. Model tersebut berisiko berubah menjadi indoktrinasi apabila diterapkan secara langsung dalam masyarakat modern. Karena itu, kontribusi al-Fārābī perlu direkonstruksi sebagai pendidikan kewargaan yang mengintegrasikan pengetahuan, karakter, dan tanggung jawab sosial, tetapi tetap menghormati kebebasan berpikir serta pluralitas pandangan hidup.

2. Moralitas Publik dan Integritas Kepemimpinan

Konvergensi kedua berhubungan dengan tuntutan moral terhadap pemimpin dan penggunaan kekuasaan. *Civil society* mengawasi pemerintah agar kewenangan publik tidak digunakan untuk kepentingan pribadi atau kelompok. Transparansi, akuntabilitas, supremasi hukum, dan partisipasi warga diperlukan karena kekuasaan selalu mengandung kemungkinan penyalahgunaan. Al-Fārābī juga menolak kepemimpinan yang diarahkan pada kekayaan, kehormatan, dominasi, atau kenikmatan. Pemimpin utama harus memiliki kesempurnaan intelektual, kebajikan moral, kecakapan deliberatif, serta kemampuan membimbing masyarakat menuju kebahagiaan.[22]

Etika kepemimpinan al-Fārābī memperkaya pemahaman prosedural tentang pemerintahan. Seorang pemimpin mungkin memenuhi ketentuan hukum dan administratif, tetapi belum tentu mempunyai kebijaksanaan untuk memahami persoalan masyarakat. Prosedur dapat dimanipulasi apabila pelakunya tidak memiliki integritas. Karena itu, jabatan publik membutuhkan kesatuan antara pengetahuan, karakter, dan tindakan. Pemimpin bukan hanya orang yang memiliki kekuasaan legal, melainkan orang yang bertanggung jawab menggunakan kewenangan bagi kebaikan masyarakat.

[21] Abū Naṣr al-Fārābī, *Kitāb Taḥṣīl al-Sa'ādah* (Beirut: Dār wa-Maktabat al-Hilāl, 1995), 70–78.

[22] Muhsin S. Mahdi, *Alfarabi and the Foundation of Islamic Political Philosophy* (Chicago: University of Chicago Press, 2001), 137–150.

Meskipun demikian, kebajikan pribadi tidak dapat menggantikan mekanisme pengawasan. Klaim bahwa seorang pemimpin mempunyai pengetahuan dan akhlak utama tidak cukup untuk memberinya kewenangan tanpa batas. Pemimpin yang dianggap baik tetap dapat melakukan kesalahan atau dikuasai kepentingan tertentu. Dalam hal ini, *civil society* menyediakan koreksi institusional melalui kritik publik, kebebasan pers, organisasi warga, dan mekanisme pertanggungjawaban. Sintesis kritis keduanya menghasilkan dua lapis tanggung jawab: integritas moral dari dalam diri pemimpin dan kontrol institusional dari luar. Prosedur tanpa integritas mudah dimanipulasi, sedangkan kebajikan tanpa pengawasan mudah berubah menjadi paternalistik.

3. Otonomi Warga dan Kepemimpinan Hierarkis

Ketegangan paling mendasar terletak pada posisi masyarakat terhadap pemimpin. *Civil society* menuntut ruang sosial yang relatif mandiri agar warga dapat membentuk organisasi, menyampaikan pendapat, mengkritik kebijakan, dan mengawasi kekuasaan. Otoritas politik tidak dianggap benar hanya karena dijalankan oleh orang yang mengklaim memiliki pengetahuan atau keutamaan. Legitimasi pemerintahan juga ditentukan oleh hukum, persetujuan warga, pembagian kekuasaan, dan pertanggungjawaban publik.[23]

Sebaliknya, *al-madīnah al-fāḍilah* disusun secara hierarkis. Pemimpin utama menempati kedudukan tertinggi karena memiliki pengetahuan paling sempurna mengenai kebahagiaan dan tindakan yang mengantarkan manusia kepadanya. Anggota masyarakat menjalankan fungsi berdasarkan kemampuan serta posisinya dalam keseluruhan negara. Analogi masyarakat dengan tubuh yang sehat menekankan koordinasi dan ketergantungan, tetapi sekaligus memperlihatkan bahwa tidak semua bagian mempunyai otoritas yang sama. Sebagaimana jantung mengarahkan organ lain, pemimpin mengarahkan seluruh bagian masyarakat menuju tujuan bersama.[24]

Struktur tersebut tidak dapat dipindahkan secara langsung ke dalam negara modern. Pemusatan otoritas epistemik dan politik pada satu pemimpin berisiko membatasi kritik serta menjadikan masyarakat sebagai penerima pasif. Selain itu,

[23] Jean L. Cohen dan Andrew Arato, *Civil Society and Political Theory* (Cambridge, MA: MIT Press, 1992), ix–18.

[24] Al-Fārābī, *Ārā' Ahl al-Madīnah al-Fāḍilah*, 70–76.

kompleksitas masyarakat modern membuat pengetahuan politik tidak mungkin dikuasai oleh satu orang. Pengetahuan mengenai kepentingan publik tersebar dalam lembaga negara, komunitas ilmiah, media, organisasi masyarakat, dan pengalaman warga. Karena itu, kebaikan bersama harus dirumuskan melalui proses deliberatif yang melibatkan banyak sumber pengetahuan.

Unsur yang masih dapat dipertahankan dari al-Fārābī bukan supremasi pemimpin, melainkan tuntutan terhadap kompetensi dan orientasi moral kepemimpinan. Dalam rekonstruksi modern, pemimpin tidak menjadi satu-satunya penafsir kebaikan bersama. Ia berfungsi memfasilitasi deliberasi, mengoordinasikan kepentingan, dan menerjemahkan aspirasi publik ke dalam kebijakan. Otonomi warga tetap dipertahankan, sedangkan kepemimpinan diarahkan untuk menciptakan kondisi yang memungkinkan masyarakat berpartisipasi secara bermakna.

4. Pluralitas, Kebebasan, dan Orientasi Kebahagiaan

Ketegangan berikutnya berkaitan dengan pluralitas tujuan hidup. *Civil society* berkembang melalui keberagaman agama, budaya, organisasi, kepentingan, dan orientasi politik. Perbedaan tidak dipandang sebagai penyimpangan yang harus dihapus, tetapi sebagai realitas yang dikelola melalui hukum, dialog, dan pengakuan timbal balik. Tidak ada kelompok yang dapat memaksakan konsepsi kehidupan baiknya kepada seluruh masyarakat selama warga tetap menghormati hak pihak lain.

Al-Fārābī mengakui keberagaman kemampuan dan fungsi manusia, tetapi negara utamanya disatukan oleh satu konsepsi objektif mengenai kebahagiaan. Kota yang mengarahkan kehidupannya pada kekayaan, kehormatan, kenikmatan, kekuasaan, atau kebebasan diklasifikasikan sebagai kota yang tidak utama.[25] Klasifikasi tersebut memperlihatkan bahwa pluralitas yang diterima al-Fārābī terutama merupakan keragaman fungsi dalam satu tujuan, bukan pluralitas tujuan dan pandangan hidup sebagaimana dipahami dalam masyarakat modern.

Meskipun tidak dapat diterapkan sepenuhnya, konsep tujuan bersama al-Fārābī tetap relevan sebagai kritik terhadap pluralitas yang kehilangan dasar etis. Masyarakat plural tetap membutuhkan kesepakatan minimal mengenai keadilan,

[25] Al-Fārābī, *Ārā' Ahl al-Madīnah al-Fāḍilah*, 76–87.

martabat manusia, larangan kekerasan, penghormatan terhadap hak, dan tanggung jawab sosial. Kesepakatan tersebut tidak harus berbentuk satu doktrin komprehensif mengenai kebahagiaan. Ia berfungsi sebagai kerangka etis yang memungkinkan berbagai kelompok hidup bersama dan menggunakan kebebasannya tanpa merusak kebebasan pihak lain.

Hubungan antara kebebasan dan kebahagiaan juga harus direkonstruksi secara seimbang. *Civil society* menempatkan kebebasan berserikat, berbicara, beragama, dan mengkritik kekuasaan sebagai syarat partisipasi warga. Bagi al-Fārābī, kebebasan bukan tujuan tertinggi, tetapi bernilai apabila digunakan untuk mencapai kebaikan. Kritik ini relevan ketika kebebasan direduksi menjadi pelepasan diri dari seluruh tanggung jawab. Namun, orientasi moral tidak boleh digunakan untuk mencabut kebebasan warga. Kebebasan memungkinkan manusia memilih dan bertanggung jawab, sedangkan kebajikan memberikan arah bagi penggunaan kebebasan tersebut.

Dengan demikian, *civil society* dan *al-madīnah al-fāḍilah* bertemu dalam penekanan terhadap kerja sama, pendidikan, moralitas publik, dan kebaikan bersama. Keduanya berbeda dalam dasar legitimasi, distribusi otoritas, penerimaan terhadap pluralitas, dan makna kebebasan. Kontribusi utama al-Fārābī terletak pada politik kebajikannya, bukan pada struktur hierarkis negara utama. Sebaliknya, *civil society* menyediakan koreksi institusional agar orientasi pada kebajikan dan kebaikan bersama tidak berubah menjadi monopoli pengetahuan dan kekuasaan.

Rekonstruksi Etis Civil Society melalui Filsafat Politik al-Fārābī

Perbandingan sebelumnya menunjukkan bahwa relevansi filsafat politik al-Fārābī terhadap *civil society* tidak terletak pada kesamaan struktur kelembagaan. *Al-madīnah al-fāḍilah* disusun berdasarkan metafisika, tujuan kebahagiaan objektif, dan kepemimpinan hierarkis, sedangkan *civil society* menekankan otonomi warga, pluralitas, serta pembatasan kekuasaan. Karena itu, konsep negara utama tidak dapat diterapkan secara langsung pada masyarakat modern. Unsur yang dapat direkonstruksi adalah orientasi etikanya, terutama keutamaan warga, kebaikan bersama, pendidikan, serta integritas kepemimpinan.

Rekonstruksi tersebut diperlukan karena *civil society* tidak selalu menghasilkan kehidupan demokratis dan berkeadilan. Organisasi yang mandiri dari

negara dapat memperkuat partisipasi, tetapi juga dapat menyebarkan intoleransi, melindungi kepentingan kelompok, atau menjadi instrumen elite politik dan ekonomi. Ruang publik dapat mendorong deliberasi, tetapi dapat pula dipenuhi informasi palsu, polarisasi, dan mobilisasi identitas. Dengan demikian, kualitas *civil society* tidak cukup diukur berdasarkan jumlah organisasi, kebebasan berpendapat, atau tingkat partisipasi. Ia juga harus dinilai dari tujuan, karakter, dan dampak tindakannya terhadap kehidupan bersama.

Filsafat al-Fārābī menawarkan koreksi melalui gagasan bahwa tindakan politik harus diarahkan pada kebahagiaan dan kesempurnaan manusia. Dalam konteks modern, kebahagiaan tersebut tidak perlu diterjemahkan menjadi satu doktrin kehidupan yang dipaksakan kepada seluruh warga. Konsep itu dapat direkonstruksi sebagai orientasi terhadap kebaikan bersama, yaitu kondisi yang memungkinkan warga hidup bermartabat, mengembangkan kemampuannya, memperoleh keadilan, dan berpartisipasi dalam kehidupan publik. Dengan pengertian ini, *civil society* tidak hanya menjadi arena perlindungan kepentingan, tetapi juga ruang pembentukan tanggung jawab sosial.

Kontribusi berikutnya terletak pada konsep keutamaan warga. Al-Fārābī menegaskan bahwa pengetahuan teoretis harus berhubungan dengan kemampuan deliberatif, karakter moral, dan tindakan praktis.[26] Seorang warga tidak cukup memahami hak dan prosedur politik, tetapi perlu mampu menilai konsekuensi tindakan, membedakan kepentingan pribadi dari kepentingan publik, serta menghargai martabat pihak lain. Keutamaan warga dalam masyarakat plural dapat dirumuskan sebagai kemampuan berpikir kritis, keterbukaan terhadap dialog, kejujuran, toleransi, solidaritas, dan kesediaan bertanggung jawab.

Dalam kerangka tersebut, pendidikan kewargaan mempunyai kedudukan mendasar. Pendidikan tidak hanya mempersiapkan seseorang menjadi pekerja atau pemilih, tetapi membentuk kemampuan berpartisipasi secara rasional dan etis. Pengajaran memberikan pengetahuan mengenai hukum, lembaga, sejarah, dan persoalan sosial, sedangkan pembentukan moral menumbuhkan kebiasaan menggunakan pengetahuan tersebut secara bertanggung jawab. Pembedaan al-

[26] Abū Naṣr al-Fārābī, *Kitāb Taḥṣīl al-Sa'ādah* (Beirut: Dār wa-Maktabat al-Hilāl, 1995), 28–37.

Fārābī antara *ta'līm* dan *ta'dīb* relevan untuk menjelaskan bahwa demokrasi memerlukan kecakapan intelektual sekaligus karakter publik.[27]

Namun, pembentukan kebajikan tidak boleh dimonopoli negara. Dalam masyarakat modern, pendidikan warga berlangsung melalui keluarga, sekolah, perguruan tinggi, organisasi keagamaan, media, komunitas lokal, dan gerakan sosial. Pluralitas lembaga mencegah satu otoritas menentukan seluruh isi kehidupan baik. Negara berkewajiban menjamin akses pendidikan dan hak warga, sedangkan *civil society* menyediakan ruang bagi beragam komunitas untuk membentuk karakter sosial selama tetap menghormati hukum dan martabat kelompok lain.

Rekonstruksi juga perlu dilakukan terhadap konsep kepemimpinan utama. Sifat-sifat ideal yang dirumuskan al-Fārābī—pengetahuan, kebijaksanaan, kemampuan deliberatif, keberanian, integritas, dan kecakapan komunikasi—tetap relevan sebagai standar etik. Akan tetapi, pemimpin modern tidak dapat ditempatkan sebagai satu-satunya pemilik pengetahuan tentang kebaikan. Kompleksitas persoalan masyarakat membuat pengetahuan tersebar pada berbagai lembaga dan kelompok. Karena itu, pemimpin utama harus direinterpretasikan sebagai pemimpin yang mampu mendengarkan, menghubungkan pengetahuan yang tersebar, memfasilitasi deliberasi, dan menerjemahkan kepentingan publik ke dalam kebijakan.

Reinterpretasi tersebut menggabungkan kebajikan personal dengan pertanggungjawaban institusional. Integritas pemimpin diperlukan agar kekuasaan tidak disalahgunakan, sedangkan pengawasan masyarakat diperlukan karena kebajikan pribadi tidak dapat dijamin secara permanen. *Civil society* berperan menjaga keterbukaan, menilai kebijakan, serta mengoreksi pemerintah. Hubungan antara masyarakat dan pemimpin tidak lagi mengikuti model pengarahan satu arah, melainkan kerja sama kritis yang memungkinkan dukungan, partisipasi, dan penolakan.

Kebebasan juga perlu ditempatkan dalam hubungan dengan tanggung jawab. Al-Fārābī mengkritik masyarakat yang menjadikan kebebasan sebagai tujuan tanpa orientasi pada kebaikan. Kritik tersebut relevan ketika kebebasan dipahami sebagai hak mengejar kepentingan tanpa mempertimbangkan akibat sosial. Namun,

[27] Al-Fārābī, *Kitāb Taḥṣīl al-Sa'ādah*, 70–78.

jawaban terhadap penyalahgunaan kebebasan bukanlah penghapusan otonomi warga. Kebebasan harus dipertahankan sebagai syarat tindakan moral karena tanggung jawab hanya memiliki makna apabila seseorang mempunyai ruang untuk memilih.

Dalam masyarakat plural, orientasi etis tersebut harus dibangun melalui kesepakatan minimal, bukan penyeragaman pandangan hidup. Setiap kelompok dapat mempunyai konsepsi berbeda tentang kebahagiaan, tetapi tetap perlu menyepakati keadilan, larangan kekerasan, persamaan di hadapan hukum, penghormatan terhadap martabat manusia, dan perlindungan hak. Kebaikan bersama dengan demikian tidak menghapus perbedaan, melainkan menyediakan kondisi agar perbedaan tidak berubah menjadi dominasi.

Berdasarkan rekonstruksi tersebut, *civil society* yang diperkaya oleh politik kebajikan al-Fārābī memiliki empat karakter. Pertama, otonomi warga diarahkan pada kebaikan bersama. Kedua, partisipasi ditopang pendidikan serta keutamaan moral. Ketiga, kepemimpinan menggabungkan kompetensi dan integritas dengan akuntabilitas publik. Keempat, pluralitas dijaga melalui kesepakatan etis minimal yang melindungi kebebasan serta martabat seluruh warga.

Rekonstruksi ini tidak menjadikan al-Fārābī sebagai pemikir *civil society* sebelum munculnya modernitas. Ia juga tidak mengubah negara utama menjadi demokrasi kontemporer. Rekonstruksi hanya mengambil prinsip etikanya untuk menjawab kelemahan *civil society* yang terlalu menekankan prosedur dan otonomi. Pada saat yang sama, prinsip pluralitas dan kontrol kekuasaan dalam *civil society* digunakan untuk membatasi kecenderungan hierarkis filsafat politik al-Fārābī. Hasilnya adalah hubungan kritis dan produktif antara politik kebajikan dan otonomi warga.

Kesimpulan

Penelitian ini menunjukkan bahwa hubungan antara *civil society* dan *al-madīnah al-fāḍilah* tidak dapat dijelaskan melalui klaim kesesuaian atau kesamaan institusional. Keduanya dibangun di atas landasan filosofis dan konteks historis yang berbeda. *Civil society* modern menekankan otonomi warga, pluralitas, kebebasan berorganisasi, ruang publik, serta kontrol masyarakat terhadap kekuasaan. Sebaliknya, *al-madīnah al-fāḍilah* dibangun di atas metafisika,

konsepsi objektif tentang kebahagiaan, dan struktur kepemimpinan hierarkis yang mengarahkan masyarakat menuju kesempurnaan intelektual dan moral.

Meskipun demikian, keduanya memiliki sejumlah konvergensi etis. *Civil society* dan *al-madīnah al-fāḍilah* sama-sama mengakui bahwa manusia membutuhkan kerja sama untuk memenuhi kebutuhan dan membangun kehidupan bersama. Keduanya juga memberi perhatian pada kualitas warga, moralitas publik, kepemimpinan, dan tujuan sosial yang melampaui kepentingan individual. Dalam konteks ini, filsafat politik al-Fārābī memperlihatkan bahwa kehidupan politik tidak cukup ditopang oleh hukum, lembaga, kebebasan, dan prosedur. Kehidupan tersebut juga memerlukan pendidikan, kebajikan, integritas pemimpin, dan orientasi pada kebaikan bersama.

Ketegangan utama keduanya terletak pada distribusi otoritas dan penerimaan terhadap pluralitas. *Civil society* mengandaikan bahwa masyarakat mempunyai ruang untuk mengkritik, mengawasi, dan menolak kebijakan negara. Pengetahuan mengenai kepentingan publik tersebar pada berbagai individu, organisasi, dan lembaga. Sementara itu, al-Fārābī menempatkan pemimpin utama sebagai orang yang paling mengetahui kebahagiaan dan cara mencapainya. Struktur ini mengandung kecenderungan paternalistik apabila diterapkan secara langsung pada masyarakat modern. Konsepsi objektif al-Fārābī tentang kebahagiaan juga tidak sepenuhnya sesuai dengan pluralitas pandangan hidup yang menjadi ciri *civil society*.

Atas dasar itu, relevansi al-Fārābī terhadap *civil society* harus ditempatkan pada tingkat normatif-etis, bukan institusional. Konsep keutamaan teoretis, deliberatif, moral, dan praktis dapat digunakan untuk memperkuat pendidikan kewargaan. Gagasan pemimpin utama dapat direkonstruksi sebagai kepemimpinan yang berpengetahuan, berintegritas, terbuka terhadap deliberasi, dan bertanggung jawab kepada publik. Adapun kebahagiaan dapat ditafsirkan sebagai kebaikan bersama yang memungkinkan warga hidup bermartabat, memperoleh keadilan, mengembangkan kemampuan, dan berpartisipasi dalam kehidupan publik.

Rekonstruksi tersebut menghasilkan empat prinsip. Pertama, otonomi warga perlu diarahkan pada kebaikan bersama. Kedua, partisipasi politik harus ditopang pengetahuan, kemampuan deliberatif, dan kebajikan moral. Ketiga, integritas

pemimpin harus berjalan bersama mekanisme akuntabilitas serta pengawasan masyarakat. Keempat, pluralitas perlu dilindungi melalui kesepakatan etis minimal mengenai keadilan, persamaan hukum, martabat manusia, dan larangan kekerasan.

Dengan demikian, kontribusi filsafat politik al-Fārābī terletak pada kemampuannya mengkritik *civil society* yang terlalu prosedural, individualistik, dan kehilangan orientasi moral. Sebaliknya, *civil society* memberikan koreksi terhadap kecenderungan hierarkis *al-madīnah al-fāḍilah* melalui prinsip otonomi warga, pluralitas, dan kontrol kekuasaan. Dialog kritis keduanya memungkinkan terbentuknya konsep *civil society* yang tetap bebas dan plural, tetapi tidak terlepas dari kebajikan serta tanggung jawab terhadap kebaikan bersama.

Daftar Pustaka

Baidhawy, Zakiyuddin. "Diskursus Civil Society dalam Perspektif Filsafat Barat dan Islam." *Millati: Journal of Islamic Studies and Humanities* 1, no. 2 (2016): 169–186. https://doi.org/10.18326/mlt.v1i2.169-186.

Black, Antony. *The History of Islamic Political Thought: From the Prophet to the Present*. Edisi ke-2. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2011.

Chandhoke, Neera. *Benturan Negara dan Masyarakat Sipil*. Diterjemahkan oleh Yuliani Liputo. Yogyakarta: Wacana, 2001.

Cohen, Jean L., dan Andrew Arato. *Civil Society and Political Theory*. Cambridge, MA: MIT Press, 1992.

Culla, Adi Suryadi. *Masyarakat Madani: Pemikiran, Teori, dan Relevansinya dengan Cita-Cita Reformasi*. Jakarta: RajaGrafindo Persada, 1999.

Al-Fārābī, Abū Naṣr. *Al-Siyāsah al-Madaniyyah*. Beirut: Dār al-Mashriq, 1993.

———. *Ārā' Ahl al-Madīnah al-Fāḍilah wa-Muḍāddātuhā*. Kairo: Hindawi, 2016.

———. *Kitāb Taḥṣīl al-Sa'ādah*. Beirut: Dār wa-Maktabat al-Hilāl, 1995.

Hefner, Robert W. *Civil Islam: Muslims and Democratization in Indonesia*. Princeton: Princeton University Press, 2000.

Hikam, Muhammad A. S. *Demokrasi dan Civil Society*. Jakarta: LP3ES, 1996.

Mahdi, Muhsin S. *Alfarabi and the Foundation of Islamic Political Philosophy*. Chicago: University of Chicago Press, 2001.

Mattila, Janne. *The Eudaimonist Ethics of al-Fārābī and Avicenna*. Leiden dan Boston: Brill, 2022.

Mujani, Saiful. *Muslim Demokrat: Islam, Budaya Demokrasi, dan Partisipasi Politik di Indonesia Pasca-Orde Baru*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2007.

Rahardjo, M. Dawam. *Masyarakat Madani: Agama, Kelas Menengah dan Perubahan Sosial*. Jakarta: LP3ES, 1999.

Tahqiq, Nanang. "The Relation of Metaphysics to Political Theory in the Thought of al-Fārābī." *Refleksi* 1, no. 3 (1999).