

Analisa Kritis Realisme Politik Morgenthau Dalam Perspektif Filsafat Al-Fārābī

Mufti Makarimal Ahlaq



STFI SADRA

Sekolah Tinggi Filsafat Islam Sadra

**PROGRAM STUDI
MAGISTER FILSAFAT ISLAM
2021**

Tesis
Diajukan kepada STFI Sadra sebagai syarat
memperoleh gelar Magister Filsafat Politik



**ANALISA KRITIS REALISME POLITIK MORGENTHAU DALAM
PERSPEKTIF FILSAFAT AL-FĀRĀBĪ**

Oleh:

**Mufti Makarimal Ahlaq
NIRM/NIM : 21316010/15.1.1.212.010**

**Pembimbing:
Dr. Muhsin Labib**

Tesis

**Diajukan kepada Sekolah Tinggi Filsafat Islam (STFI) Sadra
sebagai syarat untuk memperoleh gelar Magister Filsafat Politik**

**PROGRAM STUDI MAGISTER FILSAFAT ISLAM
SEKOLAH TINGGI FILSAFAT ISLAM SADRA JAKARTA
2021**

KATA PENGANTAR

الحمد لله رب العالمين. اللهم صل على سيدنا محمد وعلى آل بيته الطهور وأصحابه المختار

Puji Syukur penulis panjatkan kepada Allah SWT atas segala rahmat-Nya. Shalawat dan Salam senantiasa tercurah kepada Rasul Mulia, Nabi Muhammad SAW, beserta keluarga dan sahabatnya, semoga syafa'atnya menyertai kita semua.

Dengan pertolonganNya dan dukungan berbagai pihak, akhirnya Tesis ini dapat ditulis. Bukan perjuangan yang mudah, namun dorongan berbagai pihak 'mempermudah' tekad dan usaha penulis menyelesaikannya. Ucapan terima kasih tak terhingga penulis haturkan kepada:

1. Kedua orang tua penulis yang senantiasa mendorong semangat menuntut ilmu dan 'mencari berkah dan maslahat' dari pengetahuan.
2. Istri dan anak penulis (Maya, Mikaela Davina), yang mengorbankan waktu dan kesempatan bersama dengan mendukung studi dan penyelesaian tesis ini.
3. Dr. Kholid al-Walid, Ketua Sekolah Tinggi Filsafat Islam (STFI) Sadra, Jakarta. Terima kasih yang tidak terhingga atas segala fasilitas dan bimbingan selama penulis menempuh pendidikan di STFI Sadra.
4. Dr. Muhsin Labib, Dosen Pembimbing Tesis penulis yang memandu dan memberikan masukan untuk penulisan dan kesempurnaan tesis ini. Terima kasih banyak yang tak terhingga atas segala dukungan yang tidak kenal lelah.
5. Para Dosen dan Staf Akademik STFI Sadra yang membantu proses '*aufklarung*' penulis selama menempuh pendidikan di STFI Sadra. Semoga semua selalu dalam lindungannya dan apa yang diberikan menjadi amal ibadah jariyah.
6. Sahabat-sahabat mahasiswa S2 yang telah bekerjasama dan saling mendukung, serta sahabat-sahabat '*jam'iyat nahdliyin*' dan Kantor Staf Presiden yang banyak memberikan dukungan, dan lain-lain yang tidak dapat disebut satu persatu.

Sekali lagi, terima kasih atas dukungan berbagai pihak, semoga tesis ini dapat menjadi setitik kontribusi pengetahuan di tengah lautan ilmunya. *Allahua'lam bissawab.*

**ANALISA KRITIS REALISME POLITIK MORGENTHAU DALAM
PERSPEKTIF FILSAFAT AL-FĀRĀBĪ**

Disusun Oleh:

MUFTI MAKARIMAL AHLAQ
NIRM/NIM: 21316010/15.1.1.212.010

Pembimbing:
DR. MUHSIN LABIB

**Tesis ini diajukan kepada STFI Sadra sebagai persyaratan
untuk memperoleh gelar Magister**

Pernyataan Bebas Plagiasi

Tesis ini merupakan karya asli penulis, tidak ada karya orang lain yang dimuat dalam tesis ini tanpa mencantumkan pengakuan dan keterangan. Apabila di kemudian hari karya ini terbukti plagiat, menjiplak atau pernah dipublikasikan sebagai tesis di tempat lain, maka penulis siap menerima sanksi akademik berupa pembatalan gelar yang diperoleh.

Jakarta, 10 Juli 2021



(Mufti Makarimal Ahlaq)



LEMBAR PERSETUJUAN PEMBIMBING
PROGRAM STUDI FILSAFAT POLITIK
SEKOLAH TINGGI FILSAFAT ISLAM SADRA JAKARTA

Tesis ini disusun oleh:

Nama : MUFTI MAKARIMAL AHLAQ
NIRM/NIM : 21316010/15.1.1.212.010
Judul Tesis : **ANALISA KRITIS REALISME POLITIK MORGENTHAU
DALAM PERSPEKTIF FILSAFAT AL-FĀRĀBĪ**

Telah dibaca dan disetujui untuk dibawa ke Sidang Tesis:

Dr. Muhsin Labib
Pembimbing Tesis

Tanggal: 16 Agustus 2021

LEMBAR PENGESAHAN SIDANG TESIS
PROGRAM STUDI FILSAFAT POLITIK
SEKOLAH TINGGI FILSAFAT ISLAM SADRA JAKARTA

Tesis ini disusun oleh:

Nama : MUFTI MAKARIMAL AHLAQ
NIRM/NIM : 21316010/15.1.1.212.010
Judul Tesis : **ANALISA KRITIS REALISME POLITIK MORGENTHAU
DALAM PERSPEKTIF FILSAFAT AL-FĀRĀBĪ**

Telah disahkan oleh Dewan Sidang Tesis:

Dr. Kholid Al-Walid
(Ketua Sidang Tesis)

Tanggal: 11 Agustus 2021

(.  .)

Dr. Subhi Ibrahim
(Penguji I)

Tanggal: 13 Agustus 2021

(. 

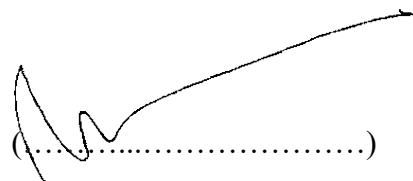
Ammar Fauzi Ph.D
(Penguji II)

Tanggal: 13 Agustus 2021

(..... 

Dr. Muhsin Labib
(Pembimbing Tesis)

Tanggal: 16 Agustus 2021

(..... 

ABSTRAK

Keywords: realisme politik, anarkis, negara utama, kebahagiaan

Hans J. Morgenthau (1904-1980 M) mengembangkan realisme politik menjadi teori ilmu Hubungan Internasional (HI), yang menempatkan egoisme dan nafsu kekuasaan manusia dalam politik. Karya utamanya, *Politics Among Nations: The Struggle for Power and Peace* (1948) menyatakan "Politik internasional, seperti halnya semua politik, adalah perjuangan mendapatkan kekuasaan". Pandangan ini berpijak pada pemikiran filosofis Thomas Hobbes (1588-1683 M) tentang konsep keadaan alam anarkis, yaitu "perang yang dilakukan oleh dan terhadap setiap manusia". Al-Fārābī (874-950 M) adalah filosof muslim yang tertarik pada politik dan membangun rintisan tradisi filsafat peripatetik Islam, menyatakan sebaliknya, bahwa manusia memiliki tujuan kesempurnaan yang transendental, baik dalam hal politik domestik kenegaraan maupun politik internasional atau antar bangsa, melalui konsep negara utama (*al-Madīnah al-Fāḍilah*).

Dengan menggunakan kerangka analisa filsafat politik al-Fārābī, tesis ini melihat:

- 1). Konsep manusia dalam realisme politik Morgenthau yang hanya bersandar pada naluri dan rasionalitas-empiris untuk kekuasaan *an sich*, egois dan senantiasa berkonflik, terbantahkan dan berkontradiksi dengan konsep manusia al-Fārābī tentang *realitas* kemampuan intelektual dan emosional manusia mengikuti ajaran dan nilai luhur para Nabi, filosof dan orang suci;
- 2). Al-Fārābī berpijak pada doktrin Aristotelian, memandang logika sebagai kunci pengetahuan, pengetahuan adalah kunci kebahagiaan, dan kebahagiaan adalah tujuan tertinggi manusia (termasuk dalam bernegara). Morgenthau menekankan *rasionalisme* empiris sebagai kunci pengetahuan dan kekuasaan sebagai tujuan tertinggi;
- 3). Konsep al-Fārābī melihat pemimpin dengan inteleginya mampu mendorong umat mewujudkan tujuan kolektif tertinggi dunia, yaitu *negara utama* dan nilai-nilainya;
- 4). Konsep al-Fārābī melihat kekacauan sebagai penyimpangan dan para pemimpin negara bertugas memulihkannya di tingkat negara dan internasional;
- 5). Tradisi politik Barat yang memisahkan ranah privat dan publik penguasa dan mentolerir tindakan politik yang berbeda dengan moral, agama dan latar belakang *etis* lainnya, bertolakbelakang dengan tradisi filsafat Islam dan filsafat Yunani yang melihat orientasi manusia pada peradaban dan kepercayaan pada misi profetik, sehingga manusia membutuhkan pemimpin dengan keyakinan moral yang baik, bukan sekedar kecakapan politik;
- 6). Pandangan tentang otonomi ilmu politik HI perlu dikaji ulang, karena politik juga membutuhkan kontribusi ilmu-ilmu lain dan tidak menempatkan kekuasaan sebagai tujuan, tetapi sarana pencapaian tujuan yang sarat perdebatan hukum dan moral;
- 7). Tujuan pembentukan negara menurut al-Fārābī dipengaruhi kehendak manusia mendirikan lembaga kodrati (*natural institution*), bukan sekedar persetujuan (*convention*) antar-warga negara, bersifat luhur dan paripurna, bukan terbatas pada kekuasaan dan dominasi; dan
- 9). Al-Fārābī mengukuhkan fundamentalitas wujud dalam melihat hakikat politik, dimana *realitas* hakiki dan *realitas* semu dipertentangkan dengan jelas dan energi spiritual manusia diarahkan kepada pencapaian kebahagiaan hakiki yang berakar pada pengetahuan tentang *Wujud* (Yang Mengada/Pertama) dan *Maujud* (Yang Ada, Eksisten), yang bertolak belakang sepenuhnya dengan gagasan (*mafhum*) Morgenthau [ini tidak menjadikannya sebagai penyokong fundamentalitas *mahiyyah*, sebab pengertian *realitas* Morgenthau tidak memiliki makna metafisik]. Dapat disimpulkan bahwa persoalan realisme politik Morgenthau dari sudut pandang filsafat Islam bersifat epistemologis, banyak berkontradiksi dengan konsep-konsep filsafat politik yang murni berakar pada tradisi Platonisme, Aristotelianisme dan Neoplatonisme.

DAFTAR ISI

Kata Pengantar	iii
Pernyataan Bebas Plagiasi	iv
Lembar Persetujuan Pembimbing	v
Lembar Pengesahan Sidang Tesis	vi
Abstrak	vii
Daftar isi	ix
Pedoman Transletisasi	xi
I. BAB I: PENDAHULUAN	1
A. Latar Belakang	1
B. Permasalahan	7
1. Identifikasi Masalah	7
2. Pembatasan Masalah	8
3. Perumusan Masalah	8
C. Tujuan Penelitian	8
D. Manfaat/Signifikansi Penelitian	9
E. Kajian Pustaka Terdahulu	9
F. Metode Penelitian	16
G. Sistematika Penulisan	16
II. BAB II: FILSAFAT POLITIK AL-FĀRĀBĪ	17
A. Riwayat Hidup	17
B. Karya-karya Utama	19
C. Pemikiran Filsafat yang Mempengaruhi	21
a. Plato	22
b. Aristoteles	24
c. Neoplatonisme	26
D. Landasan Pemikiran Filsafat Politik	28
E. Filsafat Politik Hubungan Internasional (HI)	43
III. BAB III: POLITIK, FILSAFAT POLITIK BARAT, <i>REALISME POLITIK</i>	51
A. Politik dan Teori Politik	51

B. Politik dan Negara	55
C. Hakikat Manusia Dalam Filsafat Barat	57
D. Filsafat Politik	66
E. Peran Etika Politik	69
F. Realisme Politik	71
G. Akar Filosofis Realisme Politik	76
a. Thucydides	78
b. Machiavelli	81
c. Hobbes	84
H. Realisme Politik Morgenthau	87
IV. BAB IV: ANALISA KRITIS FILOSOFIS ATAS REALISME POLITIK MORGENTHAU DALAM PERSPEKTIF AL-FĀRĀBĪ	91
A. Kritik Atas Landasan Epistemologis Realisme Politik	91
B. Konsep Kebahagiaan Hakiki Sebagai Tujuan Negara	94
C. Kritik atas Prinsip-prinsip Realisme Politik Morgenthau	95
a. Prinsip Pertama	95
b. Prinsip Kedua	103
c. Prinsip Ketiga	112
d. Prinsip Keempat	117
e. Prinsip Kelima	122
f. Prinsip Keenam	126
D. Catatan Kritis Atas Realisme Politik Morgenthau	132
V. BAB V: KESIMPULAN DAN SARAN	139
1. Kesimpulan	139
2. Saran	143
LAMPIRAN	
Daftar Pustaka	145
Riwayat Hidup	151

PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB-LATIN

Pedoman transliterasi Arab-Latin yang digunakan dalam penelitian ini adalah *Turabiyān* dengan beberapa pengecualian.

A. Konsonan

b	=	ب	z	=	ز	f	=	ف
t	=	ت	s	=	س	q	=	ق
th	=	ث	sh	=	ش	k	=	ك
j	=	ج	ṣ	=	ص	l	=	ل
ḥ	=	ح	ḍ	=	ض	m	=	م
kh	=	خ	ṭ	=	ط	n	=	ن
d	=	د	ẓ	=	ظ	h	=	ه
dh	=	ذ	‘	=	ع	w	=	و
r	=	ر	gh	=	غ	y	=	ي

B. Vokal

Pendek	: a = اَ ;	i = اِ ;	u = اُ
Panjang	: ā = آ ;	ī = إ ;	ū = و
Diftong	: ay = آي ;	aw = او	

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang

Dunia kontemporer diwarnai ‘pertarungan’ politik antar negara, yang umumnya terkait dengan kepentingan dominasi kekuasaan maupun perebutan sumber daya. Perang dingin paska Perang Dunia ke-2 membungkus kontestasi kekuatan antara negara-negara Barat versus Timur sebagai antagonisme ideologi kapitalisme dan komunisme. Jika Perang Dunia ke-2 mengakhiri ‘imperealisme’ Barat atas negara-negara Asia-Afrika-Amerika dan melahirkan negara-negara ‘bangsa’ baru, perang dingin menjadi reformulasi persekutuan antar negara yang melampaui latar belakang relasi antara negara penjahan dan negara jajahan, yang dibalut persekutuan Blok Barat Amerika Serikat-Eropa dan Blok Timur Sovyet Rusia. Tidak ada yang bergeser dari sisi motif, yaitu kepentingan dominasi kekuasaan dan perebutan sumber daya.

Trend globalisasi yang semakin menguat sejak tahun 80an setidaknya menimbulkan tiga kesadaran baru masyarakat dunia dan negara-negara: 1). Menguatnya nasionalisme dan model dominasi baru yang tidak semata-mata berbasis ideologi, tetapi juga teknologi, budaya, perilaku dan cara pandang dunia; 2). Kemungkinan menguatnya pengaruh ekonomi politik negara-negara di luar Amerika Serikat (AS), Sovyet-Rusia dan negara-negara Eropa; 3). Lahirnya kekuatan-kekuatan non-negara dengan ‘kapasitas’ menyerupai negara dari sisi sumber daya dan pengaruh, seperti korporasi dan sindikasi. Situasi demikian melahirkan konsep ‘perang asimetris’; perang yang tidak lagi menghadapi kekuatan militer versus militer atau negara versus negara.

Pada tahun 2000an, sejumlah negara Timur Tengah mengalami transisi politik yang disebut sebagai ‘demokratisasi’ dan penggulingan rezim yang kini menyisakan persoalan ancaman disintegrasi dan instabilitas politik. Sebagai dampaknya, banyak negara menjadi sangat bergantung pada dukungan Barat untuk stabilitas politik dan ekonominya. Situasi ini berjaln dengan agenda perang melawan terorisme paska peristiwa 11 September, dimana sejumlah negara yang tidak bergolak dengan isu demokratisasi seperti Irak, Libya, Iran dan Syria menjadi sasaran ‘perang’ dengan isu

terorisme dan dukungan terhadap kelompok teroris. Di sisi lain, politik global di era transformasi digital saat ini juga diwarnai oleh konservatisme sosial, dalam bentuk lahirnya politik sektarian dengan identitas-identitas partikular seperti kebudayaan, etnisitas, lokalitas, dan agama. Runtuhnya negara Uni-Sovyet sebagai negara terbesar di dunia, pecahnya Yugoslavia dan negara-negara Eropa Timur, dimenangkannya opsi merdeka pada referendum Timor Timur yang melahirkan negara Timor-leste, gejolak politik sektarian untuk memerdekakan diri atau melakukan persekusi di Eropa, Afrika dan Asia yang berbasis etnisitas, agama dan klaim kewilayahan, adalah sejumlah contoh warna baru orientasi kekuasaan dan perebutan sumber daya.

Semua peristiwa di atas menunjukkan bahwa dalam setiap konflik tidak terjadi pergeseran motif, karena kekuatan-kekuatan yang bersaing terfokus pada dominasi kekuasaan dan perebutan sumber daya sebagai tujuan. Situasi ini memunculkan pertanyaan, bagaimana sesungguhnya pemimpin politik melihat kekuasaan dan konflik dan mengapa memilih untuk terlibat di dalamnya. Sepanjang sejarah, para filosof dan ahli teori politik telah membicarakan keadilan dan kesetaraan, kebebasan dan demokrasi, revolusi, pembebasan, dan banyak lagi terma politik lainnya. Para filosof politik cenderung menghubungkan apa yang mereka teorisasi dengan prinsip-prinsip filosofis dan moral; sementara praktisi dan ahli teori politik cenderung menarik fakta tentang dunia dan cara struktur serta proses kehidupan sosial dan politik membatasi kemungkinan terwujudnya prinsip-prinsip filosofis dan moral tersebut oleh lembaga politik.

Dalam debat politik saat ini, isu-isu terkait apa yang *ideal* dan *real* (nyata) dalam hubungan antar negara telah membentuk corak *idealisme* dan *realisme politik* pada ilmu politik internasional. Mazhab realisme politik adalah teori ilmu politik internasional yang menjelaskan, membuat model, dan menentukan hubungan politik berbasis pada asumsi bahwa kekuasaan (*power*) [seharusnya] merupakan tujuan utama dari tindakan politik, baik di arena domestik maupun internasional. Di kancah domestik, teori ini menegaskan bahwa para politisi akan [atau seharusnya] berusaha memaksimalkan kekuasaan mereka. Sementara di panggung internasional, negara-negara bangsa dipandang sebagai agen utama yang memaksimalkan [atau harus memaksimalkan] kekuasaan mereka. Teori ini menyatakan apa yang seharusnya terjadi, yaitu situasi konflik antar negara dan para politisi yang harus mengejar kekuasaan atau kepentingan mereka sendiri. Teori ini menjelaskan semacam konsep Darwinisme

sosial; bahwa pertumbuhan sosial-politik hanya akan dimenangkan oleh budaya atau kebijakan yang paling kuat. Realisme politik berasumsi bahwa kepentingan harus dipertahankan melalui pelaksanaan kekuasaan, dan dunia dicirikan oleh basis-basis kekuatan yang bersaing.¹

Realisme politik dianggap berbasis pada pandangan Thomas Hobbes (1588-1683 M) tentang keadaan alamiah hubungan antara entitas politik yang harus bersifat 'moral' kekuasaan. Tanpa pemerintah yang memimpin dan membuat aturan, tidak ada moralitas atau keadilan. Menurut filsafat politik klasik, manusia bisa mengendalikan hasratnya melalui akal dan bisa bekerja untuk kepentingan orang lain, bahkan dengan mengorbankan keuntungan mereka sendiri. Mereka adalah agen rasional dan moral, mampu membedakan antara yang benar dan yang salah, membuat pilihan moral, juga bersifat sosial. Hobbes menyerang pandangan ini dalam *Leviathan*, menyatakan bahwa umat manusiaNya, sangat individualistis ketimbang bermoral atau bersifat sosial, tunduk pada "keinginan kekuasaan dan kekuasaan yang tiada henti, yang berhenti hanya dalam kematian". Mereka harus berjuang untuk mendapatkan kekuasaan.²

Hans J. Morgenthau (1904-1980 M) lalu mengembangkan realisme politik menjadi teori ilmu Hubungan Internasional (HI), menempatkan egoisme dan nafsu kekuasaan di tengah gambarannya tentang keberadaan manusia. Nafsu manusia yang tak pernah puas akan kekuasaan, abadi dan universal, yang diidentifikasi Morgenthau di karya utamanya, *Politics Among Nations: The Struggle for Power and Peace* (1948) sebagai *animus dominandi* [hewan yang ingin mendominasi] adalah penyebab utama konflik. Menurutnya "Politik internasional, seperti halnya semua politik, adalah perjuangan mendapatkan kekuasaan". Realisme politik didasarkan pada 'hukum

¹ Alexander Moseley, *Political Realism*, *The Internet Encyclopedia of Philosophy*, ISSN 2161-0002, <https://www.iep.utm.edu/polreal/>, diakses 1 Juli 2020, selanjutnya disebut Moseley, *Political Realism*

² Salah satu konsep Hobbes yang terkenal adalah konsep keadaan alam yang anarkis, yaitu "perang yang dilakukan oleh setiap orang terhadap setiap manusia". Ia memperoleh gagasan tersebut dari pandangannya tentang sifat manusia dan kondisi di mana individu ada. Secara alamiah, ketika tidak ada pemerintahan setiap orang menikmati status yang sama; setiap individu memiliki hak melakukan segalanya; tidak ada batasan perilaku individu. Siapa pun dapat menggunakan kekerasan kapan saja dan semua harus bersiap melawannya dengan kekerasan. Oleh karena itu, didorong keingintahuan, ketiadaan kekangan moral, dan motivasi untuk bersaing demi sumber daya yang langka, setiap individu cenderung 'menyerang' satu sama lain demi mendapat keuntungan. Selain selalu saling mencurigai dan di dorong oleh rasa takut, mereka juga cenderung melakukan tindakan pencegahan dan menyerang satu sama lain untuk memastikan keselamatan mereka sendiri. Akhirnya, individu juga didorong oleh kesombongan dan keinginan untuk mulia. Entah demi keuntungan, keselamatan, atau reputasi, individu yang mencari kekuasaan akan "berusaha menghancurkan atau menundukkan satu sama lain". Dalam kondisi yang tidak pasti di mana setiap orang berpotensi menjadi agresor, berperang melawan 'yang lain' adalah strategi yang lebih menguntungkan daripada berdamai, dan setiap orang perlu belajar bahwa dominasi terhadap orang lain diperlukan untuk kelangsungan hidup seseorang. Moseley, *Political Realism*.

obyektif' yang berakar pada sifat manusia yang tidak berubah. Ia menentang para sarjana 1950-an yang mereduksi disiplin HI menjadi ilmu perilaku. Kunci realisme politik Morgenthau adalah konsep kekuasaan atau kepentingan yang didefinisikan sebagai kekuasaan, yang mengasumsikan bahwa para pemimpin politik berpikir dan bertindak sesuai kepentingan yang didefinisikan sebagai kekuasaan.³

Fenomena politik internasional saat ini menggambarkan 'kemenangan' pengaruh realisme politik sebagai pandangan dunia atau paradigma dalam merumuskan tindakan politik mayoritas negara di dunia dan arena politik internasional adalah ajang kontestasi antar negara dalam memperebutkan kekuasaan dan membangun dominasi politik global. Dalam situasi yang demikian, muncul pertanyaan, apakah tujuan politik internasional semata-mata adalah kekuasaan dan realitas politik menerima sudut pandang realisme politik sebagai satu-satunya cara pandang yang tepat secara filosofis? Menjawab pertanyaan ini, penulis mengajukan sudut pandang filsafat politik Islam sebagai alternatif pandangan dunia dan paradigma dalam memahami realitas, memaknai peran manusia dan tujuan politik internasional kontemporer.

Di dunia Islam, pemikiran politik juga tumbuh sebagai respons terhadap praktik politik, menjawab hal-hal pertanyaan terkait kekuasaan, siapa yang layak melaksanakan dan seberapa besar kekuasaan yang diberikan, selain menawarkan konsep-konsep politik, seperti tentang keadilan dan relasi penguasa-rakyat. Menurut Antony Black (1936-), tradisi politik dunia Islam berjalan terpisah dari tradisi Barat dan memiliki logika tersendiri. Pemikiran politik Islam yang khas cenderung diabaikan sejarawan dan teoritis politik Barat. Belum ada usaha meneliti pemikiran politik Islam secara utuh dan memaparkan sejarahnya sejak awal kemunculan Islam hingga kini. Black menyatakan, "Sesungguhnya apa yang telah dicapai Islam dalam bidang pemikiran politik hampir seluruhnya lenyap tak teramati oleh para ahli filsafat politik. Seandainya Ibn Sīnā (980-1037 M) dan Al-Māwardi (972-1058 M) pernah dituliskan di Eropa, betapa kita akan lebih mengenal mereka! Hal ini akan mengejutkan terutama jika kita melihat gairah masyarakat dewasa ini terhadap Islam politik."⁴

³ Korab-Karpowicz, W. Julian, *Political Realism in International Relations*, dalam Edward N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer: 2018 Edition), <https://plato.stanford.edu/archives/sum2018/entries/realism-intl-relations/>, diakses tanggal 1 Juli 2020. Selanjutnya disebut Korab-Karpowicz, *Political Realism in International Relations*.

⁴ Antony Black, *Pemikiran Politik Islam dari Masa Nabi Hingga Masa Kini*, diterjemahkan oleh Abdullah Ali & Mariana Ariestyawati (Jakarta: Serambi, 2006), 21-23. Selanjutnya disebut Black, *Pemikiran Politik Islam*

Adalah al-Fārābī (874-950 M),⁵ filosof muslim yang tertarik pada politik dan memberi pengaruh besar bagi rintisan tradisi filsafat peripatetik Islam, yang kemudian berlanjut dalam aliran-aliran filsafat dan *taṣawwuf* Islam sesudahnya. Oliver Leaman (1950- M), Profesor Universitas Kentucky dan ahli di bidang filsafat Islam, Yahudi dan Filsafat Timur, menyatakan bahwa “...kita harus ingat betapa dekatnya para filosof Muslim dengan para pendahulu Yunani mereka, baik dalam soal waktu maupun kecenderungan.” Meskipun rintisan dasar filsafat Islam dibangun pula oleh para filosof seperti Ibn Miskawayh (932-1030 M)⁶ dan al-Kindī (801-873 M),⁷ periode awal filsafat Islam lebih identik dengan al-Fārābī, sebagai pengakuan atas besarnya pengaruh karya-karyanya terhadap tradisi filsafat abad ke 9-10 M.⁸ Ia memiliki banyak pandangan politik filosofis yang tersebar di *Mabādi’ Arā’ Ahl Madīnah al-Fāḍilah*, *al-Siyāsah al-Madāniyyah*, *Fuṣūl Muntaza’ah*, *Tahṣīl al-Sa’ādah*, *Iḥṣā’ al-Ulūm*, *Kitāb al-Jam’ Bayna Ra’y al-Hakīmayn Aflatūn al-Ilāhi wa Aristūṭalis*, dan *Kitāb al-Millat*. Banyak karyanya merupakan studi lanjutan filsafat Aristoteles (384-322 SM) seperti *Organon*, *Rhetoric* dan *Poetic*, ringkasan besar *De Interpretatione*, serta *Isagoge* karya Porphyry (233-305 M).⁹ Al-Fārābī juga dekat dengan tradisi *taṣawwuf* Islam, dimana ia mempraktekkan kehidupan sufistik dan dikenal sebagai filosof yang menulis secara khusus pembahasan tentang ‘*taṣawwuf falsafi*’ dalam karya berjudul *Fuṣūs al-Hikmah*.¹⁰ Kajian filsafat yang dihubungkan dengan al-Fārābī umumnya masih pada bidang ontologi, epistemologi, logika dan metafisika. Salah

⁵ Lihat Deborah L Black, *Al-Fārābī*, dalam Seyyed Hossein Nasr & Oliver Leaman (ed.), *Ensiklopedi Tematis Filsafat Islam* (Buku Pertama), Seri Filsafat Islam, Cetakan I, diterjemahkan oleh Tim Penerjemah Mizan (Bandung: Penerbit Mizan: 2003), 228-230, selanjutnya disebut Black, *Al-Fārābī*, dalam Nasr & Leaman, *Ensiklopedi*, Buku Pertama

⁶ Ahmad Ibn Miskawayh dikenal sebagai birokrat/politisi yang berfilsafat. Sebagai Bendahara pemerintah Dinasti Buwaihyyah, ia banyak terlibat dalam dinamika sosial-politik. Namun sebagai intelektual, ia berkontribusi pada bidang etika, sejarah, psikologi, kimia hingga filsafat. Ibn Miskawayh dikenal sebagai filosof yang memilih menyelaraskan pandangannya dengan pandangan religius mengenai sifat dasar dunia, sebagai konsekuensi tidak adanya jalan rasional dalam memahami Tuhan. Meski demikian ketika menulis karya etika yang berjudul *Tahārah al-Araq* atau yang dikenal dengan *Tahzīb al-Akhlāq*, ia menunjukkan sejumlah pandangan jeniusnya yang menunjukkan bukti pemahamannya terhadap kesulitan konseptual filsafat. Oliver Leaman, *Ibn Miskawayh*, dalam Nasr & Leaman, *Ensiklopedi*, Buku Pertama, 310-312

⁷ Abu Yusuf Ya’qub ibn Ishaq al-Kindī banyak diakui sebagai filosof Muslim pertama, meski tidak berarti para ilmuwan muslim sebelumnya tidak tertarik dengan tradisi pemikiran Yunani, terutama para Teolog (*Mutakallimun*) Mu’tazilah awal seperti Abul Huzail al-Allaf dan al-Nazhzhah. Al-Kindī bergerak lebih jauh dari pemikiran para Teolog Mu’tazilah ke arah refleksi filosofis, yang kemudian memuat kesimpulan pemikiran yang bertentangan dengan mereka. Ibn Al-Nādim mencatat sekitar 290 judul karya Al-Kindī, yang sebagian besar berupa risalah di bidang filsafat, logika, aritmetika, musik, astronomi, geometri, kosmologi, kedokteran, astrologi, dan lain-lain. Karena jasa al-Kindī maka filsafat dan ilmu Yunani lainnya dapat diakses dan memiliki ‘fondasi’ Islam, yang kemudian diteruskan dan dikembangkan al-Fārābī. Felix Klein-Franke, *Al-Kindī* dalam Nasr & Leaman, *Ensiklopedi*, Buku Pertama, 207-211

⁸ Oliver Leaman, *Humanisme Islam Abad ke-4 H/ke-10 M*, dalam Nasr & Leaman, *Ensiklopedi*, Buku Pertama, 194-195

⁹ Black, *Al-Fārābī*, dalam Nasr & Leaman, *Ensiklopedi*, Buku Pertama, 221-223

¹⁰ Seyyed Hossein Nasr, *Tradisi Mistik: Sebuah Pengantar*, dalam Nasr & Leaman, *Ensiklopedi*, Buku Pertama, 460-461

satunya terkait pemikiran logika (*manṭiq*) dan metafisika yang dibangun berdasarkan *Categories* Aristoteles dan *Isagoge* Porphyry [yang dikembangkan para filosof Neoplatonis].¹¹ Al-Fārābī sebagai perintis logika Aristotelian di dunia Islam memandang logika adalah kunci pengetahuan, pengetahuan adalah kunci kebahagiaan; dan kebahagiaan adalah tujuan tertinggi manusia. Logika harus dipahami dan dimanfaatkan dengan tepat sejak jika ingin mencapai kebahagiaan. Tanda-tanda pemahaman logika menurut al-Fārābī adalah 1). Dipahaminya hakikat pengetahuan; 2). Dipahaminya alasan mengapa logika itu penting bagi pengetahuan; dan 3). Dipahaminya cara pengetahuan membimbing manusia menuju kebahagiaan. Hal pertama dan kedua dibahas pada karya-karya logikanya, sementara hal ketiga dibahas pada karya-karya metafisika dan mistik.¹² Dalam tradisi peripatetik Islam, kajian ilmu politik atau karya filsafat yang khusus membicarakan tema politik tidak banyak dibahas. Pemikiran al-Fārābī sebagai filosof yang mempelajari dengan tekun *Republik* Plato (427-347 SM) dan *Nicomachean Ethic* Aristoteles dan berdiri pada fondasi *etika* [selain metafisika] dalam menjelaskan konsep-konsep politiknya belum dikaji maksimal dengan pendekatan studi filsafat politik kontemporer, termasuk dalam studi politik intenasional.

Dalam mengajukan kritik filosofis terhadap pemikiran realisme politik Morgenthau secara khusus dan pemikir realisme politik secara umum yang menjadi landasan politik internasional saat ini, pemikiran politik al-Fārābī dipandang relevan digunakan sebagai alat analisa, misalnya untuk mengkritisi pandangan realisme politik bahwa komunitas internasional dicirikan oleh anarki *imoralis*, dimana cara apapun harus digunakan untuk menegakkan kekuasaan dan melindungi kepentingan nasional setiap negara. Begitu pula teori Hobbes tentang kehidupan individu yang memperebutkan kekuasaan seumur hidup yang menjadi model perilaku politik kontemporer dengan fenomena pertarungan negara-negara besar seperti Amerika Serikat (AS),

¹¹ Neoplatonisme (*al-Aflātunīyat al-Muhdatsa*) adalah sintesis kreatif dari filsafat Pythagorian, Platonis, Aristotelian dan Stoa, sebagai perkembangan terakhir dari pemikiran Yunani kuno (sekitar abad ke 3-6 M). Sebagai hasil ekspansionisme Islam awal dan proyek terjemahan ilmiah yang ambisius abad ke 9 M di bawah kekhalifahan Abbasiyah di Baghdad. Dua dari karya utamanya secara keliru dikaitkan dengan Aristoteles, yaitu *Aristoteles's Theology* (sebenarnya merupakan parafrase selektif dari Buku 4-6 *Enneads* karya Plotinus) dan *The Book of the Pure Good*, atau *Liber de causis* (yang sebenarnya adalah bab dari karya Proclus *Elements of Theology*). Konsep-konsep Neoplatonisme ini bergema kuat pada pandangan dunia para filosof Islam, misalnya tentang model *realitas* hierarkisnya atau emanasi. Peter S. Groff & Oliver Leaman, *Islamic Philosophy A-Z*, (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2007), 158-159, selanjutnya disebut Groff & Leaman, *Islamic Philosophy*

¹² Shams Inati, *Logika*, dalam Seyyed Hossein Nasr & Oliver Leaman (ed.), *Ensiklopedi Tematis Filsafat Islam* (Buku Kedua), Seri Filsafat Islam, Cetakan I, diterjemahkan oleh Tim Penerjemah Mizan (Bandung: Penerbit Mizan: 2003), 1118, selanjutnya disebut Nasr & Leaman, *Ensiklopedi*, Buku Kedua

Rusia dan Tiongkok muncul dalam kritik al-Fārābī atas perilaku satu negara dalam upaya mendominasi negara dan masyarakat lain. Secara khusus pandangan Morgenthau tentang manusia sebagai *Animus Dominandi* juga dikritisi secara filosofis melalui konsep politik al-Fārābī yang sangat menekankan landasan ontologis kebahagiaan sebagai tujuan utama manusia dan hanya bisa dicapai melalui kepatuhan pada aturan moral, etika, dan nilai kemanusiaan universal –menurut Plato, Aristoteles dan filsafat al-Fārābī. Konsepnya tentang *al-madīnah al-fāḍilah* (negara utama) dan catatan kritisnya atas realitas perilaku *negara non-utama* menunjukkan bagian yang nyaris sama dengan situasi kontemporer yang dikaji ilmu Hubungan Internasional (HI).

B. Permasalahan

1. Identifikasi Masalah

Realitas politik internasional saat ini yang melihat hubungan antar negara sebagai kontestasi untuk kepentingan dominasi dan perebutan kekuasaan berakar pada pengaruh realisme politik, yang cenderung mengedepankan konflik dan perebutan kekuasaan sebagai hakikat alamiah hasrat politik manusia. Cara pandang ini bukan saja menjebak keseimbangan dan keadilan dunia didasarkan pada dominasi kekuatan ekonomi, politik dan militer suatu negara, tetapi juga menempatkan potensi agresi dan intervensi antar negara atas dalih kepentingan domestiknya, seperti yang dilakukan AS ke Afghanistan, Rusia ke Ukraina dan Israel terhadap Palestina. Dampak dilema keamanan (*security dilemma*) akibat ketidaknyamanan suatu negara dan ‘memaksa’ negara tersebut melakukan hal serupa seperti meningkatkan kekuatan bersenjata atau membangun aliansi politik dengan blok militer negara tertentu di suatu Kawasan tidak terhindarkan.

Praktek politik internasional yang demikian perlu dikritisi, dimana penulis menggunakan kerangka analisa filsafat politik al-Fārābī yang melihat manusia sebagai individu yang berorientasi transendental dan memiliki kapasitas berkerjasama dalam membangun tatanan dunia yang lebih baik, yang berlawanan dengan pemikiran Morgenthau tentang manusia yang semata-mata mengejar kekuasaan dan dominasi sebagai tujuan politik. Penulis mengkritisi pemikiran Morgenthau sebagai salah satu tokoh utama realisme politik dengan menggunakan pemikiran

al-Fārābī karena sebagai bagian dari khazanah pemikiran politik dunia di masa lalu yang memiliki konsep-konsep yang relevan, di tengah ‘pembatasan’ rujukan ilmu politik yang seolah-olah hanya dari filsafat atau pemikiran politik Barat.¹³

2. Pembatasan Masalah

Tesis ini difokuskan pada kritik atas pemikiran realisme politik Morgenthau dalam ilmu Hubungan Internasional (HI) dengan menggunakan kritik atau antitesis dari perspektif filsafat politik al-Fārābī. Alasan pembatasan ini karena: a). Relevansi pemikiran politik antar-bangsa al-Fārābī sebagai alat/konsep untuk kritik realisme politik Morgenthau yang menjadi warna politik internasional dominan saat ini; 2). Karya-karya al-Fārābī dan studi akademik berbahasa Arab, Inggris dan Indonesia cukup banyak tersedia; demikian juga karya Morgenthau dan tentangnya yang dituliskan dalam Bahasa Inggris, dan 3). Terbatasnya waktu dan anggaran untuk dapat mempelajari lebih jauh dan lebih luas tema-tema lain.

3. Perumusan Masalah

Berdasarkan penjelasan dan pertimbangan pada latar belakang penelitian dan identifikasi masalah, terutama terkait teori realisme politik ilmu HI yang dicetuskan Morgenthau dan menjadi referensi praktek politik di banyak negara serta rujukan ilmu HI kontemporer, penulis mengangkat masalah dengan rumusan sebagai berikut: Bagaimanakah uraian persoalan aspek-aspek teoretis dan praktis pada landasan filosofis dalam teori realisme politik Morgenthau berdasarkan kerangka analisis atau sudut pandang kritis filsafat politik al-Fārābī?

C. Tujuan Penelitian

Secara umum penulis ingin menyampaikan kritik filosofis dengan menggunakan konsep-konsep filsafat politik al-Fārābī sebagai perangkat analisa kritis atas landasan filosofis dan teori realisme politik Morgenthau, yang saat ini memberikan pengaruh dominan dalam studi pemikiran politik internasional kontemporer. Secara khusus penulis ingin mengelaborasi kedalaman konsep politik filosofis al-Fārābī

¹³ Ini sejalan dengan kritik Black yang menyatakan bahwa kita tidak dapat mengkaji sejarah manusia hanya dengan melihat satu sub-spesies. Kenyataannya, saat ini pemikiran politik Barat yang diajarkan dan pelajari seolah-olah menjadi satu-satunya pemikiran politik. Black, *Pemikiran Politik Islam*, 27

dalam mengkritisi pemikiran-pemikiran yang mengarah atau memiliki kesamaan dengan realisme politik yang berkembang di masanya.

D. Manfaat/Signifikansi Penelitian

1. Penelitian ini adalah inisiasi kajian filsafat dan politik atas realitas politik, yang dahulu juga telah menjadi diskursus di dunia Islam, sebagai pencarian referensi baru di tengah mayoritas sumber berakar pada politik Barat, yang diharapkan berguna dalam studi kebijakan pemerintah maupun studi lanjutan berbagai pihak.
2. Penelitian ini ingin mendobrak stigma ‘lemahnya bobot’ pemikiran para filosof muslim dibandingkan para filosof Barat, memicu ketertarikan untuk mencari perspektif baru dari peminat studi filsafat Islam, maupun peminat studi filsafat politik dan ilmu politik serta khususnya kajian ilmu Hubungan Internasional (HI).
3. Secara pribadi, penulis berharap dapat menyumbangkan pemahaman atau perspektif baru dalam melihat al-Fārābī dan karya-karya filsafatnya.

E. Kajian Pustaka Terdahulu

Dalam penyiapan tesis ini, diperlukan pemahaman awal melalui studi terdahulu yang terkait dengan pemikiran Morgenthau maupun al-Fārābī. Penulis juga mencari mencari sejumlah referensi yang mengkaji kritik al-Fārābī terhadap ‘model’ pemikiran politik kontemporer maupun teori-teori yang menjadi acuan ilmu Hubungan Internasional (HI). Penulis mengawali dengan meneliti kajian-kajian terhadap Morgenthau dan kemudian disusul kajian tentang pemikiran politik al-Fārābī.

Mihaela Neacsu dalam bukunya yang berjudul *Hans J Morgenthau's Theory of International Relations, Disenchantment and Re-Enchantment* (Teori Hubungan Internasional Hans J Morgenthau, Kekecewaan dan Keterpesonaan Baru) dengan baik menggambarkan Morgenthau secara utuh: dari konteks dan situasi saat Morgenthau melahirkan pemikirannya, kehidupan dan pengalaman intelektualnya, krisis politik hubungan internasional yang menjadi sasaran sekaligus ‘dampak’ pemikiran realisme politik Morgenthau, teori kepemimpinan Morgenthau, serta kesimpulan Neacsu atas pemikiran Morgenthau. Buku yang terbit pada tahun 2009 ini menjadi menarik karena

mengedepankan pendekatan studi filosofis ala filsafat Barat dalam menguji kesahihan pemikiran Morgenthau, misalnya dengan melihat pengaruh pemikiran Nietzsche (1844-1900 M) dan Max Weber (1864-1920 M).¹⁴ Kajian serupa yang terbit di tahun yang sama adalah karya William E. Scheuerman berjudul *Hans Morgenthau, Realism and Beyond* (Hans Morgenthau, Realisme dan Paska-realisme). Buku yang masuk dalam seri *Key Contemporary Thinkers* ini ditulis Scheuerman dalam pakem kajian ilmu politik hubungan internasional (HI). Tulisan ini cenderung pada penguraian konsep dan teori Morgenthau mulai dari akar pemikiran realismenya, konsep-konsep utama Morgenthau seperti kekuasaan, moralitas dan kepentingan nasional, serta tantangan persoalan yang dihadapi realisme politik, seperti perang, kompetisi nuklir, krisis demokrasi dan konflik internasional. Penolakan Morgenthau pada keterlibatan AS di Vitenam dianggap menunjukkan bahwa Morgenthau ‘dianggap’ sosok yang memiliki norma tertentu dalam memahami dinamika politik, di tengah teorinya yang dianggap menjadi legitimasi pertarungan antar kekuasaan, termasuk perang.¹⁵

Benjamin Frankel (Ed), menjadi editor buku berjudul *Root of Realism* (Akar Realisme), yang diterbitkan tahun 1996 sebagai kajian rekonstruksi terhadap seluruh teori-teori dan sejarah yang berkaitan dengan realisme politik. Para penulis buku ini memberikan kajian kritis terhadap realisme klasik yang berbasis pada pemikiran lama seperti Thucydides (460-400 SM), kaum *sofis* dan Machiavelli (1469-1527 M); serta kajian realisme modern yang dipelopori Morgenthau. Di dalam buku ini, pembahasan tentang realisme Morgenthau dikaitkan pengalaman masa lalunya di Jerman menjelang lahirnya totalitarianisme Nazi di bawah Hitler, saat ia mulai mengkritik keras idealisme, terutama di bidang hukum internasional. Morgenthau melihat dan terlibat dalam situasi ketika negara menjadi entitas yang tidak mudah diatur oleh norma internasional. Morgenthau yang menerima gelar doktor dari Universitas Frankfurt pada tahun 1929 dengan tesis berjudul *The International Judicial Function: Its Nature and Its Limits* (Fungsi Peradilan Internasional: Sifat dan Batasannya) yang membahas beberapa masalah mendasar dalam merancang kerangka hukum dimana negara dapat menyelesaikan sengketa internasional secara damai, termasuk kemampuan seseorang

¹⁴ Mihaela Neacsu, *Hans J. Morgenthau's Theory of International Relations, Disenchantment and Re-Enchantment*, (New York: Palgrave Macmillan, 2009).

¹⁵ William E. Scheuerman, *Hans Morgenthau Realism and Beyond*, (Cambridge: Polity Press, 2009)

merancang formula atau sistem yang mencegah negara membatalkan perjanjian internasional yang ada atau menolak untuk tunduk pada mediasi internasional atau keputusan pengadilan internasional. Kesimpulan Morgenthau pada tesisnya menyatakan bahwa tujuan hukum internasional bukanlah untuk memberikan kerangka kerja resolusi konflik yang akan menangani bahkan konflik yang paling serius, tetapi hanya untuk menunjukkan bahwa kemungkinan intelektual itu ada. Ini menunjukkan bibit realismenya, yang menyiratkan kesiapan Morgenthau mendebat kearifan konvensional pada zamannya yang memiliki pandangan berlawanan.¹⁶

Kajian rekonstruksi pemikiran tokoh-tokoh realisme politik ditulis Alastair J. H. Murray berjudul *Reconstructing Realism Between Power Politics and Cosmopolitan Ethics* (Merekonstruksi Realisme Antara Politik Kekuasaan dan Etika Kosmopolitan) yang terbit pada tahun 1997. Murray melakukan studi pemikiran realisme sepanjang sejarah, termasuk yang berkembang dalam tradisi realisme Kristen St. Agustinus (354-430 M), dengan mengajukan interpretasi baru pemikiran Thucydides (460-400 SM), Machiavelli dan Hobbes. Dalam reartikulasi dan reevaluasi realisme politik, Murray melakukan kajian atas post-transendentalisme dan post-fondasionalisme sebagai jalan baru rasionalisme dan pragmatisme dalam memahami realisme politik. Termasuk juga menguji ulang kerangka normatif teori HI tentang kepentingan nasional dan ketertiban dunia. Murray menyatakan perlunya pendalaman terhadap tokoh-tokoh realisme, termasuk Morgenthau karena, *pertama*, Morgenthau, Kennan (1904-2005 M), dan Niebuhr (1892-1971 M) mewakili titik dasar perpaduan di mazhab ini. Dengan mengkaji mereka kita bisa lebih memahami realisme. Dan *kedua*, realisme Morgenthau, Kennan, dan Niebuhr menawarkan kepada kita perspektif yang lebih menarik untuk mendekati perdebatan kontemporer tentang HI sebagai teori universal, dibandingkan kekhususan realisme Lippmann (1889-1974 M) tentang perkembangan masyarakat Amerika, dan ambiguitas realisme Carr (1892-1982 M) yang cenderung sangat teroris. Murray menyatakan bahwa apa yang dirintis oleh Niebuhr, Morgenthau, dan Kennan pada akhirnya diakui sebagai satu disiplin, memunculkan kebangkitan minat yang cukup besar atas studi terhadap realisme politik. Namun, meski studi ini berkembang pesat, namun tetap dianggap gagal memberi pemahaman memadai

¹⁶ Jan Willem Honig, *Totalitarianism and Realism, Hans Morgenthau's German Years*, dalam Benjamin Frankel (Ed.) *Roots of Realism*, (London & New York Routledge: Taylor & Francis Group, 2013), 284-286. Selanjutnya disebut Frankel, *Roots*

tentang teori moral realis untuk menjawab perdebatan kontemporer. Tugas para revisionis untuk menjelaskan persoalan interpretasi simplistik dan stereotip terhadap realisme politik yang mendominasi literatur HI. Pada akhirnya secara eksplisit nilai-nilai Yahudi-Kristen diusulkan untuk mendasari seluruh pendekatan kaum realis, dan setiap penafsiran ulang teori moral harus berusaha memahami prinsip-prinsip moral kosmopolitan (dengan latar belakang Yahudi-Kristen) ini sesuai dengan kepentingan politik kekuasaan.¹⁷

Satu lagi kajian reinterpretasi dan reaktualisasi pemikiran realisme politik ditulis oleh Martin Griffiths dengan judul *Realism, Idealism and International Politics A Reinterpretation* (Realisme, Idealisme dan Politik Internasional Sebuah Interpretasi). Buku ini menjelaskan bahwa disiplin HI Anglo-Amerika telah terjebak pada perbedaan antara perilaku pemerintah di wilayah 'domestik' dan 'internasional' dan negara dibenarkan melakukan perbedaan sejauh untuk melindungi kepentingan nasionalnya. Realisme memunculkan citra politik internasional yang suram, sementara di dalam negeri yang terlindungi batas-batas teritorial negara yang secara formal berdaulat, politik merupakan aktivitas kemajuan moral yang potensial melalui konstruksi sosial pemerintahan konstitusional. Kebutuhan, bukan kebebasan, adalah titik awal yang tepat (realistis) untuk memahami tujuan politik internasional, sehingga terbentuk tatanan dunia yang genting melalui keseimbangan kekuasaan, bukan pada keadilan. Di era paska perang dunia, Hans Morgenthau dan Kenneth Waltz (1924-2013 M) adalah dua ahli utama yang terkait dengan pendekatan studi ini. Kajian Griffiths ini menekankan pandangan bahwa realisme politik yang dimaksud telah diterapkan secara tidak tepat dan dampak negatif yang melekat pada pelaksanaan teori yang salah tersebut tidak pantas dilabelkan kepada Morgenthau dan Waltz. Sebaliknya, menurut Griffiths mereka lebih tepat disebut sebagai figur *idealis* politik.¹⁸

Terkait pemikiran al-Fārābī, salah satu kajian tentang teori filsafat politiknya ditulis Gina M. Bonelli, dengan judul *Fārābī's Virtuous City and The Plotinian World Soul: A New Reading of Fārābī's Mabadi Arā' Ahl Al-Madīnah al-Fāḍilah* (Polis Utama al-Fārābī dan Jiwa Dunia Plotinian, Pembacaan Baru Terhadap buku Pengan-

¹⁷ Alastair J. H. Murray, *Reconstructing Realism Between Power Politics and Cosmopolitan Ethics*, (Edinburgh: Keele University Press, 1997)

¹⁸ Martin Griffiths, *Realism, Idealism and international Politics A Reinterpretation*, (London & New York: Routledge, 1992)

tar Pandangan Masyarakat Negara Utama al-Fārābī). Thesis doktoral ini menarik karena membahas filsafat al-Fārābī dari sudut pandang filsafat Plotinus (205-270 M) dan Neoplatonisme untuk menjelaskan konsep politik al-Fārābī. Konsep *Kota Utama* al-Fārābī dibahas bersanding dengan konsep *Kota Tuhan* St Agustinus, yang menurut penulis sama-sama berakar pada Neoplatonisme dan tujuan pencapaian kebahagiaan. Beberapa konsep al-Fārābī seperti *Intelek Aktif* diuji persamaannya dengan *Nous* Plotinus, juga konsep *Logos* Plotinus yang digunakan St Agustinus. Inti pembahasan buku ini adalah Kota Utama/Kota Tuhan dan kehidupannya, sebagai Dunia yang nyata dan kosmologinya.¹⁹ Masih terkait Negara Utama, Faruq Sa'd menulis buku berjudul *Ma'a al-Fārābī wa al-Mudūn al-Fāḍilah* (Bersama al-Fārābī dan Negara-negara Utama) yang diterbitkan ulang pada tahun 2004 oleh Dar al-Syurq, Mesir. Buku ini mengulas *Mabādi' Arā' Ahl al-Madīnah al-Fāḍilah* dari sudut pandang kajian pemikiran filsafat, sastra, politik dan sosiologi kontemporer. Sa'd menyusun buku ini dalam bentuk ensiklopedis, yang memuat sejumlah referensi dan pandangan terkait pemikiran negara utama. Perdebatan *uthopianisme* dan *idealisme* terkait konsep negara utama tidak semata-mata bersumber pada kritik dan catatan terhadap al-Fārābī, tetapi juga merujuk pada sejumlah karya dari penulis Barat, seperti karya-karya yang bersifat fiksi maupun tulisan ilmiah dan filosofis. Buku ini menarik untuk melihat konsep *Al-Madīnah al-Fāḍilah* dari berbagai perspektif, selain menemukan ulasan terkait konsep-konsep al-Fārābī sendiri.²⁰

Muhsin S Mahdi menuliskan buku berjudul *Al-Fārābī wa Ta'sīs al-Falsafah al-Islāmiyyah al-Siyāsiyyah* (Al-Fārābī dan Pendirian Filsafat Politik Islam) untuk menunjukkan bahwa filsafat politik telah dirintis di kalangan filosof muslim. Karya yang diterbitkan dalam Bahasa Arab pada tahun 2009 ini dimulai dengan menjelaskan lebih mendalam konteks 'negara kota' (*Madīnah*) di masa al-Fārābī, yang merupakan ruang pertarungan pemikiran para teolog (*mutakallim*), ahli hukum agama (*fāqih*) dan filosof. Kota yang 'sensitif' terhadap tradisi filsafat, perkembangan pemikiran tentang negara yang bias hukum (*fiqh*) dan awal mula pendirian filsafat Islam dibahas secara menarik. Mahdi membahas secara khusus konsep Negara Utama (*al-Madīnah al-*

¹⁹ Gina M Bonelli, *Fārābī's Virtuous City and the Plotinian World Soul: A New Reading of Fārābī's Mabadi' Ara' Ahl al-Madina al-Fadila*, (PhD Thesis, Montreal: Institute of Islamic Studies McGill University, 2009)

²⁰ Faruq Sa'd, *Ma'a al-Fārābī wa al-Mudūn al-Fāḍilah*, (Mesir: Dār al-Syurq, 2004).

Fāḍilah) al-Fārābī, terutama tentang fondasi agama (*millat*) dan filsafat yang terintegrasi dalam konsep negara. Ini adalah salah satu referensi terbaik dan lengkap tentang pandangan politik al-Fārābī dikaitkan dengan studi politik klasik menurut para filosof Yunani dan para pemikir politik pra dan paska Plato-Aristoteles.²¹ Selain Mahdi, tulisan lain yang membahas konsep politik al-Fārābī dari sudut pandang etika juga mengemuka dalam karya Najy al-Tikriti, yang berjudul *Falsafah al-Akhlāq inda al-Fārābī* (Filsafat Etika menurut al-Fārābī). Buku menjelaskan konsep-konsep dasar pemikiran filosofis sosial-politik al-Fārābī, seperti tentang asal mula negara dan masyarakat, jiwa, keutamaan dan kesesatan, kebahagiaan, pemikiran politik, pemimpin negara utama, keadilan, tugas personal dan tata kelola masyarakat, keutamaan masyarakat sempurna, perbandingan asal mula negara menurut al-Fārābī, dengan pemikiran Aristoteles, Plato, Ibn Khaldūn (1332-1406 M), Hobbes dan Rousseau (1712-1778 M), serta perumpamaan masyarakat dengan anatomi tubuh serta sebagai pemikiran al-Fārābī sebelum ditulis Herbert Spencer (1820-1903 M).²²

Karya tentang pengaruh pemikiran al-Fārābī terhadap pemikiran abad pertengahan ditulis seorang pendeta bernama Robert Hammond berjudul *The Philosophy of Alfarabi and Its Influence on Medieval Thought* (Filsafat al-Fārābī dan Pengaruhnya Terhadap Pemikiran Abad Pertengahan). Karya yang diterbitkan pada tahun 1947 ini mengidentifikasi sejumlah konsep filsafat abad pertengahan yang juga menjadi pemikiran al-Fārābī yang wafat pada tahun 950 M, dan pemikirannya kemudian merambah ke Eropa beberapa tahun kemudian. Dalam pengantar bukunya Hammond menyatakan bahwa tujuannya menulis karya ini adalah untuk menunjukkan bahwa al-Fārābī sangat mendalami filsafat Yunani, yang dibuktikannya melalui pemaparan beberapa teori lama dan merumuskan teori baru yang bersumber dari filsafat Yunani. Alasan kedua Hammond adalah kenyataan banyaknya sarjana Barat yang meminjam pemikiran dan spekulasi al-Fārābī dan mengklaimnya sebagai karya mereka. Untuk memberikan keadilan bagi al-Fārābī dan pemikir Arab lainnya, kita harus mengakui bahwa filsafat Kristen berhutang banyak kepada mereka. Salah satu karya yang dibedah Hammond adalah *al-Siyāsah al-Madāniyyah (the Political Regime)*, yang banyak

²¹ Muhsin S Mahdi, *Al-Fārābī wa Ta'sis al-Falsafah al-Islāmiyyah al-Siyāsiyyah*, (Beirut: The University of Chicago Press, Dār al-Fārābī, 2009)

²² Najy al-Tikriti, Dr., *Falsafah al-Akhlāq inda al-Fārābī*, (Oman: Dardjlah, 2012)

‘dikutip’ tanpa penyebutan sumber, yang pokok pikirannya sama dengan apa yang ditulis filosof Kristen Abad Pertengahan St Thomas Aquinas (1225-1274 M) dalam *De Ente et Essentia*, *Summa Theologica*, dan *Summa Contra Gentiles*.²³

Dari penulis Indonesia, adalah Yamani yang menyusun karya berjudul *Antara Al-Fārābī dan Khomeini, Filsafat Politik Islam* (2002). Buku ini adalah studi perbandingan pemikiran filsafat politik Islam antara al-Fārābī dan Ayatullah Khomeini (1900-1989 M). Pembahasan kedua tokoh dilakukan secara terpisah, dimana dalam pembahasan tentang al-Fārābī penulis menjelaskan konsep filsafat Politik al-Fārābī melalui gagasan Kota Utamanya. Buku ini menggali gagasan demokrasi dalam filsafat politik al-Fārābī. Berbasis pada Polis Utama, buku ini membahas pluralisme masyarakat dan agama dalam Filsafat al-Fārābī. Setelah membahas pemikiran Ayatullah Khomeini, buku ini menganalisa kesejajaran Filsafat Politik al-Fārābī dengan *Wilāyat al-Fāqih* Ayatullah Khomeini yang dijalankan Republik Islam Iran.²⁴

Dari penelusuran yang dilakukan, penulis melihat ada dua alasan penting mengapa diperlukan kajian terhadap pandangan ‘politik hubungan internasional’ dari sudut pandang filsafat politik Islam. *Pertama*, dari sekian banyak kritik yang dibangun terhadap pemikiran Morgenthau, belum ada yang dikontraskan atau diafirmasi dengan merujuk pada pemikiran filsafat terdahulu yang berasal dari kalangan filosof muslim. *Kedua*, kajian-kajian terhadap pemikiran al-Fārābī umumnya hanya menjelaskan konsep filsafat politik kenegaraan yang berorientasi pada pendalaman konsep politik domestik ketimbang politik internasional. Dan *ketiga*, ada jejak historis filsafat peripatetik Islam dalam tradisi ilmu-ilmu sosial Barat, karena alasan transmisi filsafat Yunani pada dunia Islam, yang boleh jadi juga dalam tradisi ilmu politik yang dapat menjadi wacana baru dalam kajian kontemporer. Penulis melihat ada banyak konsep politik internasional al-Fārābī yang patut diangkat sebagai bagian dari khazanah pengetahuan politik internasional kontemporer, yang memungkinkan untuk memberi pengaruh atau mengkritisi corak politik internasional kontemporer.

²³ Rev. Robert Hammond, *The Philosophy of Al-Fārābī and Its Influence on Medieval Thought*, (New York: The Hosbon Book Press, 1947)

²⁴ Yamani, *Antara Al-Fārābī dan Khomeini, Filsafat Politik Islam*, (Bandung: Penerbit Mizan, 2002)

F. Metode Penelitian

Penelitian atas naskah karya al-Fārābī ini bersifat kualitatif, dimulai dengan pengumpulan kepustakaan berupa 1). Karya-karya al-Fārābī dan filosof pra-Islam serta Morgenthau sebagai data primer dan kajian-kajian terhadap karya-karya tersebut sebagai data sekunder; 2). Karya-karya filsafat, sejarah dan pemikiran politik kontemporer yang mayoritas adalah karya filosof dan akademisi Barat sebagai data primer; dan 3). Ensiklopedia dan Kamus. Seluruh karya-karya ini akan disusun dalam indeks pustaka primer dan sekunder. Tahapan selanjutnya adalah langkah-langkah penelitian berupa: 1). Deskripsi dan Interpretasi: Seluruh informasi dari pustaka primer dan sekunder akan dipelajari dan disajikan/diuraikan sebagai deskripsi yang disertai dengan beberapa kesimpulan awal dalam pembahasan pada BAB I, BAB II dan BAB III; dan 2). Idealisasi: Pada BAB IV dan BAB V berupa penyajian catatan kritis dengan menggunakan perspektif al-Fārābī untuk menilai konsep-konsep realisme politik Morgenthau yang berkembang saat ini.

G. Sistematika Penulisan

Penyusunan Tesis ini dibagi menjadi 5 (lima) BAB, dengan urutan pembahasan sebagai berikut: **BAB I:** Pendahuluan, membahas latar belakang, perumusan masalah, tujuan dan manfaat penelitian, studi pustaka, metode Penelitian dan sistematika Pembahasan; **BAB II:** Filsafat Politik al-Fārābī; membahas riwayat hidup, karya dan pemikiran politik al-Fārābī, termasuk pemikiran politik internasional dalam filsafat al-Fārābī; **BAB III:** Konsep dasar politik dan filsafat politik Barat; membahas politik, teori politik, etika politik, negara dan manusia, serta realisme politik dan pemikiran politik Morgenthau; **BAB IV:** menyajikan analisis kritik filosofis dengan menggunakan perspektif al-Fārābī atas realisme politik Morgenthau, terutama terhadap 6 prinsip atau konsep realisme politik sebagai konsep-konsep dasar ilmu HI Morgenthau; dan **BAB V:** Kesimpulan dan Saran.

BAB II

FILSAFAT POLITIK AL-FĀRĀBĪ

A. Riwayat Hidup

Menurut Majid Fakhry, kecenderungan Neoplatonis yang tersirat dalam filsafat al-Kindī dan al-Rāzī menjadi tersurat dalam karya-karya al-Fārābī dan Ibn Sīnā, dua filosof Muslim awal yang membangun sistem metafisika yang rumit dengan kompleksitas yang besar. Eksposisi sistematis pertama Neoplatonisme dalam bahasa Arab tidak diragukan lagi adalah karya ahli logika dan metafisika Islam pertama yang terkemuka, al-Fārābī, yang lebih dikenal pada referensi klasik Latin Abad Pertengahan sebagai Abu Nasr (Latin: Abunaser). Ia adalah ahli logika dan ekspositor terkemuka Plato dan Aristoteles di zamannya. Ia belajar logika dengan seorang filosof Kristen, Yuhannā bin Hailān di Baghdad dan berhasil melampaui kecerdasan semua ahli logika Muslim sezamannya; ia menyempurnakan studi logika, memperluas pembahasannya dan menyelesaikan banyak aspek yang telah dirintis al-Kindī.²⁵ Berbagai sumber Arab menyebut al-Fārābī sebagai Guru Kedua (*al-Mu'allim al-Thāni*) setelah Aristoteles sebagai Guru Pertama, karena posisi uniknya dalam sejarah filsafat yang menjadi penghubung antara filsafat Yunani dan pemikiran Islam.²⁶

Ia bernama lengkap Muḥammad ibn Muḥammad ibn Ṭarkhān ibn Awzalagh (atau Uzlugh) al-Fārābī, juga disebut Abū Naṣr al-Fārābī, dengan nama Latin Alpharabius (juga dieja AlFārābīus) atau Avennasar, (lahir pada tahun 878 M di Turkistan

²⁵ Pemikiran al-Kindī yang lebih eklektik dicirikan dengan kuatnya elemen Aristotelian dalam karya-karyanya. Sementara elemen Platonist sangat menonjol dalam karya-karya al-Rāzī. Majid Fakhry, *A History of Islamic Philosophy*, 3rd Edition (New York: Columbia University Press, 2004), 111. Selanjutnya disebut Fakhry, *A History*. Oliver Leaman menyatakan bahwa pengaruh Aristoteles [dalam bahasa Arab sebagai *Aristū*] pada filsafat Islam sangat kuat selama abad ke 9 hingga abad ke 13, terutama dalam diskusi tentang bentuk dan materi, dan elemen filsafat politiknya juga disertakan. Para filosof muslim menjadi komentator kritis Aristoteles sekaligus mengadopsi beberapa bagiannya untuk mendukung teori mereka. Al-Kindī jelas sangat menghormati Aristoteles dan melakukan banyak hal untuk mempopulerkan karyanya di lingkungan Islam. Meskipun demikian, al-Kindī tidak dapat dianggap sebagai pengikut Aristoteles tulen, karena ia dengan tegas menolak kosmologi Aristoteles dan memilih teori penciptaan versi Islam yang lebih ortodoks. Kemampuan al-Kindī meminjam metode dan konsep dari semua tradisi Yunani diikuti para sarjana Islam di kemudian hari. Andreas Soler, *Aristotelian Philosophy, the Influence of*, dalam Oliver Leaman, *The Biographical Encyclopedia of Islamic Philosophy*, (London & New York: Bloomsbury, 2015), 27. Selanjutnya disebut Soler, *Aristotelian*, dan Leaman, *Islamic Philosophy*

²⁶ Hubungan kuat Aristoteles-al-Fārābī sangat jelas dalam karya-karyanya. Sebagai Aristotelian terkemuka di masanya, ia menulis komentar tentang Aristoteles, terutama dalam *Kitāb al-Hurūf*, komentar tentang Metafisika, dan *Risālah fi al-'Aql*. Pengaruh Platonis juga kuat dalam *al-Madīnah al-Fāḍilah* meski ia juga memasukkan unsur pemikiran Aristoteles. Di masa al-Fārābī dan Ibn Sīnā, terjadi peleburan ide yang besar antara filsafat Yunani dan pemikiran 'Islam'. Soler, *Aristotelian*, 28

wafat 950 M di Damaskus).²⁷ Versi lain menyebutkan nama lengkapnya ialah Abū Naṣr Muhammad ibn al-Farakh al-Fārābī atau Muhammad ibn Muhammad ibn Tarkhan ibn Uzalagh al-Fārābī, juga dikenal di dunia Barat sebagai Alfarabius, Al-Fārābī, Fārābī, dan Abunaser (870-950 M). Gelar ‘Guru Kedua’ diberikan karena komentarnya yang ekstensif tentang Aristoteles dan karya-karya logikanya. Al-Fārābī lahir pada 870 M. Ada berbagai catatan sejarah tentang asal etnisnya; dokumen paling awal yang diketahui tentang al-Fārābī ditulis sekitar 300 tahun setelah wafatnya oleh sejarawan Arab abad pertengahan Ibn Abi Usaybah, menyebut ayah al-Fārābī adalah keturunan Persia. Ibn al-Nādim, sejarawan lainnya, menyatakan bahwa al-Fārābī berasal dari Faryab di Khorasan, yang merupakan nama sebuah provinsi di Afghanistan saat ini. Kamus Dehkhoda menyebutnya sebagai orang Persia, ayahnya adalah pejabat istana Samanid yang berbahasa Persia di Asia Tengah. Sejarawan lain seperti sejarawan Turki abad pertengahan Ibn Khallikān, mengklaim bahwa al-Fārābī lahir di desa kecil Wasij dekat Fārāb (yang sekarang Otrar, Kazakhstan) dari orang tua Turki.²⁸

Setelah menyelesaikan tahun-tahun awal studinya di Fārāb dan Bukhāra, al-Fārābī tiba di Baghdad tahun 901 M untuk melanjutkan studi yang lebih tinggi. Ia belajar di bawah bimbingan filosof Kristen Nestorian Abū Bishr Mattā ibn Yūnus, seorang penerjemah dan ahli logika, dan kemudian di bawah bimbingan Yuhannā ibn Haylān di Harrān. Konon ia menguasai beberapa bahasa dan bidang pengetahuan, dan merupakan musisi ulung. Al-Fārābī hidup di masa pemerintahan enam Khalifah Abbasiyyah, melakukan perjalanan ke Mesir, Damaskus, Harrān, dan Aleppo (Halāb) tetapi selalu kembali ke Baghdad. Di Aleppo ia mengunjungi istana Saif al-Daula dan menjadi sahabat raja, dan konon sebagian besar karyanya ditulis di sana. Pada tahun-tahun awalnya ia kabarnya menjadi *qādi* (hakim), kemudian menjadi seorang guru. Ia dikabarkan juga pernah menjadi pengelola taman. Ia wafat sekitar 950 M. Berbagai legenda telah muncul tentang al-Fārābī, termasuk bahwa ia menguasai tujuh puluh bahasa, atau ia adalah alkemis yang menghabiskan hidupnya untuk mencari formula awet muda dan formula untuk membuat emas. Tercatat al-Fārābī wafat secara wajar

²⁷ Fakhry, *A History*, 28. Ahli sejarah berbeda pendapat tentang nasab al-Fārābī; Ibn Abi Ushibī'ah dalam buku '*Uyūn al-Anba'* menyatakan namanya adalah Abu Naṣr Muhammad ibn Muhammad ibn Auzalagh ibn Tarkhan. Ibn Khālikān dalam *Wafiyāt al-A'yān* dan menyebutkan namanya adalah Abu Naṣr Muhammad ibn Tarkhan ibn Auzalagh. Dalam beberapa karyanya dinamai Abu Naṣr Muhammad ibn Naṣr. Sa'id Zayid, *Al-Fārābī 259-339 H* (Kairo: Dār al-Ma'arif, 2001), 14

²⁸ <https://www.newworldencyclopedia.org/entry/Al-Farabi>, diakses tanggal 27 Februari 2021

di Damaskus, tetapi menurut satu cerita ia wafat dibunuh sekelompok bandit dalam perjalanan dari Damaskus ke Ascalon setelah melakukan kunjungan mendadak ke Sultan Saif al-Daula, dimana ia memesona istana dengan kecemerlangan pemikiran dan musiknya, namun menolak ajakan Sultan untuk tinggal.²⁹

B. Karya-karya Utama

Al-Fārābī dikenal sebagai bapak Neoplatonisme Islam, filosof yang mengkaji perbedaan antara filsafat dan agama dan berusaha mendamaikan filsafat Aristoteles dan Plato dengan doktrin Qur'ānik. Konsepnya tentang esensi-eksistensi menjadi dasar metafisika Ibn Sina, yang memengaruhi teologi Kristen Thomas Aquinas (1225-1274 M). Karyanya yang paling terkenal, *Mabādi Arā' Ahl al-Madīnah al-Fāḍilah*, menggambarkan masyarakat *ideal* hierarkis berdasarkan konsep 'Ketuhanan' Neoplatonik, dimana tanggungjawab penguasa absolut adalah mendidik dan membimbing manusia dengan persuasi atau memaksa, agar melakukan perbuatan-perbuatan yang akan membawa pada pencapaian kebahagiaan tertinggi mereka.³⁰ Buku ini juga mereformulasi konsep Filosof-Raja dalam pemikiran Plato pada karyanya, *Republik* dengan latar belakang pemikiran kosmologi Neoplatonisme dan berbagai pandangan etika, termasuk ajaran Islam.³¹ Di bidang logika, al-Fārābī menulis komentar atas karya-karya logika Aristoteles, *Organon*. Ia sendiri menulis karya yang lebih kompleks daripada *Categories* Aristoteles dan *Isagoge*-nya Porphyry yang berjudul *al-Alfāz al-Musta'malah fi al-Manṭiq* (Istilah-istilah Logika), *al-Fuṣūl al-Khamsah* (Lima Pasal Logika) dan *Risālah fi al-Manṭiq* (Pengantar Logika). Di bidang mate-

²⁹ <https://www.newworldencyclopedia.org/entry/Al-Fārābī>, diakses tanggal 27 Februari 2021

³⁰ <https://www.newworldencyclopedia.org/entry/Al-Fārābī>, diakses tanggal 27 Februari 2021. Jika diperhatikan, al-Fārābī menggunakan istilah pendapat (*arā'*), bukan pengetahuan (*'ilm*) yang seharusnya dimiliki setiap warga negara ketika membicarakan negara utama. Menurut Adamson, al-Fārābī menyadari bahwa tidak realistis, atau bahkan tidak mungkin mengharapkan semua penduduk akan memiliki pengetahuan yang mengikuti prosedur ketat Aristoteles (bahwa untuk mengetahui sesuatu harus memiliki kebenaran yang diperlukan dan universal yang dicapai melalui demonstrasi yang valid). Al-Fārābī berpikir agak terlalu optimis untuk menganggap bahwa setiap orang di sebuah *polis* akan benar-benar memiliki pengetahuan yang lengkap sebagai syarat penduduk kota yang luhur. Ia kemudian 'menyimpulkan' bahwa mereka sebenarnya hanya memerlukan pendapat yang benar tentang Tuhan sebagai sumber dari semua kebenaran dan kesempurnaan di dunia, benda-benda langit dan kecerdasan yang menggerakkan mereka, pembentukan umat manusia, pengaturan urusan politik yang tepat, dan akhirat. Peter Adamson, *Philosophy in the Islamic World, A History of Philosophy Without Any Gaps Volume 3*, (Oxford: Oxford University Press, 2016), 71. Selanjutnya disebut Adamson, *Philosophy*.

³¹ Di *Republik*, Plato menggambarkan kesejajaran negara dan individu serta gambaran tentang manusia sebagai individu di satu sisi, dan sebagai hewan sosial di sisi lain. Al-Fārābī menggambarkan relasi yang lebih grafis antara manusia dan alam semesta secara keseluruhan seperti dalam Stoicisme. Fakhry, *A History*, 122.

matika, ia mengembangkan cabang-cabang seperti aritmetika, geometri, astronomi, astrologi, mekanik, dan musik. Di bidang ilmu alam ia mengikuti klasifikasi Aristoteles yang membagi kajian-kajian terkait fisika, planet dan bintang, penciptaan dan kehancuran (*al-kaun wa al-fasad*), meteorologi, mineral, tumbuhan, ilmu hewan dan Jiwa. Metafisika al-Fārābī mendalami kajian tentang keberadaannya (*ontologi*), kaidah pembuktian matematika, fisika dan logika (epistemologi atau metafisika pengetahuan) dan menelaah substansi-substansi immaterial yang berjenjang dan memuncak pada Wujud Sempurna.³² Dalam studi epistemologi dan logika, al-Fārābī membantu merumuskan metode-metode mengenali pengetahuan, seperti konsepsi (*taṣawwur*) dan afirmasi (*taṣdīq*) sebagai cara konsepsi sederhana.³³ Al-Fārābī juga menulis tentang musik, yang disebut *Kitāb al-Mūsīqā* (Kitāb Musik). Ia ahli seni dan ilmu musik yang menemukan beberapa alat musik, selain berkontribusi pada apa yang sekarang kita kenal sebagai ‘not balok’. Dikisahkan ia dapat memainkan alat musiknya dengan sangat baik sehingga membuat orang tertawa atau menangis sesuka hati. Dalam fisika ia mendemonstrasikan adanya kehampaan.³⁴

Meskipun banyak bukunya telah hilang, kita masih mengetahui 117 di antaranya, meliputi 43 buku tentang logika, 11 buku tentang metafisika, 7 buku tentang etika, 7 buku tentang ilmu politik, 17 buku tentang musik, kedokteran dan sosiologi, dan 11 di antaranya berbentuk komentar terhadap karya lain. Beberapa bukunya yang lebih terkenal, termasuk *Fuṣus al-Hikam*, menjadi buku teks filsafat selama beberapa abad di berbagai pusat studi dan masih diajarkan di beberapa institusi di Timur. Buku *Kitāb Iḥṣā’ al-’Ulūm* membahas tentang klasifikasi dan prinsip dasar ilmu pengetahuan secara unik dan bermanfaat sebagaimana bukunya *Mabādi Arā’ Ahl al-Madīnah al-Fāḍilah* merupakan sumbangan awal yang signifikan bagi sosiologi dan ilmu politik.³⁵ Ia dipuji karena menulis risalah Enumerasi Ilmu pengetahuan (*Iḥṣā’ al-’Ulūm*), Politik Sipil (*al-Siyāsah al-Madāniyyah*), dan risalah al-Fārābī yang paling terkenal,

³² Majid Fakhry, *Sejarah Filsafat Islam Sebuah Peta Kronologis*, diterjemahkan Zaimul Am (Bandung: Mizan, 2001), 45-47

³³ Mohsen Gharawiyān, *Pengantar Memahami Buku Daras Filsafat Islam, Penjelasan Untuk Mendekati Analisis Teori Filsafat Islam*, diterjemahkan oleh Muhammad Nur Djabir, (Jakarta: Sadra Press, 2012), 59

³⁴ Selain Risalah Musikal Besar (*Kitāb al-Mūsīqā al-Kabīr*), ia juga menulis risalah tentang Melodi (*Fi’l ‘Iqa’*) dan Transisi ke Melodi (*al-Nuqlah ila ‘Iqa’*) dan traktat musik kecil, Al-Fārābī dikabarkan juga merupakan musisi yang terampil. Majid Fakhry, *Al-Fārābī Founder of Islamic Neoplatonism, His Life, Works and Influence*, (Oxford: Oneworld, 2002), 7. Selanjutnya disebut Fakhry, *Al-Fārābī*.

³⁵ David W. Tschanz, *Abu Al-Nasr Al-Fārābī: The Second Teacher*, <http://www.islamonline.net/english/Science/2002/01/article20.shtml>, diakses tanggal 27 Februari 2021. Selanjutnya disebut Tschanz, *Al-Fārābī*

pandangan Penduduk *Polis* Utama (*Ara' ahl al-Madīnah al-Fāḍilah*) dianggap sebagai karya politik, bersanding dengan karya-karya lain yang juga berbasis pada pemikiran Yunani kuno seperti *Politik Sipil (al-Siyāsah al-Madāniyyah)*, *Epitome of Plato's Laws (Kitāb al-Nawāmis)*, *Naskah Terpilih (Fuṣūl Muntaza'ah min Aqāwīl al-Qudamā')*, *Pencapaian Kebahagiaan (Taḥṣīl al-Sa'ādah)* dan *Petunjuk Jalan Kebahagiaan (al-Tanbīh 'alā Sabīli al-Sa'ādah)*.³⁶

Menurut Reisman, karya-karya al-Farabi secara garis besar dibagi menjadi tiga kategori, yaitu: 1). Karya pengantar (*prolegomena*) untuk studi filsafat, termasuk 'etika pra-filosofis' serta pengantar dasar studi logika, karya Plato, dan karya Aristoteles. Kategori ini mencakup trilogi etika sejarah dan Pendidikan yaitu *Taḥṣīl al-Sa'ādah*, *Filsafat Plato* dan *Filsafat Aristoteles* (sebagai suplemen *al-Jam' baina al-Hakīmayn*) dan trilogi logika yaitu *al-Tanbīh 'alā Sabīli al-Sa'ādah*, *Al-Alfāz al-Mu'stamalah fī al-Manṭiq* dan parafrase dari *Categories* Aristoteles. Karya lain dalam kategori ini adalah *Prolegomena ke Studi Filsafat Aristoteles* dan *Iḥṣā' al-'Ulūm*; 2). Komentar dan parafrase atas *Etika Nicomachean* dan *Organon* Aristotelian, serta *Isagoge* dari Porphyry; dan 3). Karya asli dengan metode sinkretistik al-Fārābī dari sumber filsafat dan agama, seperti *al-Siyāsah al-Madāniyyah al-Mulaqqab bi Mabādi' al-Maujūdāt*. Umumnya karya-karya al-Fārābī mencerminkan upaya penemuan konsep filosofis dan studi filsafat sistematis ala mazhab Neoaristotelianisme di Alexandria Mesir. Ia pantas diberi gelar Sang Guru Kedua, karena selain mewarisi tradisi filsafat Yunani dan Neoplatonisme, ia juga membuat kurikulum filsafat dalam kerangka 'Islam' yang di masa itu tumbuh sebagai agama dengan yang terbuka atas konseptualisasi ajaran-ajarannya dari berbagai sudut pandang.³⁷

C. Pemikiran Filsafat yang Mempengaruhi

Filsafat al-Fārābī merupakan sintesa dan kelanjutan Platonisme, Aristotelianisme dan Neoplatonisme, yang melahirkan konsep-konsep filsafat peripatetik Islam. Penting kiranya melihat sekilas bagaimana pemikiran dasar Plato, Aristoteles dan Plotinus yang memberi warna terhadap corak filsafat al-Fārābī, khususnya dalam

³⁶ Fakhry, *Al-Fārābī*, 6

³⁷ David C Reisman, *Al-Fārābī and the Philosophical Curriculum*, dalam Peter Adamson & Richard C. Taylor (Ed.) *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*, (Cambridge University Press, 2005), 54-55. Selanjutnya disebut Reisman, *Al-Fārābī*.

bidang politik [terutama Plato dan Aristoteles tentang negara dan emanasi Plotinus yang mempengaruhi pandangan al-Fārābī tentang kepemimpinan filosof yang tercerahkan oleh Intelek Aktif dan berpuncak pada Akal Pertama]. Sebagai pengikut ajaran peripatetik, al-Fārābī secara konsisten menindaklanjuti dan mengembangkan ajaran mereka dalam konsep-konsep filsafat Islamnya.

a. Plato

Plato adalah filosof ‘politik’, sebab hampir seluruh dialog-dialognya membicarakan makhluk politik: manusia. Tujuan filsafatnya adalah mendorong kesadaran manusia melepaskan diri dari ‘kekejaman’ (*tawdriness/cruelty*) dalam hubungan antar manusia. Tujuan ini menyebabkan menjadi masuk akal jika Plato memalingkan punggungnya dari kenyataan praktis politik dan membatasi diri pada eksplorasi banyak pertanyaan yang sekilas tampak tidak terkait dengan kehidupan praktis.³⁸ Tujuan hidup manusia adalah kesenangan dan kebahagiaan yang tidak berupa kepuasan hawa nafsu duniawi. Sebagai bagian dari tujuan *etis*, ada kesenangan dan kebahagiaan yang ideal sebagai tujuan hakiki manusia. Untuk mencapai [kembali] dunia ideal tersebut, manusia memerlukan pengetahuan yang benar dan sempurna di tengah dunia inderawi, yang hanya mungkin diraih dengan intelek atau akal.³⁹ Filsafat politik Plato berusaha menguraikan hubungan manusia-negara. Bagi Plato, manusia dan negara memiliki persamaan hakiki, jika manusia baik, maka negara akan baik, sebaliknya, jika manusia buruk, maka negara akan buruk. Masalah moralitas harus diutamakan dalam kehidupan negara, bahkan menjadi urusan paling hakiki di dalam negara, sebagaimana ia menjadi hakiki pada manusia. Karenanya, negara ideal Plato adalah komunitas etikal untuk mencapai tujuan kebaikan. Suatu negara didirikan karena tidak seorang pun yang sanggup hidup mandiri tanpa membutuhkan orang lain, sehingga terbentuk kerjasama dalam bentuk negara.⁴⁰

³⁸ Richard Kraut, *Plato, The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2017 Edition), Edward N. Zalta (ed.), <https://plato.stanford.edu/archives/fall2017/entries/plato/>. Diakses tanggal 1 Juli 2020. Athena, tempat Plato tumbuh, menjadi perwujudan cita-cita Yunani yang luhur, dimana pada tingkat tertentu orang-orang Athena merasa bangga sebagai masyarakat kota yang bebas mengatur dirinya. Namun di sisi lain hukuman mati yang zalim kepada Sokrates juga menunjukkan bahwa Athena adalah kota yang sanggup membalas dendam, melecehkan hak asasi, memiliki kesalahan penilaian serius di bidang politik dan militer, memiliki kesombongan kebangsaan, dan memiliki keadilan yang suram. David Melling, *Jejak Langkah Pemikiran Plato*, diterjemahkan oleh Arief Andriawan & Cuk Ananta Wijaya, (Yogyakarta: Narasi, 2016), 134-135. Selanjutnya disebut Melling, *Plato*.

³⁹ J.H. Rapar, *Filsafat Politik Plato, Aristoteles, Augustinus, Machiavelli*, (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2001), 48-49, selanjutnya disebut Rapar, *Filsafat Politik*

⁴⁰ Plato, *Republik*, (Yogyakarta: Narasi-Pustaka Promothea, 2015), 72. Selanjutnya disebut Plato, *Republik*

Negara dilihat sebagai sistem pelayanan, dimana setiap warga negara bertanggung-jawab untuk saling mengisi, memberi, menerima, menukar jasa, memperhatikan kebutuhan sesama dan saling membangun. Negara juga berkewajiban mengupayakan tercapainya kebahagiaan hakiki warganya. Bagi Plato kesenangan dan kebahagiaan hidup tidak dapat dipenuhi dengan pemuasan nafsu selama hidup di dunia inderawi, sebab segala kesenangan duniawi adalah ‘bayangan’ dari realitas ideal kebahagiaan hakiki. Jika manusia mengejar kesenangan duniawi, ia akan tersesat ke alam ketidaktahuan yang penuh penyesalan dan kekecewaan. Oleh sebab itu, negara ideal hendaknya juga membantu manusia mencapai kebahagiaan ideal.⁴¹

Plato menjelaskan lima bentuk pemerintahan negara, yaitu: 1). *Aristokrasi*, pemerintahan orang-orang baik dan penuh kebajikan dan keadilan –yang menurut Plato adalah bentuk pemerintahan ideal; 2). *Timokrasi*, yaitu penyimpangan dari Aristokrasi, dimana orang-orang baik digantikan oleh mereka yang korup, tidak cakap, memiliki motivasi kehormatan dan kepentingan diri sendiri [yang melahirkan masyarakat yang mendewakan kekuasaan, kekayaan, dan terjadi ketimpangan sosial]; 3). *Oligarkhi*, yaitu pemerintahan yang memilih elit berdasarkan kekayaan, dan golongan elit penguasa terus memperkaya diri melalui kekuasaan yang dimiliki; 4). *Demokrasi*, yang lahir sebagai reaksi terhadap Oligarkhi. Sesudah penaklukan oleh ‘orang-orang kaya yang berkuasa’ dibentuk pemerintahan yang dipilih dari rakyat, semua orang memiliki kebebasan berbicara dan bertindak; 5). *Tirani*, yaitu bentuk pemerintahan yang menentang demokrasi. Pemerintahan ini berorientasi pada pemimpin yang kuat untuk mengatasi kekacauan akibat kebebasan yang tidak terkendali, namun justru berbalik menjadi *tiran*.⁴² Negara ideal Plato adalah negara yang bebas dari penguasa korup dan jahat, karena setiap orang harus hidup dalam moralitas ideal. Ia menawarkan gagasan filosof-raja, sebagai jawaban untuk mencegah situasi politik yang buruk. Para filosof-raja adalah orang-orang bijaksana yang memiliki segala pengetahuan dan sikap mulia, sehingga masyarakat tidak perlu merasa khawatir dengan kepemimpinannya, karena ia tidak akan menyalahgunakan kekuasaan dan akan sungguh-sungguh menegakkan hukum. Di dalam *Republik* Plato berkata, “Sampai para filosof menjadi raja, atau para raja dan putera

⁴¹ Rapar, *Filsafat Politik*, 54-57

⁴² Rapar, *Filsafat Politik*, 62-65

mahkota memiliki semangat dan kemampuan filosofis, dan kebesaran dan kebijaksanaan politis saling bertemu, ... negara tidak pernah berhenti dari kejahatannya dan kemudian [ketika filosof menjadi raja] hanya negara kita ini saja yang akan memiliki kemungkinan untuk hidup dan melihat cahaya terang.⁴³ Baginya, hukum adalah alat memelihara ketertiban dan stabilitas negara, serta sarana membantu masyarakat mencapai keutamaan sehingga layak menjadi warga negara ideal.⁴⁴

b. Aristoteles

Negara bagi Aristoteles merupakan persekutuan hidup politis yang berbentuk *polis* (*he koinonia politike*).⁴⁵ Dengan menyatakan demikian, Aristoteles menegaskan bahwa: 1). Negara bukan hanya instrumen politik, namun merupakan persekutuan yang memperlihatkan hubungan organik antar warga negara; 2). Istilah *koinonia* (persekutuan) pada bahasa Yunani menunjukkan hubungan antar manusia yang akrab, mesra dan abadi, seperti sebuah pernikahan; 3). Plato melihat negara sebagai keluarga, yang cenderung berbeda dengan Aristoteles yang lebih realistis menggambarannya sebagai persekutuan hidup politis berdasarkan keakraban dan kesesraan yang terpelihara; dan 4). Sebutan ini mengesankan persetujuan Aristoteles terhadap Plato agar sebuah *polis* tidak terlalu besar atau kecil agar mudah dipertahankan eksistensinya dan dijamin keutuhannya. Negara merupakan persekutuan hidup tertinggi dalam jenjang persekutuan yang ada dan termulia.⁴⁶ Sebagai bentuk persekutuan tertinggi, negara harus memiliki tujuan luhur dibandingkan dengan persekutuan lain yang lebih rendah. Tujuan negara bukan dirinya sendiri melainkan manusia sebagai warganya secara keseluruhan, bukan individu-individu –berbeda dengan John Locke yang menekankan eksistensi negara untuk melindungi hak perorangan. Aristoteles menyebut tujuan tersebut sebagai ‘kebaikan tertinggi’ (*the highest good*) bagi manusia, berupa kehidupan yang aman dan damai dengan lan-

⁴³ Kekuasaan menurut Plato adalah kemampuan meyakinkan (persuasi) orang lain untuk melakukan sesuatu yang diyakini sesuai kehendak pihak yang meyakinkan. Plato, *Republik*, 246

⁴⁴ Rapar, *Filsafat Politik*, 79-83

⁴⁵ Kata ‘Politik’ memiliki akar kata Yunani *politikos* (terkait kewarganegaraan), *polites* (seorang warga negara), *polis* (kota, negara) dan *politeia* (kewargaan). Aristoteles menulis risalah berjudul *Politeia* yang diterjemahkan menjadi *Politik*. Menurut Aristoteles politik adalah pengetahuan praktis, bagian dari *etika* yang berurusan dengan manusia dan kegiatan kelompok. Manusia adalah makhluk *polis* (negara-kota). Kecenderungan manusia adalah membentuk kelompok, bertindak dalam kelompok dan sebagai kelompok untuk mencapai *eudaimonia*, kesejahteraan yang penting bagi setiap orang. Plato dalam kajian politiknya lebih banyak membicarakan negara dan tata kelolanya. Loren Bagus, *Kamus Filsafat* (Jakarta: Gramedia, 2005), 857. Selanjutnya disebut Bagus, *Kamus Filsafat*

⁴⁶ Rapar, *Filsafat Politik*, 167-171

dasan moralitas.⁴⁷ Pandangan bahwa *polis* [negara-kota] adalah persekutuan demi kehidupan yang lebih baik dan kebajikan merupakan tujuan keberadaan sebuah *polis*, secara tegas membedakan posisi Aristoteles dari para *sofis* yang melihat *polis* hanya sebagai alat perlindungan diri bersama (*mutual self-protection*) atau sebagai asosiasi komersial. *Polis* memiliki visi moral positif. Politik Aristoteles menyatakan bahwa manusia secara alamiah adalah hewan politik (*political animal*). Manusia bila disempurnakan adalah yang terbaik dari binatang, tetapi jika ia terisolasi dari hukum dan keadilan, ia adalah yang terburuk dari segalanya. Kearifan keadilan adalah milik *polis*; karena keadilan adalah suatu penataan asosiasi politik, dan kearifan keadilan terletak pada penentuan apa yang adil.⁴⁸ Bagi Aristoteles, pemerintahan ideal adalah monarki, yang diperintah filosof-raja, sebab hanya seorang filosof yang bisa membuat negara menjadi sempurna. Karena sulitnya menemukan sosok yang demikian, maka pemerintahan aristokrasi merupakan pemerintahan ideal yang lebih *realistis*, atau jika sulit diwujudkan maka bentuk lainnya adalah *politeia*, dimana kekuasaan tertinggi ada pada seluruh warga negara, namun pelaksanaan kekuasaan ditegakkan berdasarkan konstitusi. Dengan sistem ini, pemikiran umum dianggap lebih baik dari pemikiran sedikit orang, mengandung unsur kebenaran, meskipun tidak menjamin tercapainya kebenaran mutlak. Monarki, aristokrasi dan *politeia* dianggap merupakan model pemerintahan terbaik. Bentuk-bentuk pemerintahan yang buruk adalah penyimpangan dari tiga sistem tadi, yaitu *tirani* sebagai penyimpangan monarki, oligarkhi sebagai penyimpangan aristokrasi, dan demokrasi sebagai penyimpangan *politeia*.⁴⁹

Aristoteles menolak penjajahan terhadap negara lain dengan menyatakan bahwa pemikiran tentang fungsi seorang negarawan untuk menetapkan rencana pemerintahan yang mendominasi negara tetangga, baik dengan persetujuan atau paksaan adalah hal yang aneh. Bagaimana bisa suatu tindakan yang melanggar hukum dipandang sah bagi negarawan yang membuat hukum. Ia mencontohkan

⁴⁷ Rapar, *Filsafat Politik*, 173-177

⁴⁸ Aristoteles, *Politik*, (Yogyakarta: Narasi-Pustaka Promothea, 2016), 5-7. Selanjutnya disebut Aristoteles, *Politik*

⁴⁹ Demokrasi yang dimaksud Aristoteles adalah kekuasaan yang berada di tangan banyak orang [rakyat miskin] yang tidak mampu mewujudkan tujuan kesejahteraan umum dan keamanan negara dan warganya. Dalam sistem *politeia*, yang dianjurkan Aristoteles, kendati tidak ideal, hukum mempunyai kedaulatan dan kewibawaan tertinggi. Hukum menjadi sumber kekuasaan agar para penguasa menjalankan pemerintahan sesuai dengan kepentingan kebaikan dan kesejahteraan umum. Hukum mendorong tumbuhnya moralitas terpuji penguasa dan warga negara. Rapar, *Filsafat Politik*, 180-185

para dokter dan mualim kapal yang tidak pernah menggunakan paksaan untuk membujuk pasien datang atau merekrut kru. Tetapi ketika berbicara tentang politik, banyak orang percaya bahwa penjajahan adalah kenegarawanan sejati', mereka tidak malu melakukan tindakan yang tidak akan mereka akui sebagai hal yang adil atau bijaksana jika dilakukan terhadap mereka. Untuk urusan dalam negeri, mereka menginginkan otoritas yang didasarkan pada keadilan. Tetapi ketika menyangkut internasional, minat terhadap keadilan terhenti.⁵⁰

c. Neoplatonisme

Pengaruh Neoplatonisme dalam filsafat al-Fārābī maupun filsafat Islam secara umum tidak terbantahkan, terutama pada aspek ontologi, metafisika dan epistemologi, meskipun bukan satu-satunya, misalnya terkait pemahaman dan penempatan akal (*al-'aql*) menurut filsafat peripatetik Islam bukan semata-mata rasio (*ratio* atau *reason*) yang bersifat *cerebral* (terkait dengan fungsi otak) saja, tetapi juga merupakan *Nous*.⁵¹ *Nous* bukan sekadar rasio. Tuhan menurut Neoplatonisme identik dengan *Nous*. Dalam filsafat Islam akal diterjemahkan sebagai intelek (*intellect*), yang memiliki kapasitas melampaui rasio. Karena *Nous* bersifat imaterial atau ruhani, maka *Nous* merupakan daya (*quwwah*) untuk mempersepsi yang juga meliputi yang ruhaniah.⁵² Meski filsafat Islam sejak al-Kindī, al-Fārābī, Ibn Sīnā, Ibn Ṭufail (1105-1185 M), Ibn Bajjah (1095-1138 M) hingga Ibn Rusyd (1126-1198 M) disebut bersifat peripatetik, namun pada kenyataannya terdapat banyak pengaruh Neoplatonisme –kecuali Ibn Rusyd yang memang ingin membersihkan Aristotelianisme dari unsur Neoplatonisme. Menurut Bagir, ada pandangan bahwa pengaruh ini secara langsung, bersumber pada sebuah ringkasan (*parafrase*)

⁵⁰ Aristoteles, *Politik*, 315-316

⁵¹ Berasal dari Bahasa Yunani yang berarti Intelek. Dalam filsafat Anaxagoras, *Nous* dianggap sebagai 'prinsip keteraturan yang memungkinkan kehadiran alam semesta, bukan *khaos*, yaitu Intelek Universal. Plato menyebutnya pengetahuan tertinggi atau fakultas pengetahuan tertinggi, yang diformalisasi dalam konsep pengetahuan oleh Aristoteles, yaitu: 1). Intelek Ilahi dimana semua ide yang dapat dimengerti ditemukan dan semua ide mengaktualkan dirinya pada pikiran ini; 2). Intelek yang dilihat sebagai (a) apa yang menjadi segala sesuatu (materi) dan (b) apa yang merupakan suatu kekuatan aktif yang menjadikan segala sesuatu (bentuk); 3). Bagian rasional pikiran manusia yang meliputi pemahaman intelektual dan intuitif tentang ide-ide fundamental mengenai Kenyataan yang berbeda dengan pemahaman perseptual inderawi. Bagus, *Kamus Filsafat*, 726-727

⁵² Pengaruh Aristotelianisme melengkapi pemahaman bertingkat terhadap akal (*'aql*), dari akal material hingga apa yang 'akal suci' (*al-'aql al-qudsī*), bahkan akal kenabian. Akal dalam aktualisasi dikaitkan dengan kemampuan untuk melakukan kontak (*ittiṣāl*) dengan Akal Aktif (*al-'Aql al-Fa'āl*) —sejenis Intelek yang, oleh sementara pemikir Muslim, diidentikkan dengan Malaikat Jibril sebagai pembawa wahyu atau ilham. Haidar Bagir, *Buku Saku Filsafat Islam*, (Bandung: Mizan, 2006), 83-85, selanjutnya ditulis Bagir, *Buku Saku*

dari 3 Bab *Ennead* karya Plotinus, yang disalahpahami sebagai karya Aristoteles. Di dunia Islam, karya ini dikenal sebagai *Theologia Aristoteles* atau *Theologia* saja –meskipun penilaian ini patut ditinjau ulang, karena dugaan kesalahpahaman tersebut terbantahkan dengan fakta filsafat Islam tidak totalitas Neoplatonis atau Aristotelian. Platonisme yang lebih membuka ruang bagi pandangan spiritual dan relijius ikut mempengaruhi.⁵³

Emanasi ala Neoplatonisme menjadi basis kosmologi dalam pemikiran filsafat peripatetik, khususnya al-Fārābī. Dengan urutan yang sama pada Neoplatonisme, konsep emanasi filsafat Islam dibangun: berawal dari Tuhan yang Tunggal, tak ada sesuatu selainNya. Kemudian terjadi emanasi (*al-faydh*) Ilahi, memulakan proses penciptaan alam semesta (*ibdā'*) yang tersusun dalam hierarki. Allah –yang tertinggi—memunculkan wujud-wujud imaterial murni di bawahnya, hingga wujud paling rendah material alam semesta. Menurut teori emanasi, wujud Allah sebagai suatu wujud Inteligens (*Akal*) Mutlak yang berpikir –yakni, berpikir tentang dirinya, ‘sebelum’ ada wujud-wujud yang selain-Nya –secara otomatis menghasilkan –memancarkan— Akal Pertama (*Al- 'Aql Al-Awwal*) sebagai hasil ‘proses’ berpikir-Nya. Sang Akal –sebagai akal—berpikir tentang Allah dan, memancarkan Akal Kedua. Proses ini berjalan terus berturut-turut hingga Akal Kesepuluh, akal terakhir dan terendah dalam tingkatan wujud di alam imaterial. Dalam astronomi Ptolemeus yang berkembang di masa itu, planet-planet dipercayai berjumlah sepuluh, sehingga untuk menghasilkan sepuluh planet itulah, akal dibatasi hingga berjumlah sepuluh.⁵⁴ Selanjutnya, tingkatan terendah akal manusia sebagaimana dijelaskan Bagir:

“...adalah Akal Potensial (*Al- 'Aql bi Al-Malakah*). Setelah mendapat stimulasi dari (persepsi) indriawi, yang kemudian diolah di bagian-bagian akal yang lebih rendah, Akal Potensial tertransformasikan menjadi Akal Aktual. Dengan demikian, si subjek berpikir menjadi sadar tentang pengetahuan tertentu. Akan tetapi, jika dalam Akal Potensial, pengetahuan tersebut masih terdapat dalam keterikatannya dengan persepsi indriawi, pada tingkat Akal Aktual, pengetahuan tersebut telah dilepaskan darinya dan dengan demikian menjadi forma (sepenuhnya). Ketika akal manusia telah mencapai tingkat capaian (*mustafād*) dan bersifat sepenuhnya formal (dari kata forma), terbukalah peluang untuk berhubungan—secara teknis disebut sebagai kontak (*ittiṣāl*)—dengan Akal Aktif yang juga sepenuhnya bersifat formal. Pada saat inilah pencerahan akal manusia oleh Akal Kesepuluh mengaktualisasikan

⁵³ Bagir, *Buku Saku* 112-113

⁵⁴ Bagir, *Buku Saku* 115-118

ilmu pengetahuan dan dengan demikian, manusia menjadi ‘tahu’ atau tercerahkan tentang hal-hal yang belum diketahuinya pada tingkat-tingkat akalunya yang lebih rendah.”⁵⁵

D. Landasan Pemikiran Filsafat Politik

Defenisi ilmu politik (*‘ilm al-madānī*) dijelaskan al-Fārābī di dalam bukunya *Iḥṣā’ al-’Ulūm* sebagai berikut:

Adapun ilmu politik mempelajari ragam cara bertindak, cara hidup, kecakapan, etika, kecenderungan-kecenderungan, watak-watak, dan tabiat-tabiat yang menyebabkan tindakan dan cara hidup tersebut. [Ilmu politik] Juga mempelajari tujuan tindakan-tindakan manusia, bagaimana sebaiknya tindakan tersebut ada pada manusia, bagaimana seharusnya mengatur manusia sesuai ketentuan, dan bagaimana memelihara tujuan tersebut. [Ilmu politik] Juga menjelaskan tujuan-tujuan tindakan dan cara hidup manusia, mana yang mengarah pada kebahagiaan hakiki dan mana yang mengarah pada kebahagiaan semu. Adapun kebahagiaan hakiki tidak akan terwujud dalam kehidupan saat ini, tetapi di kehidupan akhir setelah kehidupan ini, yaitu kehidupan Akhirat. Adapun kebahagiaan semu, tak lain adalah kekayaan, kehormatan, kesenangan, yang jika dijadikan tujuan hidup hanya dapat berlaku di kehidupan saat ini.⁵⁶

Defenisi ini menunjukkan bahwa politik al-Fārābī merujuk pada aspek perilaku, cara hidup dan tujuan hidup manusia, terutama dalam mencari kebahagiaan hakiki. Selanjutnya al-Fārābī menjelaskan bahwa meskipun tujuan hidup hakiki tidak akan tercapai di dunia, tetapi melalui politik seseorang akan mendapatkan kebajikan dan keutamaan saat di dunia. Tindakan, gaya hidup dan tujuan hidup mulia harus ada pada setiap manusia, merata di seluruh kota dan bangsa sehingga membawa manfaat kolektif. Semua itu tidak akan terwujud tanpa kepemimpinan/pemerintahan (*riyāṣah*) yang mendorong terwujudnya hal-hal mulia tersebut di setiap negara dan bangsa (*al-mudūn wa al-umam*), yang berusaha keras menjaganya agar tidak musnah, dan kepemimpinan yang demikian lahir dengan bekal keahlian dan kapasitas untuk mewujudkannya. Kecakapan (*malākat*) atau kepemimpinan apapun sebutannya, membutuhkan politik praktis (*al-siyāṣah*) untuk menjalankannya.⁵⁷

⁵⁵ Bagir, *Buku Saku* 123-125

⁵⁶ Al-Fārābī, *Iḥṣā’ al-’Ulūm*, (Lebanon: Centre de Development National, 1991), 38, selanjutnya disebut Al-Fārābī, *Iḥṣā’ al-’Ulūm*.

⁵⁷ Al-Fārābī menggunakan istilah *al-siyāṣah* dalam pengertian politik praktis atau teknis pemerintahan. Di dalam *Iḥṣā’ al-’Ulūm* al-Fārābī membagi pemerintahan (*al-riyāṣah*) dalam dua kategori: *pertama*, pemerintahan yang menegakkan perilaku, cara hidup dan kecakapan untuk mencapai kebahagiaan sejati. Inilah pemerintahan yang utama. Negara-negara dan bangsa-bangsa yang

Penting kiranya memahami konsep kebahagiaan al-Fārābī dari karya-karyanya yang menjelaskan konsep metafisika, filsafat politik, teori politik dan tujuan politik. Gerard Jhamme menyusun konsep kebahagiaan menurut al-Fārābī sebagai berikut:

1). Banyak yang berkata bahwa **kebahagiaan** bukanlah ganjaran atas upaya yang dilakukan dengan tujuan untuk mencapai kebahagiaan, juga bukan pengganti atas upaya meninggalkan perbuatan yang tidak akan mencapai kebahagiaan. Sama seperti pengetahuan yang diperoleh melalui proses belajar bukanlah balasan atas proses belajar yang sudah dilakukan sebelumnya, juga bukan pengganti waktu istirahat yang digunakan untuk belajar dengan tekun. Demikian pula kesenangan karena memperoleh pengetahuan setelah sungguh-sungguh belajar bukanlah hadiah atas proses belajar tersebut, juga bukan pengganti kerja keras dan kelelahan yang diderita karena memilih untuk belajar dan meninggalkan kesenangan lainnya. Namun kebahagiaan adalah tujuan yang didapat melalui perbuatan baik (*al-af'āl al-fāḍilah*) seperti tercapainya pengetahuan melalui proses belajar, dan terciptanya karya berkat ketekunan dalam mengerjakannya. Kesengsaraan bukanlah hambatan untuk mengabaikan perbuatan baik, juga bukan hukuman atas sebuah kesalahan. (*Fuṣūl Muntaza'ah*); 2). **Kebahagiaan** adalah keadaan dimana jiwa manusia menjadi sempurna dalam eksistensinya, sehingga ia tidak lagi membutuhkan materi, menjadi bagian dari benda-benda yang tidak membutuhkan jasmani, seperti permata yang terpisah dari benda-benda lain yang melekat padanya, dan kekal selamanya dalam keadaan tersebut. Kedudukannya berada di bawah Intelek Aktif. (*Kitāb Arā'Ah al-Madīnah al-Fāḍilah*); 3). **Kebahagiaan** adalah kebaikan hakiki, yang sejak awal hingga kapan pun tidak memerlukan sesuatu yang lain [untuk memperolehnya] dan tidak sesuatu yang lain yang diperoleh manusia yang lebih unggul darinya. (*Kitāb Arā'Ah al-Madīnah al-Fāḍilah*); 4). **Kebahagiaan** adalah tujuan yang didambakan setiap insan, dan karena setiap orang memperjuangkannya maka ini pertanda kebahagiaan sebagai kesempurnaan, yang tidak perlu dijelaskan dengan ungkapan karena sudah nyata diketahui umum. Meskipun setiap insan mendambakannya, hanya [manusia] yang terbaik yang akan memperolehnya. (*Kitāb al-Tanbīh 'alā Sabīli al-Sa'ādah*); 5). **Kebahagiaan** adalah kebaikan tertinggi di antara semua kebaikan yang ada, dan cita-cita paling sempurna dari semua tujuan hidup yang ada. (*Kitāb al-Tanbīh 'alā Sabīli al-Sa'ādah*); 6). **Kebahagiaan** tidak mempengaruhi dirinya sendiri [dalam emanasi], juga dari waktu ke waktu tidak mempengaruhi faktor lain. Dari sini menjadi jelas bahwa kebahagiaan adalah perbuatan perbuatan baik yang paling penting, terbesar dan terlengkap. (*Kitāb al-Tanbīh 'alā Sabīli al-Sa'ādah*); 7). Sesungguhnya kualitas perbedaan dapat ditemukan pada manusia berdasarkan kesepakatan, atau mungkin seseorang mendapatkan keyakinan yang benar dengan kesungguhan dan [hasil] karyanya. **Kebahagiaan** tidak akan dicapai selama tidak ada kesungguhan [niat untuk mendapatkannya] dan kreasi, serta kemampuan seseorang merasakan perbedaan dan bagaimana cara membedakannya. Seseorang mungkin merasakannya, tetapi dalam hal-hal yang sederhana dan pada

dapat mencapai pemerintahan ini otomatis menjadi yang utama. *Kedua*, pemerintahan yang mengejar kebahagiaan semu, ini adalah pemerintahan jahiliyyah. Penilaian atas pemerintahan ditentukan tujuan pemerintahan tersebut. Jika mengejar kekayaan, maka disebut pemerintahan rendah, jika mengejar kehormatan, ia disebut pemerintahan gila hormat (*al-karāmah, timokrasī*), dan jika ada hal lain yang dikejar, maka ia dijuluki sesuai dengan apa yang dikejar. Al-Fārābī, *Iḥṣā' al-'Ulūm*, 38-39.

waktu tertentu, dan tidak di tingkat kualitas kebijaksanaan yang disebut sebagai pencapaian kebahagiaan [hakiki]. (*Kitāb al-Tanbīh ‘alā Sabīli al-Sa’ādah*); **8**). Secara mutlak **kebahagiaan** adalah kebaikan. Segala sesuatu yang berguna dalam mencapai atau dengannya bisa mencapai kebahagiaan dengannya juga adalah sesuatu yang baik, bukan karena esensinya, tetapi karena benefitnya dalam kebahagiaan. Segala sesuatu yang menghalangi kebahagiaan hakiki merupakan kejahatan yang mutlak. Dan kebaikan yang bermanfaat dalam mencapai kebahagiaan terkadang merupakan sesuatu yang sudah ada, dan terkadang bergantung pada kemauan [mencarinya]. Demikian pula kejahatan yang menghalangi kebahagiaan mungkin telah eksis dan dan mungkin muncul karena kemauan [untuk melakukan kejahatan tersebut]. (*Kitāb al-Siyāsah al-Madāniyyah*); **9**). Pencapaian **kebahagiaan** adalah melalui penghapusan kejahatan dari *polis* dan bangsa, bukan sekadar pada hasrat manusia untuk melakukan kejahatan, namun juga kejahatan yang sudah menjadi tabiat. Sehingga pencapaian tersebut adalah pemunculan hasrat dan tabiat yang baik. (*Kitāb al-Siyāsah al-Madāniyyah*); dan **10**). Ada dua jenis **kebahagiaan**: kebahagiaan yang dianggap kebahagiaan [padahal ia adalah kebahagiaan semu] dan kebahagiaan yang hakiki -- dan inilah kebahagiaan esensial yang dicari, bukan kebahagiaan yang dikejar kebanyakan manusia dari waktu ke waktu. Banyak hal yang diperlukan untuk mencapainya, dan jika tercapai, maka tiada apapun lagi yang dibutuhkan. Kebahagiaan yang demikian bukanlah yang ada di kehidupan [dunia] ini, tetapi ia ada di akhirat, dan disebut kebahagiaan tertinggi (*al-Sa’ādah al-Quswa*). (*Kitāb al-Millat*).⁵⁸

Selanjutnya, al-Fārābī terlihat berkeinginan besar memahami alam semesta dan umat manusia, memastikan gambaran komprehensif dan intelektual tentang dunia dan masyarakat secara utuh. Ia mendalami filsafat Plato dan Aristoteles, menyerap komponen-komponen filsafat Platonis dan NeoPlatonik, yang kemudian ‘diintegrasikan’ dengan pengetahuan Islamnya.⁵⁹ Menurut al-Fārābī, filosof yang sempurna memiliki pengetahuan kontemplatif dan mampu mewujudkan kesempurnaan semacam itu secara politik.⁶⁰ Konsep ini sejalan dengan pandangan Plato tentang filosof sebagai sosok ideal penguasa. Bagi Plato filosof adalah sosok yang memiliki pemahaman intelektual atas realitas abadi dan tidak berubah; memperoleh kepastian dan kaman-

⁵⁸ Dr Gerard Jhamme, *Mausū’ah Mustalahāt al-Kindī wa al-Fārābī*, (Beirut: Maktabah Libnan Nasirun, 2002), 278-279

⁵⁹ Al-Fārābī menggabungkan keduanya secara unik, yaitu dengan mendiskusikannya pada studi filsafat, bukan teologi. Ia terkesan menyatakan akal lebih unggul daripada wahyu. Menurutnya filsafat didasarkan pada persepsi intelektual, sedangkan agama pada imajinasi, sehingga ia bersemangat mengaitkan karakteristik ideal nabi dan filosof dengan karakter kepala negara yang ideal. Tschanz, *Al-Fārābī*.

⁶⁰ Menurut Vallat, al-Fārābī menyatakan bahwa tugas pertama filosof bukanlah menciptakan rezim filosofis *ex nihilo*, tetapi membentuk opini-opini populer yang sudah ada sebelumnya untuk mendekati publik pada apa yang menyerupai kebenaran, sehingga mereka akhirnya dapat membentuk himpunan pendapat (*ara’*) filosofis yang konsisten. Untuk melakukannya, seorang filosof harus menilai tingkat kebenaran pendapat yang ada dan diterima secara umum di masyarakat, lalu mengubah pandangan yang keliru untuk membentuk masyarakat filosofis. Philippe Valat, *Principles of the Philosophy of the State*, dalam Richard C Taylor & Luis Xavier López-Farjeat (Ed.), *The Routledge Companion to Islamic Philosophy*, (New York: Routledge, 2016), 343. Selanjutnya disebut Valat, *Principle of*.

tapan pikiran yang diperlukan seorang penguasa.⁶¹ Seperti diilustrasikan Sokrates, seorang filosof memahami ‘*Ide Kebaikan*’ yang tidak kasat mata, yang memberikan kebenaran pada ‘objek pengetahuan’ serta memungkinkan pengetahuan manusia terhadapnya. *Ide* kebaikan merupakan realitas tertinggi, sumber realitas ide abadi lain; melahirkan pengetahuan, yang menyinari seluruh alam yang dapat dipikirkan.⁶²

Negara [*polis*] merupakan wujud interaksi, dan negara ideal bertugas menyediakan kesejahteraan fisik bagi warganya serta membantu setiap orang menuju keselamatan ‘spiritual’. Menurut al-Fārābī, pemimpin negara terbaik adalah ‘raja-filosof’ (*Philosopher-King*) seperti dalam *Republik* Plato, yang dipilih karena kecerdasannya dan terdidik dengan cermat dalam sains, filsafat, dan agama.⁶³ Sejauh ini, teori politik Fārābīan terlihat sebagai pengerjaan ulang yang lebih teliti dan integrasi tema-tema Plato dan Aristoteles, disertai analogi yang ditarik dari tradisi medis Galenik.⁶⁴ Namun kontribusi dramatis al-Fārābī terhadap sejarah filsafat politik adalah klaimnya bahwa penguasa ideal bukan hanya seorang filosof, tetapi juga seorang nabi. Pandangan ini boleh jadi merupakan konsekuensi kosmologinya, dimana al-Fārābī mengatakan bahwa Yang Pertama mempengaruhi manusia melalui perantara rantai kecer-

⁶¹ Mata batin Filosof bisa melihat paradigma kesempurnaan, yang kemudian diturunkan pada kriteria nilai untuk menjadi aturan dan norma organisasi kehidupan sosial-politik. Kecintaan filosof yang mutlak dan dalam pada kebenaran, ketinggian intelektual dan spiritualnya, sikap tidak serakah pada hal-hal materiil karena memandangnya sebagai wujud yang fana serta tidak takut pada kematian karena alasan kebenaran sehingga tidak menghalanginya untuk melakukan tindakan tegas, merupakan modal yang diperlukan untuk menjadi penguasa yang efektif.

⁶² Melling, *Plato*, 80-184. Terkait politik, al-Fārābī meyakini bahwa individu yang terisolasi tidak dapat mencapai kesempurnaan, ia membutuhkan interaksi dengan orang lain, karena untuk mencapai kesempurnaan apapun, setiap orang perlu berinteraksi seperti dinyatakan Albir Nashri Nadir dengan baik: “Hanya dalam masyarakat (komunitas) seseorang dapat bertahan dan mencapai yang terbaik dari kesempurnaannya. Masyarakat, beberapa di antaranya sempurna, dan beberapa tidak sempurna. Ada tiga yang sempurna: yang besar (masyarakat dunia), sedang (bangsa), dan kecil (polis-negara). Dan yang tidak lengkap adalah desa, kampung, jalan setapak, dan rumah tangga. Kebaikan terbaik dan kesempurnaan tertinggi dicapai polis-negara, bukan komunitas yang lebih kecil.” Albir Nashri Nadir dalam pengantar pada al-Fārābī, *Kitāb Arā’ Ahl al-Madīnah al-Fāḍilah*, (Beirut: Dār al-Masyrīq [al-Mathba’ah al-Katūlikiyyah], 1976), 27. Selanjutnya disebut Al-Fārābī, *Arā’*

⁶³ Tschanz, *Al-Fārābī*.

⁶⁴ Menurut Adamson, al-Fārābī mengikuti Aristoteles yang mengatakan bahwa ‘kemampuan mengatur’ tubuh manusia terletak di hati, bukan di otak, bahkan menulis risalah untuk menjawab kritik Galen terhadap Aristoteles mengenai ini. Ketika ia sering membandingkan masyarakat yang dikelola baik dengan tubuh manusia yang sehat, sepertinya ia ingin mengatakan bahwa kehadiran penguasa yang efektif dapat mencegah kota dari menjadi *polis* yang tidak berperasaan, bukan tidak memiliki otak. Al-Fārābī menganggap serius perbandingan antara *polis* dan tubuh, sehingga dia juga membandingkan penguasa yang baik dengan seorang dokter. Seperti dokter menggunakan seni medis untuk memaksakan ketertiban pada tubuh, demikian pula penguasa memaksakan ketertiban untuk tujuan baik kepada warga negara di bawah pemerintahannya. Al-Fārābī juga mengikuti pemikiran Aristoteles bahwa aturan politik yang baik dapat membantu warga negara untuk bahagia dengan membawa mereka pada kebajikan, bahkan lebih jauh mengatakan bahwa tidak mungkin ada kebahagiaan bagi siapa pun yang tidak hidup dalam masyarakat yang dikelola dengan baik. Adamson, *Philosophy*, 70. Lihat Al-Fārābī, *Fuṣūl Muntaza’ah*, (Iran: Maktabah al-Zahra’, 1971), 24. Selanjutnya disebut Al-Fārābī, *Fuṣūl*

dasar langit Akal Aktif (*al-‘Aql al-Fa‘āl*),⁶⁵ yang melimpahkan pengetahuan kepada sosok yang memahami peliknya manusia, sebagaimana juga merupakan saluran yang melaluinya Tuhan memberikan wahyu kepada nabi. Keduanya sama dalam hal memiliki semua pengetahuan universal yang dapat dimiliki oleh setiap manusia, suatu keadaan yang disebut sebagai ‘kecerdasan yang diperoleh’ (*al-‘Aql al-Mustafād*).⁶⁶ Tulisan al-Fārābī tentang tatanan terbaik masyarakat yang bersifat ‘politis’ muncul dalam pengertian yang paling etimologis. Seperti Plato dan Aristoteles yang membicarakan pemerintahan dengan mengkaitkannya pada *polis*, demikian pula al-Fārābī dengan kosa kata *Madīnah* –yang jika ditelaah bergonta-ganti dengan pengertian negara dalam pembahasan tentang penguasa dan perannya. Al-Fārābī memakai istilah *madānī* untuk pengertian politik, yang memiliki akar yang sama dengan kata *madīnah*, yang berarti *polis*. *Polis* [negara] utama terwujud ketika warganya dengan bantuan penguasa memperoleh pandangan yang benar dan melakukan tindakan yang benar. Sebaliknya, *polis* [negara] yang ‘bodoh’ (*ignorant*) penuh dengan warga yang melakukan kesalahan karena memegang pandangan hidup yang salah.⁶⁷

Terkait penjelasan potensi manusia menjadi pemimpin, al-Fārābī mengajukan dua pandangan yang terkesan berkontestasi terkait kebahagiaan sebagai tujuan politik dalam filsafat Plato dan Aristoteles, yang masih terhubung dengan konsep teosofi. Pandangan pertama yang sangat teoritis tertuang dalam *Arā‘ Ahl al-Madīnah al-*

⁶⁵ Manusia yang bisa memperoleh pengetahuan tentang *polis* utama [versi Plato] akan menjadi penguasa *polis* yang sebenarnya, seorang raja sekaligus filosof. Kecerdasannya sepenuhnya terwujud dengan menerima pancaran dari Akal Aktif yang terpisah. Karena penguasa ideal mengetahui segala sesuatu yang perlu diketahui siapa pun, ia dapat membantu rakyatnya membangun pendapat atau opini luhur dan melakukan tindakan yang mulia. Tanpa bimbingannya, warga negara akan kekurangan tujuan yang benar, karena masyarakat umumnya tidak menguasai secara benar urusan praktis. Al-Fārābī membagi filsafat menjadi teoretis dan praktis. Baginya, praktik didefinisikan sebagai kesukarelaan, sehingga filsafat praktis relevan diterapkan di mana pun. Karena merupakan filsafat, ia melibatkan pemahaman akan kebenaran universal yang diperlukan. Adamson, *Philosophy*, 71-72

⁶⁶ Yang membedakan nabi dan filosof menurut al-Fārābī terletak pada bentuk pengetahuan yang didapat melalui Akal Aktif (*al-‘Aql al-Fa‘āl*). Wahyu yang diterima nabi datang dalam bentuk gambaran dan simbol, bukan bukti demonstratif. Nabi mungkin memiliki visi tentang apa yang akan datang di masa depan –seperti teori al-Kindī tentang mimpi profetik, bahwa jiwa yang sedang tidur dapat menerima gambaran dari Akal ke dalam imajinasi, yang dalam beberapa kasus mungkin seperti teka-teki yang perlu diterjemahkan. Aristoteles pernah menulis catatan serupa tentang mimpi. Perbedaannya, al-Fārābī menuliskan ini untuk melihat kemungkinan implikasinya terhadap agama dan urusan politik. Berkas gambaran simbolis yang diterima nabi dari Tuhan melalui Akal Aktif, nabi dapat melihat visi masa depan dan menyampaikan apa yang diketahuinya dengan cara yang dapat dihargai umatnya. Warga negara [*polis*] yang luhur memerlukan keyakinan tentang Tuhan, kecerdasan langit, akhirat, dan sebagainya, tapi tidak memerlukan pemahaman filosofis. Mereka hanya perlu diyakinkan, sehingga mereka sudah cukup menyandarkan pendapat (*arā‘*) mereka dengan bertumpu pada penerimaan simbol secara literal. Mereka percaya pada kecerdasan langit yang disimbolkan sebagai malaikat. Dalam Islam dikatakan malaikat Jibrīl yang menyampaikan wahyu al-Qur‘ān kepada Nabi Muhammad. Bagi al-Fārābī, malaikat dianggap sebagai simbol Akal Aktif, yang berperan sebagai perantara antara Tuhan dan jiwa Nabi. Adamson, *Philosophy*, 72-73

⁶⁷ Adamson, *Philosophy*, 71, lihat juga Al-Fārābī, *Iḥṣā‘ al-‘Ulūm*, 38 Negara dalam pengertian al-Fārābī sama dengan Plato dan Aristoteles, mengacu pada konsep ‘negara kota’ atau *polis*, bukan sebuah imperium atau model negara bangsa saat ini.

Fāḍilah dan *al-Siyāṣah al-Madāniyyah*. Pandangan kedua mengawinkan filsafat dan politik dengan gaya Platonis dalam *Kitāb Taḥṣīl al-Sa'ādah*. Pandangan pertama menyatakan kebahagiaan manusia sama dengan aktivitas rasional jiwa yang terpisah, atau kadang-kadang, dapat dipisahkan, dari raga. Pada aspek tertingginya, hubungan tersebut berupa *ittiṣāl*, relasi dengan *Intelek Aktif*, sebagai entitas transenden dan 'sumber pengetahuan' terdekat dengan pemikiran manusia. Ini dianggap konsep *apolitik*, yang menyimpulkan bahwa 'manusia ideal' sesungguhnya sedikit seperti dalam konsep *elitisme* intelektual Yunani, sehingga kebahagiaan hakiki hanya bisa dicapai sedikit manusia. Meski al-Fārābī memberi hak yang sama kepada setiap manusia untuk mendapat kebahagiaan, jelas ia mengkhhususkan pujiannya bagi sedikit orang, yaitu para filosof yang membangun filsafat demi tegaknya agama. Tetapi al-Fārābī juga merumuskan model lain manusia ideal dalam *Taḥṣīl al-Sa'ādah*. Menurutinya, ketika ilmu-ilmu teoritis terpisah dari pemiliknya, tidak mampu dikembangkan demi memberi manfaat bagi orang lain, maka ilmu-ilmu tersebut menjadi filsafat yang cacat. Seorang filosof paripurna harus memiliki ilmu-ilmu teoritis dan daya untuk menggantinya demi kepentingan orang lain dengan kemampuannya. Seorang filosof sejati tidak berbeda dengan penguasa tertinggi. Seseorang yang memiliki daya untuk menggali apa yang tersusun dari material teoritis demi kemaslahatan umum [pasti] mampu menjadikan materi-materi tersebut dipahami dan membuat sebagian dari material itu menjadi *wujud* aktual. Semakin besar kemampuan dan kekuatannya, semakin sempurna filsafatnya. Karena itu, hanya seseorang yang sempurna yang memahami dengan meyakinkan kebijakan teoritis dan kebijakan praktis. Pada pandangan ini al-Fārābī menekankan keutamaan menurunkan teori ke tataran praktik dan mereka yang mampu melakukannya (filosof atau penguasa tertinggi, tidak berbeda derajatnya), sehingga filsafat sejati menjadi kekuasaan politik yang tercerahkan, yang dapat diakses siapa pun dalam kategori filosof dan penguasa tertinggi.⁶⁸

Studi politik al-Fārābī berkorelasi erat dengan minatnya menjelaskan manusia dan tujuan hidup mereka.⁶⁹ Tanpa definisi tentang manusia dan kemanusiaannya yang tepat, tidak akan ada penjelasan sempurna tentang politik. Ia melakukan studi berta-

⁶⁸ Lihat Daniel H Frank, *Etika*, dalam Nasr & Leaman, *Ensikopedi*, Buku Kedua, 1281-1283

⁶⁹ Yang ada hanya teori-teori yang 'buta' dari definisi yang benar tentang sifat manusia. Menghidupkan teori-teori seperti ini hanya menyebabkan manusia terjebak dalam kegagalan. Karenanya, agama yang tidak mengakui adanya kehendak bebas atau menganggap Tuhan sebagai penyebab kebaikan dan kejahatan (*nominalisme*) hanya akan menyesatkan.

hap, mulai dari bidang logika untuk melindungi dirinya dari kesalahan opini, lalu berlanjut ke bidang fisika, yang mempelajari apa yang dimiliki manusia dengan substansi dunia fisik dan apa yang membedakannya dari makhluk yang lebih tinggi –benda-benda langit (*celestial bodies*). Kemudian ia melakukan studi metafisika untuk menyingkap perbedaan spesifik spesies manusia, yang membuatnya unik di antara semua spesies lain, baik secara materiil, *celestial*, maupun non-material. Al-Fārābī menyatakan, manusia adalah sosok material, yang melalui konstitusi alaminya berpotensi menjadi *non-material* jika dan hanya jika ia berhasil memahami tujuan awal eksistensinya.⁷⁰ Menjadi manusia bukanlah tanpa tujuan, yaitu menjadi manusia sempurna. Alam merupakan proses keberhasilan atau kegagalan, tidak pernah final atau stabil, dan tidak diciptakan dengan sia-sia. Karenanya, setiap manusia harus diberi kesempatan menjadi manusia sempurna. Satu-satunya cara mencapainya adalah mengenal ajaran filosofis yang benar. Perbedaan sifat dan budaya hanya mempengaruhi cara, dimana kebenaran meskipun pada dasarnya sama, harus dijelaskan dalam bentuk yang sesuai konteksnya. Kebenaran adalah kesesuaian konten pengetahuan dengan tindakan intelektual tertentu dan keputusan etis yang sesuai dengan tujuan alaminya. Kebenaran menjadi pintu manusia meraih kebahagiaan, yang identik dengan keabadian.⁷¹ Tidak akan tercapai keabadian tanpa pencapaian kebenaran dan langkah-langkah di jalur yang benar, yang sejalan dengan tujuan politik. Pencapaian kebenaran merupakan tujuan politik, yaitu untuk bersama-sama mengumpulkan semua kondisi sosial dan material yang harus disiapkan agar setiap orang menerima pandangan yang tepat dan terselamatkan [mencapai kebahagiaan]. Namun karena tidak semua orang adalah filosof, maka pengetahuan kebenaran ini harus dimiliki di tingkat penguasa tertinggi, yang dengannya ia menjalankan pemerintahan.⁷² Hubungan erat metafisika-politik dalam pemikiran al-Fārābī lebih jauh menggambarkan pandangan organik manusia

⁷⁰ Valat, *Principles*, 338

⁷¹ Valat, *Principles*, 339

⁷² Dalam pandangan al-Fārābī, filsafat dapat menjadi semacam agama, karena yang dibutuhkan di tingkat masyarakat sebenarnya adalah arahan dan pandangan yang benar, bukan pengetahuan demonstratif seperti filsafat teoritis. Al-Fārābī melihat keserupaan endoksik kebenaran filosofis filsafat dan agama, dengan syarat bahwa ajaran atau dogma agama, memiliki pondasi filosofis sedemikian rupa, sehingga menjadi seperti sejenis pengetahuan lain yang masuk akal, sejenis penalaran silogistik, yang sebagian 'proses'nya boleh jadi tersirat, tetapi inti silogistik atau rasionalnya tidak kalah dengan filsafat itu sendiri. Asalkan dogma agama telah ditentukan oleh [nabi] filosof, teologi menjadi salinan tiruan dari filsafat. Jika pada agama semua prinsip adalah opini (*endoxa*) yang sejalan dengan kebenaran filosofis, maka nabi pada adalah seorang filosof sejati, dan apa yang benar dari nabi juga berlaku untuk kalangan umat yang sederhana level pemikirannya. Tujuan agama sebagai bentuk pengetahuan sama dengan tujuan filsafat, yaitu membantu orang menggunakan kapasitas rasionalnya sebaik-baiknya. Valat, *Principles*, 339

dalam hubungannya dengan Tuhan dan alam semesta dan dengan sesamanya, seperti yang terwujud dalam sistem kepercayaan Islam. Politik dan etika dipahami sebagai perluasan atau perkembangan metafisika yang berdimensi teologi. Karenanya *Arā' ahl al-Madīnah al-Fāḍilah* sebenarnya merupakan karya metafisika utama al-Fārābī, karena tidak dibuka dengan diskusi tentang keadilan dan hubungan manusia dengan negara seperti dalam *Republik* Plato, tetapi dengan diskusi tentang Wujud Pertama, atau Yang Satu dalam konsep Plotinus, sifat-sifat dan cara Dia menciptakan banyak hal di dunia melalui proses emanasi.⁷³

Visi al-Fārābī tentang dunia terlihat sangat kompleks, namun dipastikan terdiri dari berbagai elemen terstruktur, logis dan disampaikan secara konsisten dengan prinsip teleologis; bahwa setiap tingkat eksistensi dicirikan oleh pencarian kesempurnaan yang setara dengan tingkatan tersebut, dan kesempurnaan pada setiap jenjang mencerminkan eksistensi Sebab Pertama.⁷⁴ Maka tujuan manusia menurut al-Fārābī adalah kebahagiaan (*al-sa'ādah*) yang diraih melalui tindakan-tindakan intelektual yang berkelanjutan dan aktual dengan mengenali hakikat *Sebab Pertama*. Sebagai makhluk berakal, maka karakter atau pengertian kebahagiaan yang menjadi tujuan manusia harus dalam bentuk yang memiliki bobot intelektual.⁷⁵

Dalam salah satu karyanya, *Risālah fi al-'Aql* (Risalah tentang Akal), al-Fārābī mengelompokkan konsep *'aql* (akal/intelek) dalam 6 kategori utama berikut: 1). Ketajaman atau kearifan untuk memperoleh yang baik; 2). perspektif dengan implikasi 'pengenalan segera' (*immediate recognition*); 3). persepsi alami dan *inheren* untuk

⁷³ Fakhry, *A History*, 122

⁷⁴ Model emanasi (*sudūr*) Plotinus menjadi dasar gradasi Intelektual al-Fārābī. Dengan kerangka Neoplatonik, ia mengkonseptualisasikan hierarki Wujud. Di puncak hierarki adalah Yang Ilahi, yang disebut 'Yang Pertama', yang darinya muncul subjek kedua, yaitu Akal Pertama, memancar dan, seperti Yang Ilahi, sosok kedua ini adalah substansi non-materi. Akal Pertama memancarkan total sepuluh akal melalui pikirannya; karenanya ia memahami Yang Ilahi dan dengan demikian menghasilkan sosok ketiga, yang merupakan Akal Kedua. Akal Pertama memahami juga esensinya sendiri, dan dari situ menghasilkan tubuh dan jiwa *al-Samā' al-Ūla* (Surga Pertama). Tiap-tiap akal yang terpancar berikutnya dikaitkan dengan generasi entitas astral serupa, seperti bintang, Matahari, Saturnus, Jupiter, Mars, Venus, Merkurius, dan Bulan. Pada tingkat Akal Kesepuluh, alam surgawi dan bumi terpisah satu sama lain. Akal Kesepuluh atau *al-'Aql al-Fa'āl* (Akal Aktif) mengaktualisasikan potensi pemikiran pada umat manusia dan memancarkan bentuk kepada umat manusia dan dunia. Konsekuensi nyata dari ide ini adalah Yang Ilahi Neoplatonisme tidak mencampuri secara langsung masalah dunia sub-lunar; namun, meskipun secara tidak langsung, bertanggungjawab atas segala sesuatu yang terjadi di dunia ini karena proses emanasi. Sevket Yavuz, *Al-Fārābī*, dalam Leaman, *Islamic Philosophy*, 94, selanjutnya disebut Yavuz, *Al-Fārābī*

⁷⁵ Al-Fārābī mengintegrasikan metafisika dan *noetika* dalam sistem filsafatnya, karena ia meyakini bahwa pengetahuan akan struktur alam semesta melahirkan pengetahuan tentang kebahagiaan sejati. Menurutnya intelektualitas adalah hasil pengembangan akal dengan cara yang tepat, tidak otomatis muncul dalam perkembangan pemikiran manusia biasa, dan tidak semua manusia bisa mengembangkan akal mereka dengan cara yang sama atau pada tingkat yang sama. Reisman, *Al-Fārābī*, 61

memastikan kebenaran esensial, --diambil dari Aristoteles *Posterior Analytics*; 4). ‘hati nurani’ (*conscience*), suatu kualitas terakumulasi yang memungkinkan individu memilih yang baik; 5). Akal/intelek *per se*, yang terbagi dalam empat kategori: ‘*Aql bi al-Quwwa* (Akal Potensial), ‘*Aql bi al-Fi’l* (Akal Aktual), ‘*Aql al-Mustafād* (Akal yang diperoleh), dan ‘*Aql al-Fa’āl* (Akal Aktif) yang beroperasi dengan urutan berikut: potensi bentuk abstrak, mengabstraksi bentuk dalam tindakan, aktualisasi aktif dari objek yang diaktualisasikan, dan potensi aktualisasi; dan 6). Akal Ilahi atau Tuhan sendiri yang merupakan sumber dari semua kekuatan dan fungsi intelektual.⁷⁶ Al-Fārābī menyatakan bahwa akal manusia awalnya adalah ‘material’, sehingga manusia awalnya hanya memiliki potensi berpikir. Namun manusia juga memiliki indera dan kemampuan mempertahankan objek indera di fakultas ‘imajinatif’. Tindakan primitif manusia adalah mengindera objek dunia dan menyimpan gambar tertentu tentang objek tersebut. Penggunaan akal adalah pencernaan atas apa yang diindera; mengubahnya menjadi ‘pengetahuan’ universal (*ma’qūlāt*), berupa konsep-konsep dasar sebagai hasil proses logis mendefinisikan dan menandai materi dunia. Konversi ini dilakukan agen eksternal, yaitu Akal Aktif, yang mengatur dunia sublunar. Akal Aktif membawa perubahan akal material manusia, dimana objek indera tertentu dilucuti materialnya. ‘Material’ diubah menjadi proses olah intelektual yang menghasilkan formula seperti prinsip bahwa ‘keseluruhan lebih besar daripada sebagian’. Dengan intelek inteligensi primer seperti ini, maka lahirlah Akal Aktual, dan intelek manusia sekarang menjadi akal seperti Akal Aktif.⁷⁷

Meski proses aktualisasi intelektual manusia ini tampak mekanistik di tahap awal, al-Fārābī menggarisbawahi pengaruh faktor komitmen kesukarelaan manusia pada tahap berikutnya untuk mendapat ‘akal yang diperoleh’ (*‘aql al-mustafād*). Ia menjelaskan konsepnya dengan formula Aristoteles yang menyatakan bahwa manusia

⁷⁶ Yavuz, *Al-Fārābī*, 95

⁷⁷ Reisman, *Al-Fārābī*, 62-63. Al-Fārābī menegaskan, akal manusia tidak hanya menjadi pembeda dengan wujud-wujud lain, tetapi juga menjadi dasar memperoleh pengetahuan secara pasti dan secara ontologis menjadikan seseorang sebagai manusia sejati. Akal yang dimaksud bukan *rasio* (*reason*) seperti dibicarakan dalam konsep-konsep pemikiran Barat, tetapi adalah *nous*, yaitu kesadaran tentang segala sesuatu. Plato merumuskan *nous* sebagai jiwa rasional, yang merupakan unsur jiwa termulia, abadi, didasarkan pada spirit dunia yang bertanggungjawab terhadap dunia manusia dan aktivitas intelektualnya. Aristoteles merumuskan *nous* dalam konsep akal/intelek aktif (*nous poietikos*) yang bersifat abadi dan akal pasif (*nous pathaikos*) yang didasarkan pada persepsi indera, tidak pasti dan tidak abadi. Ia juga mengartikan *nous* sebagai penggerak pertama, yaitu inteligensi atau kesadaran. Humaidi, *Paradigma Sains Integratif Al-Fārābī, Pendasaran Filosofis bagi Relasi Sains, Filsafat dan Agama* (Jakarta: Sadra Press, 2015), 182-184

adalah makhluk yang pada awalnya tidak diberi kesempurnaan, namun memiliki potensi dan prinsip berbuat (baik secara alami atau oleh keinginan dan pilihan) menuju kesempurnaan. Kemauan berperan penting, yang disebut al-Fārābī *ikhṭiyār*, yaitu independensi manusia untuk memilih perilaku yang bermoral atau tidak, yang melalui pilihan tersebut manusia dapat menemukan atau tidak menemukan kebahagiaan yang hakiki. Al-Fārābī melihat bahwa manusia melalui perbuatan baiknya yang bersifat natural atau berdasarkan keinginan, bisa mencapai kebahagiaan. Adanya faktor dukungan alam (pengaruh benda-benda langit dan alam) cenderung lebih lemah dibandingkan faktor hasrat manusia. Tidak semua orang mengetahui kebahagiaan hakiki dan hal-hal yang harus dilakukan untuk mencapainya. Manusia membutuhkan bimbingan, sedikit atau banyak, tergantung pada kondisi intelektualnya. Namun ini tidak cukup, karena masih diperlukan dorongan eksternal lain untuk memastikan manusia menjalankan bimbingan tersebut dan mencapai kebahagiaan hakiki tersebut.⁷⁸

Al-Fārābī memiliki perhatian terhadap filsafat praktis dan teoritis serta teori politik, sebab ia ingin mematangkan konsep bimbingan terhadap manusia untuk mencapai kesempurnaan.⁷⁹ Al-Fārābī berpendapat bahwa filsafat murni tidak dapat memahami kerangka praktis ketika memusatkan perhatian hampir sepenuhnya pada isu pencarian kebenaran dan mengalihkan studi ilmu praktis ke etika individualistik dan keselamatan pribadi. Sebagaimana tradisi agama Islam dan ilmu turunannya, seperti *kalām* (teologi) dan *fiqh* (*yurisprudensi* Islam), al-Fārābī membangun semacam *teologi* politik dimana kosmologi, psikologi, dan politik diarahkan untuk memperhatikan

⁷⁸ Pembagian filsafat praktis dan teoritis telah mapan dalam kurikulum filsafat al-Fārābī. Filsafat praktis meliputi tema etika, 'tata kelola rumah tangga' (ekonomi), dan 'tata kelola kota' (politik), yang semuanya mengarah pada kebahagiaan dalam tindakan individu dan interaksi sosial. Filsafat teoritis termasuk matematika (*quadrivium*), 'fisika' atau filsafat alam (studi tentang dunia dan bagian-bagiannya, termasuk jiwa manusia atau psikologi), dan ilmu tertinggi yang berisi prinsip-prinsip penyelidikan dari semua yang lain yaitu metafisika. Studi filsafat teoritis mengarah pada kebahagiaan manusia yang paling hakiki: kesempurnaan jiwa manusia. Kurikulum filsafat al-Fārābī disusun berdasarkan dua objek pengetahuan yang berbeda menurut struktur alam semesta. Al-Fārābī mengkatalogkan dua tingkat epistemologi (merujuk konsep ilmu praktis dan teoritis Aristoteles) dan dengan sadar mengaitkannya dengan ontologi, sehingga mendorong evolusi intelektual manusia, baik secara historis (berdasarkan urutan hirarki akal manusia) maupun proses individu (ini metode penalaran manusia). Reisman, *Al-Fārābī*, 63-64

⁷⁹ Al-Fārābī menjelaskan berbagai realitas tentang yang 'benar' atau 'salah', yang dibentuk oleh proses intelektual yang dilakukan, baik bersifat demonstratif, dialektis, retorik, sofistik, atau puitis. Masyarakat sebagai bagian dari makrokosmos, menetapkan 'kurikulum' yang sesuai tatanan ilahi yang dapat direplikasi di alam semesta, mengartikulasi 'kebenaran mutlak' dalam istilah metaforis yang dapat dipahami oleh mereka yang tidak mampu, atau tidak mau, mengejar jalan yang ketat menuju kebahagiaan melalui pengembangan 'proses intelektual yang benar'. Manusia adalah bagian dari dunia (semesta), yang jika ingin memahami tujuan dan aktivitas manusia yang seharusnya, terlebih dahulu perlu mengetahui tujuan dunia, sehingga akan mengerti apa tujuan manusia. Menurut al-Fārābī, fakta bahwa manusia menjadi bagian dari dunia, mengharuskan manusia juga mewujudkan tujuan tertinggi dunia. Jika ingin mengetahui tujuan yang harus diperjuangkan di dunia, maka kita harus mengetahui tujuan kesempurnaan manusia yang harus diperjuangkan. Reisman, *Al-Fārābī*, 68-69

pola komunal. Dengan memperjelas fokusnya pada isu-isu komunitas, al-Fārābī berusaha mendorong para filosof berperan aktif dalam masalah politik praktis. Karena itu ia membangun struktur dimana ilmu-ilmu teoritis diatur dalam model filosofis, sehingga metafisika, logika, epistemologi, fisika, dan matematika akan berujung pada ilmu politik dengan materi studi dan pencarian kebahagiaan serta upaya-upaya untuk mewujudkannya. Tujuan utama ilmu politik yang berorientasi baru ini adalah mendirikan komunitas yang benar, berbudi luhur, dan unggul. Ini bergantung pada penguasa tertinggi yang sempurna dan pengaturan masyarakat, agar setiap orang mencapai kebahagiaan ala warga negara utama (*al-madīnah al-fāḍilah*). Al-Fārābī melakukan penyelidikan filosofis terhadap semua konstituen komunitas Islam –Nabi-Legislator, tujuan hukum ketuhanan (*syarī'at*), aturan tentang keyakinan, tindakan, dan pernyataan, peran dan tanggungjawab pemerintah, dasar interpretasi atau rekonstruksi hukum– dan lebih umum lagi, klasifikasi komunitas manusia dan kritik terhadap empat komunitas yang dianggap korup.⁸⁰

Sebagai bukti konsistensinya, sebagian besar tulisan politik al-Fārābī terkait diarahkan pada masalah tatanan negara yang benar. Sama seperti Tuhan yang mengatur kosmos, begitu juga seharusnya sosok filosof sebagai manusia yang paling sempurna mengatur negara. Al-Fārābī mengaitkan pergolakan politik dan kekacauan di masanya dengan pengucilan filosof dari pemerintahan. Ia menggunakan referensi Platonis, Aristotelian, Neoplatonik, dan Islam dalam menyusun konsep negara utamanya –yang secara teoritis sarat dengan kebaikan dan kebahagiaan dan ditakdirkan untuk menjadi luhur. Masyarakat negara utama (*al-ijtimā' al-fāḍil*) ini diharapkan untuk bekerjasama mencapai kebahagiaan (*al-sa'ādah*). Inilah inti teori politik al-Fārābī. Komunitas yang sempurna adalah model atau paradigma untuk mencapai dunia yang baik (*al-ma'mūrah al-fāḍilah*) melalui perjuangan mencapai keadaan yang ideal. Penguasa ideal negara, yang dianggap bersatu dengan *al-'aql al-fa'āl*, memiliki ciri, tugas, dan fungsi tertentu untuk membuat negara yang sempurna.⁸¹ Ia menyesuaikan konsep Aristoteles tentang *nous poietikos* ke dalam skema yang menghubungkan kecerdasan

⁸⁰ Al-Fārābī menjelaskan empat jenis komunitas *polis* yang korup: *polis* bodoh (*al-Madīnah al-jāhiliyyah*), *polis* yang melampaui batas/asusila (*al-Madīnah al-fāsiqah*), *polis* pemberontak (*al-Madīnah al-mubaddalah*) dan *polis* yang sesat (*al-Madīnah al-qāllah*). Yavuz, *Al-Fārābī*, 95-96

⁸¹ Yavuz, *Al-Fārābī*, 95-96. Akal Aktif (*al-'aql al-fa'āl*), yang diidentifikasi Al-Fārābī sebagai intelek kesepuluh dan terakhir dalam hierarki Wujud memainkan peran sebagai yang: 1) menyediakan bentuk pada bidang sublunar dan mengaktualisasikan kecerdasan manusia; 2) memungkinkan keabadian jiwa; dan 3) menjelaskan fenomena *nubuwa*.

manusia dengan yang ilahi. Ia mengikuti Plato dalam menjelaskan kekuatan politik dan filsafat sebagai syarat kebahagiaan negara. Baginya, filosof sejati tidak hanya harus berpengetahuan dan berbudi luhur, tetapi juga seorang legislator politik yang bijaksana dan pemimpin spiritual (*imām*), yang harus mampu mengambil kebenaran filosofis yang kompleks dan menyampaikannya kepada khalayak umum melalui cara yang luwes dan persuasif. Dengan cara ini, al-Fārābī menunjukkan kesesuaian Islam dan filsafat Plato-Aristoteles [dan tetap memilih keutamaan akal atas wahyu].⁸²

Menurut Butterworth, al-Fārābī menguraikan secara komprehensif tatanan alam semesta dan keteraturannya yang tercermin dalam ajaran agama dan penalaran ilmu politik yang merupakan bagian dari filsafat di dalam *Kitāb al-Millat* (Kitāb Agama). Ia mensejajarkan pembahasan agama dan ilmu politik. Bagian pertama *al-Millat* (bagian 1-10) menjelaskan tentang agama dan misinya, lalu bagian kedua (bagian 11-27) menjelaskan ilmu politik dan tema-temanya. Ia tidak menyebut politik di pembahasan agama sampai bagian akhir (bagian 10), maupun rujukan apa pun ke agama dalam pembahasan ilmu politik hingga akhir pembahasan (bagian 27). Karena agama dianalisa dari perspektif kegunaan politiknya, maka ada banyak hubungan dalam kedua catatan tersebut. Misalnya, agama didefinisikan al-Fārābī terdiri dari pendapat dan tindakan yang ditetapkan untuk komunitas tertentu oleh Penguasa Pertama. Definisi ini menyajikan agama sebagai seni legislatif, yang bersifat pasti, sebagai pendapat dan tindakan yang diatur hukum. Ia menggunakan istilah di agama Islam untuk hukum ketuhanan (*syarī'at*) untuk hukum, yang menggambarkan pendapat dan tindakan yang ditetapkan dalam agama. Karena semua agama –yang benar serta yang salah– menetapkan sesuatu seperti *syarī'at*, maka hukum ini harus diuji untuk menentukan apakah ia adalah *syarī'at* yang berbudi luhur atau ‘hukum agama’ yang salah. Selain itu, *syarī'at* yang saleh digambarkan sebagai hukum-hukum ketuhanan yang saleh (*al-syarā'i' al-fāḍilah*), sehingga menyiratkan bahwa ada ‘hukum ketuhanan’ yang tidak bermoral. Dengan menekankan aspek politik agama, al-Fārābī menyarankan adanya hubungan kuat antara agama dan komunitas politik. Isu krusial dari perspektif ini adalah bagaimana mengejar tujuan akhir agama sesuai dengan niat Penguasa Pertama dan bagaimana mengakui agama yang berbudi luhur, sehingga penting me-

⁸² Groff & Leaman, *Islamic Philosophy*, 39-40.

mikirkan tujuan yang dicari agama dan menetapkannya sebagai hukum. Menurutnya, agama yang baik diatur begitu rupa untuk menuntun umatnya menuju kebahagiaan tertinggi, sedangkan agama-agama bodoh atau menyimpang secara eksklusif mengabdikan diri pada hal-hal duniawi, yaitu kekayaan, kesehatan, kesenangan, atau penaklukan. Agama yang baik akan mengejar kebahagiaan tertinggi dan dipandu intelektualitas Penguasa Pertama yang baik dan berdasarkan wahyu Tuhan. Dengan kata lain, wahyu membantunya mengarahkan pandangan dan tindakan dalam agama yang baik sehingga warga negara mencapai kebahagiaan tertinggi.⁸³

Hal serupa terlihat dalam pembahasan politik. menurut Butterworth ilmu politik al-Fārābī bertujuan menyelidiki arti kebahagiaan sejati dan bagaimana mencapainya. Berbeda dengan agama yang menekankan tindakan, cara hidup, kecakapan moral, karakter, dan disposisi sukarela sebagai cara mencapai kebahagiaan. Alih-alih mencoba membentuk opini yang benar pada warga negara, ilmu politik justru menyelidiki jenis perilaku moral yang dibutuhkan dalam komunitas berbudi luhur dan menyimpulkan bahwa satu-satunya cara mencapai tujuan seperti itu adalah melalui intelektualitas penguasa [yang disebut raja]. Ketika ilmu politik menyelidiki intelektualitas penguasa lebih teliti, maka kesamaannya dengan seni medis menjadi jelas. Seperti medis, intelektualitas penguasa bergantung pada pengetahuan tertentu tentang hal-hal universal dan pengalaman. Pengetahuan berasal dari filsafat, dan pengalaman adalah kehati-hatian berdasarkan pengalaman orang terdahulu. Intelektualitas penguasa yang dipelajari ilmu politik sama dengan yang dibahas di bagian agama dan kemampuan kecerdasan intelektual (*al-ta' aqqul*) yang dianggap penting bagi intelektualitas penguasa dalam studi politik sangat mirip dengan wahyu seperti disajikan dalam pembahasan agama. Ada perbedaan antara jenis kecerdasan intelektual atau pengalaman yang digunakan pada intelektualitas penguasa dan jenis pengalaman yang digunakan dalam

⁸³ Setelah menguraikan jenis-jenis pendapat dan tindakan yang akan dikemukakan seorang penguasa yang berbudi luhur dalam agama untuk membantu warga mencapai kebahagiaan tertinggi, al-Fārābī menjelaskan bahwa standar yang digunakan untuk menilai kebenaran adalah penalaran filosofis, investigasi. Filsafat memberikan konsep universal untuk pendapat dan tindakan agama yang saleh yang diadaptasi oleh penguasa ke komunitas tertentu. Dengan kata lain, moralitas adalah pengetahuan atau pencarian pengetahuan. Menurut al-Fārābī wahyu bekerja dalam tiga bentuk: 1) pandangan dan tindakan yang secara langsung diungkapkan Tuhan kepada Penguasa Pertama; 2). suatu kemampuan Penguasa Pertama yang dengannya ia sampai pada pandangan dan tindakan yang sesuai kehendak Ilahi; dan 3). Sesuatu yang diperoleh seorang Penguasa Pertama dengan kombinasi dari dua cara tersebut. Charles E. Butterworth, *Medieval Islamic Philosophy and the Virtue of Ethics*, dalam *Jurnal Arabica*, Volume 34, Issue 2, January 1987, 232-234, selanjutnya disebut Butterworth, *Medieval*. Untuk terjemahan naskah *Kitāb al-Millat* lihat Charles E. Butterworth, *Al-Fārābī the Political Writings, 'Selected Aphorism' and Other Text*, (New York: Cornell University Press, 2004), 93-101 selanjutnya disebut Butterworth, *Al-Fārābī*.

komunitas politik yang bodoh.⁸⁴ Agar sampai pada standar yang digunakan untuk membedakan keduanya, ilmu politik beralih ke studi alam semesta, mempelajari tingkatan makhluk, kemampuan jiwa manusia, dan organ tubuh manusia agar sampai pada pemahaman tentang bagaimana tatanan alam semesta harus ditiru dalam komunitas politik yang berbudi luhur.⁸⁵

Dalam *Tahṣīl al-Sa'ādah*, al-Fārābī menjelaskan pentingnya ilmu agama dan politik didasari pemahaman yang tepat tentang alam semesta, sebab melalui penda-laman hal-hal di alam semesta manusia akan menyadari kesempurnaan tertinggi yang menjadi tujuan eksistensial manusia.⁸⁶ Pemahaman non-teoritis (*al-'amalī*) diperlu-kan untuk mewujudkan kesempurnaan manusia, terutama warga negara [*polis*] dan suatu bangsa, sebab manusia hanya dapat melihat sekilas kebahagiaan hakiki manusia jika ia memiliki pemahaman teoretis (*al-nazārī*) saja.⁸⁷ Studi teoretis selain meng-ungkap sifat alam semesta yang tidak dapat diubah dan kesempurnaan yang dengan-nya manusia muncul sebagai bagian integral dari tatanan universal, juga mendorong manusia mencari jalan selain dari prinsip-prinsip alami untuk mencapai kesempurna-an. Manusia harus menemukan dan menjalankan prinsip-prinsip rasional tertentu serta mengembangkan keadaan karakter yang sesuai kondisi. Prinsip-prinsip rasional yang tidak dapat diubah hanya dapat dipahami fakultas rasional selain teori –yang diidenti-fikasi al-Fārābī sebagai fakultas deliberasi (*al-quwwah al-fikriyyah, deliberation fa-culty*), yang fungsi utamanya adalah menemukan cara mencapai tujuan kebahagiaan. Ia tidak diarahkan pada kebaikan atau kejahatan pada awalnya, sehingga tugas manu-sia ialah memastikan bahwa tujuan yang dilayaninya adalah tujuan baik dan berfungsi sebagai kebajikan, bukan keburukan [tujuan yang membantu mencapai kesempurnaan diri atau kolektif dan berakhirnya kejahatan]. Pencarian tujuan baik dipandu kearifan moral (*al-faḍā'il al-khulūqiyah, moral virtue*), sehingga kearifan deliberatif (*al-*

⁸⁴ Al-Fārābī menyatakan kecermatan intelektual (*al-ta'aqqul*) adalah kemampuan untuk membuat pertimbangan (*al-rawiyyah, deliberation*) dan kesimpulan (*istinbath, inference*) yang sangat baik mengenai hal-hal yang lebih baik dan lebih tepat untuk dilakukan manusia agar mencapai kebaikan hakiki dan tujuan yang mulia dan mulia — apakah itu kebahagiaan atau sarana yang sangat berharga untuk mendapatkan kebahagiaan. Al-Fārābī, *Fuṣūl*, 55 dan Butterworth, *AlFārābī*. 31

⁸⁵ Penyelidikan al-Fārābī memperlihatkan dengan jelas bahwa tatanan politik terbaik adalah yang meniru tatanan alam semesta. Penguasa politik harus melaksanakan tugas peniruan ini dan oleh karena itu harus menguasai filsafat teoretis dan praktis. Butterworth, *Medieval*, 234-235, Butterworth, *AlFārābī*, 101-113

⁸⁶ Lihat Charles E. Butterworth, *Ethics in Medieval Islamic Philosophy*, *The Journal of Religious Ethics*, Volume 11, Number 2 (Fall, 1983), 227, selanjutnya disebut Butterworth, *Ethics*

⁸⁷ Istilah deliberatif memiliki akar kata Latin *deliberatio* dan bahasa Inggris *deliberation*, yang diartikan terkait 'konsultasi, 'pertimbangan', atau 'musyawarah'.

fadā'il al-fikriyyah, deliberative virtue) dan kearifan moral tak terpisah satu sama lain.⁸⁸ Meski al-Fārābī bermaksud menekankan peran moral sebagai alat mencapai tujuan yang baik, menurut Butterworth ia tidak menyelesaikan pembahasan ini.⁸⁹

Menurut Parens, al-Fārābī justru dengan jelas menawarkan pendekatan yang sangat mencerahkan tentang kearifan moral, yang juga akan membentuk pemahaman kita tentang kearifan deliberatif. Menurut al-Fārābī kearifan moral adalah kecerdasan sukarela (*al-ma'qūlāt al-'irādiyyah, voluntary intelligibles*). Setiap *ma'qūlāt*, baik yang sukarela dan alamiah (*al-ma'qūlāt al-ṭabī'iyah, natural intelligibles*), adalah satu spesies. Contoh dalam kecerdasan alami adalah pada simpanse yang semuanya memiliki sifat yang sama atau satu spesies, yang dibedakan berdasarkan 'aksiden'-nya. Begitu pula dengan kearifan moral seperti 'moderasi' (*al-'iffah*). Semua bentuk moderasi memiliki kesamaan *ma'qūlāt* alamiahnya. Perbedaan utama *ma'qūlāt* alami dan *ma'qūlāt* sukarela ialah bahwa *ma'qūlāt* alami 'memiliki aksiden alamiah'. Sebaliknya, aspek *ma'qūlāt* dan aksiden dalam kearifan moral 'dapat berada di luar jiwa dengan kemauannya'. Tentu saja, al-Fārābī tidak bermaksud menyiratkan kearifan moral hanyalah konstruksi konvensional yang dihasilkan sesuka hati, sebab jika demikian lalu mengapa harus disebut '*ma'qūlāt*'. Sebaliknya, ia mencoba mengidentifikasi penyebab yang tepat dari kearifan moral. Seperti Aristoteles yang melihat kearifan moral tidak bersifat alamiah atau bertentangan dengan alam, al-Fārābī juga menyiratkan bahwa penyebab utamanya adalah kehendak pemerintah *polis* atau legislator dalam satu masyarakat.⁹⁰ Maka, tugas deliberatif legislator sangat berat, dan semakin berat ketika semakin besar rentang waktu dan tempat yang ingin dicakup dalam kebijakannya. Sehingga, seorang legislator tidak dapat mewujudkan kearifan moral rakyatnya hanya dengan membuat peraturan umum untuk semua warga negara di semua

⁸⁸ Kearifan deliberatif adalah karakter yang mendorong proses yang produktif untuk mengatasi masalah faktual yang bertujuan untuk menemukan kebenaran dengan cara tertentu, yaitu melalui proses pertukaran nalar.

⁸⁹ Butterworth, *Medieval*, 235-237, Al-Fārābī, *Kitāb Taḥṣīl al-Sa'ādah li Abī Naṣr al-Fārābī* (Dār wa Maktabah al-Hilāl, 1995), 56-59, selanjutnya disebut Al-Fārābī, *Kitāb Taḥṣīl*

⁹⁰ Al-Fārābī mendorong kehati-hatian (kearifan intelektual) yang lebih tinggi bagi penguasa atau legislator. Kehati-hatian yang menuntut pertimbangan matang tentang cara atau tindakan yang sesuai dalam suasana tertentu. Ia menyadari bahwa tindakannya harus mengarah pada kearifan moral dan berkontribusi pada pembentukan kearifan moral. Dalam pertimbangannya, ia harus melihat sejumlah besar kriteria yang mempengaruhi legislasi. Sebaliknya, legislator menggunakan kearifan intelektualnya untuk mendorong kearifan moral pada rakyatnya. Seperti semua *ma'qūlāt*, kearifan moral juga disertai dengan 'aksiden' (*al-a'rād*) dan 'keadaan' (*al-ahwāl*). Konsekuensinya, seorang legislator tidak bisa hanya menghendaki rakyatnya memiliki berbagai kearifan moral, namun harus mempertimbangkan 'aksiden' dan 'keadaan' yang menyertai mereka. Joshua Parens, *An Islamic Philosophy of Virtuous Religion, Introducing Al-Fārābī*, (Albany: State University of New York Press, 2006), 85-86, selanjutnya disebut Parens, *Introducing Al-Fārābī*.

waktu dan tempat. Variasi tak berujung aksiden dan keadaan menghalangi keseragaman aturan tersebut. Bahkan, ada variasi dalam kearifan moral yang dipengaruhi aksiden, memiliki variasi yang banyak atau sedikit. Seandainya seorang legislator dapat memiliki kendali absolut atas *ma'qūlāt* dan aksiden yang dia kehendaki atau ciptakan, *ma'qūlāt* ini (kearifan moral) dapat dilanggar manusia lain atau tidak bisa dijalankan karena hambatan alamiah. Saat satu bangsa menyerang bangsa lain, aturan legislatornya membentuk kearifan moral bangsa yang diserang, dan bencana alam yang melanda dapat membentuk karakter baru suatu bangsa. Menurut al-Fārābī, karakter nasional memiliki dasar alamiah yang tidak hanya iklim tetapi juga sampai batas tertentu berupa fisiologi.⁹¹ Istilah filosof, pemimpin agama (*imām*), penguasa yang berbudi luhur, dan pembuat hukum memiliki satu makna, karena adanya harmoni yang mendasar antara agama yang saleh dan ilmu politik yang berada di bawah filsafat [antara agama dan filsafat ringkasnya]. Pemahaman tentang alam semesta, posisi manusia, serta tujuan kesempurnaan akhirnya bisa ditemukan di agama dan filsafat. Perbedaannya terletak pada cara ekspresinya.⁹²

E. Filsafat Politik Hubungan Internasional (HI)

Aspek pemikiran filosofis al-Fārābī terkait Hubungan Internasional (HI) sejauh ini menurut penulis belum pernah diulas secara khusus dalam berbagai kajian. Meskipun al-Fārābī mengikuti pola Negara Utama *Republik* Plato yang berorientasi ke tata

⁹¹ Variasi karena waktu dan tempat menurut al-Fārābī terbukti dalam hal-hal alamiah, misalnya, manusia. Ketika manusia sebagai *ma'qūlāt* alamiah mengasumsikan keberadaan aktual di luar jiwa, keadaan dan aksiden dirinya pada satu waktu akan berbeda hasilnya dari tindakan serupa di lain waktu. Hal yang sama terjadi pada tempat yang berbeda. Aksiden dan keadaan yang dimilikinya ketika berada di satu negara berbeda dari yang ada di negara lain. Ia melanjutkan dengan menganggap variabilitas yang sama untuk *ma'qūlāt*. Pilihan al-Fārābī mencontohkan 'Manusia' sebagai *ma'qūlāt* alamiahnya sangat jitu. Ini menegaskan bahwa klaim al-Fārābī tentang peran kemauan dalam membentuk kearifan moral terbukti. Memang tampak kejelasan *ma'qūlāt* sukarela berakar pada atau berdasarkan keberadaan kita sebagai *ma'qūlāt* alamiah. Di *Madīnah al-Fāḍilah* ia menyatakan bahwa meski bagian-bagian negara itu alami, watak [*haiāt*] dan kebiasaan [*malakāf*] warganya sehari-hari tidaklah alamiah tetapi sukarela. Karena hubungan erat *ma'qūlāt* alami dan *ma'qūlāt* sukarela dalam diri manusia, dan karena keadaan dan aksiden yang menyertai kedua jenis *ma'qūlāt* tersebut dibentuk oleh waktu dan tempat, kita tidak perlu heran jika al-Fārābī juga menganjurkan pengakuan variasi ekstensif dalam karakter nasional. Namun bagi al-Fārābī, karakter bangsa tidak semata-mata bersifat natural, karena sebagian besar ditentukan oleh legislator yang membentuk aksiden dan negara yang melaksanakan suatu kearifan moral. Parens, *Introducing AlFārābī*, 86-87

⁹² Meski filsafat sampai pada pemahaman tentang kebahagiaan hakiki manusia, itu tidak cukup. Untuk mencapai kebahagiaan, individu yang berpikiran filosofis harus memiliki jalan lain kearifan deliberatif (*deliberative virtue*) dan moral (*moral virtue*) serta seni praktis tertentu; dan meski agama dapat memberi pemahaman yang sama tentang manusia, alam semesta, dan kesempurnaan tertinggi manusia, agama jelas lebih berkepentingan menjelaskan doktrin yang harus dipegang dan tindakan yang harus dilakukan agar mencapai kebahagiaan tertinggi daripada dialektika filsafat. Butterworth, *Ethics*, 227

kelola *polis*, ia melengkapinya dengan konsep-konsep relasi antar bangsa dan negara. Kebahagiaan yang menjadi tujuan kolektif manusia pada dasarnya bersifat universal, sehingga relasi dan kolektivitas yang dibangun tidak saja antar individu, tetapi lebih luas menjadi antar *polis*. Ketika ia menggambarkan ‘kesamaan’ agama dan filsafat yang berujung pada kemiripan konsep kepemimpinan agama dan politik, maka yang dimaksud adalah yang tidak yang berlaku partikular atau melekat pada hubungan individu dalam komunitas tertentu, tetapi pada pemikiran agama mulia dan filsafat yang memiliki kesamaan nilai [bersifat universal] dan dapat melekat dalam hubungan antar kolektivitas besar seperti bangsa dan negara.⁹³ Al-Fārābī seolah-olah menjawab pertanyaan terkait konsep seperti apakah yang diperlukan Islam untuk mencapai tatanan dunia yang adil. Ia merumuskan visi tatanan dunia yang luhur dimulai dari penciptaan *polis/negara* utama. Sejalan dengan Plato, ia menegaskan bahwa penguasa setiap bangsa harus seorang raja-filosof, dan setiap negara perlu membangun karakter filosofis sesuai dengan latar belakang sosial agama yang luhur agar dapat mewujudkan kesempurnaan tujuan eksistensial manusia.⁹⁴ Menurutnya manusia tidak akan mencapai kesempurnaan tanpa mendorong adanya asosiasi politik dan terlibat di dalamnya. Lalu ia membagi tiga kategori asosiasi politik sempurna, yaitu: 1). Komunitas besar [*the large*], yaitu dunia secara pada umumnya (*ma'mūrah, oikumene*); 2). Komunitas antara [*intermediate*] yang diidentifikasi sebagai bangsa (*ummah, nation*); 3). Komunitas kecil [*the small*] yaitu negara-kota (*Madīnah, polis*). Ia kemudian menjelaskan tiga bentuk tidak sempurna asosiasi besar, menengah dan kecil.⁹⁵

Sementara itu, wacana konsep negara bangsa adalah isu politik abad ke 17, yang diiringi pembentukan negara berdasarkan batas geografi dan kebangsaan. Baru di abad ke 19 dan 20, bentuk ‘pemerintahan dunia’ dengan kekuasaan yang bahkan lebih luas dari negara, seperti yang dijalankan Perserikatan Bangsa-bangsa (PBB), mulai diba-

⁹³ Al-Fārābī dapat dikatakan mengembangkan lebih jauh konsep-konsep *Republik* Plato dalam karya-karyanya. Jika di dalam *Republik* Sokrates digambarkan membayangkan suatu *polis* [kota/negara] sempurna yang warganya bekerjasama untuk mencapai kebaikan bersama, al-Fārābī menjadikannya lebih konseptual dengan berbasis penalaran multi-sumber filsafat kuno dan agama (Islam).

⁹⁴ Parens, *Introducing Al-Fārābī*, 2

⁹⁵ Fakhry, *Al-Fārābī*, 101. Jika dianalogikan dengan dunia kontemporer mirip dengan organisasi kolektif dunia di tingkat regional seperti ASEAN, atau global seperti Perserikatan Bangsa-bangsa (PBB), negara dan *polis*. Para filosof politik klasik seperti Plato dan Aristoteles, sangat tertarik membangun konsep tentang negara-kota, dengan mengambil ilustrasi Athena atau Sparta dan negara-kota di sekitarnya. Namun secara historis, institusi koersif yang lebih besar seperti imperium (kerajaan) yang lebih besar dari negara-kota pernah terbentuk, seperti imperium Mesir Kuno, Romawi dan Persia, bahkan Imperium Abbasiyah di masa Al-Fārābī. Lihat juga Al-Fārābī, *Arā'*, 117

has. Menariknya, al-Fārābī justru telah menyinggungnya dalam pembagian kategori asosiasi politik global atau antar-negara. Dimensi ‘internasional’ dalam karya al-Fārābī memang bertumpang tindih antara apa yang dimaksud dengan relasi antar *polis* dan antar negara, karena konsep negara atau *polis* [*al-Madīnah*] di masa itu berbeda jauh dengan konsep negara modern seperti negara bangsa yang kita kenal saat ini.

Internasionalisme al-Fārābī tampak misalnya ketika menjelaskan konsep despotisme yang berorientasi ke luar *polis*, sementara konsep serupa dimaknai Sokrates sebagai model tirani yang bersifat ke dalam *polis*. Bisa jadi perhatian al-Fārābī terhadap upaya dominasi asing atau eksternal sudah menjadi isu relevan yang sudah muncul di masanya. Ia menggambarkan bahwa upaya dominasi itu dilatarbelakangi kepentingan penguasaan sumber daya [kekayaan] dan kekuasaan [kesenangan jasmani]. Menariknya menurut Parens, dalam *Tahṣīl al-Sa’ādah* al-Fārābī dilihat menyepakati dominasi (*al-ghalab*) dan despotisme (*al-taghallub*) sebagai cara menyelesaikan lima jenis *polis-polis* bermasalah/bodoh (*ignorant cities*).⁹⁶ Parens kemudian merujuk pada *Fuṣūl Muntaza’ah* untuk mencari gambaran lebih jauh tentang sikap al-Fārābī terhadap despotisme. Sebagai rujukan tata kelola kekuasaan bagi penguasa, buku ini menghindari petunjuk yang mendetail atau kritik yang frontal terhadap gambaran buruk perilaku penguasa saat itu. Seperti Aristoteles, al-Fārābī dalam *Tahṣīl al-Sa’ādah* dan *Siyāsah al-Madāniyyah* cenderung tidak terlihat kritis. Namun di dalam *Fuṣūl Muntaza’ah*, al-Fārābī menggunakan metafor dokter untuk menunjukkan ‘kutukan’nya terhadap despotisme. Ia membuat analogi panjang dan rumit antara memerintah dan menjadi dokter. Agar penguasa tidak menganggap al-Fārābī sebagai serigala yang siap memangsa kawanannya, ia melukiskan kesamaan profesi penguasa dengan profesi yang dianggap kebanyakan manusia sebagai pengabdian kepada sesama, yaitu dokter. Demikian pula ketika membahas topik ‘raja dalam kebenaran’ (*the King in truth*), ia menghindari pemaparan yang menjelaskan bahwa aturan dibuat untuk menunjukkan ‘kehormatan’ (*al-karāmah*) dan ‘dominasi’ (*al-ghalabah*), kekayaan,

⁹⁶ Al-Fārābī seperti dikutip Parens menggambarkan tiga jenis despotisme, dan hanya jenis ketiga yang menyerupai bentuk tirani domestik Sokrates. Jenis pertama despotisme berupa upaya dominasi yang dilakukan warga negara yang zalim terhadap ‘komunitas’ di luar *polis*. Sedangkan jenis kedua separuh populasi *polis* berusaha mendominasi separuh lainnya. Dominasi yang terjadi bertujuan merugikan orang lain, seringkali hanya dengan alasan kesenangan, seperti unjuk kekuatan. Al-Fārābī menyadari bahwa dominasi memainkan peran penting dalam kehidupan politik dan mendeteksi kecenderungan manusia untuk menganggap diri mereka lebih unggul dari orang lain, sombong, dan tersesat dalam ‘besar kepala’ atau ‘memiliki ambisi yang berlebihan’ (*kabīr al-himām*). Parens, *Introducing Al-Fārābī*, 83

atau kesenangan. Ia menceritakan kisah anonim sosok yang mencari kekayaan untuk negerinya maupun dirinya sendiri dengan mengorbankan rakyat, lalu menyimpulkan bahwa yang terburuk adalah penguasa yang mencari tujuan-tujuan ini —kehormatan, kekayaan, dan kesenangan— hingga ia diperalat tujuan-tujuan tersebut. Al-Fārābī menyatakan bahwa penguasa sejati tidak membutuhkan atribut-atribut kepatuhan, kemewahan, atau dominasi dengan penaklukan (*al-tasallut bi al-qahr*), brutalitas (*al-dalāl*), teror, dan ketakutan untuk menunjukkan kekuasaannya. Meski terdengar aneh, pernyataan bahwa seseorang bisa menjadi penguasa tanpa atribut kepatuhan al-Fārābī ini jelas menunjukkan kepada calon penguasa pembaca karyanya bahwa dominasi tidak boleh menjadi tujuan dan ia tidak menganjurkan segala bentuk penaklukan.⁹⁷

Al-Fārābī adalah filosof muslim pertama yang menghubungkan karakter kebangsaan dengan iklim di suatu wilayah, yang ditulis dalam *al-Siyāsah al-Madāniyyah*⁹⁸ dan *Kitāb al-Millat*. Semakin keras iklim suatu wilayah akan semakin besar pengaruhnya pada karakter nasional. Ia membuat uraian tentang keterkaitan alam, karakter bangsa, dan bahasa. Menurutnya masyarakat yang benar-benar sempurna (*al-jamā'ah al-insāniyyah al-kāmilah 'alā al-iṭlāq*) terbagi menjadi bangsa-bangsa yang dibedakan berdasarkan dua hal kodrati: 1). Penampilan alamiah (*al-khilāq al-ṭabī'iyyah, natural make-up*) dan watak kodrati (*al-ṣīmah al-ṭabī'iyyah, natural character*) serta; 2). Sesuatu yang bersifat komposit (konvensional tetapi alamiah) seperti bahasa. Tidak ada penjelasan selanjutnya tentang hal ini kecuali jika ditelusuri lebih lanjut pada karyanya yang lain, *Kitāb al-Ḥurf*. Al-Najjar seperti dikutip Parens menafsirkan 'penampilan alami' lebih sempit dalam arti fisik dan 'watak kodrati' lebih bersifat psikologis atau moral. Kita dapat berasumsi bahwa al-Fārābī bermaksud menjelaskan 'penampilan alami' meliputi konvensi linguistik yang diadopsi seperti suara tertentu yang lebih mudah dibuat berdasarkan bentuk mulut, lidah, gigi, dan bibir yang lazim di negara tertentu. Sebaliknya, 'watak kodrati' tampaknya merujuk pada sesuatu yang mirip dengan 'kebajikan alami' Aristoteles. Aristoteles mengacu pada variasi kecenderungan individu terhadap kearifan tertentu, sementara al-Fārābī

⁹⁷ Pandangan ini berbeda dengan Adamson yang melihat sudut pandangan lain dalam analogi profesi dokter dan penguasa yang dilakukan Al-Fārābī. Parens, *Introducing Al-Fārābī*, 84-85

⁹⁸ Al-Fārābī, *Kitāb Al-Siyāsah al-Madāniyyah al-Mulaqqab bi Mabādi' al-Mawjūdāt*, (Beirut: Al-Matba'ah al-Kaṭūlikiyyah, 1997), 80-81. Selanjutnya disebut *Al-Fārābī, Al-Siyāsah*.

mengacu pada ‘penampilan alami’ untuk menjelaskan suatu bangsa.⁹⁹ Jika kita abai-kan penjelasan al-Fārābī tentang penampilan alami dan watak kodrati manusia, kita akan gagal memahami konsepnya tentang ‘masyarakat yang benar-benar sempurna’. Karenanya ia membagi manusia menjadi bangsa-bangsa; yang ia maksud dengan *al-kāmilah ‘alā al-iṭlāq*, suatu komune besar, yang disebutkan dalam *al-Siyāṣah al-Madāniyyah* sebagai asosiasi multi-nasional (banyak negara), yang ‘bekerjasama’ [*yata’āwanūn*] satu sama lain. Terkait ‘besar’nya, al-Fārābī hanya menyebut sebagai kerjasama multilateral, bukan mondial. Ia memang tidak pernah membicarakan konsep masyarakat dunia (*society of inhabited world*) atau ‘negara dunia’ (*world state*) dalam pengertian modern.¹⁰⁰ Al-Fārābī lalu menjelaskan penyebab perbedaan antar bangsa berdasarkan penampilan alamiah dan watak kondratinya, dengan rantai kausalitas berikut: bagian dari benda langit yang berbeda (*differrent celestial bodies*) menjumpai bagian bumi yang berbeda. (yaitu tunduk pada iklim di bumi yang berbeda). Karenanya terjadi perbedaan kondisi tanah dan cuaca di bumi. Lalu terjadi perbedaan udara dan air. Lalu karena itu, hadir berbagai tumbuhan dan spesies hewan irasional yang beragam di berbagai belahan bumi. Lalu karena itu, manusia memiliki pola makan yang berbeda. Setelah menjelaskan rantai penyebab ini, menurut al-Fārābī, perbedaan orientasi benda langit juga menyebabkan perbedaan lain di bumi, yang dilanjutkan dengan pembahasan penyebab kesempurnaan yang lebih tinggi di antara spesies manusia, yaitu *Akal Aktif*, yang mencakup pengembangan fakultas jiwa dan intelek dan berpuncak pada kisah wahyu kenabian berdasarkan limpahan ilahi (*divine overflow*) ke intelek penguasa tertinggi. Tetapi meski iklim mungkin memberi bentuk penampilan alami dan karakter kodrati suatu bangsa, wahyu dan legislasi penguasa juga berperan yang sama penting dalam membentuk karakter suatu bangsa.¹⁰¹

⁹⁹ Parens, *Introducing AlFārābī*, 88, Al-Fārābī, *Al-Siyāṣah*, 70-71

¹⁰⁰ Parens, *Introducing AlFārābī*, 89

¹⁰¹ Menurut al-Fārābī, meskipun iklim dapat membentuk tipe tubuh dan bahasa yang lazim di suatu negara tertentu, dan bahkan mungkin kecenderungan terhadap kebajikan moral tertentu, hal itu tidak menentukan karakter keseluruhan manusia. Sebab jika sudah pasti begitu, maka al-Fārābī tidak akan mencurahkan perhatian besarnya terhadap kualifikasi yang harus dimiliki seorang legislator dan tugas-tugas yang harus diembannya. Aspek sukarela dalam urusan manusia tetap menjadi hal yang utama bagi al-Fārābī. Di saat yang sama, karena akar kesukarelaan ada di alam, terutama kecenderungan alami yang menurut al-Fārābī tidak seragam, legislator juga tidak boleh membayangkan mereka dapat membuat semua bangsa seragam atau menghasilkan negara dunia yang homogen —tidak semua manusia menginginkan rezim yang bajik (*virtuous regime*). Parens, *Introducing AlFārābī*, 90, Al-Fārābī, *Al-Siyāṣah*, 70-71

Dalam tugas deliberasi, kearifan penguasa diperlukan untuk memahami beragam ‘keadaan’ dan ‘aksiden’ yang menyertai kearifan moral antar semua individu yang akan diatur hukum sang legislator. Perbedaan temporal juga merupakan tantangan penguasa dalam memahami bangsa-bangsa yang berbeda. Tidak hanya kecakapan moral suatu bangsa yang berbeda dalam aksiden dan keadaannya dari bangsa lain, tetapi juga sepanjang sejarah masing-masing bangsa, aksiden dan keadaan ini terus terjadi dalam beragam variasi. Karena itu, seorang legislator bijaksana yang menginginkan pemerintahan mulia harus mempertimbangkan pentingnya kecerdasan/kehati-hatian (*al-ta’aqul*) dalam memahami aksiden dan keadaan di masyarakat, sebab ketika menghadapi negara yang berbeda dan dipastikan melewati tahap perkembangan moral yang berbeda pada waktu yang berbeda, tantangan legislator akan meningkat.¹⁰² Dalam hubungan internasional, menurut al-Fārābī mustahil seseorang mampu bertanggungjawab mengontrol seluruh variabel aksiden kebajikan moral sepanjang waktu dan di setiap tempat [ini sekaligus mengkonfirmasi kemustahilan adanya rezim yang mampu mengendalikan seluruh dunia dalam satu negara]. Satu-satunya harapan agar fungsi deliberasi berjalan adalah pembagian peran antar penguasa dan antar negara. Al-Fārābī memulai dengan kebajikan politik deliberasi [di dalam negeri] dan membaginya menjadi jenis legislatif dan jenis lain yang tidak disebutkan namanya, kemudian ia menerapkan berbagai kearifan deliberatif yang berkaitan dengan kelompok yang lebih kecil di dalam kota, termasuk bentuk ekonomi, dan militer. Al-Fārābī hanya membicarakan politik ‘yang lebih tinggi dari deliberasi’ dengan semua negara untuk isu-isu *ad hoc* dan jangka waktu yang singkat, seolah-olah mengatakan bahwa hanya masalah jangka pendek yang mempengaruhi semua negara dengan cara yang sama.¹⁰³

¹⁰² Setelah menetapkan perbedaan *ma’qūlāt* alami dan *ma’qūlāt* sukarela dan tingkat variasi yang disebabkan aksiden dan keadaan yang menyertai *ma’qūlāt* sukarela (atau kecerdasan moral), al-Fārābī mendaftar rentang waktu yang berbeda dimana aksiden ini menjadi bervariasi. Beberapa berubah dari jam ke jam, yang lain dari hari ke hari, dan seterusnya, melalui bulan, tahun, dekade, dan periode yang lebih lama. Menurut al-Fārābī siapa pun yang ingin membawa salah satu *ma’qūlāt* dan aksiden mereka ke dalam keberadaan aktual di luar jiwa harus memperhatikan ‘periode tertentu’ dan ‘tempat tertentu’ dimana mereka akan berada. Beberapa aksiden biasa terjadi di semua negara, lebih dari satu negara, dan hanya di satu negara, serta berpotensi memiliki jangka waktu yang berbeda-beda. Al-Fārābī juga mengingatkan perubahan aksiden ini tidak semata-mata karena kejadian yang dikehendaki oleh agen sukarela tetapi juga karena ‘peristiwa alam’ (*wāridah tabī’iyyah*), yang mungkin jauh di luar jangkauan kontrol manusia. Parens, *Introducing AlFārābī*, 90-91

¹⁰³ Yang disebut al-Fārābī politik yang lebih tinggi dari deliberasi menurut Parens mengarah pada sesuatu yang ‘mirip dengan kemampuan legislatif’ (*kānat tilka asybah an takūnu qudrah ‘alā wad’ al-nawāmīs*), berkaitan ‘secara eksklusif dengan kemampuan menemukan hal-hal yang umum di banyak negara, bangsa, atau polis, yang tidak terlalu bervariasi kecuali di jangka waktu tertentu. Jenis politik deliberasi yang tidak disebutkan namanya adalah bentuk struktur subordinatif, untuk periode waktu yang

Pandangan al-Fārābī tentang keadilan alami berbeda dengan apa yang disebut ‘keadilan alami’ (*natural justice*) versi mereka yang menjadikan penaklukan atau dominasi sebagai tujuan akhir negara. Al-Fārābī, menyampaikan pandangannya bahwa perang dapat dibenarkan jika ditujukan untuk menangkal invasi atau melayani tujuan baik negara, tetapi tidak bisa ditolerir jika bertujuan untuk menaklukkan atau mendapatkan keuntungan.¹⁰⁴ Dalam membahas perang dan dominasi satu negara atas negara lainnya, ia mengajukan pandangan yang bersifat *realis* untuk mengkritik kecenderungan pragmatisme dan unjuk kekuasaan dengan parameter penaklukan (*conquest*). Kaum *sofis* menganggap konsep keadilan selalu menguntungkan pihak yang terkuat. Menurut al-Fārābī pandangan semacam ini merupakan indikasi watak yang menempatkan keadilan berakar pada perang dan penaklukan (*taghallub*). Tujuan penaklukan umumnya adalah keinginan mendapatkan sesuatu yang identik dengan kebahagiaan semu versi asosiasi-asosiasi ‘bodoh’, yaitu keamanan, kehormatan, kekayaan dan kesenangan. Sehingga menurut mereka, penaklukan dianggap identik dengan kebajikan (versi ‘pemenang’ dari asosiasi-asosiasi ‘bodoh’ ini). Ia menjelaskan beberapa kemungkinan yang terjadi ketika suatu negara mencoba menguasai negara lain. Ada opsi lain, ketika perang terjadi berkepanjangan dan kedua belah pihak, dipaksa menghentikan perang melalui perundingan. Berdasarkan kesepakatan perundingan, kedua belah pihak bersedia membagi pampasan perang dan menghentikan perang, tanpa saling menggugat apapun yang telah terjadi. Al-Fārābī menyebutnya sebagai pertukaran komersial. Kesepakatan semacam ini akan bertahan selama kedua belah pihak memiliki kekuatan seimbang; tetapi ketika keseimbangan kekuatan berubah, maka perjanjian ini dapat dilanggar dan salah satu pihak kembali melakukan agresi, kecuali di saat yang sama kedua negara menghadapi ancaman eskternal yang tidak mungkin diatasi kecuali dengan kerjasama militer bilateral, dan persekutuan ini akan bertahan sejauh ancaman bersama mereka eksis. Ketika tidak terjadi peperangan dalam waktu yang lama, muncul kepercayaan bahwa yang adil adalah status quo. Sedikit

lebih pendek namun mencakup ruang spasial yang lebih luas, tidak hanya melihat apa yang umum di banyak negara tetapi bahkan ‘sejumlah peristiwa yang mempengaruhi semua bangsa’. Prens, *Introducing AlFārābī*, 92

¹⁰⁴ Negara diklasifikasi al-Fārābī menurut prinsip-prinsip teleologis yang agak abstrak. Di beberapa negara, raja dan pengikutnya mungkin merasa puas mencari kemuliaan atau kehormatan untuk diri mereka sendiri, baik melalui kearifan (seperti dalam aristokrasi dan timokrasi), kekayaan (seperti dalam plutokrasi), perkembangan keturunan yang baik (seperti dalam monarki turun-temurun), atau penaklukan (seperti dalam tirani). Akhirnya, di beberapa negara (seperti demokrasi) kesenangan dapat dianggap sebagai tujuan akhir negara, sedangkan di negara lain, dengan bentuk pemerintahan campuran, tujuan kekayaan, kesenangan, dan kehormatan dapat digabungkan. Fakhry, *A History*, 129-30

yang menyadari bahwa situasi ini bukan didasari sikap anti perang.¹⁰⁵ Al-Fārābī menjelaskan versi lain yang melihat penaklukan sebagai solusi penciptaan perdamaian – seperti dalam jargon militer kuno, *si vis pacem para bellum* –barang siapa menginginkan perdamaian, ia harus siap untuk berperang. Kedamaian adalah norma alamiah manusia. Ia mengkaji ikatan antar manusia (*ribāt*), dimana ketika terjadi serangan terhadap spesies manusia oleh spesies lain non-manusia, maka jalan kekerasan atau penundukkan paksa dimungkinkan, karena di situ tidak berlaku konsep transaksi sukarela. Namun di dalam spesies manusia dimungkinkan terjadi perselisihan akibat perebutan sumberdaya dengan jalan di luar ‘transaksi sukarela’. Ia menyatakan bahwa meski perselisihan dan penaklukan adalah sesuatu yang tidak wajar bagi manusia, namun dalam keadaan terpaksa untuk menghadapi serangan eksternal atau membela diri perlu dilakukan langkah-langkah efektif. Al-Fārābī membagi langkah-langkah efektif ini menjadi dua bagian, yaitu langkah militer melalui kekuatan tempur, dan langkah diplomasi, untuk mencari jalur perdamaian dalam menyelesaikan konflik.¹⁰⁶

Menurut al-Fārābī, pemerintahan *polis* atau bangsa yang menjaga cara hidup dan sikap yang mendukung tercapainya kebahagiaan sejati warganya adalah pemerintahan yang luhur. Ia memiliki pemimpin dan rakyat yang sama-sama berbudi luhur. Sebaliknya, pemerintahan yang mengejar tujuan kekuasaan duniawi adalah rezim yang bodoh (*ignorant*) dan penguasanya tidaklah disebut –berdasarkan pandangan filosof terdahulu— ‘Kepala Negara/Raja’, sebab seorang pada mereka melekat amanat menyelenggarakan pemerintahan yang baik. Negara dan warga yang tunduk pada pemerintahan yang demikian disebut sebagai negara dan masyarakat *jāhiliyyah*.¹⁰⁷

¹⁰⁵ Al-Fārābī mengkritik keras penggunaan agama sebagai alasan penaklukan dan kekuasaan dan para agamawan yang menampilkan kesalahan ketika mencari dukungan tujuan ini, yang mengaku mendapat perintah ilahi dan malaikatnya, menjelaskan bobot religius keterlibatan dalam penaklukan, dan berkata bahwa mereka yang terlibat akan mendapat imbalan mulia di akhirat, dan mereka yang tidak mau terlibat akan mendapat hukuman berat Tuhan di akhirat. Baginya, tidak perlu ada simpati terhadap agamawan atau pemimpin komunitas seperti ini. Sebab yang mereka tampilkan adalah *trik* untuk meraih dukungan. Mereka menampilkan kesan kesalahan dan kezuhudan demi mendapatkan dukungan dan pengikut. Sehingga mereka akhirnya dihormati dan dikagumi, mendapatkan cinta dari para pengikutnya yang tunduk kepada mereka dengan sukarela. Bak hewan buas (*wuhūs*) di alam liar, para oportunist religius ini akan melakukan konfrontasi dengan kekerasan atau tipu daya untuk mencapai tujuan mereka. Sebaliknya, mereka yang mempraktikkan cara-cara kesalahan yang berbeda dengan kelompok ini akan dianggap khalayak umum sebagai sesat, bingung, sengsara, gila dan bodoh. Inilah yang disebut Al-Fārābī sebagai pandangan sesat penduduk *polis* bodoh (*ignorant*). Fakhry, *A History*, 114-116

¹⁰⁶ Fakhry, *A History*, 116-117

¹⁰⁷ Al-Fārābī, *The Book of Religion (Kitāb Al-Millat)* diterjemahkan Muhsin Mahdi, dalam Butterworth, *Al-Fārābī*, 103-104

BAB III

POLITIK, FILSAFAT POLITIK BARAT, DAN REALISME POLITIK

A. Politik dan Teori Politik

Politik dalam makna luas merupakan aktivitas masyarakat dalam menyusun, memelihara dan memperbaiki aturan umum yang diselenggarakan untuk menata kehidupan mereka.¹⁰⁸ Politik terkait dengan fenomena konflik dan kerja sama. Resolusi konflik digambarkan sebagai jantung dari politik, karena politik mempertemukan pandangan dan kepentingan yang berbeda untuk dipecahkan bersama –Hannah Arendt (1906-1975 M) melihat politik sebagai aksi bersama. Usaha menyepakati definisi tunggal politik menurut Andrew Heywood (1952-) akan menghadapi dua problem: *pertama*, ada banyak asosiasi terhadap kata politik saat digunakan dalam kehidupan sehari-hari, yang ditafsirkan dalam banyak makna dan dikenakan prasangka buruk (bahwa politik itu kotor) –*diktum* Samuel Johnson (1709-1784 M) sejak 1775 menyatakan politik tidak lebih merupakan cara mencapai kekuasaan duniawi dan *klaim* sejarawan Henry Adams (1838-1918 M) pada awal abad ke-19 menyatakan bahwa politik merupakan ‘pengorganisasian kebencian’. *Kedua*, para ahli politik juga memiliki pandangan beragam: sebagai penyelenggaraan kekuasaan, ilmu pemerintahan,

¹⁰⁸ Kata politik berasal dari kata *polis*, secara harfiah berarti kota atau negara-kota. Di masa Yunani kuno yang dimaksud negara adalah kota-kota yang independen (*polis*), yang memiliki sistem dan pemerintahan tersendiri. Di dalam *Republik*, melalui cerita Sokrates (470-399 SM), Plato membahas sejarah *polis*: ketika individu memiliki keterbatasan dan tidak mampu memenuhi kebutuhan dirinya sendiri, ia berkumpul dalam komunitas dan saling membantu. Komunitas yang menetap dan bekerjasama memenuhi kebutuhan dan meningkatkan kesejahteraan umum ini disebut *polis*. Ada beragam profesi yang diperlukan sebagaimana beragamnya kebutuhan manusia yang harus dipenuhi, sehingga di komunitas yang menetap keragaman profesi menjadi penting. Namun *polis* seperti ini bagi kebanyakan manusia kurang memuaskan, hanya *polis*-dasar yang memenuhi kebutuhan ekonomi dasar. Lalu Sokrates memunculkan penjelasan tentang *negara kaya* (*luxurious state*), yang dibangun berdasarkan ketamakan dan keserakahan, dan *Polis Beradab* yang memiliki kelimpahan materi untuk menjamin eksistensi penduduk *negara kaya* yang dimotivasi keserakahan namun memiliki sistem untuk mengendalikan kecenderungan ketamakan warga *polis* dan menangkis serangan keserakahan dari luar. *Polis* sejati menurut Sokrates seperti sosok manusia yang sehat –yang dalam uraian di *Phaedo* maupun gambaran implisit di *Republik* adalah yang telah dimurnikan dan saleh, yang lebih identik dengan *polis*-dasar. Bagi filosof sejati ‘kehidupan’ adalah apa yang dijalani sebagai pilihan sendiri, yang disebut *Komunitas Hemat*, yaitu masyarakat kecil yang sederhana, yang disatukan situasi saling membutuhkan dan kesederhanaan hidup di dalam *polis*-dasar. Iri hati dan kecemburuan tidak akan mengakar di sana. Sekali terjadi kecenderungan pada gaya hidup mewah, maka akan bergeser menjadi *Negara Beradab*. Jika ingin menjadi baik, negara harus memiliki penguasa sebagai penyelenggara negara, pasukan asing yang membantu penguasa menjaga keamanan dan warga negara yang menjalani profesi tertentu untuk menjamin keperluan *Negara Beradab*. Plato tidak bermimpi Negara Ideal dapat bertahan selamanya, sebab akan ada suksesi terhadap konstitusi yang sempurna oleh pola baru organisasi sosial dan pemerintahan ‘yang tidak sempurna’. *Ide* Negara ideal bertujuan memantapkan stabilitas dan meminimalisasi sumber konflik –yang dalam situasi *real* umumnya terjadi. Pada masa Plato tidak ada Negara Ideal, dan mungkin tidak akan pernah ada. Melling, *Plato*, 135-152.

pembuatan keputusan bersama, penyaluran sumber daya langka, praktik manipulasi, dan lain-lain. Heywood menyederhanakan politik menjadi *arena* atau *proses*. Sebagai *arena*, perilaku manusia yang dianggap politis adalah yang dilakukan pada tempat dan konteks tertentu, serta sebagai *proses*, maka politik dilihat dari mekanisme dalam proses kompromi, konsensus serta perebutan kekuasaan dan distribusi sumber daya.¹⁰⁹

Makna *politik* merujuk segala hal yang menyangkut urusan *polis* (negara). Konsep ini jelas dalam ungkapan sehari-hari, dimana kata-kata ‘berkecimpung di politik’ dimaknai dengan memegang jabatan publik negara atau kota dan ‘memasuki dunia politik’ dimaknai berkontestasi untuk mendapatkan jabatan tersebut. Politik dimaknai sebagai apapun yang menyangkut negara-*polis*, sehingga mempelajari politik adalah studi tentang pemerintahan, atau pengelolaan kekuasaan. Politik juga terkait ‘alokasi nilai secara otoriter’ dalam bentuk kebijakan (*policy*) –keputusan formal di tingkat pemerintahan yang mengikat masyarakat, yang bisa jadi berawal dari aspirasi masyarakat. Politik akhirnya juga dilihat hanya sebagai aktivitas organisasi dalam pemerintahan (*polity*) seperti parlemen dan eksekutif, sehingga apa yang berlaku dalam aktivitas institusi bisnis dan organisasi non-pemerintah tidak dianggap sebagai politik karena tidak menjalankan pemerintahan. Belum lagi jika politik dipersempit sebagai aktivitas partai politik, saat anggotanya yang memegang jabatan disebut politisi –sehingga aparatur sipil dan militer negara disebut non-politis, termasuk para Hakim yang harus bersikap netral. Heywood akhirnya membagi politik sebagai seni pemerintahan, urusan publik, kompromi dan konsensus, serta kekuasaan. Politik sebagai seni pemerintahan adalah konsep Bismarck (1815-1898 M) yang menyatakan bahwa politik bukanlah *sains*, melainkan seni, yaitu penyelenggaraan kontrol di masyarakat dengan membuat dan menegakkan keputusan bersama. Sebagai urusan *publik*, politik mengkaji aktivitas *non-privat* seseorang [menurut Aristoteles adalah aktivitas politik agar umat manusia mendapat kehidupan yang lebih baik]. Politik sebagai kompromi dan konsensus ialah politik sebagai cara penyelesaian konflik; yaitu dengan kompromi, perdamaian dan negosiasi, daripada melalui kekuatan.¹¹⁰

¹⁰⁹ Andrew Heywood, *Politik*, Edisi ke 4, diterjemahkan oleh Ahmad Lintang Lazuardi, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2014), 2-5, selanjutnya disebut Heywood, *Politik*

¹¹⁰ Heywood, *Politik*, 5. Pemisahan *privat* dan *publik* selaras dengan pemisahan negara-masyarakat. Lembaga-lembaga negara (perangkat pemerintahan, pengadilan, kepolisian, militer, sistem keamanan sosial dan lain-lain) disebut *publik* sebab bertanggungjawab mengatur kehidupan *publik* dan dibiayai dana *publik*. Kuncinya ialah pembagian kekuasaan (*power sharing*) kepada setiap kelompok dan kepentingan sosial yang berkuasa dan sulit untuk dikalahkan begitu saja –seperti pandangan liberal

Terakhir, politik sebagai kekuasaan; terkait kemampuan mencapai hasil yang diinginkan, apapun caranya. Perspektif ini melihat kebutuhan dan keinginan manusia yang tidak terbatas, sedangkan sumber daya yang tersedia untuk memenuhinya terbatas.¹¹¹

Jeremy Bentham (1748-1832 M) dalam bukunya *Principles of Morals and Legislations* kemudian mengenalkan istilah Hubungan Internasional (HI) untuk menjelaskan pergeseran di akhir abad ke-18, saat unit-unit politik berbasis teritori (negara) yang mulai memiliki karakter nasional yang jelas, sehingga hubungan antar mereka bersifat internasional (antar bangsa).¹¹² Perjanjian Westphalia dianggap sebagai penanda permulaan politik internasional modern, yang mengakhiri perang di wilayah Eropa pada 1618-1648 M. rumusan yang dikenal dengan Sistem Westphalian mengakui dua dasar utama negara dalam relasi antara negara, yaitu: 1). Setiap negara memiliki wilayah yang berdaulat; dan 2). Hubungan antar dua negara atau lebih didasarkan pada penerimaan kedaulatan sebuah negara.¹¹³

Selanjutnya, apakah yang dimaksud teori politik ? Schmandt menjelaskan teori politik sebagai istilah yang digunakan untuk beragam makna; bisa berarti seperangkat hipotesa mengenai proses atau institusi pemerintahan, atau prinsip dan norma yang mengontrol perilaku politik. Leo Strauss menyebutkan tujuan mempelajari [teori] politik adalah untuk: 1). Memahami sifat institusi dan kekuatan politik seperti organisasi pemerintah, hukum, kelompok kepentingan, kekuasaan dan kebiasaan sosial; serta 2). Untuk memahami tatanan politik yang baik atau jujur secara moral. Tujuan pertama dipenuhi melalui ilmu politik, sedangkan tujuan kedua melalui studi filsafat politik.¹¹⁴ Dengan beragamnya pengertian politik, teori politik menjadi bergantung

rasionalis. Konsep ini dianggap positif, karena politik tidak menjadi jalan *utopian* dan dapat menghindari pertumpahan darah dan kekerasan, namun juga harus bersiap atas kritik publik, terutama di negara transisi demokrasi, karena cenderung berkompromi dengan rezim politik masa lalu yang bermasalah.

¹¹¹ Politik bagi Marx (1818-1883 M) dan Engels (1820-1895 M) adalah kekuasaan terorganisir suatu kelas untuk menekan kelas lainnya. Politik sebagai kekuasaan dicitrakan negatif sebagai yang semata-mata terfokus pada penindasan dan penundukan. Lawan dari pandangan ini melihat politik sebagai pembebasan serta sarana untuk melawan ketidakadilan dan dominasi, seperti dalam konsep revolusi proletariat Marx atau revolusi seksual versi kaum feminis. Heywood, *Politik*, 7-18

¹¹² Andrew Heywood, *Politik Global*, Edisi ke 2, diterjemahkan oleh Ahmad Lintang Lazuardi (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2017), 4-5, selanjutnya disebut Heywood, *Politik Global*, h.

¹¹³ Heywood, *Politik Global*, 8

¹¹⁴ Henry J. Schmandt, *Filsafat Politik, Kajian Historis Dari Zaman Yunani Kuno Sampai Zaman Modern*, diterjemahkan oleh Ahmad baidlowi & Imam Baihaqi (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2015), 5-6 selanjutnya disebut Schmandt, *Filsafat Politik*. Pembahasan teori politik membutuhkan pemahaman terhadap konsep-konsep politik. Konsep adalah gagasan umum tentang sesuatu, yang biasanya berupa *frasa* atau kata tertentu, bukan sesuatu itu sendiri. Suatu konsep bukanlah 'benda' tetapi 'gagasan', yaitu ide tentang benda yang bersifat umum. Pembentukan konsep adalah langkah penting penalaran, sebagai alat yang kita pikirkan, kritik, bantah, jelaskan dan analisis. Dunia politik dipahami tidak hanya dengan melihat *realitasnya*, tetapi juga

pada pendekatan yang akan digunakan. Pendekatan filosofis melahirkan teori-teori yang bersifat *etis*, normatif dan berkenaan dengan ‘apa yang seharusnya’ daripada ‘apa adanya’, seperti dalam pemikiran Plato dan Aristoteles serta karya ahli Abad Pertengahan seperti St Agustinus (354-430 M) dan St Thomas Aquinas (1225-1174 M). Pendekatan empiris memunculkan teori-teori yang dianggap ‘tidak memihak’ atas realitas politik. Di AS dan Inggris ajaran ini sangat dominan, dimana teori politik menjadi deskripsi *realitas* dan usaha untuk menjelaskannya.¹¹⁵ Sementara pendekatan behaviourisme menyusun teori politik yang berbasis pada data objektif dan terukur untuk menguji hipotesisnya, dalam bentuk ukuran kuantitatif (*survei* dan *voting*), sehingga teori politik yang dirumuskannya dianggap ‘bebas nilai’, tidak terkontaminasi keyakinan-keyakinan etis atau normatif.¹¹⁶

Dalam politik internasional, ada dua arus perspektif *mainstream* yang menjadi dasar teori-teori politik internasional kontemporer, yaitu *realisme* dan *liberalisme*.

dengan membangun dan menyempurnakan konsep yang membantu untuk memahaminya. Menurut Heywood, ada sejumlah tantangan dalam melihat konsep-konsep politik. **Pertama**, seringkali konsep-konsep politik tak terpisah dari pandangan moral dan filosofis dari para ahli pencetusnya. Konsep-konsep preskriptif atau normatif yang dikategorikan sebagai ‘nilai’ [normatif] seperti keadilan, kebebasan, hak asasi manusia, kesetaraan dan toleransi, seharusnya lebih aman ditegakkan, karena mengacu pada ‘fakta’ dan dapat dimaknai apa adanya. Sementara konsep-konsep deskriptif seperti kekuasaan, otoritas, aturan dan hukum digambarkan bersifat bebas nilai. Dalam praktiknya sulit untuk memisahkan konsep dengan preferensi ideologis dan moral, sehingga tidak ada yang bisa menjelaskannya dengan netral. Ketika kaum konservatif menganggap otoritas [yang adil maupun korup] diperlukan untuk membangun ketertiban dan disiplin, kelompok anarkis menolak eksistensi otoritas. **Kedua**, konsep politik merupakan subjek kontroversi intelektual dan ideologi. Politik dapat diartikan sebagai perjuangan atas makna, istilah dan konsep yang sah, yang tercermin dalam upaya membangun konsepsi tertentu sebagai yang benar secara objektif, seperti konsep demokrasi sejati, kebebasan sejati, keadilan sejati, dan lain-lain. Kontroversi yang terjadi begitu dalam, sehingga tidak dimungkinkan satu definisi yang netral. Andrew Heywood, *Pengantar Teori Politik*, Edisi ke 4, diterjemahkan oleh E. Setiyawati & Rahmat Fajar (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2018), 9-11, selanjutnya disebut Heywood, *Pengantar Teori Politik*.

¹¹⁵ Berdasarkan doktrin empirisme Locke (1632-1704 M) dan Hume (1711-1776 M), pengalaman adalah satu-satunya landasan pengetahuan, sehingga semua hipotesis harus diuji melalui pengamatan indera.

¹¹⁶ Selain teori-teori politik formal ini, ada pula teori pilihan rasional atau teori pilihan publik, yang berpijak pada model teori ekonomi, melihat politik sebagai tindakan rasional para pelakunya. Pada aktivitas ekonomi, manusia dianggap sangat rasional saat membuat keputusan, terutama terkait keuntungan dan kerugian (*lost and benefit*). Namun teori ini mendapat banyak kritik, karena mengesankan keyakinan dominasi rasionalitas dalam pengambilan keputusan, sementara faktanya banyak keputusan politik dibuat tidak berdasarkan pengetahuan yang akurat, sangat dipengaruhi latar belakang historis dan sosial serta dapat dipengaruhi keadaan sosial. Lalu lahir teori institusionalisme baru yang melihat politik dengan pendekatan struktural. Jika institusionalisme tradisional melihat lembaga identik dengan aturan, prosedur dan organisasi formal pemerintahan, maka institusionalisme baru memandang semua lembaga tidak sebagai organisasi politik lagi, tetapi serangkaian aturan yang memandu dan membatasi perilaku setiap individu, baik aturan formal dan non-formal, tertulis dan tidak. Menurut para neo-institusionalis ini, semua lembaga tersebut memiliki sejarah dan konteks historis, sehingga pilihannya adalah bermain sebaik mungkin dalam ranah yang ada untuk mewujudkan tujuan ideal, bukan dengan menolak atau menyerangnya. Pendekatan struktural ini juga dikritik karena dianggap membelenggu manusia. Terakhir, muncul pendekatan kritis dalam aliran-aliran teori politik, yang terinspirasi dari tradisi Marxisme yang menyingkap kekuatan penggerak perkembangan sejarah. Beberapa yang menonjol antara lain gerakan feminisme, teori kritis (mazhab Frankfurt), politik hijau atau ekologisisme (*green party*), konstruktivisme, post-strukturalisme dan post-kolonialisme. Kesamaan teori-teori ini ada pada aspek antipati terhadap teori-teori utama. Mereka dianggap kritis karena menentang *status quo* dan ‘membela’ kelompok-kelompok yang terpinggirkan atau tertindas secara politik, serta menyingkap ketidaksetaraan dan masalah teori-teori utama. Teori-teori ini adalah gerakan dengan cara dan derajat yang berbeda untuk keluar dari positivisme *sains* dalam teori-teori politik utama. Heywood, *Politik*, 18-28

Keduanya dianggap *mainstream* karena dalam beragam inkarnasi mendominasi pendekatan konvensional politik internasional sejak awal; didasarkan pada *positivisme*, yang menekankan perbedaan antara fakta dan nilai untuk menghasilkan pengetahuan objektif; dan dianggap sebagai cara memecahkan masalah karena memandang dunia ‘apa adanya’ dan berusaha menyelami persoalan yang dihadapi ‘dunia nyata’. Perhatian realisme dan liberalisme terkait keseimbangan antara konflik dan kerjasama pada hubungan antar negara. Perbedaannya, kelompok *realis* cenderung menekankan konflik, sementara kelompok *liberal* menekankan kerjasama. Seiring perjalanan waktu, perbedaan kedua arus ini semakin kabur dalam prakteknya oleh negara-negara.¹¹⁷

B. Politik dan Negara

Politik tidak terpisah dari pembahasan tentang negara dan hubungan antar negara, sebab rumusan klasik menyatakan politik adalah perbincangan tentang hal-hal terkait *polis* (negara-kota). Istilah negara sering digunakan bergantian dengan istilah pemerintah, dimana menurut sejarah konsep pemerintah lahir jauh sebelum konsep negara dikenal. Sejauh ini konsep negara dipahami dari empat pendekatan: perspektif *idealis*, perspektif *fungsionalis*, perspektif *organisasional* dan perspektif *internasional*.¹¹⁸ Kajian politik Barat melihat negara sebagai lembaga historis yang muncul di abad ke-16 dan 17 di Eropa, berupa sistem aturan terpusat yang berhasil menundukkan semua lembaga dan kelompok, termasuk gereja; mengakhiri tumpang tindih otoritas yang menjadi ciri Eropa Abad Pertengahan. Banyak teori merujuk pada perjanjian Westphalia yang mengakhiri perang tiga puluh tahun (1618-1648) sebagai titik awal terbentuknya negara, sebab perjanjian itu dianggap memformalkan pengertian

¹¹⁷ Heywood, *Politik Global*, 22-23

¹¹⁸ Pendekatan *idealis* terlihat dalam rumusan Hegel (1770-1831 M) tentang momen eksistensi sosial yang terdiri dari keluarga, masyarakat sipil dan negara. Di dalam keluarga muncul *altruisme* untuk mengedepankan kepentingan para anak atau orang tua daripada kepentingan individu. Sebaliknya, masyarakat sipil merupakan cerminan *egoisme universal*, dimana setiap individu cenderung mendahulukan kepentingan individualnya. Hegel melihat negara sebagai cerminan *altruisme universal*, komunitas *etis* yang didukung sikap saling empati. Pendekatan *fungsionalis* berfokus pada peran atau tujuan negara, yaitu sebagai pemelihara tatanan sosial. Negara adalah lembaga yang menegakkan tatanan dan menghasilkan stabilitas sosial. Sementara pendekatan *organisasional* menempatkan negara sebagai perangkat pemerintahan, rangkaian lembaga yang bersifat *publik*, yang bertanggungjawab terhadap pengaturan sosial dan dibiayai dana *publik*. Pendekatan ini melihat negara sebagai penguasa yang bersifat *publik (negeri)* –bukan swasta (*privat*), memiliki legitimasi, berfungsi sebagai perangkat dominasi dan merupakan kesatuan teritorial. Sementara pendekatan internasional melihat negara sebagai unit dasar politik internasional; merujuk Pasal 1 Konvensi Montevideo tentang Hak dan Tugas Negara yang menyatakan bahwa ‘unit’ yang dapat disebut sebagai negara adalah yang memiliki sebuah wilayah tertentu, memiliki populasi permanen, memiliki pemerintahan yang efektif dan memiliki kapasitas untuk melakukan hubungan dengan negara-negara lain. Heywood, *Politik*, 96-101

modern negara dan menetapkan negara sebagai pelaku urusan domestik dan internasional. Menurut Charles Tilly (1929-2008 M) faktor pembentuk negara modern adalah kemampuan negara berperang. Transformasi perang pada abad ke-16 [dengan pengenalan bubuk mesiu, mobilisasi pasukan Infantri dan Kavaleri yang terorganisir, pembentukan dinas militer tetap] mendorong peningkatan kontrol negara terhadap wilayah dan warganya lewat sistem perpajakan dan administrasi, selain meningkatkan kekuatan memaksa penguasanya. “Perang menciptakan negara, dan negara menciptakan perang’, ungkap Tilly. Kaum Marxis melihat negara sebagai buah transisi feodalisme menuju kapitalisme, yaitu negara sebagai perangkat pertumbuhan kelas borjuis.¹¹⁹

Terkait bentuk negara, ada empat teori yang berkembang dan berkontestasi menurut Heywood. *Pertama*, teori *negara pluralis*, dimana negara bertindak sebagai wasit atau hakim di masyarakat. Konsep negara liberal Anglo-Amerika ini merupakan arus utama pemikiran politik kini, yang menempatkan negara hanya sebagai ‘pemerintahan’.¹²⁰ *Kedua* adalah teori *negara kapitalis*. Pandangan ini sepenuhnya berbasis pada Marxisme, yang berlawanan dengan konsep negara liberal dalam teori negara pluralis.¹²¹ *Ketiga*, teori *negara Leviathan*. Dalam politik modern, konsep ini merupakan rumusan kelompok Kanan Baru yang melihat negara sebagai sosok yang melakukan intervensi sosial dan ekonomi, menjadi parasit yang mengancam kemerdekaan individu dan keamanan ekonomi.¹²² *Terakhir*, teori *negara patriarkhal*. Kelompok feminis ekstrem – berbeda dengan kelompok liberal yang menyepakati konsep negara

¹¹⁹ Heywood, *Politik*, 100-101

¹²⁰ Konsep ini merujuk pada teori kontrak sosial Hobbes dan Locke, yang menyatakan pembentukan negara berawal dari asosiasi sukarela atau kontrak sosial. Setiap individu mengakui perlunya sebuah kekuasaan berdaulat untuk menjaga keamanan dan ketertiban, serta menghalau ancaman brutalitas alamiah lainnya –yaitu eksploitasi dan perbudakan sesama manusia. Karenanya negara harus menjadi sosok hakim yang netral di tengah kelompok dan individu yang bersaing, tidak mendukung kepentingan atau kelompok tertentu atau memiliki kepentingan yang bertentangan dengan kepentingan masyarakat, dan menjadi pelayan masyarakat. Heywood, *Politik*, 102-106

¹²¹ Dalam *Manifesto Komunis* dinyatakan bahwa pemerintah negara modern tidak lain adalah komite pengelola urusan umum kaum borjuis. Maka komunisme merupakan lawan kapitalisme. Marx menyatakan negara dapat menjadi baik ketika terjadi transisi kapitalisme menuju komunisme dalam bentuk kediktatoran proletariat revolusioner, saat kehancuran kapitalisme melahirkan negara proletarian –yang bukanlah dalam bentuk negara sebelumnya, tetapi situasi persiapan menuju terbentuknya masyarakat komunis tanpa negara, karena ketika sistem kelas dihapuskan, dengan serta merta negara yang dibentuk untuk melindungi sistem kelas kehilangan alasan untuk eksis. Heywood, *Politik*, 106-110

¹²² Leviathan adalah gambaran monster rakus dan berusaha memperbesar kekuasaannya. *Leviathan* menjadi populer dalam tulisan Thomas Hobbes tentang Penguasa Absolut yang berhadapan dengan tuntutan kontrak sosial pada perang saudara di Inggris (1642-1651 M). Menurut konsep ini, negara menjadi ‘pengasuh’ yang campur tangan dalam setiap aspek kehidupan manusia. Negara mengejar kepentingan non-kepentingan masyarakat, seperti ketika terjadi persaingan elektoral, para politisi akan menaikkan isu populis seperti program kesejahteraan, tanpa penjelasan bahwa program tersebut akan berdampak kenaikan pajak, peningkatan inflasi dan terhambatnya investasi. Heywood, *Politik*, 110-112

pluralis sebagai jalan kesetaraan perempuan—melihat kekuasaan negara sebagai cermin struktur penindasan yang dalam berupa *patriarkhi*.¹²³ Selain pemahaman tentang negara, diperlukan juga kemampuan memahami hubungan antar negara karena dinamika politik domestik negara juga dipengaruhi dinamika politik global atau negara lain, dan sebaliknya. Hubungan antar negara bukan saja dilihat pada aspek kerumitan situasi internasional maupun strategi pembangunan hubungan yang perlu dilakukan terhadap suatu negara, tetapi juga potensi konflik dan kerjasama sebagai akibat dari dinamika internal negara lain. Ilmu HI berasumsi dengan pemahaman ini maka potensi bahaya dapat dikurangi dan potensi kerjasama dapat ditingkatkan, termasuk potensi untuk menciptakan perdamaian.

C. Hakikat Manusia Dalam Filsafat Barat

Umumnya pandangan tentang hakikat manusia yang muncul dalam teori politik dibangun berdasar fondasi filosofis yang dianut oleh pencetus teori tersebut. Setiap pandangan memiliki implikasi dalam hal teori tentang bagaimana kehidupan sosial dan politik akan diatur. Pilihan apakah manusia egois atau bersifat sosial, rasional atau tidak rasional, bermoral atau korup, hewan politik atau individualis, dan seterusnya, membawa pada pertanyaan konseptual lainnya terkait hubungan individu dan masyarakat; apakah perilaku manusia itu alamiah/bersifat bawaan atau dibentuk lingkungan sosial. Pertanyaan ini berakhir dalam pertarungan besar individualisme versus kolektivisme.¹²⁴ Pembahasan hakikat manusia dari sudut pandang filsafat dan ilmu politik memberikan pemahaman dan jembatan dalam melihat persamaan dan perbedaan di kedua bidang, termasuk pada perbedaan teori. Sudut pandang filsafat yang dilihat bukan yang bersifat metafisika, tetapi pengertian manusia dalam konteks manusia sosial yang dipahami dalam teori politik. Kaisar Markus Aurelius Antoninus (121-180 M), dalam bukunya *To Himself* menjelaskan, untuk menemukan kodrat dan hakikat manusia maka sejak awal kita harus menyisihkan sifat-sifat yang *insidental* dan *eksternal* dari manusia. Markus dalam kutipan Ernst Cassirer berkata: “Hal-hal yang tidak berkenaan dengan manusia sebagai manusia, jangan disebut sebagai hal-

¹²³ Negara secara *essensial* dianggap merupakan lembaga kekuasaan laki-laki, menjadi instrumen atau agen yang digunakan untuk melanggengkan struktur *patriarkhi*. *Patriarkhi* di bidang politik berakar pada pembagian peran perempuan di wilayah *privat* dan laki-laki di wilayah *publik*. Heywood, *Politik*, 112-114

¹²⁴ Heywood, *Pengantar Teori Politik*, 19-20

hal yang manusiawi. ...Kodrat manusia tidak membenarkan, hal-hal itu bukan perwujudan dari kodrat manusia. Tujuan hidup manusia tidak terletak pada hal-hal itu. Hal-hal itu bukan pemenuhan tujuan manusia, yakni kebaikan. Andaikata ada seseorang kekurangan beberapa di antara hal itu, ia tak perlu merasa terhina dan berontak. ...sebaliknya, semakin seseorang mampu membebaskan diri ... dari hal-hal semacam itu dengan jiwa lapang, ia semakin menjadi orang baik.”¹²⁵

Plato membagi manusia dalam susunan *etis*; manusia tertinggi ialah yang memiliki akal budi, disusul dengan yang memiliki kehendak kuat dan kemudian memiliki tubuh yang kuat. Jika dipadukan dengan susunan negara, yang berakal budi ialah para pemimpin, yang berkehendak kuat ialah para prajurit dan hakim, serta yang bertubuh sehat ialah para teknisi dan petani.¹²⁶ Van der Weij menjelaskan pembagian manusia menurut Plato menjadi tiga kluster jiwa, yaitu memiliki bagian keinginan (*epithymia*), bagian energik (*thymos*) dan bagian rasional (*logos*) yang merupakan puncak manusia harmonis dan adil. Plato menganggap negara seperti manusia besar yang memiliki tiga golongan yang sepadan dengan pembagian jiwa, mulai dari golongan buruh, petani dan pedagang, lalu golongan prajurit dan akhirnya golongan pemimpin.¹²⁷ Bagi Aristoteles, manusia adalah sosok yang mengejar kebahagiaan (*eudaimonia*), yang melakukan upaya dan mewujudkan sarana untuk mencapai tujuan tersebut, termasuk melalui pembentukan masyarakat *polis*. Sebagai *zoon politikon*, ciri utama manusia adalah hidup dalam *polis*. Tatanan masyarakat *polis* merupakan lembaga kodrati (*natural institution*), bukan sesuatu yang berdasarkan persetujuan (*convention*) seperti dinyatakan para *sofis* dan *skeptikus*.¹²⁸ Aristoteles melihat seluruh aktivitas manusia harus terarah pada sesuatu yang ‘baik’, dan kebaikan tertinggi adalah kebahagiaan.¹²⁹

¹²⁵ Cassirer berkata bahwa segala yang ‘ditambahkan dari luar’ kepada manusia adalah kosong, hampa. Kekayaan, pangkat, kemasyhuran bahkan kesehatan dan kepandaian bukan hal pokok (*adiaphoron*). Yang utama ialah kecenderungan sikap di hati manusia, yaitu prinsip nurani yang tidak dapat dihancurkan. Ernst Cassirer, *Manusia dan Kebudayaan, Sebuah Esei Tentang Manusia*, diterjemahkan oleh Alois A. Nugroho (Jakarta: Gramedia, 1990), 11-12

¹²⁶ C, Verhaak, *Plato Menggapai Dunia Idea*, dalam FX Mudji Sutrisno & F. Budi Hardiman (Ed.), *Para Filsuf Penentu Gerak Zaman*, (Yogyakarta: Kanisus, 1992), 15 Selanjutnya disebut Sutrisno & Hardiman, *Para Filsuf*

¹²⁷ Dr P.A. Van der Weij, *Filsuf-filsuf Besar Tentang Manusia*, diterjemahkan oleh K. Bertens, (Jakarta: Gramedia, 2017), 19, selanjutnya disebut Van der Weij, *Filsuf-filsuf Besar*

¹²⁸ C, Verhaak, *Aristoteles Berpijak pada Pengalaman*, dalam Sutrisno & Hardiman, *Para Filsuf*, 24.

¹²⁹ Aristoteles menyebut juga keutamaan (*areté*) sebagai perwujudan dari kemungkinan baik manusia. Hidup bahagia adalah hidup menurut keutamaan; yang merupakan upaya berkelanjutan untuk mengeksplorasi kemungkinan manusiawi yang positif; yang merupakan bakat rasional manusia; dan yang dilakukan dengan kontemplasi filosofis. Kehidupan manusiawi berkeutamaan ini disebutnya juga sebagai ‘serupa dengan Tuhan’. Van der Weij, *Filsuf-filsuf Besar*, 45-46

Menurut Hobbes, motivasi yang bersandarkan pada akal-budi seperti cita-cita religius, rohani dan estetis serta nilai-nilai etis tidak relevan bagi manusia. Manusia selalu akan bertindak menurut emosi dan nafsu yang paling kuat. Jalan untuk mengontrol manusia adalah membuatnya merasa takut, sebab ancaman yang menakutkan dapat mengendalikan emosi dan nafsu serta memperbaiki perilakunya. Pandangan ekstrem ini dipengaruhi pengamatannya atas kehidupan para raja, anggota parlemen, bahkan pemimpin agama. Menurutny, di satu sisi, mereka tampil dengan mendasarkan perjuangan mereka pada prinsip moral dan religius agama. Namun dari sisi lain mereka tampil kejam, penuh iri hati, dan dendam.¹³⁰ Menurut kesimpulan Hobbes: 1). Menata masyarakat berdasarkan prinsip-prinsip normatif seperti ajaran agama dan tuntutan moral adalah mustahil; sebab sebenarnya prinsip-prinsip itu dikemukakan manusia hanya sebagai kedok dari tujuan dan nafsu yang buruk; dan 2). Mereka hanya dapat ditata apabila pengaruh emosi dan nafsu mereka dipendam. Masyarakat harus dibebaskan dari pengaruh metafisik dan mendasarkan diri pada metode ilmu pasti, dengan pengukuran dan pembuktian empiris melalui eksperimen. Kekuatan metode-metode ini terletak pada kemampuannya melepaskan kepentingan dan emosi manusia. Ia adalah filosof pertama yang memahami manusia sebagai mekanisme belaka.¹³¹

Rousseau (1712-1778 M) menyatakan kodrat manusia yang awalnya baik lalu terpapar pengaruh buruk akibat kemajuan ilmu pengetahuan dan seni, hanya dapat dipulihkan dengan satu jalan, yaitu kembali kepada keadaan asal (*back to nature*). Di dalam bukunya *Emile* (1762 M) ia mengatakan, “berbuatlah sebalik dari kebiasaan saat ini, dan anda akan hampir selalu bertindak tepat.” Intinya, manusia adalah sosok yang kodrat awalnya benar, tidak ada ketidakberesan di hatinya, dan setiap kejahatan dapat ditelusuri dari mana asalnya dan bagaimana kemunculannya. Segala kesengsaraan, inotentisitas, korupsi dan kelicikan sebetulnya berasal dari kehidupan bersama dalam masyarakat, dari ilmu pengetahuan dan kebudayaan.¹³² Kant (1724-1804 M)

¹³⁰ Franz Magnis-Suseno, *Etika Politik, Prinsip Moral Dasar Kenegaraan Modern* (Jakarta: Gramedia, 2016), 251-252, selanjutnya disebut Magnis-Suseno, *Etika Politik*

¹³¹ Hobbes menyangkal bahwa perilaku manusia ditentukan oleh cita-cita dan penilaiannya. Walaupun manusia menganggap dirinya mengejar sesuatu yang luhur, pada kenyataannya ia hanya mengikuti dorongan irasionalnya. Rasionalitas manusia hanya menjadi pendukung untuk mencari jalan pemenuhan dorongan-dorongan irasionalnya. Magnis-Suseno, *Etika Politik*, 248-250

¹³² Menurut Rousseau makna kehidupan adalah menjadi manusia, dengan hidup manusiawi, tetap menjadi manusia dalam segala situasi, sepanjang usia dan segala hal yang tidak asing bagi manusia, agar manusia mencapai kebahagiaan. Pada taraf terendah, kebahagiaan yang dicapai berupa tiadanya penderitaan, menikmati kesehatan, memiliki kebebasan dan apa saja yang dibutuhkan. Pada tataran lebih tinggi, kebahagiaan ditemukan dalam kedamaian hati. Van der Weij, *Filsuf-filsuf Besar*, 100

yang terkenal tertib dalam mengatur waktu konon memundurkan waktu tidurnya ketika membaca *Emile*, dan menyatakan ketidaksetujuannya pada Rousseau. Menurutnyanya, di dalam diri manusia juga ada kejahatan radikal (*radikale böse*).¹³³ Sebagaimana Hobbes, Kant berpendapat bahwa manusia adalah sosok yang berasal dari dunia hewan. Awalnya manusia hidup primitif, nyaris hewani. Saat itu belum terbentuk masyarakat yang teratur dengan kode hukum. Kekuasaan yang terkuat menjadi lebih penting daripada hukum, sehingga tidak dapat dielakkan terjadi perang antar manusia –antar desa, suku, dan klan. Ini terjadi karena tidak ada pengakuan ‘yang lain’ sebagai manusia. Namun melalui interaksi yang semakin aktif, terutama dalam barter kebutuhan pokok, mereka belajar melihat orang lain sebagai sesama manusia, dan rasionalisasi mulai mempengaruhi kehidupan psiko-sosial.¹³⁴

Fichte (1762-1814 M) mengajukan pandangan *idealis* radikal tentang manusia dalam *Ueber die Bestimmung des Menschen* (Tentang Peruntukan Manusia) yang menyatakan bahwa manusia di bawah panduan *elite* akan menjadi figur yang akan tumbuh ke arah kesatuan perasaan, pemikiran dan perbuatan, seperti evolusi menuju manusia super (*Ueberschmensch*), hingga umat manusia terangkat ke puncak kebudayaan dan humanitas, yang akhirnya melahirkan negara yang luhur serta manusiawi, seperti *firdaus* di dunia. Perang antara yang jahat dan baik akan berakhir karena tidak ada lagi tempat bagi yang jahat, dan manusia tidak lagi berselisih, karena mereka memiliki kehendak yang sama, mengutamakan terwujudnya kebaikan dan kebenaran. Siapapun hanya akan melakukan perbuatan yang bermanfaat.¹³⁵

Hegel (1770-1831 M) melihat manusia melalui filsafat sejarah, selain melalui dialektika metafisika dalam filsafat. Melalui filsafat sejarah, ia membicarakan sosok manusia bukan sebagai individu, tetapi sebagai bagian dari bangsa dan negara. *Roh* (*Ide* yang telah melewati Alam dan mencapai kehidupan sadar serta sadar-diri) pada tingkat *Roh Objektif* manusia menciptakan institusi-institusi seperti hukum, moralitas

¹³³ Van der Weij, *Filsuf-filsuf Besar*, 93-95

¹³⁴ Bagi Kant, alasan rasional dan pertimbangan untung-rugi mendorong manusia membuat perjanjian sosial dan politik, melahirkan hukum, mendamaikan konflik. Lalu terbentuk pemerintahan di desa, kota dan wilayah, serta masyarakat yang taat hukum. Manusia adalah makhluk yang sangat mungkin tumbuh ke arah humanisasi, persatuan, hidup dalam persaudaraan dan perdamaian abadi. Van der Weij, *Filsuf-filsuf Besar*, 105-107

¹³⁵ Di bukunya *Das Leben is Liebe* (Hidup adalah Cinta) ia menyatakan bahwa cinta kasih kepada sesama manusia yang terwujud dalam masyarakat surgawi harus berujung pada cinta kasih kepada Tuhan di dunia ini, karena Tuhan telah ditemukan di mana-mana, di dalam batin setiap orang. Van der Weij, *Filsuf-filsuf Besar*, 111-112

serta kesusilaan dan lembaga-lembaga seperti keluarga, masyarakat dan negara. *Roh* sebagai bagian dari *Yang Absolut* –menjadi *Roh Absolut*— yang menciptakan kesenian, agama dan filsafat. Sebelum sampai pada puncak ini, ada *Roh Subjektif* yang melahirkan kesadaran perorangan, yang berlanjut menjadi *Roh Objektif*. Sejarah yang dibimbing oleh *Roh* bertujuan membebaskan manusia, yang menjadi kongkret dalam *Roh* yang melahirkan bangsa-bangsa (*Volkgeist*). *Roh* memasuki suatu bangsa tertentu untuk memberikan panggilan tugas pelaksanaan sesuatu yang besar demi memimpin hegemoni dunia. Selama bangsa terpilih tersebut tetap setia pada panggilanNya, mereka akan sanggup mempertahankan hegemoninya. Hukum bangsa yang terpilih adalah [mengutamakan] kepentingan sendiri, yang itu hanya dapat diwujudkan melalui kekuasaan (*Salus Populi Suprema Lex* –keselamatan rakyat adalah hukum tertinggi).¹³⁶

Marx (1818-1883 M) mengambil alih ide ‘dialektika’ Hegel dengan membalik logikanya; bukan *Ide* yang membimbing dialektika, tetapi *materi* yang menciptakan ide dan roh. Individu tidaklah penting, karena Marx mengarahkan harapannya kepada manusia sebagai kolektif sosial. Sesuai tahapan materialisme historis yang berawal dari komunisme primitif (*tesis*) menuju kapitalisme (*antitesis*), umat manusia dapat menuju ke komunisme yang matang (*sintesis*) lewat perjuangan kelas, kekuasaan proletariat dan sosialisme. Tujuan utama manusia adalah humanisasi dirinya serta sosialisasi seluruh kehidupan umat manusia. Inilah kebebasan sejati umat manusia, karena manusia menguasai diri mereka sendiri, proses produksi dan seluruh alam.¹³⁷

Nietzsche (1844-1900 M) menolak perkembangan manusia evolusionistik ala Marx atau Darwinisme. Menurutnya anggapan manusia adalah makhluk tercerdas di

¹³⁶ Pemikiran Hegel ini mempengaruhi nasionalisme ekstrem dan militerisme Prusia (Jerman Utara) dan sikap untuk memandang perjanjian dengan negara lain sebagai ‘secarik kertas’ apabila dihadapkan pada kepentingan nasional. Van der Weij, *Filsuf-filsuf Besar*, 119-122

¹³⁷ *Tesis* Marx tentang komunisme primitif adalah situasi ketika manusia awalnya berburu dan mengatur konsumsi secara bersama, menjadikan alat produksi sebagai milik bersama serta diliputi kebebasan, kesetaraan dan persaudaraan. Tidak ada penindasan penguasa karena belum terbentuk negara. *Antitesis* muncul ketika segelintir orang licik yang menempati sebidang tanah, menabur benih dan memanennya. Mereka keberatan jika hasil panen itu dinikmati bersama, kecuali dalam bentuk upah kerja ketika panen, dengan alasan kepemilikan. Lalu terjadi perubahan cara produksi dan konsumsi, sistem upah diperkenalkan, kesetaraan, kebebasan dan persaudaraan merosot. Untuk membela kepemilikan barang, lahirlah hukum, kekuasaan dan paksaan. Marx melihat konflik dan perang adalah pertentangan dan perjuangan kelas, yang memuncak dengan lahirnya industri kapitalistik yang dikuasai orang tertentu. Para buruh terasing dari hasil kerja mereka karena tidak dapat menikmati hasil produksi yang dijual melampaui nilai upah mereka. Maka *sintesis* harus lahir meskipun dengan kekerasan dan pertumpahan darah. Di dalam *Manifesto Komunis* dinyatakan bahwa para kapitalis akan bergetar ketakutan, sementara para proletar tidak akan kehilangan apa pun kecuali belunggu di tangan mereka karena gerakan revolusi komunis untuk melahirkan Komunisme; yang ditandai dengan penghapusan eksploitasi satu kelas terhadap kelas lain dan pemulihan kebebasan, kesetaraan dan persaudaraan seperti semula. Van der Weij, *Filsuf-filsuf Besar*, 128-132

alam dan merupakan tujuan akhir evolusi kosmik tidak tepat. Setiap makhluk telah melahirkan sesuatu yang melebihinya (*Ueberaffe*), dan manusia adalah hasil evolusi kera yang melebihi mereka. Namun eksistensi manusia dewasa ini dianggap definitif; mereka merendahkan kera, padahal yang dilakukannya jauh lebih rendah dari kera, sebab manusia tidak mengoptimalkan kekuatannya untuk menciptakan sosok super (*Uebermensch*). Manusia bukan titik akhir evolusi, namun merupakan mata rantai di antara binatang dan *Uebermensch*. Manusia akan menghasilkan *Uebermensch* saat mengerahkan segala dinamika hidup, *eugenetika*¹³⁸ dan moral baru kekuasaan. ‘Moral budak’ agama Kristen dan sosialisme harus digantikan ‘moral tuan’ dengan satu norma: bahwa apa pun yang meningkatkan daya tahan kehidupan dan memperbesar kekuasaan adalah baik. Tanpa bentrokan hebat dan perang besar yang dipimpin filosof ‘tiran’ (*im Nahmen philosophischer Grundlehren* –atas nama ajaran dasar filsafat), *Uebermensch* tidak akan pernah terwujud.¹³⁹

Terakhir, pemikiran Teilhard de Chardin (1881-1955 M) tentang manusia dan perkembangannya yang dipengaruhi ajaran Kristen.. Teilhard percaya pada evolusi total dan radikal yang bukan evolusi biologis, tetapi evolusi psikososial. Awalnya manusia hanya menganggap mereka yang sesuku, seklan atau seras sebagai manusia. Mereka menetapkan larangan perampokan, perzinahan dan pembunuhan sesama mereka. Melalui perdagangan dan barter, horizon psikis menjadi lebih luas dan semakin banyak mereka yang diakui sebagai sesama manusia. Klan, suku, desa dan kota pada awalnya berperang, hingga berakhir dengan terbentuknya negara.¹⁴⁰

¹³⁸ *Eugenetika* adalah konsep yang merujuk pada gagasan peningkatan populasi manusia unggul (terutama dalam aspek genetik manusia) dengan cara penyingkiran (*exclusion*) manusia yang dianggap memiliki genetik bermutu rendah (atau pemurnian ras). Pertama kali dicetuskan Francis Galton tahun 1883, meski gagasan semacam ini sudah ada semenjak masa Plato. Di Perang Dunia II, pemurnian ras dituliskan Adolf Hitler di bukunya “*Mein Kampf*.” Gagasan *eugenetika* Hitler di Jerman didasarkan anggapan bahwa bangsa Jerman merupakan keturunan ras Arya yang superior, yang harus bangkit dan memurnikan diri dari segala bentuk kekotoran, yang salah satunya akibat eksistensi bangsa Yahudi yang membawa pengaruh buruk. <https://www.zenius.net/prologmateri/sejarah/a/1008/eugenetika>, diakses tanggal 22 Januari 2021

¹³⁹ Konsep *Uebermensch* dalam pemikiran Nietzsche adalah *sarkasme* atas realitas manusia yang kehilangan unsur manusiawinya, sebab *Uebermensch* adalah sosok manusia ‘terakhir’ yang menghindari kehidupan keras dan penuh bahaya, mengagungkan kesetaraan, tidak mau menjadi miskin atau kaya karena sama-sama merepotkan. Penyamarataan manusia oleh agama Kristen dan sosialisme merupakan gejala degenerasi dan kejenuhan. Bagi Nietzsche manusia bukan tujuan dan makna evolusi, tetapi makna dunia. Van der Weij, *Filsuf-filsuf Besar*, 148-149

¹⁴⁰ Teilhard adalah ahli geologi dan paleontologi terkemuka dan seorang Pastor Katolik. Pandangannya tentang manusia dituliskan dalam bukunya *Comment Je Crois* (Bagaimana Saya Percaya). Di dalam negara, semua diakui sebagai manusia dan warga negara yang memiliki kesamaan hak. Meskipun masih ada persaingan dan konflik, umat manusia tengah bergerak ke arah masyarakat bangsa-bangsa dan humanisme universal. Peperangan tidak lagi dianggap sebagai sarana resolusi konflik, tetapi perdamaian. Demikian pula konflik dan diskriminasi dengan latar belakang ras, warna kulit serta agama akan diakhiri dengan mekanisme perdamaian. Manusia sedang bergerak dari masyarakat tertutup menuju masyarakat terbuka, dari *status*

Di dalam politik, hakikat manusia adalah identifikasi sejumlah asumsi penting tentang manusia dan masyarakat. Mayoritas ahli politik menyadari kompleksitas manusia sehingga konsep hakikat manusia tidak mungkin disederhanakan. Perdebatan yang ada terkait faktor dan kekuatan pembentuk manusia; apakah dibentuk alam (*nature*) atau pengaruh pengalaman sosial (*nurture*). Teori Darwin (1809-1882 M) tentang evolusi memberikan pengaruh besar dalam pembahasan tentang seleksi alam yang menguatkan teori *nature*. Darwinisme diangkat Herbert Spencer (1820-1903 M) dalam bukunya *The Man Versus the State*, dimana konsep *survival of the fittest* dibahas untuk menjelaskan perjuangan tanpa akhir manusia yang hanya akan dimenangkan oleh 'yang terbaik'. Pandangan bahwa manusia memiliki kesamaan universal berdasarkan warisan genetiknya berhadapan dengan teori lain yang menyatakan adanya perbedaan biologis yang fundamental antar manusia. Teori yang memperkuat argumentasi *nurture* juga berkembang, yang meyakini pengaruh pengalaman dan lingkungan sosial terhadap pembentukan karakter manusia. Teori ini melihat manusia sebagai sosok '*plastis*' [dapat diubah-ubah], seperti terlihat dalam pandangan Marx, termasuk kalangan feminis. Simone de Beauvoir menyatakan bahwa "Seseorang tidak dilahirkan sebagai perempuan; tetapi menjadi perempuan." Kaum feminis melihat manusia pada dasarnya adalah *androgini* atau tanpa jenis kelamin, namun karena faktor pengkondisian sosial, pada akhirnya melahirkan manusia yang *seksis*.¹⁴¹

Tradisi realisme klasik melihat manusia berdasarkan wataknya, berbasis pada ajaran Hobbes dan Machiavelli. Mereka menggambarkan watak manusia sebagai berikut: 1). Watak manusia bersifat tetap dan spesifik (berdasarkan genetik dan biologis), bukan bentukan (pengaruh pendidikan atau lingkungan sosial); 2). Manusia lebih bersandar pada naluri ketimbang kecerdasan. Manusia bertindak berdasarkan alasan-

quo menuju masyarakat psiko-sosial yang dinamis. Kehendak akan persatuan dan hidup damai akan tetap menggerakkan manusia untuk mewujudkannya. Teilhard menyebutnya tingkatan adi-manusiawi (*Sur-human*). Dalam evolusi radikal ini, Allah ditemukan sebagai *Alfa* dan *Omega*. Gaya dorong *ilahiah* memantik evolusi penciptaan kerajaan Allah yang ditandai persatuan umat manusia yang penuh cinta kasih dan humanisme universal. Titik *Omega* menurut Teilhard terjadi ketika 'Tuhan menjadi semua di dalam semua' (1 Kor. 15:28). Van der Weij, *Filsuf-filsuf Besar*, 194-198

¹⁴¹ Heywood, *Pengantar Teori Politik*, 21-29. Di luar pandangan kelompok *realis* dan *liberal* yang melihat manusia berwatak *ajeg* dan tidak berubah sejak lahir, kelompok kritis melihat watak manusia bersifat *plastis*, dibentuk pengalaman dan lingkungannya. Karena itu manusia sebagai makhluk sosial mungkin digerakkan oleh rasa kemanusiaan yang sama dan kepekaan moral kosmopolitan. Seperti dinyatakan para Marxian, keadaan sosial menentukan kesadaran eksistensial manusia. Identitas manusia sangat dipengaruhi struktur ekonomi, politik atau kebudayaan. Kelompok strukturalis menolak generalisasi kesamaan kecenderungan manusia pada semua keadaan dan bentuk masyarakat. Kelompok feminis meyakini bahwa laki-laki dan perempuan memiliki watak yang sama dan sejumlah perbedaan gender adalah konstruksi sosial dan kultural. Heywood, *Politik Global*, 103

alasan non-rasional: kebencian, ketakutan, harapan dan keinginan, dimana dorongan yang terkuat ialah melakukan hegemoni terhadap yang lain. Akal dan kecerdasan membantu mengarahkan, tetapi bukan yang mendorong kehendak pada awalnya; dan 3). Karena manusia pada dasarnya egois dan mementingkan diri mereka sendiri, konflik antar manusia menjadi fakta kehidupan yang tidak terhindarkan. Egoisme manusia membentuk egoisme negara dan menciptakan sistem internasional yang dicirikan persaingan dan pengejaran kepentingan nasional. Harapan adanya kerjasama internasional [yang permanen] dan perdamaian adalah *utopia*.¹⁴² Sementara itu, kaum liberal lebih optimistik dalam melihat manusia. Benar bahwa manusia cenderung individualis dan mementingkan diri sendiri, namun mereka juga rasional; dikendalikan akal dan melakukan pengembangan diri [menjadi lebih baik]. Di satu sisi, terjadi persaingan antar manusia, kelompok dan negara di arena internasional. Namun di sisi lain, ada kecenderungan persaingan dikendalikan keyakinan akan pentingnya harmoni antar kepentingan [sehingga konflik harus diselesaikan] dan kecenderungan mengatasi konflik melalui negosiasi. Perang merupakan opsi paling akhir, setelah proses negosiasi gagal dan hanya untuk membela diri atau melawan serangan negara lain. Berlawanan dengan realis yang melihat manusia sebagai sosok yang memaksimalkan kekuasaan, kaum liberal melihat dimensi moral pada watak manusia yang berdasarkan keyakinan kuat pada akal dan keberadaban.¹⁴³

Ada Empat fitur realisme politik yang menjadi acuan. *Pertama*, realisme politik mengakui detail dinamika politik seringkali berantakan dan tidak menyenangkan. Pada praktiknya, penilaian politik harus mengakui adanya perjuangan dan negosiasi politik yang kemudian mengidentifikasi dan mewujudkan nilai-nilai. *Kedua*, realisme politik juga mendorong analisa kekuasaan dan studi yang lebih empiris tentang institusi dan praktik dan dinamika politik, untuk memahami – seperti ungkap Lenin (1870-1924 M) – “apa yang harus dilakukan ” (politisi). *Ketiga*, meskipun ada versi realisme politik yang terkait dengan agonisme dan dengan teori kritis pasca-Marxis, pendekatan realis enggan berkomitmen pada setiap preseden sebelumnya tentang apa yang membuat politik diperlukan dan jenis barang atau nilai apa yang dapat diwujudkan

¹⁴² Heywood, *Politik Global*, 102

¹⁴³ Akal menetapkan manusia agar berperilaku baik antar manusia yang dipandu aturan-aturan dan prinsip-prinsip rasional. Akal juga mendorong manusia untuk melakukan pengembangan diri, pengetahuan dan kepekaan untuk mencapai kemajuan sosial. Heywood, *Politik Global*, 102-103

dengan pendekatan realis. Di sisi lain *Agonis* menekankan ketiadaan reduksi perjuangan dalam ranah politik, melihat politik sebagai cara mempertahankan garis perjuangan antara agonisme¹⁴⁴ dan antagonisme atau konflik langsung. Teori kritis pasca-Marxis berfokus terutama pada artikulasi suara dan kepentingan yang dikecualikan atau dipinggirkan oleh pengaturan politik yang ada, sebagai bentuk emansipasi dari penindasan, yang lalu menjadi teori Antagonisme dan Hegemoni.¹⁴⁵ Sementara di sisi lain, banyak realis yang melihat bahwa politik diperlukan untuk penyelesaian konflik yang otoritatif, saluran kepentingan yang bersaing dengan cara yang terlegitimasi, atau penyediaan tingkat keamanan dasar warga negara, yang berorientasi pada penciptaan tatanan sebagaimana dalam pemikiran idealis, sehingga membutuhkan kompromi pada pembacaan lain.¹⁴⁶ Terakhir, walaupun realisme politik Morgenthau telah

¹⁴⁴ *Agonisme* adalah pandangan filosofis yang menekankan pentingnya konflik bagi politik. Agonisme dalam bentuk deskriptif menyatakan bahwa konflik diperdebatkan sebagai fitur yang diperlukan dari semua sistem politik; atau dalam bentuk normatif menganggap konflik memiliki nilai khusus sehingga penting untuk dijaga dalam sistem politik. Seringkali, bentuk deskriptif dan normatif digabungkan dengan alasan karena konflik adalah fitur penting dari politik dan upaya untuk menghilangkan konflik akan memiliki konsekuensi negatif. Menurut perspektif *agonistik*, yang sentral dari politik demokrasi ialah adanya 'musuh', lawan di mana kita berbagi kesetiaan pada prinsip-prinsip demokrasi 'kebebasan dan kesetaraan untuk semua', sementara kita tetap tidak setuju tentang interpretasi mereka. Musuh akan berperang melawan satu sama lain karena mereka ingin interpretasi mereka menjadi hegemonik, tetapi tidak akan menggugat hak lawan mereka memperjuangkan kemenangan. Konfrontasi antar musuh inilah yang disebut 'perjuangan agonistik', yang merupakan situasi demokrasi yang hidup. Bagi model *agonistik*, tugas utama politik demokratis bukan untuk menghilangkan hasrat, atau menurunkannya ke ruang privat, atau membangun konsensus rasional di ruang publik, tetapi 'menjinakkan' hasrat-hasrat itu dengan menciptakan bentuk-bentuk identifikasi kolektif di sekitar tujuan demokratis untuk memobilisasi mereka ke arah satu desain demokratis. Tim Fiske, *Agonism*, Encyclopædia Britannica, <https://www.britannica.com/topic/agonism-philosophy>, dan Chantal Mouffe, *Democratic Politics and Conflict, An Agonistic Approach*, <https://quod.lib.umich.edu/p/pc/1232227.0009.011/--democratic-politics-and-conflict-an-agonistic-approach?rgn=main;view=fulltext>, diakses tanggal 1 Agustus 2020, selanjutnya disebut Mouffe, *Democratic Politics*.

¹⁴⁵ Konsep *antagonisme* dimunculkan Ernesto Laclau (1935-2014 M) dan Chantal Mouffe (1943-) dalam *Hegemony and Socialist Strategy, Towards a Radical Democratic Politics* (2001). Dalam artikelnya *Democratic Politics and Conflict, An Agonistic Approach* Mouffe menjelaskan konsep ini adalah refleksi untuk menjawab pertanyaan bagaimana seharusnya politik yang demokratis menangani konflik. Mereka mengajukan konsep '*antagonisme*' dan '*hegemoni*'. Menurut konsep ini dimensi negatif radikal di masyarakat yang menghambat totalisasi ketundukan akan selalu ada sebagai *antagonisme*. Artinya sifat *hegemonik* setiap jenis tatanan sosial perlu dikenali dan masyarakat sebagai produk 'serangkaian praktik' dengan tujuan membangun tatanan dalam konteks kontigensi perlu disiapkan. Praktik penciptaan tatanan tertentu dan makna institusi sosial yang ditetapkan didalamnya inilah yang disebut '*hegemoni*'. *Antagonisme* menjadi praktek 'sublimasi' atas sang 'musuh' [menurut kaum liberal] menjadi pesaing. 'Musuh' lalu membayangkan politik sebagai medan netral dimana berbagai kelompok bersaing untuk menduduki posisi kekuasaan; dan tujuan mereka hanyalah mengusir yang lain agar tidak menduduki tempat mereka, tanpa mempertanyakan *hegemoni* dominan yang telah mengubah relasi kekuasaan secara mendalam. Semua tereduksi hanya sebagai kompetisi antar para *elit*. Tetapi, dalam politik *agonistik*, dimensi *antagonistik* akan selalu hadir, seiring pertarungan perjuangan menentang hegemoni yang tidak pernah dapat direkonsiliasi secara rasional, karena salah satu pihak perlu dikalahkan. Ini adalah konfrontasi nyata, tetapi dimainkan dalam kondisi yang diatur oleh seperangkat prosedur demokratis yang diterima oleh musuh. Mouffe, *Democratic Politics*.

¹⁴⁶ Kelemahan teori liberal saat menerapkan politik demokrasi (yang mengedepankan agregat dan musyawarah) ialah 'tidak mengakui dimensi *antagonistik* politik'. Politik demokrasi mengesampingkan peran sentral 'nafsu' dalam penciptaan identitas politik kolektif. Untuk memperbaikinya, Laclau dan Mouffe menawarkan model demokrasi alternatif yang '*agonistik*', sebagai solusi, akibat masalah kerangka individualistis rasionalis demokrasi. Singkatnya, saat kita mengakui dimensi *antagonistik* 'politik', kita mulai menyadari salah satu tantangan utama politik demokrasi muncul dalam upaya meredakan potensi *antagonisme* pada hubungan antar manusia. Memang, pertanyaan mendasar politik demokrasi bukan bagaimana mencapai konsensus rasional sebagai konsensus yang dicapai tanpa syarat, karena ini tidak mungkin. Syarat utama tercapainya kesepakatan sebagai 'kami' adalah hilangnya demarkasi dari 'mereka'. Maka, politik demokratis harus bisa menetapkan perbedaan kami/mereka yang merupakan

menjadi mazhab utama teori politik kontemporer, harus juga diakui bahwa banyak hal yang tertulis dalam teori masih sangat abstrak, dan tidak terlalu praktis. Sebab para ahli teori politik realis sering tidak memiliki perlengkapan untuk pekerjaan terperinci pada situasi tertentu, batas-batas kemungkinan politis, serta dalam proposal spesifik dan permintaan politik yang bertentangan abstraksi dan generalisasi.¹⁴⁷

D. Filsafat Politik

Filsafat dapat dilihat sebagai proses dan ilmu/sains, untuk menjembatani teori politik dan filsafat politik. Sebagai proses, filsafat adalah upaya penalaran untuk menjawab hal-hal mendasar yang dipertanyakan manusia. Sebagai ilmu, filsafat menanggapi hal-hal mendasar di luar metode pengetahuan dengan pendekatan filsafat, atau yang disebut Magnis-Suseno (1936 -) sebagai *meta-science*. Artinya filsafat tidak langsung berhadapan dengan realitas, melainkan membahas realitas yang telah diangkat dan diabstraksi ilmu-ilmu spesifik, termasuk ilmu politik. Filsafat mempersoalkan ‘sesuatu’ dibalik argumentasi yang dibangun ilmu. Filsafat politik merupakan upaya memastikan tindakan politik yang diambil memiliki landasan argumentasi filosofis, sehingga tidak perlu dikonfrontir dengan ilmu politik.¹⁴⁸ Awalnya, politik menjadi bagian dari filsafat, sejarah dan hukum. Namun sejak abad ke 19, pendekatan filosofis dalam studi politik semakin ditinggalkan seiring usaha menjadikan politik sebagai disiplin ilmiah mandiri. Puncaknya di tahun 1950-1960 dengan penolakan terhadap aspek metafisika dalam politik yang merupakan warisan tradisi filsafat dan etika – termasuk dengan dikukuhkannya mazhab realisme politik. Perhatian politik terpusat pada perumusan nilai-nilai politik seperti demokrasi, sosialisme, liberalisme dan lainnya, serta teori-teori formatif seperti negara bangsa, monarki, republik, supremasi

hak konstitusional politik dengan cara yang sesuai dengan pengakuan pluralisme. Konflik di masyarakat demokratis tidak boleh diberantas karena kekhasan demokrasi modern adalah pengakuan dan legitimasi konflik. Yang dibutuhkan ialah penciptaan kondisi agar ‘yang lain’ tidak dipandang sebagai musuh yang harus dihancurkan, tetapi hanya sebagai musuh yang gagasannya diperangi [bahkan dengan ganas], tetapi hak untuk mempertahankan gagasan itu tidak akan pernah dipertanyakan. Singkatnya, yang penting, konflik tidak berupa ‘*antagonisme*’ (perjuangan melawan musuh), tetapi menjadi ‘*agonisme*’ (perjuangan di antara musuh). Laclau dan Mouffe menjelaskan tujuan politik demokratis adalah mengubah *antagonisme potensial* menjadi *agonisme aktual*. Mouffe, *Democratic Politic*.

¹⁴⁷ Mark Philip, *The Emergence of ‘Realism’ in Political Theory Has The Potential to Change How We Think About the Real World of Politics*, <https://blogs.lse.ac.uk/politicsandpolicy/the-emergence-of-realism-in-political-theory-has-the-potential-to-change-how-we-think-about-the-real-world-of-politics/>, diakses tanggal 1 Juli 2020.

¹⁴⁸ Budiono Kusumohamodjojo, *Filsafat Politik dan Kotak Pandora Abad ke-21*, (Yogyakarta: Jalasutra, 2014), 1-12 dan Magnis-Suseno, *Etika Politik*, 21

sipil, dan lain-lain. Politik kemudian menjadi disiplin, yang melahirkan sub-disiplin seperti sosiologi politik dan politik ekonomi serta disiplin baru seperti ilmu HI dan Administrasi Pemerintahan. Studi politik tetap mengkaji aspek filosofis, yang merujuk pada Plato dan Aristoteles hingga pemikir kontemporer seperti Marx untuk menjelaskan pendekatan tradisional dalam studi politik.¹⁴⁹

Menurut Heywood, teori politik mungkin bertumpang tindih dengan filsafat politik, tetapi tetap dapat diidentifikasi perbedaan dalam penekannya. Segala hal mulai dari rencana hingga sepotong pengetahuan abstrak dapat digambarkan sebagai teori: tetapi, dalam wacana akademis, teori adalah proposisi penjelasan, sebuah gagasan atau serangkaian gagasan yang dalam beberapa hal berusaha menegakkan urutan atau makna fenomena. Ilmu politik memiliki komponen teoritis yang penting sama halnya dengan ilmu alam dan ilmu sosial lainnya, misalnya seperti teori kelas sosial, yang menjadi penentu utama perilaku pemilih dalam pemilihan umum, sehingga dapat disebut teori politik empiris.¹⁵⁰ Sementara itu filsafat politik merupakan pemikiran abstrak tentang politik, hukum atau masyarakat. Heywood melihat filsafat secara khusus dapat menjadi *second order discipline* yang berbeda dari ilmu yang berhubungan dengan subjek empiris politik yang masuk dalam kategori *first order discipline*. Dengan kata lain, filsafat tidak berkepentingan dengan pengungkapan kebenaran menurut *sains*. Sebagai contoh, ketika ilmuwan politik mengkaji proses demokrasi yang berlangsung dalam sistem politik tertentu, filosof politik lebih tertarik menjelaskan konsep demokrasi. Karenanya filsafat politik memiliki dua tugas utama: *pertama*, melakukan evaluasi kritis dari keyakinan politik, memperhatikan bentuk induktif dan deduktif penalaran politik. *Kedua*, menjelaskan dan menyaring konsep-konsep yang digunakan dalam wacana politik. Terlepas dari tuntutan terhadap filosof untuk bersikap adil, filosof politik juga dituntut membenarkan pandangan politik tertentu [yang ideal secara filosofis] dengan mengorbankan pandangan lain melalui penegakan konsep-konsep tersebut, bukan menawarkan konsep alternatif.¹⁵¹

¹⁴⁹ Heywood, *Politik*, 18-28.

¹⁵⁰ Dapat disimpulkan, meski ilmu politik lahir di abad 20, ia berakar pada empirisme abad 17. Menurut empirisme, ilmu diartikan sebagai sarana memperoleh pengetahuan melalui observasi, eksperimen dan pengukuran. Dengan metode ilmiah yang mencakup pembuktian hipotesis terhadap bukti empiris yang ada, ilmu politik dituntut untuk bersifat empiris dengan menganalisa dan menjelaskan Lembaga-lembaga politik secara berimbang. Heywood, *Pengantar Teori Politik*, 3-5

¹⁵¹ Heywood, *Pengantar Teori Politik*, 3-5

Pendekatan studi klasik filsafat politik Schmandt menetapkan enam premis mayor terkait fokus studi filsafat politik Barat [hingga pertengahan abad ke 20, mengingat buku Schmandt diterbitkan pada tahun 1960], yaitu: 1). Adanya karakter rasional, moral dan religius manusia; 2). Adanya eksistensi hukum moral alamiah; 3). Adanya sifat organik kekuasaan; 4). Perlunya pemerintahan yang konstitusional; 5). Adanya kebutuhan subsidiaritas sebagai prinsip operatif pemerintah; dan 6). Adanya kebebasan kekuasaan demokratis.¹⁵² Dari berbagai literatur, terlihat bahwa filsafat politik mendapat tempat yang luhur, namun tidak mudah untuk melekatnya pada praktek politik. Di satu sisi filsafat politik terfokus pada hal-hal yang bersifat normatif seperti bentuk-bentuk kehidupan yang baik, hal-hal yang pantas menurut moral dan jenis keputusan yang benar –yang kerap juga disamakan dengan teori politik. Ia menjadi panduan, koreksi, dan justifikasi bentuk-bentuk kehidupan sosial yang terorganisasi dan lembaga politik yang terbuka dan beradab. Di sisi lain, keketatan batasan disiplinernya menjauhkan para praktisi dari landasan politik yang sesungguhnya dan mendorong pembenaran untuk menjauhkan filsafat dari politik.¹⁵³

¹⁵² Menurut Schmandt, penelusuran karakter rasional, moral dan religius manusia dilakukan untuk memahami watak dan tujuan manusia, sebab filsafat politik murni membahas manusia dan komunitas politik yang didesain untuk mencapai tujuan manusia. Inti tradisi Barat adalah konsepsi manusia sebagai makhluk rasional, yang memiliki kebebasan dan kehendak menentukan dirinya dan memiliki tujuan tertinggi yang lebih penting daripada proses sosial dan politik yang ia ikuti. Sebagai makhluk moral yang diberi akal dan kehendak serta hidup dengan arahan Akal Ilahiah (*Divine Reason*), manusia menginginkan kebenaran dan kebahagiaan. Dengan mengikuti petunjuk akalnya, ia mendapat martabat kemanusiaannya, menemukan kebebasan sejatinya, dan mencapai hasrat pribadinya. Namun tantangan untuk mencapai kesempurnaan tidak ringan, sebab manusia juga dipengaruhi prasangka dan nafsu. Pemahaman eksistensi hukum moral alamiah terkait dengan keyakinan Kristen yang menyatakan bahwa tatanan politik harus mengikuti *kode* moral yang melampaui waktu dan tempat, yang membantu memberi prinsip-prinsip umum untuk diikuti agar tercapai kesempurnaan. Tanpa hukum moral obyektif, manusia hanyalah sosok *sofis* yang meyakini moralitas sebagai keyakinan sosial sementara dan keadilan adalah kepentingan pihak yang terkuat. Terkait sifat organik kekuasaan, ini merupakan salah satu kategori kekuasaan, selain kekuasaan mekanik. Plato dan Aristoteles yang mengusung konsep kekuasaan organik, sedangkan para filosof kontrak sosial mengajukan konsep kekuasaan mekanik. Teori organik dalam sejarah politik Barat memaknai kekuasaan sebagai lembaga *etis* untuk tujuan moral. Teori organik memandang manusia sebagai makhluk rasional yang menyadari bahwa kekuasaan membantu kehidupan mereka dan kesatuan moral dan sosial membentuk komunitas masyarakat yang dapat mencapai tujuan bersama. Sementara teori mekanis melihat kekuasaan sebagai ‘alat’ akibat kesepakan antar individu yang memiliki tujuan jangka pendek dan tidak peduli dengan tujuan bersama; teori kekuasaan organik justru memandang negara sebagai sesuatu yang diorganisir dengan sadar untuk tujuan kebaikan bersama. Teori pemerintahan konstitusional Schmandt menjelaskan pentingnya batasan bagi otoritas publik. Pembatasan kekuasaan otoritas politik dalam menyusun kebijakan dan melakukan tindakan politik adalah ciri istimewa sejarah politik Barat. Aristoteles mengilustrasikan penguasa sebagai seorang dokter yang harus tunduk pada fisiologi tubuh manusia, demikian pula pemerintah harus tunduk pada konstitusi yang melindungi kepentingan umum. Pada abad pertengahan, meskipun penguasa dianggap tidak dibatasi hukum positif, ia dibatasi hukum alam dan hukum Tuhan. Sementara prinsip subsidiaritas memiliki kesamaan dengan konsep negara pluralistik modern, yaitu pengakuan bahwa kelompok dan budaya yang berbeda dapat hidup berdampingan dan menikmati kebebasan. Karena tujuan negara untuk kebaikan umum, maka negara harus turut serta mengelola tatanan ekonomi dan sosial untuk menjamin perwujudannya. Kekuasaan demokratis adalah konsep esensial tradisi politik Barat. Schmandt, *Filsafat Politik*, 10-24

¹⁵³ Pertanyaannya, apa tugas filosof politik pada situasi ini, sebab mereka hanya menyampaikan wawasan umum tentang politik [mereka sudah filosof sebelum didaulat sebagai filosof politik], memakai teknik dan metode filsafat, bukan metode ahli politik. Tujuan filsafat mencari kepastian dan kebenaran, suatu pengetahuan yang tak tergoyahkan, bisa jadi melahirkan ‘penyimpangan’

Hannah Arendt menegaskan, kebenaran pemerintah dan politik berdasarkan opini, bukan fakta. Para filosof mendorong kebenaran rasional yang berdasarkan aksioma dan teori. Jika status kebenaran non-politik bersandar pada asumsi kebenaran tersebut dapat diketahui (*knowable*) dan tak terbantahkan, maka pada politik sangat bergantung pada opini yang menang dalam kontestasi politik. Politik bergantung pada retorika kebenaran atau mendekati kebenaran untuk menjadi dasar pengambilan keputusan yang merupakan inti dari politik. Keputusan politik adalah upaya pencapaian pilihan tegas dalam suatu bidang yang tidak menentu (kehidupan sosial) yang tidak semuanya berhasil membangun jembatan kepastian dan kebenaran. Kepastian seringkali menjadi pengganti kebenaran yang tak tercapai, yang kemudian dijustifikasi ideologi tertentu agar terjadi kesesuaian pemikiran politik dengan tindakan, yang disebut John Stuart Mill sebagai kebenaran sementara (*provisional truth*) dalam politik.¹⁵⁴

Argumentasi Will Kymlicka (1963-) dapat kita terapkan sebagai jawaban tentang apa yang dimaksud dengan filsafat politik. Menurutnya, filsafat politik memang adalah argumentasi moral, sebagai seruan keyakinan moral kita. Kita punya pandangan politik dan argumentasi moral sehari-hari, yang bisa saja dianggap benar atau salah [sebagaimana dua mazhab politik liberal dan realis saling menilai]. Kita memiliki alasan untuk menyatakan bahwa pandangan moral yang kita yakini adalah benar. Alasan-alasan ini dapat dijelaskan dalam teori-teori keadilan dan prinsip-prinsip moral yang sistematis. Filsafat politik melakukan evaluasi terhadap teori-teori yang berkembang dan saling bersaing untuk menilai kekuatan dan koherensi argumen-argumennya untuk menguji kebenaran dari pandangan teori-teori tersebut.¹⁵⁵

E. Peran Etika Politik

konsep untuk mengakhiri perdebatan yang tidak mudah dicerna dengan pendekatan ilmu alam. Konsep filosof-raja Plato misalnya, dari sudut pandang politik merupakan konvergensi pengetahuan-kekuasaan yang telah menempatkan kebenaran rumusan filsafat politik menjadi sulit karena bisa dianggap sebagai kolusi para filosof dan pemegang kekuasaan. Michael Freedon, *Ideologi, Teori Politik dan Filsafat Politik*, dalam Gerald F Gaus & Chandran Kutakhas, *Handbook Teori Politik*, Cetakan ke IV, diterjemahkan Derta Srie Widowatie (Bandung: Nusamedia, 2016), h. 5-7. Selanjutnya disebut Freedon, *Ideologi, Teori Politik dan Filsafat Politik*.

¹⁵⁴ Freedon, *Ideologi, Teori Politik dan Filsafat Politik*, 7-8

¹⁵⁵ Ada sejumlah konsep politik yang diuji Kymlicka dalam bukunya, seperti utilitarianisme, kesetaraan liberal, libertarianisme, Marxisme, komunitarianisme, dan feminisme. Lihat Will Kymlicka, *Pengantar Filsafat Politik Kontemporer, Kajian Khusus atas Teori-teori Keadilan*, diterjemahkan oleh Agus Wahyudi (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2011), 9-10

Pembahasan Etika Politik diperlukan untuk memperkuat argumentasi pentingnya melihat praktek politik dan teori-teori politik secara filosofis, yang berdasarkan prinsip-prinsip etis. Penulis menemukan fakta titik temu dalam pertentangan alasan tindakan dan keputusan politik yaitu pemilihan aspek etis yang tidak bisa diabaikan. Konsep perang sebagai *last resort* misalnya, merupakan pilihan etis setelah serangkaian upaya non-militeristik gagal dicapai untuk merespon provokasi konflik atau praktek kekuasaan non-agresif yang dicerai serangan militer dan melanggar prinsip kedaulatan dan hukum internasional. Bahkan dalam pandangan realis yang dianggap amoral karena menolak penerapan prinsip-prinsip moral universal di ranah politik internasional, ternyata juga terdapat landasan etis moral tersendiri, baik yang berlaku domestik maupun dalam praktek hubungan internasional yang dikaitkan dengan perlindungan kepentingan nasional suatu negara. Memang, pembahasan prinsip-prinsip moralitas politik akan dianggap normatif oleh para politisi dan teknokrat politik, bahkan dicemooh filosof Hegel karena ‘ingin mengkonstruksi negara seperti seharusnya’. Cemoohan ini ditujukan pada para intelektual yang menawarkan prinsip mereka yang luhur tapi jauh dari realitas, abstrak, moralistik dan tidak dapat dipakai.¹⁵⁶

Etika Politik berfungsi menyediakan perangkat teoritis untuk mempertanyakan dan menjelaskan legitimasi politik secara bertanggungjawab, yang bukan berdasarkan emosi, prasangka dan *a priori*, melainkan rasional, objektif dan argumentatif. Etika Politik tidak dapat mengkhotbahi para politikus, tetap dapat memberi sejumlah patokan orientasi pegangan normatif bagi mereka yang mau menilai kualitas tatanan dan kehidupan politik dengan tolok ukur martabat manusia.¹⁵⁷ Ia masuk dalam lingkungan filsafat. Filsafat adalah usaha pencarian ‘yang luhur’ dalam hidup, berupa kumpulan jawaban atas pelbagai tantangan dan masalah kehidupan manusia. Apa yang dilakukan manusia sepanjang sejarah merupakan jawaban dari pertanyaan-pertanyaan yang melingkupi mereka dan memiliki daya motivasi luar biasa untuk menghasilkan peru-

¹⁵⁶ Para filosof dianggap tidak peduli dengan tantangan dan kesulitan dalam yang secara kongkret harus dipecahkan. Ketika mengkritik ideologi-ideologi, para filosof dicurigai memiliki ideologi sendiri, bukan karena semangat *etis*. Tetapi situasi ini tidak menghilangkan hak dan bahkan kewajiban untuk terus mempertanyakan dasar-dasar legitimasi kekuasaan politik. Perbedaan manusia dan hewan adalah kesadaran dan kemauan dalam bertindak, sehingga harus dapat diminta pertanggungjawabannya. Ia harus dapat menjelaskan bahwa perbuatan tersebut selain baik dan berguna bagi dirinya, tetapi juga benar dalam arti dapat dipertahankan secara argumentatif ketika dihadapkan pada klaim-klaim kebenaran lain. Tuntutan pertanggungjawaban inilah yang melahirkan pentingnya Etika Politik, karena tuntutan ini bisa saja didiamkan tetapi tidak dapat dihilangkan, sebab berasal dari masyarakat, bukan teori Etika Politik. Magnis-Suseno, *Etika Politik*, xxii-xxiii

¹⁵⁷ Magnis-Suseno, *Etika Politik*, xxiv-xxv

bahan. Manusia berkepentingan agar pertanyaan-pertanyaan dalam hidupnya tidak hanya dijawab berdasarkan tradisi, *a priori*, prasangka, emosi dan perkiraan, karena jawaban yang demikian mudah terdistorsi selera subjektif dan segala bentuk rasionalisasi dan kepentingan ideologis, melainkan jawaban yang rasional dan bertanggung-jawab, yaitu filsafat.¹⁵⁸ Magnis-Suseno membagi Etika Politik dalam tiga tingkatan. Di tingkat *pertama* dan umum, kita menemukan prinsip-prinsip moral dasar, seperti keadilan. Di tingkat *kedua* prinsip-prinsipnya bersifat menengah dan mengacu pada bidang tertentu, seperti kekuasaan yang harus mendapatkan legitimasi demokratis. Di tingkat *ketiga* terkait dengan penilaian yang sesuai dengan zaman dan situasi. Prinsip-prinsip *pertama* berlaku umum dan abstrak, tidak dapat dioperasionalisasikan. Etika Politik merupakan prinsip di tingkat *kedua*, yang tidak cukup hanya bersandar pada prinsip-prinsip tingkat *pertama*, tetapi harus berdasarkan realitas politiknya yang secara hakiki membutuhkan masukan dari ilmu-ilmu politik tentang struktur realitas politik dan permasalahannya. Penerjemahan prinsip tingkat *kedua* menjadi tingkat *ketiga* merupakan keahlian ilmu-ilmu politik, bukan tugas Etika Politik.¹⁵⁹

F. Realisme Politik

Pengertian dasar realisme dalam filsafat tidak berbeda jauh dengan pengertian dalam ilmu HI, yaitu pandangan tentang ‘realitas’¹⁶⁰ apa adanya. Seorang realis melihat realitas adalah fakta eksternal tanpa keharusan terikat pada kerangka idealistis tertentu yang disusun dalam pikiran tentang apa yang seharusnya dan apa yang diinginkan secara subjektif. Menurut Lorens Bagus, kata Latin *realis* (*real/nyata*) berarti ‘sesuatu’: (1). Yang benar-benar lepas dari persepsi kita; benar; mempunyai eksistensi substantif atau objektif; berlawanan dengan rekaan, salah, kekeliruan, khayalan, ilusi, tidak nyata, tampakan, kelihatannya, fantasi, artifisial; (2). Ada secara inheren

¹⁵⁸ Magnis-Suseno, *Etika Politik*, 5-6

¹⁵⁹ Magnis-Suseno, *Etika Politik*, 21-22

¹⁶⁰ Pengertian *Realitas* (*reality*: Inggris, *realitas*: Latin) adalah: 1). Apa yang Ada, lawan dari kata ‘tampakan’ (*appearance*: Inggris, *apparere*: Latin) yang bermakna apa yang dilihat atau disadari keberadaannya melalui indera; 2). Segala sesuatu yang ada; jumlah seluruh yang ada; alam semesta; 3). Semua apa yang terlepas dari ‘kesadaran’ (*awareness*), yaitu kegiatan sadar untuk memperhatikan apa yang dialami; 4). Keadaan atau kualitas sesuatu yang *real*, atau benar-benar ada, mencakup segala sesuatu yang ada; 5). Sesuatu yang ditangkap dalam tangkapan yang dapat dipercaya, lawan dari apa yang ditangkap dalam impian atau khayalan. Tangkapan yang dapat dipercaya ialah yang tidak mengandung kesalahan. Patut dicatat bahwa yang nyata mempunyai sifat ada, tetapi sesuatu yang mempunyai sifat ada tidak harus nyata/ *real*, misalnya ketika yang ada itu bersifat khayalan/impian, tetapi tidak sungguh-sungguh ada dalam kenyataan. Lorens Bagus, *Kamus Filsafat*, 937-938, 965, 1059.

dalam benda itu sendiri, misalnya sebagai esensi atau sebagai suatu struktur, dan bukan seperti kita melihatnya dalam tampaknya; (3). Aktualitas; suatu situasi aktual; apa yang sedang terjadi; bukan peristiwa masa silam, masa datang atau kejadian teoritis; berlawanan dengan yang ideal, hipotetis, potensial, mungkin; bertalian dengan positif, aktual, otentik, dapat diverifikasi, asli, faktual, eksternal.¹⁶¹ Realisme berlawanan dengan ide Plato (428-347 SM), melalui uraian tentang eksistensi ‘universal’ dalam dialog-dialognya. Platonisme membangun konstruksi konsep tentang ‘yang universal’ sebagai objek abstrak objektif di luar pikiran manusia dan non-inderawi, sebagai ‘realitas’ (*the reality*).¹⁶² Baginya, yang nyata dan abadi adalah yang abstrak, yang tidak dalam ruang dan waktu karena sepenuhnya non-fisik dan non-mental,¹⁶³ serta bukan hasil identifikasi indera. Selain itu, objek abstrak ini tidak berubah dan sepenuhnya tidak terikat secara kausal atau tidak dapat terlibat dalam hubungan sebab-akibat dengan objek-objek lain.¹⁶⁴ Doktrin utama Plato sederhana; bahwa dunia yang menurut indera kita memiliki banyak cacat sebenarnya memiliki ‘Satu’ yang sempurna, yang disebut ‘*Ide*’ (*Idea*), yang abadi, tidak berubah dan paradigmatik bagi struktur dan karakter dunia yang teramati indera kita.¹⁶⁵

Realitas pada ilmu HI bersifat ‘inderawi’ dan duniawi. Yang universal menurut realisme politik adalah realitas kekuasaan dan kepentingan, dimana *survival* manusia [negara] ditentukan besarnya kekuasaan yang dimiliki negara dan kemampuannya memperjuangkan dan mempertahankan kepentingannya. Bentuk kekuasaan yang di-

¹⁶¹ Beberapa pengertian idealisme berkembang dalam filsafat Barat, seperti: 1). Teori bahwa alam semesta adalah suatu penjelmaan pikiran; 2). Pandangan bahwa eksistensi realitas bergantung pada suatu pikiran atau aktivitas pikiran; 3). Teori bahwa seluruh realitas bersifat mental (spiritual. Psikis), bukan materi, fisik; 4). Teori bahwa tidak ada pengetahuan yang mungkin selain keadaan atau proses-proses mental; 5). Teori bahwa realitas dijelaskan berkenaan dengan gejala-gejala psikis seperti pikiran-pikiran, diri, roh, ide-ide, pikiran mitlak, dan seterusnya, bukan berkenaan dengan materi; dan 6). Hanya aktivitas berjenis-pikiran (*mind-type*) dan isi pikiran yang ada. Dunia eksternal tidak bersifat fisik. Bagus, *Kamus Filsafat*, 300, 933

¹⁶² Pengaruh Mazhab Eleatik (*Eleatic School*) Parmenides (540-470 SM) tampak pada konstruksi Plato terkait *ide* sebagai pengetahuan dan realitas abadi, tidak berubah dan logis. Sebelum Plato, Parmenides telah menyimpulkan bahwa realitas sesungguhnya dunia adalah ‘Wujud Tunggal (*One Being*)’, suatu keseluruhan yang tidak berubah, abadi, tidak dapat dihancurkan. Kaum Elea menolak kemampuan indera menciptakan kebenaran yang valid, sebab kebenaran hanya perlu ditemukan dengan alasan dan standar yang logis. Mazhab Elea mengemukakan dialektis murni sebagai metode pencapaian pengetahuan, data yang tidak terpercayanya yang disediakan indera harus diabaikan dan selanjutnya ditempuh metode abstraksi intelektual. Mellling, *Plato*, 25

¹⁶³ Richard Kraut, *Plato, The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2017 Edition), Edward N. Zalta (ed.), <https://plato.stanford.edu/archives/fall2017/entries/plato/>. Diakses tanggal 1 Juli 2020

¹⁶⁴ Mark Balaguer, *Platonism in Metaphysics, The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2016 Edition), Edward N. Zalta (ed.), <https://plato.stanford.edu/archives/spr2016/entries/platonism/>. Diakses tanggal 1 Juli 2020.

¹⁶⁵ Konsep *Ide* Plato tidak terkait dengan ‘apa-apa yang tampak’, melainkan unsur struktural setiap hal. Penginderaan (sensasi) mungkin memberi petunjuk awal bagi *ideasi* (pencetusan ide), tetapi harus dipahami bahwa ‘*Ide*’ Plato diperoleh melalui pikiran, bukan penginderaan. Bagus, *Kamus Filsafat*, 297

maksud dikenali dari karakter dan tindakan negara tersebut, sehingga realisme politik meyakini bahwa 'yang apa adanya' pada sikap suatu negara tidak bisa dicari dari pendekatan ideal, normatif dan selalu mengedepankan moral dan kejujuran. Politik internasional adalah suatu situasi yang tidak pernah ideal sepanjang sejarah hubungan antar-negara. Di beberapa abad terakhir, mulai terbentuk teori-teori politik dominan yang memasukkan pemikiran politik abstraktif sebagai 'teori ideal', yang sebenarnya mengarah pada teori politik yang mampu memberi pertimbangan 'dunia nyata' tentang bagaimana bertindak dalam situasi yang kurang ideal, sehingga lebih tepat disebut 'teori non-ideal'. Pada saat yang sama gerakan 'realisme politik' juga muncul, sehingga 'batas' antara teori non-ideal dan realisme politik menjadi 'kabur'. Para ahli 'teori non-ideal' sering merujuk karya John Rawls (1921-2002 M) misalnya, untuk membedakan antara pertanyaan ideal dan situasi saat kita tidak dapat membuat asumsi ideal tentang motif manusia yang terlibat dalam pencarian prinsip keadilan.¹⁶⁶

Sebaliknya, kebanyakan kaum realis percaya perlunya berfokus kembali secara fundamental terhadap urgensi dan kepraktisan politik itu sendiri. Realisme politik yang berkembang memusatkan perhatian pada apa yang harus dilakukan saat ini saat kompleksitas 'pilihan' yang dihadapi di dunia nyata; sepenuhnya menghargai dinamika kekuasaan; dan perlunya kompromi untuk mencapai tujuan dan kepentingan. Intinya, realisme politik mereduksi prinsip etika politik yang mungkin benar. Teori ini memiliki sejarah panjang, sejak masa Perang Peloponnesia oleh Thucydides (460-400

¹⁶⁶ Berbasis pada tradisi kontrak sosial liberal dan demokratis Locke, Rousseau, dan Kant, Rawls berpendapat bahwa prinsip keadilan adalah sesuatu yang diterima dan disetujui semua orang dari posisi yang adil, suatu situasi dimana setiap orang secara *imparsial* ditempatkan setara. Dalam posisi dasar ini, setiap orang sama-sama ditutup 'tabir ketidaktahuan' hipotetis, yang mengharuskan setiap individu menyingkirkan pengetahuannya tentang perbedaan khusus mereka, seperti pengetahuan tentang bakat, kekayaan, posisi sosial, pandangan keagamaan dan filosofis, dan konsepsi nilai tertentu di antara mereka. Menurut Rawls dalam posisi tertutupi 'tabir ketidaktahuan' setiap orang akan menolak utilitarianisme, perfeksionisme, dan pandangan intuisi. Sebaliknya, mereka secara total akan menerima keadilan, berdasarkan dua prinsip: *Pertama*, bahwa kebebasan tertentu adalah mendasar dan harus diberikan setara kepada setiap orang: kebebasan hati nurani, kebebasan berpikir, kebebasan berserikat, kebebasan politik yang setara, dan kebebasan yang menjaga kedaulatan hukum. Lalu setiap orang akan menggunakan 'kekuatan moral'nya; yaitu: 1). kapasitas untuk menjadi rasional, untuk memiliki konsepsi tentang kebaikan seseorang; dan 2). kapasitas rasa keadilan untuk memahami, menerapkan, dan bertindak sesuai persyaratan keadilan. Semua kekuatan ini merupakan kepentingan esensial setiap orang bermoral yang bebas dan setara karena memungkinkan mereka menjadi agen yang bebas dan bertanggungjawab saat ambil bagian pada kerjasama sosial; dan *Prinsip kedua*, adanya 'prinsip pengakuan perbedaan', yang mengatur perbedaan yang diizinkan, kekuasaan, dan hak istimewa. Prinsip ini menjelaskan batas ketidaksetaraan kekayaan, pendapatan, kekuasaan, dan posisi yang dibolehkan di masyarakat yang adil, yaitu: 1). Posisi sosial harus terbuka bagi semua orang untuk bersaing demi kesetaraan kesempatan yang adil; dan 2). Ketidaksetaraan dalam kekayaan, pendapatan, dan kekuatan dan posisi sosial hanya diizinkan jika mereka telah berusaha maksimal menguntungkan kelas yang paling tidak diuntungkan di masyarakat. Robert Audi (Ed.), *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, 2nd Edition (Cambridge: Cambridge University Press: 2001), 774

SM), lalu diperluas Machiavelli, Thomas Hobbes, Spinoza (1632-1677 M),¹⁶⁷ dan Rousseau, hingga berkembang menjadi teori politik modern. Di akhir abad ke-19 teori ini berinkarnasi dalam bentuk Darwinisme sosial yang menjelaskan pertumbuhan sosial dan politik sebagai perjuangan yang hanya akan dimenangkan budaya atau kebijakan terkuat. Realisme politik berasumsi bahwa kekuasaan adalah cara mempertahankan kepentingan, dan dunia adalah persaingan antar basis kekuasaan. Mayoritas ahli teori politik menekankan negara bangsa sebagai agen politik internasional yang relevan, sedangkan kaum Marxis berfokus pada kelas.¹⁶⁸

Boleh jadi, Mogenthau memunculkan teorinya sebagai respon atas teori-teori politik di Eropa paska revolusi Prancis; yang berjalan beriringan dengan periode Pencerahan (*enlightenment*) dan dipicu pergolakan pada periode pemikiran (*the age of reason*); yang melahirkan penulis dan pemikir seperti Thomas More (1478-1535 M), Rene Descartes (1596-1650 M), John Locke (1632-1704 M). Para pemikir memandang sejarah manusia sebagai kemajuan, yang memungkinkan manusia mengembangkan hal-hal yang tak terbatas. Dengan nalarnya, manusia bisa menciptakan masyarakat dan dirinya tanpa akhir. Revolusi Prancis adalah proyek transformasi sosial dan politik besar-besaran, yang menunjukkan bahwa tidak ada yang tidak mungkin [untuk melakukan perubahan politik]. Rousseau menyusun formula *kontrak sosial* sebagai ekspresi demokrasi radikal yang berdasarkan ‘kebaikan alamiah manusia’.

¹⁶⁷ Reputasi Spinoza sebagai pemikir politik tertutupi statusnya sebagai ahli metafisika rasionalis, padahal ia juga seorang ahli teori politik yang mengajukan sejumlah argumen kuat dan orisinal dalam membela pemerintahan yang demokratis, kebebasan berpikir dan berekspresi, dan subordinasi agama kepada negara. Atas dasar metafisika naturalistiknya, Spinoza juga menawarkan kritik tajam terhadap konsepsi tentang hak dan kewajiban. Dalam studi politik pengaruh Hobbes atas Spinoza terlihat, ketika naturalismenya mengesampingkan kemungkinan peran Tuhan yang transenden. Menurutnya, Tuhan bukanlah pembuat undang-undang yang transenden, Tuhan adalah alam itu sendiri. Akibatnya, semua hak yang diklaim berakar pada kehendak Tuhan adalah tidak berdasar. Manusia terikat oleh alam untuk memilih apa yang tampak sebagai kebaikan yang lebih besar atau kejahatan yang lebih kecil. Terdapat perbedaan antara [penguasa] melakukan sesuatu yang benar atau terbaik (*doing something by rights and doing it in the best way*). Terdapat pro kontra terkait posisi Spinoza sebagai realis atau idealis, yang tampaknya berhubungan dengan relasi pemikirannya dengan Hobbes. Bagaimanapun, ketika Spinoza muncul dalam bayang-bayang Hobbes, maka argumen-argumen ‘realis’nya yang kaya, konsisten, dan cerdas dalam tulisan-tulisan politiknya patut didalami. Steinberg, Justin, "Spinoza's Political Philosophy", dalam *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2019 Edition), Edward N. Zalta (ed.), <https://plato.stanford.edu/archives/sum2019/entries/spinoza-political/>, diunduh pada 20 Juli 2021.

¹⁶⁸ Sebelum Revolusi Prancis dimana nasionalisme sebagai doktrin politik memasuki panggung dunia, realisme politik yang terbentuk melibatkan yurisdiksi politik dinasti yang berkuasa, sementara pada abad ke 19, sentimen kebangsaan menggeser perhatian realis pada ‘negara-bangsa’, sebuah konsep yang kemudian diperluas untuk memasukkan ambisi imperialis kekuatan utama Barat – Inggris, Prancis, Belgia, Jerman dan Amerika Serikat. Realisme politik nasionalis kemudian berkembang menjadi teori *geopolitik*, yang memandang dunia terbagi dalam budaya supranasional seperti Timur-Barat, Utara-Selatan, Dunia Lama-Dunia Baru, atau berfokus pada aspirasi benua pan-nasional dari Afrika, Asia, dll. Sementara cabang Darwinisme sosial realisme politik mengklaim bahwa beberapa negara dilahirkan untuk memerintah yang lain. Fokus realis adalah kebutuhan atau ‘etika’ yang tepat untuk memastikan bahwa agen yang relevan (politisi, negara, budaya) harus memastikan kelangsungan hidupnya sendiri dengan mengamankan kebutuhan dan kepentingannya sebelum melihat kebutuhan orang lain. Moseley, *Political Realism*.

Thomas Paine (1737-1809 M) dalam *The Rights of Man* membela kedaulatan rakyat dan hak-hak individu dan menganjurkan sistem masyarakat rasional berdasarkan kepemilikan komunal dan kerjasama. Seluruh teori sosial dan politik bersemangat untuk mengkritisi tatanan yang ada dan mengembangkan teori baru yang ideal dan sempurna, yang seringkali disebut *utopianisme*.¹⁶⁹

Realisme politik melihat komunitas internasional dicirikan *anarki*, karena tidak ada pemerintahan dunia yang memberlakukan kode aturan bersama. Pandangan bahwa arena negara-negara internasional saat ini dicirikan kurangnya kekuatan yang memayungi adalah deskripsi argumentasi yang dapat diterima, dengan bukti lebih dari 200 perang dan konflik yang terus terjadi sejak penandatanganan Perjanjian Westphalia pada tahun 1648. Keadaan yang tampaknya anarkis ini membuat beberapa ahli melakukan perbandingan dengan anarki domestik, ketika pemerintah absen memerintah atau mengendalikan negara. Tanpa pemerintahan dunia, mereka membayangkan perang, konflik, ketegangan, dan rasa tidak aman akan menjadi hal yang biasa; lalu mereka menyimpulkan bahwa seperti pemerintah domestik yang mampu menghilangkan perselisihan internal dan menghukum kejahatan lokal, demikian juga seharusnya pemerintah dunia mengendalikan kegiatan setiap negara –mengawasi legalitas urusan mereka dan menghukum negara-negara pelanggar hukum, sehingga menenangkan negara lain. Namun, 'analogi domestik' ini terlihat memaksakan kesamaan realitas relasi antara individu dan hubungan antar negara. Ilmuwan lain mengklaim bahwa relasi antara negara dan warga sipil jauh berbeda dengan relasi antar negara, karena individu dapat memegang kepercayaan bersama sedangkan negara tidak. Karena analogi domestik tidak berlaku, maka realisme politik perlu terfokus pada relasi yang lebih kompleks antar negara.¹⁷⁰ Realis politik dituduh *imoralis*¹⁷¹ karena mentolerir

¹⁶⁹ Disebut *utopianisme* sebab: 1). Ia merupakan penolakan terhadap radikal dan komprehensif terhadap status quo; masyarakat dan tatanan politik yang dianggap memiliki cacat fundamental yang harus diperbaiki mulai dari akar hingga ke cabang-cabangnya; 2). Pemikiran utopian menekankan pengembangan diri manusia yang didasarkan pada asumsi-asumsi yang sangat optimistik tentang watak manusia [masyarakat tidak mungkin disempurnakan jika manusia tidak sempurna]; dan 3). Ia menyatakan kemungkinan untuk mewujudkan personal yang sempurna atau nyaris sempurna. Utopia dicirikan dari ide dihapuskannya kemiskinan, hilangnya konflik, berakhirnya kekerasan dan penindasan, sebab manusia dengan nalarnya mampu mendekati kesempurnaan. Heywood, *Pengantar Teori Politik*, 660-663

¹⁷⁰ Moseley, *Political Realism*.

¹⁷¹ Kamus Besar Bahasa Indonesia menggunakan kata *amoral*, yang diartikan sebagai tidak berakhlak, dimana moral terkait dengan ajaran tentang apa yang baik dan buruk yang diterima secara umum, akhlak. Dalam filsafat pengertian *moral* terkait dengan kegiatan manusia yang dipandang baik/buruk, benar/salah, dan tepat/tidak tepat. Filsafat menggunakan istilah *Imoral* sebagai lawan moral, yang diambil dari istilah Inggris *immoral*, dengan makna tidak bermoral, bertindak melawan suara hati, tidak sesuai

segala cara untuk menegakkan kepentingan nasional.¹⁷² Tuduhan ini dibalas dengan perdebatan tentang definisi moralitas; apakah bertindak demi kepentingan sendiri atau bangsa adalah tidak bermoral atau *imoral* positif. Menyamakan konsep imoralitas dalam meraih kepentingan pribadi dengan pengutamaan kepentingan nasional dianggap sebagai pandangan yang tidak adil. Perdebatan ini juga memunculkan diskusi tentang etika *imparsialitas*; mereka yang percaya pada kode etik universal menyatakan bahwa tindakan mementingkan kepentingan nasional yang tidak dapat diuniversalisasikan adalah tidak bermoral. Muncul pula pandangan bahwa universalisme bukan satu-satunya standar tindakan etis, sebab di sisi lain keberpihakan dapat diklaim atau harus juga berperan dalam keputusan etis. Tetapi jika moralitas digunakan dalam arti *altruistik*, atau paling tidak universalistis, maka realis politik akan menggambarkan bahwa upaya untuk bermoral akan merusak kepentingan nasional atau tatanan dunia secara keseluruhan, dan karena itu moralitas harus diabaikan.¹⁷³

G. Akar Filosofis *Realisme Politik*

Secara umum teori realis dalam Hubungan Internasional (HI) bukan merupakan teori tunggal, tetapi ada banyak teori yang merupakan keluarga dan penjelasan dari rumpun mazhab realis, yang berbeda satu sama lain dalam beberapa variabelnya (misalnya, polaritas sistem internasional, atau peran lembaga domestik).¹⁷⁴ Respons 'kritis' terhadap realisme Morgenthau datang dari Kenneth N. Waltz, yang merumuskan kembali realisme dalam HI dengan cara yang baru dan berbeda. Dalam bukunya *Theory of International Politics* (1979), ia menanggapi tantangan pengikut liberal dan berusaha menyembuhkan cacat realisme klasik Morgenthau dengan pendekatan yang

dengan aturan tingkah laku yang benar dan tidak berkebijakan, lihat Bagus, *Kamus Filsafat*, 327-328. Untuk itu penulis akan konsisten menggunakan istilah *imoral*.

¹⁷² Sikap kaum realis menolak pertimbangan etis dalam menetapkan kebijakan luar negeri dan gambaran manusia sebagai sosok yang haus kekuasaan menjadi titik tolak tuduhan *imoral* terhadap mereka. Menjawab tuduhan ini, mereka menjelaskan bahwa yang ditolak adalah pemaksaan prinsip-prinsip moral universal, bukan konsep-konsep moralitas politik berdasarkan kebangsaan [kenegaraan]. Prinsip moral universal menurut realis justru menghalangi pengejaran moralitas politik itu sendiri. Pertimbangan tentang kepentingan nasional justru memberi landasan untuk memutuskan kapan, dimana dan mengapa perang harus terjadi. Dengan label bahwa mereka memiliki ide perang yang tiada akhir, banyak pemikir realis yang juga menentang kebijakan luar negeri yang agresif. Perang hanya patut dilakukan jika kepentingan nasional menghadapi resiko dan keputusan untuk perang harus didasarkan pada analisis biaya-manfaat (*cost and benefit*) perang dari sudut pandang kepentingan strategis. Heywood, *Politik Global*, 105-106

¹⁷³ Moseley, *Political Realism*.

¹⁷⁴ Teori-teori di keluarga *realis* memiliki pusat gravitasi filosofis yang sama, pemahaman bahwa umumnya politik internasional dan politik adalah perjuangan dan konflik yang terus-menerus memperebutkan kekuasaan dan keamanan. Frankel, *Roots*, ix

lebih ilmiah, yang kemudian dikenal sebagai realisme struktural atau neo-realisme. Ketika Morgenthau mendasarkan teorinya pada perebutan kekuasaan yang dikaitkan dengan watak manusia, Waltz berupaya menghindari diskusi filosofis tentang manusia dan memilih membangun teori politik internasional yang dianalogikan dengan ekonomi mikro. Ia berpendapat bahwa negara dalam sistem internasional seperti perusahaan dalam ekonomi domestik dan memiliki kepentingan mendasar yang sama, yaitu untuk bertahan hidup. “Secara internasional, lingkungan tindakan negara, atau struktur sistem mereka, ditentukan fakta bahwa beberapa negara lebih memilih bertahan hidup daripada tujuan lain yang dapat diperoleh dalam jangka pendek dan bertindak dengan efisiensi relatif untuk mencapai tujuan itu”.¹⁷⁵

Ada juga keraguan bahwa realisme politik merupakan tradisi koheren dalam menjelaskan perilaku politik. Berpusat pada pemahaman politik sebagai perjuangan permanen untuk mendapat kekuasaan dan keamanan, realisme politik konsisten menjelaskan bagaimana entitas negara berusaha menjaga kekuasaan mereka sendiri dalam lingkungan yang dicirikan egoisme yang menyebar dan kemungkinan bahaya yang selalu ada. Kehadiran egoisme menyiratkan bahwa semua entitas hanya melihat diri mereka sendiri. Karena pendekatan realis memandang politik sebagai interaksi konflikual, maka analisis tentang pusat perilaku politik yang terlihat –tentang bagaimana entitas politik mengatasi ancaman dan menghadapi persaingan yang tiada henti—akan menekankan bahwa tindakan politik untuk meningkatkan keamanan ini merupakan ‘program minimum realis’, yang diartikulasikan secara berbeda dalam berbagai formulasi seperti refleksi filosofis-historis kuno Thucydides hingga teori kontemporer

¹⁷⁵ Teori Waltz membantu menjelaskan mengapa sejumlah negara berperilaku sama, terlepas dari perbedaan bentuk pemerintahan dan ideologi politiknya dan mengapa mereka berusaha lepas dari kondisi saling ketergantungan. Menurut Waltz, perilaku seragam negara selama berabad-abad ini adalah dampak ‘pemaksaan’ struktur sistem internasional. Unit-unit sistem internasional adalah negara. Karena semua negara ingin bertahan hidup dan anarki mensyaratkan kemampuan swadaya negara. Mereka memilih tidak melakukan pembagian kerja atau diferensiasi fungsional di antara mereka dan memilih swadaya dengan kemampuan relatif masing-masing negara pada fungsi yang sama. Waltz melihat kekuasaan dan perilaku negara dengan cara yang berbeda dari *realis* klasik. Bagi Morgenthau, kekuasaan adalah sarana dan tujuan, dan perilaku rasional dipahami hanya berupa tindakan mengakumulasi kekuatan yang paling besar. Sebaliknya, neo-realis menganggap kepentingan mendasar setiap negara ialah keamanan dan karenanya akan berkonsentrasi pada distribusi kekuasaan. Distribusi kapabilitas antar negara dapat bervariasi; namun, anarki, prinsip pengaturan HI, tetap tidak berubah. Ini berdampak pada perilaku negara dalam merumuskan logika swadayanya. Waltz mengidentifikasi dua alasan mengapa anarkis internasional membatasi kerjasama: rasa tidak aman dan perolehan hasil yang tidak setara. Dalam konteks anarki, setiap negara tidak merasa yakin dan pasti dengan niat pihak lain dan khawatir akan kemungkinan keculasan dan hasil yang lebih menguntungkan pihak lain. Karena keelokan teoretis dan ketelitian metodologisnya, neo-realisme juga berpengaruh dalam disiplin HI. Di mata banyak ahli, realisme Morgenthau dianggap anakronistik—“episode yang menarik dan penting dalam sejarah berpikir tentang subjek yang tidak diragukan lagi, tetapi yang jarang dilihat sebagai kontribusi serius dari teori ilmiah yang sangat teliti.” Korab-Karpowicz, *Political Realism in International Relations*.

strukturalisme sistemik Kenneth Waltz.¹⁷⁶ Sejumlah pemikir mempengaruhi realisme politik secara filosofis di antaranya adalah Thucydides, Machiavelli dan Hobbes.

a. Thucydides¹⁷⁷

Seperti ahli politik lain, Thucydides memandang politik melibatkan pertanyaan moral; tentang apakah hubungan antara negara-negara yang berkuasa juga bisa dipandu norma-norma keadilan. Buku *Sejarah Perang Peloponnesianya* sebenarnya bukan karya filsafat politik atau teori HI. Ia hanya menyajikan sebagian laporan dari konflik bersenjata antara Athena dan Sparta yang terjadi antara 431-404 SM. Namun naskah ini menjadi satu-satunya teks klasik yang diakui dalam HI dan mengilhami para ahli teori mulai dari Hobbes hingga para ahli HI kontemporer. Buku ini bukan sekedar menyajikan peristiwa, tetapi juga posisi teoretis realisme yang diekspresikan dalam pidato orang-orang Athena pada debat yang berlangsung di Sparta sebelum perang. Selain itu, perspektif realis tersirat dalam cara Thucydides menjelaskan penyebab Perang Peloponnesia, dan juga dalam ‘Dialog Melian’ yang terkenal. Thucydides mengangkat tema-tema realis politik internasional yang berhubungan dengan sifat manusia, sehingga berkontribusi pada paradigma HI

¹⁷⁶ Ashley J Tellis, *Reconstructing Political Realism, The Long March to Scientific Theory*, dalam Frankel, *Roots*, 3. Karena realisme politik menekankan sisi kompetitif dan konflik dalam politik internasional, ia menjadi kontras dengan idealisme atau liberalisme, yang cenderung menekankan kerjasama. Para ahli realis menganggap negara, sebagai aktor utama di arena internasional hanya mementingkan keamanan mereka sendiri, bertindak dalam mengejar kepentingan nasional dan memperjuangkan kekuasaan mereka sendiri. Sisi negatif dari penekanan *realis* pada kekuasaan dan kepentingan diri sendiri adalah skeptisisme mereka terhadap relevansi norma etika dalam hubungan antar negara –meskipun tidak semua negara *realis* demikian. Negara realis mengakui bahwa politik nasional dikelola berdasarkan otoritas dan hukum yang ketat, sedangkan pada politik internasional, negara memandangnya sebagai ‘bidang tanpa keadilan’, yang ditandai dengan konflik aktif atau potensial di antara negara. Namun, konon tidak semua realis menyangkal keberadaan etika dalam HI. Jika ditelusuri lagi, ada perbedaan antara penganut *realisme* klasik —yang diwakili para teoretisi abad ke 20 seperti Reinhold Niebuhr dan Hans Morgenthau— dan realisme radikal atau ekstrem. *Realisme* klasik menekankan konsep kepentingan nasional yang berbeda dengan doktrin Machiavellian yang menyatakan ‘bahwa segala sesuatu dibenarkan karena alasan kepentingan negara’, juga tidak mengagungkan perang atau konflik. Realis klasik tidak menolak kemungkinan penilaian moral dalam politik internasional, meskipun bersikap kritis terhadap *moralisme* –wacana moral abstrak yang tidak memperhitungkan realitas politik. Mereka mengapresiasi tindakan politik yang berhasil yang didasarkan pada kehati-hatian (*prudence*): yaitu kemampuan menilai kebenaran tindakan yang diambil dari beberapa alternatif yang mungkin dipilih berdasarkan kemungkinan konsekuensi politiknya. Artinya realisme politik berpusat pada aktivitas partikular, mendorong penyelesaian dengan pendekatan yang partikular dan landasan kepentingan yang juga spesifik kepada para pihak yang menjadi sasaran tindakan politik. Korab-Karpowicz, *Political Realism in International Relations*.

¹⁷⁷ Ia dilahirkan sekitar tahun 450 M, pernah memegang komando pada Perang Peloponnesia dan menulis sejarah perang itu. Kecerdasannya terlihat dari semangat membukukan fakta-fakta pada perang tersebut dan mengapa terjadi. Berbeda dengan Herodotus bersifat diskursif, tulisan Thucydides menitik pada penjelasan deskripsi dan dalam istilah yang dipahami umum. Mayoritas narasinya ditulis dengan tegas, tanpa basa-basi, dan meliputi pidato (yang diklaim mewakili semacam kompromi antara apa yang diketahui dan dikatakan orang-orang dan apa yang menurutnya pantas untuk dikatakan), yang mengeksplorasi sifat kekuasaan Athena dan masalah besar lainnya. Catatan Thucydides dapat dibaca di, *The Peloponnesian War, a New Translation* by Martin Hammond, (Oxford: Oxford World's Classics, Oxford University Press, 2009), Thucydides, *The War of the Peloponnesians and Athenians, Cambridge Text in the History of Political Thought*, (Cambridge: Cambridge University Press, 2013)

yang berbasis konflik, dengan negara sebagai aktor utama, kekuasaan dan keamanan sebagai isu utama, dan hanya ada sedikit tempat untuk moralitas. Sifat manusia adalah titik awal realisme politik klasik sejak masa Thucydides, yang memandang manusia sebagai sosok egoistis dan mementingkan diri-sendiri, hingga mengalahkan prinsip-prinsip moral. Setiap negara bertanggungjawab atas kelangsungan hidupnya sendiri dan bebas menentukan kepentingannya sendiri dan mengejar kekuasaan. Dengan demikian, anarki mengarah pada situasi di mana kekuasaan memiliki peran utama dalam membentuk hubungan antar negara. Utusan Athena di Melos berkata, “negara-negara merdeka bertahan [hanya] ketika mereka kuat”.¹⁷⁸

Di awal perang, untuk mempertahankan dominasi Sparta atas imperialisme Athena, bangsa Sparta bersekutu dengan bangsa Theban [negara Thebes] menyerang Plataea, meskipun mereka telah bersumpah di akhir perang Persia untuk melindungi kemerdekaan Plataea, sebagai penghormatan kontribusi heroik mereka mempertahankan kebebasan Yunani melawan serangan Persia.¹⁷⁹ Ketika bangsa Plataea menyerah dan memohon bangsa Sparta untuk mengingat dan menghormati sumpah mereka, permohonan itu dijawab dengan pembantaian semua warga negara laki-laki dan perbudakan hampir seluruh perempuannya. Demi persekutuan dengan bangsa Theban yang diyakini akan berguna dalam perang melawan Athena, Sparta melakukan tindakan yang sama buruknya dengan tindakan Athena terhadap bangsa Melian. Meski terjadi dialog antara pandangan ‘idealisme’ bangsa Sparta ketika melawan serangan Bangsa Athena, para ahli melihat bahwa Thucydides tengah menjelaskan bagaimana rekonstruksi pemikiran realis dalam dinamika perang

¹⁷⁸ Untuk meraih keamanan, negara berusaha meningkatkan kekuatan mereka dan melakukan penyeimbangan kekuatan dengan tujuan menghalangi potensi agresor. Perang dilakukan untuk mencegah negara yang bersaing agar tidak menjadi lebih kuat secara militer. Untuk bangsa Melian yang idealis, pilihannya adalah perang atau takluk. Mereka berani dan mencintai negara, tidak ingin kehilangan kebebasan mereka, dan meskipun faktanya mereka secara militer lebih lemah daripada orang Athena, mereka siap untuk membela diri. Mereka meyakini keadilan, dan menganggap orang Athena tidak adil. Mereka saleh, percaya bahwa para dewa akan mendukung tujuan mereka dan mengatasi kelemahan mereka, dan percaya pada aliansi, berpikir bahwa sekutu mereka, Sparta, akan membantu mereka. Oleh karena itu, diidentifikasi pandangan idealis atau liberal dalam pidato Melian: kepercayaan bahwa negara-negara memiliki hak untuk melaksanakan kemerdekaan politik, bahwa mereka memiliki kewajiban satu sama lain dan akan melaksanakan kewajiban tersebut, dan bahwa perang agresif tidak adil. Namun kekurangan Melian ialah sumber daya dan pandangan jauh ke depan. Keputusan membela diri lebih banyak dibimbing oleh harapan mereka daripada oleh bukti yang ada atau dengan perhitungan yang bijaksana. Korab-Karpowicz, *Political Realism in International Relations*.

¹⁷⁹ Keputusan Sparta bersekutu dengan bangsa Theban pada satu sisi sebenarnya sama ‘realisnya’ dengan sikap Athena yang memerangi Sparta. Bangsa Sparta terbukti tidak sepenuhnya termotivasi oleh keadilan, mereka memutuskan berperang melawan Athena bukan karena berusaha menyelamatkan Yunani dari tirani dan ketidakadilan, melainkan karena khawatir akan kekuatan Athena yang semakin membesar.

Peloponnesia, yang kemudian dianggap sebagai karakter khas politik internasional sejak masa klasik hingga kini.¹⁸⁰

Pemikiran Hobbes dianggap dipengaruhi Thucydides. Namun klaim bahwa Thucydides merupakan bapak realisme tidak sepenuhnya tepat menurut Peter J. Ahrensdorf (1958-). Kisah pernyataan bangsa Athena bahwa keadilan tidak memiliki tempat dalam politik internasional yang diceritakan Thucydides tidak secara otomatis menunjukkan keberpihakan pemikirannya pada realisme. Ia juga menyajikan klaim moral atau moralistik bangsa Sparta dan sekutu mereka yang bertentangan dengan bangsa Athena, yang menyatakan perang melawan Athena adalah untuk menyelamatkan Yunani dari tirani polis Athena dan merupakan perang demi keadilan dan didukung para Dewa. Ini adalah moral atau sikap moralistik bangsa Sparta, bukan bangsa Athena yang realis, yang pada akhirnya memenangkan perang.¹⁸¹ Menurut Ahrensdorf, adalah tidak cermat ketika menyimpulkan catatan Thucydides sebagai alasan menyebutnya ‘bapak realisme’ dengan hanya mengambil cerita sepihak versi Athena dan mengabaikan tesis-tesis bangsa Sparta yang anti-realis. Karena itu klaim bahwa politik internasional adalah anarkis, ‘keadaan alami’ dimana negara-negara ‘hidup tanpa otoritas di atasnya’ dan tidak ada otoritas atau kekuasaan di dunia di atas otoritas dan kekuasaan pemerintahan oleh manusia [terkuat], sama saja dengan menegaskan bahwa tidak ada hukum moral yang bergigi di dunia, yang negara tidak hanya diwajibkan untuk mematuhi tetapi pelanggaran-

¹⁸⁰ Thucydides dipandang sejalan dengan model realisme politik kontemporer dari karyanya, *The War of the Peloponnesians and the Athenians* yang berfokus pada imperialisme Athena. Bangsa Athena berulang kali mengungkapkan keyakinan bahwa tidak ada tatanan kosmik di dunia yang secara efektif menegakkan keadilan, sehingga ranah urusan internasional menjadi anarkis, dan karenanya keadilan tidak relevan dibicarakan dalam politik internasional. Utusan Athena di Sparta berbicara tepat sebelum pecahnya perang membela kebijakan luar negeri ekspansionis mereka dengan mengklaim, bahwa bukan karena polis mereka memiliki hak alamiah atau ilahi untuk menaklukkan atau memerintah polis lain, melainkan karena ‘hak’ atau keadilan sederhana tidak memiliki tempat dalam hubungan antar negara. Sudah menjadi ketetapan alam bahwa yang lemah akan dijaga yang lebih kuat dan tidak ada seorang penguasa yang berkuasa dengan kekerasan terbujuk oleh argumen ketidakadilan untuk tidak melakukan perang. Akhirnya dan yang paling terkenal, dalam dialog Melian, yang disebut ‘klimaks’ dari realisme Thucydides, orang Athena menyatakan bahwa keadilan tidak memiliki tempat dalam penalaran manusia kecuali penggunaan kekerasan telah dianggap tidak efektif karena keseimbangan kekuasaan kedua sisi yang berperang. Peter J Ahrensdorf, *Thucydides’s Realistic Critique of Realism*, Jurnal Polity, Vol. 30, No. 2 (Winter, 1997) Palgrave Macmillan Journal, 236-248, <http://www.jstor.org/stable/3235218>, selanjutnya disebut Ahrensdorf, *Thucydides*

¹⁸¹ Thucydides mengakui adanya masyarakat yang mengembangkan tatanan sosial berbasis keyakinan ilahiah, seperti Bangsa Sparta dan sekutu-sekutunya. Mayoritas orang-orang Yunani berpihak pada bangsa Sparta di awal perang karena mereka percaya klaim bangsa Sparta untuk mengobarkan perang pembebasan yang adil. Berbeda dengan bangsa Athena, bangsa Sparta dan sekutunya percaya akan adanya tatanan moral kosmik yang mengatur urusan manusia, termasuk urusan internasional, bahwa ada dewa penyelamat yang memberi penghargaan kepada yang adil dan menghukum yang tidak adil, dan bahwa dewa-dewa ini akan memastikan kemenangan keadilan dalam perjuangan mereka melawan Athena. Ahrensdorf, *Thucydides*, 237-238

nya akan memicu hukuman yang mengerikan. Mempertahankan ide bahwa urusan internasional adalah anarkis sama dengan menegaskan tidak ada yang ilahiah atau Tuhan yang menegakkan hukum moral dan dengan demikian memerintah atas manusia. Alasan kecenderungan realis kontemporer untuk menerima begitu saja pandangan ketiadaan tatanan moral yang ditegakkan secara ilahi di dunia dipengaruhi watak ilmu sosial dan studi HI yang berlandaskan kepercayaan pada teori berdasarkan metode sains empirik dan pemikiran (*reason*).¹⁸²

b. Machiavelli

Niccolo Machiavelli lahir di Florence, Italia, pada tahun 1469. Sebagai politisi, ahli militer, kritikus dan pembangun fondasi politik “Machiavellian”, ia pernah dipecat sebagai pejabat negara, dipenjara dan disiksa, dengan tuduhan berkomplot melawan penguasa Dinasti Medici. Ia menulis karya-karya yang menjadi rujukan ilmu-ilmu sosial dan politik hingga dewasa ini, seperti *Il Principe (The Prince)*, *The Discourse upon the First Ten Books of Titus Livius*, *The Art of War*, *A History of Florence*, dan *La Mandragola*. *Il Principe* merupakan karya politik fenomenalnya karena dianggap ‘melegalkan’ tipu muslihat, kelicikan dan kekejaman. Buku yang terdiri dari 26 bagian berisi panduan dan strategi pemerintahan disertai ilustrasi praktek yang pernah dilakukan. Karakter tulisan yang dingin, keras dan gamblang membuat buku ini dianggap sebagai panduan para diktator; memandu mereka yang ingin merebut dan mempertahankan kekuasaan dengan segala cara, termasuk tipu muslihat dan kekejaman. Para pemimpin dunia konon membacanya dan para diktator seperti Hitler, Mussolini, Lenin dan Stalin mempraktekannya.¹⁸³

¹⁸² Menurut Ahrensdoerf *realisme politik* merupakan perwujudan dari keyakinan (*faith*) pada sains dan pemikiran. Sebagai ‘keturunan ilmu pengetahuan modern dan Pencerahan,’ *realis* percaya bahwa negara akan unggul hanya ‘melalui perhitungan kekuasaan dan kepentingan nasional’ dan ‘mengejar kepentingan keamanan mereka sendiri (dan meninggalkan tujuan dan ideologi agama)’. Akibatnya, tidak mengherankan jika kaum *realis* kontemporer merasa tidak perlu memperdebatkan klaim mereka bahwa politik internasional adalah anarkis; karena mereka beriman pada pandangan ini. Akan tetapi, ada sesuatu yang sangat problematis tentang mendasarkan ajaran yang nampaknya rasional pada asumsi atau ‘iman’ yang tidak terbukti, terutama ketika ajaran itu dengan lantang mengklaim dengan namanya sendiri untuk mengungkapkan sifat sebenarnya dari dunia ‘nyata’. Lebih jauh, sejauh *realisme* adalah posisi teoritis turunan atau reaktif, secara logis sekunder, atau bahkan parasit atas moral *idealisme*. Akan tampak sangat penting bagi *realis* untuk memperdebatkan klaim fundamental yang membedakan *realisme* dari *idealisme* moral dimana mereka sebenarnya ‘berada’. Bentuk *idealisme* moral yang paling ortodoks tampaknya adalah kesalahan yang diungkapkan, misalnya, oleh bangsa Sparta dan sekutunya, yang percaya bahwa ada dewa-dewa yang berkuasa atas urusan manusia dan yang memberi penghargaan kepada yang adil dan menghukum yang tidak adil. Jika *realisme* ingin membuktikan teorinya bahwa politik internasional adalah anarkis dengan cara yang benar-benar ketat dan rasional, ia harus menghadapi tantangan terhadap anggapan yang diajukan oleh kesalahan dengan menjelaskan alasan paling mendasarnya menolak pandangan itu. Ahrensdoerf, *Thucydides*, 239-241

¹⁸³ Mufti M., *Teori Politik Machiavelli*, makalah. Politik Machiavelli sudah dimuat dalam makalah ini dengan narasi berbeda.

Tentang kekuasaan Machiavelli menyatakan, kekuasaan yang sudah dibangun dinasti sebelumnya lebih mudah dipertahankan ketimbang kerajaan yang baru berdiri, dengan syarat mereka meneruskan apa yang sudah dilakukan pemimpin sebelumnya dan selalu bersiaga (memprediksi keadaan).¹⁸⁴ Seorang penguasa akan menghadapi kesulitan saat mengelola wilayah yang baru dikuasai, karena merupakan wilayah campuran [antara warga negara penjajah dan terjajah]. Banyak rakyat yang ‘mendukung’ penaklukan penguasa lama dengan harapan kehidupan yang lebih baik, faktanya justru sebaliknya. Sang pangeran tidak dapat bersahabat dengan ‘musuh’ yang telah ia lukai dan duduki wilayahnya, sehingga dukungan penuh tidak dapat diharapkan.¹⁸⁵ Jika negara yang baru diduduki memiliki bangsa dan bahasa yang sama, maka akan lebih mudah dipertahankan. Untuk ‘memiliki’ mereka seutuhnya, sang pangeran harus ‘memusnahkan’ seluruh keluarga penguasa sebelumnya. Tidak perlu merubah kebiasaan lama dan hukum di masyarakat, hingga dalam waktu singkat rakyat di wilayah taklukan akan ‘bersatu’ dengan penguasa baru. Namun jika wilayah tersebut memiliki bahasa dan hukum yang berbeda, maka akan lebih sukar dipertahankan, dibutuhkan nasib baik dan kerja keras.¹⁸⁶

Menurut Machiavelli, sang pangeran harus menjadi pemimpin dan pembela negara-negara tetangga yang kecil; menguatkan negara mereka agar tidak dapat dijajah bangsa asing. Ia akan membuat peluang menduduki daerah lain dengan ambisi ataupun rasa takut bangsa lain kepadanya.¹⁸⁷ Ukuran kekuatan negara dapat dilihat dari kemampuan sang pangeran melindungi dirinya sendiri di saat terdesak, atau apakah ia selalu bergantung pada bantuan pihak lain. Mereka dapat mempertahankan diri sendiri dengan sejumlah uang dan orang, yang menyatukan pasukan yang cukup dan melawan siapapun yang menyerang, dan yang tidak mampu mempertahankan diri adalah yang sebaliknya, yang bagaimanapun harus melindungi diri dan bertahan di negara mereka. Dalam situasi yang kedua, yang dapat dilakukan hanyalah menyemangati para pangeran agar memperkuat dan mempersiapkan

¹⁸⁴ Niccolo Machiavelli, *Il Principe (Sang Pangeran)*, (Yogyakarta: Narasi, 2014), 19, selanjutnya disebut Machiavelli, *Il Principe*

¹⁸⁵ Louis XII dari Prancis kehilangan kekuasaan di Milan tak lama setelah ia mendudukinya, karena rakyat yang sebelumnya mendukungnya berbalik menolaknya. Machiavelli, *Il Principe*, 21-22

¹⁸⁶ Machiavelli, *Il Principe*, 23-26

¹⁸⁷ Machiavelli, *Il Principe*, 27-28. Seperti ketika orang-orang Etolian menjajah bangsa Roma di Yunani. Ketika penguasa asing yang kuat masuk, penduduk yang lemah akan menjadi kaki tangannya, karena mereka muak dengan penguasa sebelumnya, sehingga dengan mudah mendukung penguasa asing yang masuk.

kotanya, dan tidak memicu masalah dengan negara tetangganya. Menyerang sebuah negara yang memiliki pertahanan sangat kuat dan pemerintahan yang tidak dibenci oleh rakyatnya tidak pernah mudah dilakukan, seperti kota-kota di Jerman, mereka sangat sulit dilemahkan.¹⁸⁸ Dalam hal pendudukan, hasrat menduduki daerah lain adalah sangat alami dan biasa, dan yang berhasil melakukannya akan dipuji dan tidak disalahkan. Namun ketika mereka tidak dapat melakukannya dan menghalalkan segala cara, kesalahan ini mendapat kutukan dari banyak pihak.¹⁸⁹ Cara mempertahankan kekuasaan di suatu wilayah yang telah terbiasa hidup dengan aturan mereka sendiri ialah: 1). Merampas hak milik mereka; 2). Mendatangi wilayah tersebut dan menetap di sana; dan 3). Memperbolehkan warga hidup dengan hukum mereka sendiri, memberi penghargaan dan pemerintahan yang melibatkan sekutu penduduk setempat. Karena pemerintahan dibentuk sang pangeran dan tidak akan berjalan tanpa adanya persahabatan dan perlindungan sang pangeran, maka mereka akan melakukan segala hal untuk mempertahankan pemerintahan ini.¹⁹⁰

Tentang perang, menurut Machiavelli ada dua metode dalam perang, yaitu dengan aturan atau dengan kekerasan. metode pertama dilakukan manusia, metode kedua dilakukan binatang liar. Namun karena metode pertama seringkali tidak cukup maka metode kedua harus digunakan. Seorang pangeran harus tahu cara menggunakan kedua metode ini, sebab jika ia tidak menggunakan kedua metode ini bersamaan, maka kekuasaannya tidak akan bertahan lama. Tampil dengan kesan pemaaf, ramah, tulus, dan beragama dapat diterima, namun sang pangeran harus berfikiran fleksibel untuk menjadi sebaliknya jika diperlukan. Seorang pangeran harus berhati-hati dalam berbicara, agar tidak terkesan ia tidak memiliki kualitas penuh maaf, iman, integritas, kebaikan dan agama. Tidak ada yang lebih penting dari terlihat memiliki kualitas yang terakhir [agama], karena manusia umumnya menilai dari apa yang dilihat, bukan apa yang dirasakan tangan. Biarkan tindakan

¹⁸⁸ Machiavelli, *Il Principe*, 80-82

¹⁸⁹ Machiavelli, *Il Principe*, 33-34. Louis dari Prancis telah melakukan lima kesalahan; memecah sejumlah kekuasaan yang lebih kecil, memperbesar kekuasaan satu partai di Italia, memasukkan kekuatan militer (asing) dalam jumlah besar, tidak tinggal di wilayah pendudukan, dan tidak mendirikan koloni-koloni. Kesalahan berikutnya adalah merebut kekuasaan bangsa Venesia dan menguatkan kekuasaan Gereja Spanyol di Italia.

¹⁹⁰ Machiavelli, *Il Principe*, 42

pangeran menguasai dan mempertahankan negara terpuji di mata publik; biarkan agar yang vulgar selalu dilihat dan dibahas.¹⁹¹

Kritik Machiavelli terlihat sebagai ekspresi ketidakpuasan terhadap tradisi moral idealisme yang berakar pada pemikiran Plato, Aristoteles, dan Cicero, yang memandang nilai-nilai moral universal sebagai dasar kehidupan politik. Kebaruan pendekatan Machiavelli terletak pada kritiknya atas pemikiran politik Barat klasik sebagai tidak realistis, dan dalam pemisahan politik dari etika. Dengan karyanya *The Prince*, ia dianggap peletak dasar politik modern. Baginya, ‘kebenaran efektif’ adalah satu-satunya kebenaran yang layak dicari dalam politik, yang diperlukan untuk membuat individu dan negara makmur dan kuat.¹⁹²

c. Hobbes

Para ahli teori politik era Hobbes, termasuk Justus Lipsius (1547-1606 M), Hugo Grotius (1583-1645 M), dan Hobbes sendiri merujuk karya Thucydides untuk memahami (dan memengaruhi) pergolakan politik di masa itu. Melalui *Leviathan*-nya yang ditulis pada masa panasnya Perang Saudara Inggris (*English Civil War*), Hobbes menuliskan konsep-konsep yang akan mempengaruhi filsafat politik Barat di kemudian hari, terutama dalam visinya tentang kontrak sosial yang timbul dari urgensi keadaan alam yang liar. Thucydides memberi pengaruh sentral terhadap perkembangan pemikiran politik Hobbes.¹⁹³ Kondisi Alam Anarkis Hobbes adalah bagian dari gerakan intelektual yang bertujuan membebaskan sains modern yang mewarisi tradisi klasik dan skolastik. –yang menjadi dasar perspektif idealis– yang menyatakan manusia dapat mengendalikan hasrat mereka melalui akal dan dapat

¹⁹¹ Machiavelli, *Il Principe*, 123-128

¹⁹² Machiavellianisme adalah jenis *realisme* politik radikal yang diterapkan untuk urusan domestik dan internasional. Doktrin ini menyangkal relevansi moralitas dalam politik dan mengklaim bahwa semua cara (bermoral dan tidak bermoral) dibenarkan untuk mencapai tujuan politik tertentu. Apapun yang baik bagi negara, dibenarkan, meskipun tindakan tersebut faktanya jahat. Mungkin masalah terbesar dengan *realisme* Machiavellian dalam HI adalah bahwa ia memiliki kecenderungan untuk masuk ke versi ekstremnya, yang menerima kebijakan apapun yang berguna bagi negara dan mengorbankan negara lain, tanpa peduli betapa problematisnya kebijakan tersebut. Korab-Karpowicz, *Political Realism in International Relations*.

¹⁹³ Ketertarikan Hobbes pada Thucydides tidak berkembang dalam ruang hampa; ia ‘mengenalnya’ saat di Cavendish, dalam lingkungan kontinental yang berminat besar pada Thucydides. Selama tinggal di Chatsworth ia membaca karya-karya sejarawan Inggris, Yunani, dan Latin, tetapi membaca “*Thucydides menyenangkan saya melebihi yang lain*”. Hobbes setuju dengan Thucydides yang mengatakan demokrasi ialah hal yang lebih bodoh daripada republik. Yang lebih bijak adalah pemerintahan satu raja. Pandangan bahwa Thucydides menganggap lebih bijaksana sistem raja daripada republik mungkin merupakan proyeksi Hobbes, tetapi poinnya adalah melalui Thucydides, Hobbes merasa bahwa ia telah menemukan koreksi terhadap para penulis kuno yang bersimpati pada republik. James Jan Sullivan, *Hobbes and His Contemporaries*, dalam Christine Lee & Neville Morley (Ed.), *A Handbook to the Reception of Thucydides*, (West Sussex: Wiley Blackwell, 2015), 241-244, selanjutnya disebut Sullivan, *Hobbes*

bekerja untuk kepentingan orang lain, bahkan dengan mengorbankan keuntungan mereka sendiri. Mereka adalah agen rasional dan moral, mampu membedakan yang benar dan yang salah, dan membuat pilihan moral, serta bersifat sosial. Ia menolak pandangan ini dan menyatakan bahwa manusia cenderung individualistis daripada bermoral atau bersifat sosial dan terus berjuang mendapatkan kekuasaan.¹⁹⁴

Hobbes dan Thucydides mengkritisi persaingan elit. Seperti di dalam perang, pemberian kesempatan kepada para aristokrat dan demokrat untuk mengintensifkan persaingan mereka dengan mengundang keterlibatan mereka baik di Athena atau Sparta mengakibatkan destruksi, dimana konsep negara kemudian berubah makna, ikatan kekeluargaan disubordinasikan kepada kepentingan faksional, penggulingan undang-undang yang ada menjadi objek kepentingan kelompok, sumpah semakin tidak diindahkan. Singkatnya, hukum, dan bahkan adat tradisional antar-*polis* yang umum menjadi rusak dalam persaingan biadab perebutan kekuasaan. Thucydides tidak meragukan 'apa' yang harus disalahkan: "Keserakahan dan ambisi untuk memerintah adalah penyebab dari semua hal ini".¹⁹⁵ Negara, "demi keamanan mereka sendiri," tulis Hobbes, "memperbesar dominasinya atas semua kepura-puraan bahaya dan ketakutan akan invasi atau bantuan yang mungkin diberikan kepada penjajah, [dan] berusaha semaksimal mungkin, untuk menaklukkan dan melemahkan tetangga mereka".

Pencarian dan perjuangan merebut kekuasaan merupakan inti visi Hobbes tentang hubungan antar negara.¹⁹⁶ Dengan kondisi setiap negara dapat memutuskan apakah akan menggunakan kekuatan militer atau tidak, perang dapat pecah kapan saja. Pencapaian keamanan dalam negeri melalui penciptaan negara kemudian diparalelkan dengan kondisi rasa tidak aman antar negara. Meskipun gagasan negara dunia akan mendapatkan dukungan dari beberapa *realis* masa kini, ini bukan posisi

¹⁹⁴ Hobbes berkontribusi pada beberapa konsep fundamental dalam tradisi *realis* dalam HI, termasuk karakterisasi sifat manusia sebagai egoistis, konsep anarki internasional, dan pandangan bahwa politik, yang berakar pada perebutan kekuasaan, dapat dirasionalisasi dan dipelajari secara ilmiah. Dalam kondisi tidak pasti, dimana setiap orang berpotensi menjadi agresor, berperang adalah strategi yang lebih menguntungkan daripada berdamai, dan setiap orang perlu belajar bahwa dominasi atas yang lain diperlukan demi kelangsungan hidup. Korab-Karpowicz, *Political Realism in International Relations*.

¹⁹⁵ Sullivan, *Hobbes*, 250

¹⁹⁶ Hal yang sama nantinya akan berlaku pada model HI yang dikembangkan Morgenthau yang sangat dipengaruhi Hobbes dan mengadopsi pandangan yang sama tentang sifat manusia. Demikian pula, neo-realis Kenneth Waltz mengikuti Hobbes dalam menjelaskan anarki internasional (fakta bahwa negara berdaulat tidak tunduk pada kedaulatan bersama yang lebih tinggi) sebagai elemen penting dari HI.

yang diambil Hobbes. Ia tidak mengusulkan dilaksanakannya kontrak sosial antar negara untuk mengakhiri anarki internasional.¹⁹⁷ Penyangkalan terhadap eksistensi prinsip-prinsip moral universal dalam HI membuat Hobbes dekat dengan Machiavellian. Menurutnya negara-negara merdeka, seperti halnya individu yang merdeka; mereka pada dasarnya adalah musuh, asosial dan egois, dan tidak ada batasan moral pada perilaku mereka. Namun, yang memisahkan Hobbes dari Machiavelli dan lebih menghubungkannya dengan realisme klasik adalah desakannya pada karakter defensif kebijakan luar negeri. Teori politiknya tidak mengemukakan undangan melakukan serangan apapun yang mungkin bermanfaat bagi negara.¹⁹⁸

Kesimpulannya, Hobbes di abad ke 17 dengan keras mengkritik pandangan filosofis yang meyakini kemampuan manusia dalam memahami semua masalah alam semesta sebagai keteraturan yang diatur hukum alam tertentu, termasuk di dunia sosial; pandangan tentang hukum-hukum perilaku manusia yang jelas dan pasti sebagaimana hukum alam; serta pandangan bahwa pikiran (*reason*) manusia mampu menyimpulkan kebenaran-kebenaran sosial dari prinsip-prinsip aksiomatis tertentu sebagaimana matematika. Hobbes membantah pandangan tersebut dengan menegaskan bahwa teori negara harus berlandaskan pemahaman tentang watak manusia, yang tidak dipastikan ideal. Selanjutnya Hobbes menyatakan bahwa tujuan alamiah manusia secara umum adalah sama, sehingga kesamaan dasar ini menciptakan kompetisi dan konflik. Manusia secara alamiah mementingkan dirinya sendiri (*selfish*), suka bertengkar, haus kekuasaan, kejam dan jahat. Watak ini merupakan hasil dari keinginan manusia memenuhi hasratnya, bersifat terus-menerus dan abadi. Untuk mencapainya manusia memerlukan kekuasaan (*power*). Perjuangan untuk

¹⁹⁷ Korab-Karpowicz, *Political Realism in International Relations*.

¹⁹⁸ Ini merupakan tantangan besar bagi visi politik idealis yang didasarkan pada kemampuan manusia bersosialisasi dan konsep yurisprudensi internasional yang dibangun di atas visi ini. Pendekatan Hobbes terhadap HI adalah prudensial dan pasif: negara berdaulat, seperti individu, harus diarahkan pada perdamaian yang rasional. Dengan menyarankan bahwa dikte akal tertentu berlaku bahkan dalam keadaan alamiah, ia menegaskan bahwa HI yang lebih damai dan kooperatif dimungkinkan. Ia juga tidak menyangkal keberadaan hukum internasional. Negara berdaulat dapat menandatangani perjanjian satu sama lain untuk memberi dasar hukum hubungan mereka. Namun, di saat yang sama, Hobbes sadar bahwa perjanjian internasional akan sering terbukti tidak efektif dalam mengendalikan perebutan kekuasaan. Negara akan menafsirkannya berdasarkan kepentingan mereka, sehingga hukum internasional akan dipatuhi atau diabaikan sesuai dengan kepentingan negara yang terkena dampak. Oleh karena itu, HI akan selalu cenderung menjadi urusan yang genting. Pandangan suram tentang politik global ini merupakan inti *realisme* Hobbes. Korab-Karpowicz, *Political Realism in International Relations*. lebih lengkap tentang konsep politik Hobbes dapat dibaca di Thomas Hobbes, *Leviathan with Selected Variants from the Latin Edition 1668*, Edited by Edwin Curley, (Indianapolis/ Cambridge: Hackett Publishing Company, 1994). Untuk perbandingan karya politik Hobbes dapat dilihat di Deborah Baumgold, *Three-text Edition of Thomas Hobbes's Political Theory, The Element of Law, De Cive and Leviathan* (Cambridge: Cambridge University Press, 2017).

terus memperoleh dan mempertahankan kekuasaannya tidak selalu disebabkan harapan akan kesenangan yang lebih besar, atau ketidakpuasan atas kekuasaan yang biasa saja, tetapi karena ia yakin bahwa ia tidak bisa melonggarkan kekuasaan yang dimilikinya saat ini dengan tanpa melipatgandakan kekuasaannya.¹⁹⁹

H. Realisme Politik Morgenthau

Seperti dijelaskan di awal, Morgenthau adalah ahli politik yang mengembangkan realisme politik sebagai teori Hubungan Internasional (HI). Pemikirannya yang mendominasi studi HI paska Perang Dunia ke II dengan tegas menolak pandangan para ahli idealis yang mengasumsikan adanya keselarasan kepentingan dalam hubungan antar negara, pentingnya peran hukum dan organisasi internasional, serta pandangan tentang kecenderungan publik pada perdamaian.²⁰⁰ Hans Joachim Morgenthau [lahir 17 Februari 1904, di Coburg, Jerman dan wafat 19 Juli 1980, di New York, AS] adalah ilmuwan politik AS yang mendalami peran kekuasaan dalam politik internasional. Setelah lulus dari beberapa Universitas di Berlin, Frankfurt, dan Munich, ia meneruskan studi pasca-sarjana di *Graduate Institute for International Studies*, di Jenewa, Swiss. Ia sempat menjabat sebagai presiden Pengadilan Hukum Perburuhan di Frankfurt tahun 1927. Pada tahun 1932 ia pergi ke Jenewa untuk mengajar hukum publik; karena Adolf Hitler naik ke tampuk kekuasaan di Jerman tahun 1933, ia memilih tetap tinggal di sana sampai tahun 1935. Di tahun 1935-1936 Morgenthau mengajar di Madrid, dan pindah ke AS di tahun 1937, lalu menjadi warga negara naturalisasi AS pada tahun 1943. Morgenthau mengajar di beberapa perguruan tinggi antara lain di Brooklyn College, New York (1937-1939), Universitas Missouri, Kansas (1939-1943), Universitas Chicago (1943-1971), The City College of the City University, New York (1968-1974), dan The New School for Social Research (1974-1980). Morgenthau aktif menjadi kontributor berbagai majalah dan jurnal ilmiah, termasuk menulis beberapa buku, seperti *Scientific Man vs. Power Politics* (1946), *Politics*

¹⁹⁹ Menurut Hobbes manusia digerakkan oleh keinginannya, yang mendorong pemikiran individu tersebut membantu mewujudkan keinginan tersebut. Manusia cenderung mendekati objek 'keinginan' dan menjauhi 'objek yang tak diinginkan'. Gerakan sengaja manusia untuk mendekati objek bergantung pada cara yang diajarkan pikirannya. Sementara gerakan alamiahnya [refleks tanpa harus diniatkan sengaja] sama dengan binatang, dan pada dasarnya memang 'binatang'. Pikiran manusia membantu mencapai sesuatu yang 'lebih unggul' dari yang dicapai binatang. Schmandt, *Filsafat Politik*, 301-311

²⁰⁰ Mochtar Mas'od, *Ilmu Hubungan Internasional Disiplin dan Metodologi*, (Jakarta: LP3ES, 1994), 17

Among Nations: The Struggle for Power and Peace (1948), *In Defense of the National Interest* (1951), *Dilemmas of Politics* (1958), *The Purpose of American Politics* (1960), *Politics in the Twentieth Century* (1962), dan *Truth and Power* (1970)²⁰¹

Morgenthau menulis *Politics Among Nations: The Struggle for Power and Peace* tahun 1948, sebuah studi politik internasional dengan pendekatan realis klasik.²⁰² *Politics Among Nations* telah menjadi teks standar dan mempengaruhi pemikiran HI selama satu generasi lebih. Morgenthau menyajikan teori yang tidak *a priori*, tidak abstrak, bersifat empiris dan pragmatis. Baginya penilaian politik tidak boleh berdasarkan prinsip *abstrak* yang sudah ditetapkan sebelumnya atau dengan konsep yang tidak terhubung dengan realitas, tetapi harus berdasarkan tujuan membangun ketertiban dan makna pada mayoritas fenomena. Jika tidak demikian teori akan tetap tidak masuk akal, hingga harus ada pengujian ganda secara *empiris* dan *logis*, apakah konsisten pada fakta dan rumusnya sendiri.²⁰³ Menurut sejarah politik modern adalah pertarungan dua mazhab dengan konsepsi berbeda tentang hakikat manusia, masyarakat dan politik. Mazhab *pertama* percaya bahwa tatanan politik *rasional* dan *moral* berasal dari prinsip-prinsip abstrak yang *valid*, berlaku universal dan dapat dicapai saat ini; mengasumsikan kebaikan *esensial* dan kelenturan tak terbatas sifat manusia; dan menyalahkan kegagalan tatanan sosial memenuhi standar rasional akibat minimnya pengetahuan dan tanggungjawab, lembaga sosial yang usang, atau kebobrokan individu atau kelompok tertentu yang terisolasi. Ia percaya pada pendidikan, reformasi, dan penggunaan kekuatan sporadis untuk memperbaiki kekurangan ini. Mazhab *kedua* percaya bahwa dunia, meskipun tidak sempurna [dari sudut pandang *rasional*] adalah hasil kekuasaan yang melekat dalam kodrat manusia. Untuk memperbaiki dunia seseorang harus bekerja dengan kekuatan itu, bukan melawannya. Dunia secara *inheren* berisi konflik kepentingan antar manusia. Prinsip-prinsip moral tidak pernah bisa diwujudkan sepenuhnya, tetapi didekati lewat keseimbangan kepen-

²⁰¹ <https://www.britannica.com/biography/Hans-Morgenthau>, diakses tanggal 20 Januari 2021

²⁰² Menurut Morgenthau politik diatur hukum alam yang berbeda dan negara dapat melakukan tindakan yang rasional dan secara obyektif benar berdasarkan pemahaman yang baik terhadap hukum alam ini. Kekuasaan merupakan tujuan dominan politik internasional dan definisi kepentingan nasional dalam istilah kekuasaan. Pendekatannya berpusat pada negara dan menolak untuk mengidentifikasi aspirasi moral suatu negara dengan hukum moral obyektif yang mengatur alam semesta. Ia juga menyatakan bahwa semua tindakan negara adalah usaha untuk menjaga, menunjukkan, atau meningkatkan kekuasaan. <https://www.britannica.com/biography/Hans-Morgenthau>, diakses tanggal 20 Januari 2021

²⁰³ Hans J. Morgenthau, *Politics Among Nations The Struggle for Power and Peace*, Sixth Edition, (Peking: University Press, Beijing, 1978), 3, selanjutnya disebut Morgenthau, *Politics Among Nations*.

tingan yang selalu sementara, dan penyelesaian konflik yang selalu genting. Mazhab ini lebih suka menarik *preseden historis* daripada prinsip-prinsip abstrak, menyukai eksistensi *the lesser evils* [yang terkecil kejahatannya] ketimbang kebaikan absolut.²⁰⁴

Realisme Morgenthau konon dipengaruhi pemikiran teolog Protestan dan penulis politik Reinhold Niebuhr (1892-1971 M),²⁰⁵ serta Hobbes. Morgenthau menempatkan keegoisan dan nafsu kekuasaan dalam gambarannya tentang manusia. Kunci *realismenya* adalah konsep kekuasaan atau "kepentingan yang didefinisikan dalam istilah kekuasaan," dan asumsi bahwa para pemimpin politik "berpikir dan bertindak sesuai minat yang didefinisikan sebagai kekuasaan". Konsep ini menekankan otonomi politik, yang memungkinkan analisis kebijakan luar negeri bebas dari berbagai motif, preferensi, dan kualitas intelektual dan moral setiap politisi –sebagai dasar politik yang rasional. Menurut Morgenthau 'hasrat' (kekuasaan) adalah kategori universal dan merupakan elemen penting politik, dan berbagai hal juga dapat dikaitkan dengan kepentingan atau kekuasaan pada waktu dan dalam situasi yang berbeda, yang konten dan cara penggunaannya ditentukan lingkungan politik dan budaya. Ia juga mempertimbangkan hubungan realisme dan etika; mengatakan bahwa ketika realis sadar akan pentingnya moral tindakan politik, mereka juga menyadari ketegangan antara moralitas dan prasyarat tindakan politik yang berhasil. "Prinsip-prinsip moral universal," ia menegaskan, "tidak dapat diterapkan pada tindakan negara dalam formulasi universal abstrak mereka, tetapi ... mereka harus disaring melalui keadaan waktu dan tempat yang konkret". Prinsip-prinsip ini harus disertai dengan kehati-hatian karena itu ia mengingatkan "tidak akan ada moralitas politik tanpa kehati-hatian; yaitu, tanpa mempertimbangkan konsekuensi politik dari tindakan yang tampaknya bermoral". Kehati-hatian (*prudence*) baginya bukan keyakinan superioritas moral atau ideologis yang harus memandu tindakan politik. Morgenthau sekali lagi menekankan semua aktor negara harus dipandang semata-mata sebagai entitas politik yang mengejar kepentingan masing-masing, yang didefinisikan berdasarkan kekuasaan. Sejauh kekuasaan atau kepentingan didefinisikan sebagai kekuasaan, dan politik merupakan bidang

²⁰⁴ Morgenthau, *Politics Among Nations*, 3-4

²⁰⁵ Reinhold Niebuhr, salah satu pemikir religius paling berpengaruh Amerika Serikat (AS) di abad ke 20 serta kritikus sosial-politik terkemuka. Ia banyak menulis tentang etika-politik, termasuk peran historisnya dalam meletakkan dasar moral mazhab *realis* HI pasca 1945. Terkenal di tahun 1930-1940-an sebagai eksponen *realisme politik* dan pendukung tanggungjawab AS menggunakan kekuatan memerangi Nazi dan ancaman Soviet. Ia menulis 21 buku dan sekitar 2600 artikel. Calm McKeagh. *The Political Realism of Reinhold Niebuhr A Pragmatic Approach to Just War*, (London: Macmillan Press LTD, 1997), 1

yang otonom, maka politik tidak bisa disubordinasikan dengan etika, namun, etika masih berperan dalam politik. Bagi Morgenthau, seni politik mensyaratkan dua dimensi kehidupan manusia, yaitu kekuasaan dan moralitas, harus dipertimbangkan.²⁰⁶

Catatan penting atas realisme Morgenthau yang meskipun dianggap mengandung pengulangan dan ketidakkonsistenan ialah gambaran bahwa kekuasaan atau kepentingan adalah konsep sentral yang membuat politik menjadi disiplin otonom. Karena aktor negara yang rasional mengejar kepentingan nasional mereka, maka teori politik internasional yang rasional dibangun dengan tidak dikaitkan dengan moralitas, kepercayaan agama, motif atau preferensi ideologis individu para pemimpin politik. Ini juga menunjukkan bahwa untuk menghindari konflik, negara harus menghindari perang moral atau konfrontasi ideologis, dan mencari kompromi semata-mata berdasarkan kepuasan kepentingan bersama mereka. Walaupun Morgenthau mendefinisikan politik sebagai ruang otonom, ia tidak mengikuti rute Machiavellian untuk sepenuhnya menghilangkan etika dari politik. Manusia adalah hewan politik yang mengejar kepentingan, juga hewan moral. Kehilangan moralitas apapun, akan membuat mereka turun ke tingkat binatang buas atau sub-manusia. Karenanya sekalipun tidak dibimbing prinsip-prinsip moral universal, tindakan politis tetap memiliki makna moral, karena pada akhirnya diarahkan menuju tujuan kelangsungan hidup nasional, yang juga melibatkan kehati-hatian dan moral. Perlindungan efektif warga negara dari bahaya bukan hanya tindakan fisik yang kuat; namun juga memiliki dimensi kehati-hatian dan moral. Morgenthau menganggap realisme sebagai cara berpikir tentang HI dan alat yang berguna untuk menyusun kebijakan.²⁰⁷

²⁰⁶ Menurut Morgenthau "Seseorang yang tidak lain adalah 'manusia politik' akan menjadi binatang buas, karena ia akan benar-benar kurang dalam pengendalian moral. Seseorang yang tidak lain adalah 'manusia bermoral' akan menjadi orang bodoh, karena ia akan benar-benar kurang bijaksana". Korab-Karpowicz, *Political Realism in International Relations*.

²⁰⁷ Korab-Karpowicz, W. Julian, *Political Realism in International Relations*.

BAB IV

ANALISA KRITIS FILOSOFIS ATAS REALISME POLITIK

MORGENTHAU DALAM PERSPEKTIF AL-FĀRĀBĪ

A. Kritik atas Landasan Epistemologis Realisme Politik

Untuk memberikan ilustrasi sistematis kritik al-Fārābī atas konsep politik Morgenthau, penulis akan menempatkan kritik al-Fārābī dengan berfokus pada enam prinsip realisme politik Morgenthau yang diambil dari karya utamanya di bidang HI, yaitu *Politics Among Nations, The Struggle for Power and Peace*. Di dalam buku ini, enam prinsip realisme politik merupakan Bagian Pertama yang membahas Teori dan Praktek Politik Internasional dengan sub pembahasan Teori realis dalam politik internasional [dengan pembahasan enam prinsip realisme politik] dan ilmu politik internasional [dengan pembahasan pemahaman tentang politik internasional serta permasalahan perdamaian internasional].²⁰⁸ Namun sebelum membahas kritik al-Fārābī terhadap pemikiran Morgenthau, kiranya perlu dipahami terlebih dahulu perbedaan epistemologis antara pemikiran Morgenthau yang berakar pada epistemologi Barat dan al-Fārābī yang berakar pada epistemologi Islam [yang pada bagian peripatetiknya merupakan kelanjutan dari tradisi Plato dan Aristoteles].

Dalam epistemologi Islam, istilah ilmu (علم, *ilm*) memiliki kesamaan makna dengan sains (*science*) dalam epistemologi Barat. Jika epistemologi Barat membedakan sains dengan pengetahuan (*knowledge*), demikian pula epistemologi Islam membedakan ilmu dengan opini (*ra'y*). Ilmu didefinisikan sebagai ‘pengetahuan tentang sesuatu apa adanya’ [seperti dinyatakan Ibn Hazm]; sehingga bukan sembarang pengetahuan atau sekedar opini, tetapi pengetahuan yang telah teruji kebenarannya. Perbedaan ilmu dan sains terletak pada bidangnya, dimana sains dibatasi pada bidang-bidang fisik atau inderawi, sedangkan ilmu melampaui bidang-bidang fisik, yang juga disebut metafisika.²⁰⁹ Sebagai pengetahuan sistematis, sains menekankan pada obser-

²⁰⁸ Morgenthau, *Politics Among Nations*, 4

²⁰⁹ Kata *science* sendiri dimaknai sebagai ‘pengetahuan sistematis yang berdasarkan observasi, kajian dan percobaan-percobaan yang dilakukan untuk menentukan sifat dasar dari apa yang dikaji, dari yang dahulu dimaknai sebagai ‘keadaan atau fakta mengetahui dan sering diambil dalam arti pengetahuan (*knowledge*) yang dikontraskan dengan intuisi atau kepercayaan. Perubahan yang menekankan pada observasi inderawi dan pembatasan pada lingkup fisik, sehingga berbeda jauh dengan ilmu

vasi [inderawi] sehingga hasilnya harus bersifat empiris di bidang apapun. Matematika juga dimasukkan sebagai sains, meskipun materi-subjeknya tidak bersifat fisik, sehingga mengundang perdebatan ilmuwan, meskipun akhirnya disebut sebagai ilmu pasti (*exact science*).²¹⁰ Ilmu memasukkan bidang-bidang non empiris-positivis yang dibatasi dalam pengertian sains, termasuk matematika dan metafisika. Matematika sebagai ilmu dalam epistemologi Islam memiliki dasar yang lebih kuat, sebab dalam epistemologi Barat, status ontologis objek-objek matematika tidak begitu jelas, sementara dalam epistemologi Islam menjadi lebih jelas, karena tidak hanya mencakup objek-objek fisik. Demikian pula metafisika, dalam epistemologi Islam memiliki status ontologis yang sah. Demikian pula teologi, angelologi, eskatologi, psikologi, ontologi, kosmologi dan filsafat, memiliki status sama dengan fisika dan matematika.²¹¹

Sampai di sini menjadi jelas, mengapa terdapat perbedaan pandangan yang tajam antara Morgenthau dan al-Fārābī. Ilmu HI dalam pandangan Morgenthau berakar pada tradisi empirisisme-positivistik, sehingga hanya menggali pengetahuan yang bersifat inderawi dan teruji dengan metode-metode pembuktian sains. Meski Morgenthau menyebutkan penalaran sebagai alat pengujian, ia menekankan penalaran yang cenderung empiris, bukan reflektif [yang bersifat deduktif]. Tidak ada yang salah dengan pilihan metode-metode tersebut, namun klaim bahwa dengan metode yang bersifat saintifik murni maka pengetahuan politik HI yang komprehensif dan benar akan dapat tergal menjadi terbantahkan, sebab pada kenyataannya pembatasan metode pada pendekatan realis secara otomatis akan membatasi pandangan dan pengetahuan politik internasional. Berbeda dengan pandangan al-Fārābī yang mengikuti metode para filosof Yunani, ia menyatakan bahwa pengetahuan merupakan apa yang diperoleh melalui kombinasi penggunaan indera (*senses*), akal (*intellect*) dan hati (*intuition*). Kombinasi ketiga instrumen tersebut merupakan kemutlakan untuk mencapai kebenaran hakiki atau pengetahuan yang sebenarnya.

dalam pengertian epistemologi Islam. Mulyadhi Kartanegara, *Menyibak Tirai Kejahilan, Pengantar Epistemologi Islam*, (Bandung: Mizan, 2003), 1-2. Selanjutnya disebut Kartanegara, *Menyibak Tirai*

²¹⁰ Ilmu dalam epistemologi Islam berasal dari kata '*alima* (علم), artinya mengetahui, tidak berbeda dengan kata *science* yang berakar dari *scire* yang artinya juga mengetahui. Pengetahuan tentang sesuatu sebagaimana adanya' yang menjadi definisi ilmu dimaksudkan untuk pengetahuan yang telah diuji kebenarannya berdasarkan bukti-bukti yang kuat, bukan berdasarkan opini.

²¹¹ Al-Fārābī dan Ibn Sina mengakui adanya objek-objek ilmu yang niscaya terkait dengan materi dan gerak, tetapi ada juga yang pada dirinya tidak bersifat fisik, tetapi terkadang berkaitan dengan benda-benda fisik, dan ada entitas yang secara niscaya tidak berhubungan dengan materi dan gerak. Objek-objek matematika termasuk kategori kedua, yaitu entitas yang pada dirinya tidak bersifat fisik, tetapi terkadang masih berkaitan dengan benda-benda fisik dan gerak. Kartanegara, *Menyibak Tirai*, 2-6

Tidak ada yang menolak fakta kegunaan indera, terutama fungsi-fungsi yang dimilikinya berupa penglihatan, pendengaran, perasa, penciuman dan perabaan. Empirisme memandang indera sebagai satu-satunya sumber pengetahuan. Dalam epistemologi Islam, indera tidak hanya mengenali objek-objek [berfungsi mencari pengetahuan], tetapi juga menjadi alat adaptasi lingkungan dan pertahanan. Namun sebagai sumber pengetahuan, nyatanya indera memiliki banyak keterbatasan. Ketika indera tidak bisa mengetahui suatu objek karena keterbatasannya, apakah secara otomatis objek dan pengetahuan dinyatakan tiada? Apakah indera selalu melaporkan fakta yang sebenarnya (seperti benda yang terlihat kecil dari kejauhan pada hakikatnya kecil, atau suara yang terdengar pelan pada hakikatnya pelan)? Ternyata kita membutuhkan alat atau sumber pengetahuan lain, yaitu akal ('*aql*). Al-Ghazali (1056-1111 M) menyatakan dalam *Misykāt al-Anwār* bahwa akal lebih patut disebut sebagai cahaya, atau sumber pengetahuan dibandingkan indera. Ketika kita melihat bulan separuh, akal kita bisa menjelaskan dan membuktikan adanya paruh yang lain sebagai *sferik*. Dengan logika dan matematika, akal menjelaskan ukuran dan gerak, termasuk menjelaskan bahwa pensil yang berada dalam gelas sesungguhnya lurus, meskipun tampak oleh indera penglihatan kita bengkok karena bias. Para filosof muslim membagi akal menjadi akal praktis [*al-'aql al-'amalī*, berkaitan dengan tindakan, seperti etika] dan akal teoritis [*al-'aql al-nazarī*, berkaitan dengan perolehan pengetahuan]. Manusia dibedakan dengan hewan karena akalnya, karena bisa menjawab hal-hal yang tidak bisa dipasok indera [seperti pertanyaan apakah yang akan terjadi besok, atau dimanakah Tugu Monas]. Akal juga mampu menangkap 'kuiditas' atau 'esensi' (*mahiyyah*) dari sesuatu yang diamati atau dipahami, yang dengan kemampuan ini manusia bisa mengetahui konsep universal sebuah objek yang diamati indera yang bersifat abstrak meski tidak lagi terhubung dengan data-data partikular [seperti ketika membicarakan esensi manusia, kita tidak lagi membicarakan manusia A atau B, tetapi manusia dalam pengertian universal]. Manusia mampu menyimpan jutaan pemahaman tentang pelbagai objek ilmu yang bersifat abstrak sehingga tidak memerlukan ruang fisik yang luas di dalam pikirannya. Namun dalam pandangan filosof muslim, akal juga memiliki keterbatasan, sehingga diperlukan pengetahuan intuitif. Intuisi mampu memahami hal-hal yang sulit dipahami akal, karena akal hanya menunjukkan kecakapan intelektual dan inteligensi. Akal sering tidak berdaya menghadapi persoalan yang terkait kehi-

dupan emosional manusia [seperti keadaan cinta dan benci]. Akal cenderung memahami sesuatu secara general dan homogen, namun tidak mampu mengerti keunikan sebuah ‘momen’ atau ‘ruang’. Pengetahuan intuisi adalah pengetahuan ‘ekperiensial’ atau berdasarkan pengalaman [seperti rasa cinta yang tidak bisa dijelaskan dengan akal]. Karenanya manusia dilengkapi oleh Tuhan dengan hati (*qalb*) sehingga sempurna seluruh perangkat ilmu manusia.²¹²

B. Konsep Kebahagiaan Hakiki sebagai Tujuan Negara

Kebahagiaan hakiki merupakan tujuan manusia dan asosiasi manusia pada tingkat negara. Konsep kebahagiaan sebagai tujuan eksistensial manusia yang dibahas sejak masa filosof Yunani menjadi topik penting al-Fārābī ketika membicarakan negara. Dalam pemahaman politik al-Fārābī, manusia memiliki posisi sentral, dan pusat filosofi politik adalah bagaimana membangun negara berbudi luhur (*al-madīnah al-fāḍilah*). Hubungan kebahagiaan dengan politik tidak bisa dihindari sebagai realitas universal, dimana tindakan umat manusia yang diwakili negara dijaga oleh sistem dan pemerintahan yang dianggap baik dan konstitusial, tidak lain karena ada kebahagiaan yang hendak dicapai [berupa negara kesejahteraan, negara adil makmur, dan lain-lain]. Maka pemikiran dan tindakan yang menyalahi kodrat tujuan kebahagiaan sama saja dengan paradoks membangun negara luhur namun membiarkan organisasi politik negara dibolehkan bekerja melakukan tindakan-tindakan buruk dengan argumentasi akan mencapai kebahagiaan melalui tindakan tersebut.²¹³

Terkait negara, dalam *Al-Siyāṣah al-Madāniyyah*, al-Fārābī menyatakan bahwa manusia adalah spesies (*naw'*) yang tidak dapat menyelesaikan urusannya atau mencapai kehidupan yang baik kecuali dengan berkumpul dengan yang lain sebanyak mungkin dalam satu wilayah, baik dalam bentuk asosiasi besar, sedang, dan kecil. Asosiasi besar adalah kerjasama banyak negara, sementara asosiasi sedang melibatkan kesamaan bangsa /ras, dan yang kecil terbatas pada *polis* atau negara (*state*). Ketiganya merupakan asosiasi yang sempurna (*al-jamā'āt al-kāmilāh*).²¹⁴ Al-Fārābī juga

²¹² Kartanegara, *Menyibak Tirai*, 18-29

²¹³ Al-Fārābī, *Al-Siyāṣah*, 72-73

²¹⁴ Al-Fārābī, *Al-Siyāṣah*, 69-70

menjelaskan bahwa kerjasama yang berlatar keragaman (pluralisme) melahirkan pembauran karakter dan budaya. Dalam pembauran ini manusia menemukan kesamaan sifat dan tujuan, membangun ikatan-ikatan sosial. Proses ini sepenuhnya merupakan otoritas manusia, tidak ada campur tangan dari unsur-unsur langit (*al-ajsām al-samā-wiyyah*). Tidak ada spesies selain manusia yang mampu melakukan ini.²¹⁵ Pandangan ini menjelaskan bahwa al-Fārābī meyakini kemungkinan kerjasama dan asosiasi antar bangsa atau negara yang besar, yang tidak mungkin akan terwujud dengan paradigma situasi internasional yang anarkis dan kepentingan manusia semata-mata individualistik pada kekuasaan diri, kelompok atau negaranya.

Terkait ilmu politik, al-Fārābī telah menyusun definisi yang tidak membatasi diri pada definisi dalam pengertian sains menurut epistemologi Barat dan tidak terpisah dengan politik internasional. Jika merujuk pada *Ihṣā' al-'Ulūm*, al-Fārābī memberikan definisi yang sangat komprehensif, yaitu: 1). Ilmu yang mempelajari beragam cara bertindak, cara hidup, kecakapan, etika, beberapa kecenderungan, watak, dan tabiat yang menyebabkan tindakan dan cara hidup [politik]; 2). Ilmu yang mempelajari tujuan tindakan-tindakan manusia, bagaimana sebaiknya tindak tersebut ada pada manusia, bagaimana seharusnya mengatur manusia sesuai ketentuan, dan bagaimana memelihara tujuan tersebut; dan 3). Ilmu yang menjelaskan tujuan-tujuan tindakan dan cara hidup manusia, baik yang mengarah pada kebahagiaan hakiki maupun yang mengarah pada kebahagiaan semu.²¹⁶

C. Kritik Atas Prinsip-prinsip *Realisme Politik* Morgenthau

a. Prinsip Pertama

²¹⁵ Al-Fārābī, *Al-Siyāṣah*, 71

²¹⁶ Al-Fārābī, *Ihṣā' al-'Ulūm*, 38. Definisi al-Fārābī dengan landasan epistemologi 'ilmu' sebagai pengetahuan yang tidak sekadar empiris menunjukkan keunggulan paradigmatisnya. Pada pengertian yang pertama, yaitu ilmu politik sebagai ilmu yang mempelajari beragam cara bertindak, cara hidup, kecakapan, etika, sejumlah kecenderungan, watak, dan tabiat yang menyebabkan tindakan dan cara hidup, ia boleh jadi menerima pendekatan saintifik empirisme, karena pengetahuan yang dibutuhkan dominan berbasis pengamatan inderawi. Seluruh kesimpulan teoretisnya berbasis pada ilustrasi nyata dan kasat mata. Pada pengertian kedua, yaitu ilmu politik sebagai ilmu yang mempelajari tujuan tindakan politik, tindakan politik yang tepat dan dibenarkan, tata cara mengatur masyarakat dan memelihara norma dan aturan di masyarakat, al-Fārābī mulai memusatkan dominasi akal dan epistemologi yang inklusif dalam memahami politik, yang menghasilkan rumusan konsep-konsep universal dan terlepas dari fenomena partikular politik, namun bersifat solutif atas persoalan politik yang dihadapi. Lalu pada pengertian terakhir, yaitu ilmu politik sebagai ilmu yang menjelaskan tujuan tindakan dan cara hidup manusia; ia memilah mana yang mengarah pada kebahagiaan hakiki dan yang mengarah pada kebahagiaan semu, ia memadukan kombinasi pengamatan inderawi, akal dan intuisi.

Prinsip pertama realisme politik Morgenthau menyatakan bahwa "realisme politik percaya bahwa politik, seperti masyarakat pada umumnya, diatur oleh hukum obyektif yang berakar pada sifat manusia". Untuk memperbaiki suatu masyarakat, kita perlu memahami hukum yang mereka gunakan. Realisme, yang percaya pada objektivitas hukum politik, juga harus percaya pada kemungkinan pengembangan teori rasional yang mencerminkan hukum tersebut, betapapun tidak sempurna dan berat sebelah. Bagi realisme, teori merupakan upaya memastikan fakta dan memberikan makna melalui pemikiran (*reasoning*).²¹⁷ Realisme politik mengasumsikan karakter kebijakan luar negeri hanya dapat dipastikan melalui suatu investigasi atas tindakan politik yang dilakukan dan konsekuensi yang diperkirakan dari tindakan tersebut. Sehingga kita dapat mengetahui apa yang sebenarnya telah dilakukan para negarawan, perkiraan konsekuensi tindakan mereka dan tujuan politik mereka. Namun investigasi fakta saja tidak cukup. Untuk memaknai bahan mentah faktual politik luar negeri, kita harus mendekati realitas politik dengan semacam garis besar rasional, sebuah peta yang menunjukkan kepada kita kemungkinan makna politik luar negeri. Pengujian hipotesis rasional terhadap fakta aktual dan konsekuensinya inilah yang memberikan makna teoritis terhadap fakta politik internasional.²¹⁸

Pada prinsip pertama ini, Morgenthau menghimpun beberapa konsep, antara lain: 1). Adanya *hukum obyektif yang berakar pada sifat manusia*: hukum tersebut boleh jadi tidak sempurna, tetapi diterima secara sosial. Objektivitas teori realist ditentukan pada penerimaan hukum obyektif masyarakat sebagai realitas; 2). Konsep bahwa *hanya realisme yang dapat membedakan kebenaran dan opini dalam politik*: kebenaran adalah apa yang sesuai hukum obyektif dan rasional [bukan mitos], didukung bukti dan dapat dijelaskan. Opini adalah sebaliknya, berisi prasangka dan khayalan; serta 3). *Perlunya investigasi atas tindakan politik dan*

²¹⁷ Realisme juga percaya pada kemungkinan membedakan kebenaran dan opini dalam politik –antara apa yang benar secara obyektif dan rasional, didukung bukti dan dapat dijelaskan akal, dan apa yang hanya merupakan penilaian subjektif, yang terpisahkan dari fakta apa adanya dan diinformasikan berdasarkan prasangka dan khayalan. Morgenthau menyatakan bahwa realisme politiknya bukan upaya terbaru merumuskan teori politik, sebab upaya ini sudah dilakukan sejak masa filsafat kuno Tiongkok, India dan Yunani. Ketepatan teori-teori masa lalu hanya merupakan praduga, belum terbukti keandalannya. Karenanya ia mendorong satu teori yang mensyaratkan uji ganda, yaitu rasionalisasi dan pengalaman. Morgenthau, *Politics Among Nations*, 4

²¹⁸ Artinya, kita menempatkan diri kita pada posisi negarawan yang harus menghadapi masalah tertentu kebijakan luar negeri dalam keadaan tertentu, dan kita bertanya pada diri sendiri apa alternatif rasional yang dapat dipilih seorang negarawan yang harus mengatasi masalah ini dalam keadaan ini. Morgenthau, *Politics Among Nations*, 4-5

hasilnya diuji secara rasional untuk memahami karakter kebijakan luar negeri: Kombinasi investigasi dan rasionalisasi merupakan metode yang paling sah untuk studi HI.

Yang dimaksud hukum obyektif sepertinya adalah ‘konsep’. Pada teori pengetahuan Barat, pengetahuan obyektif adalah yang metode perolehannya memiliki otoritas tertinggi dalam bentuk ‘metode ilmiah’ melalui pengamatan, pengukuran dan uji-coba.²¹⁹ Metode ilmiah memungkinkan hipotesis politik diuji kebenarannya dengan apa yang dilihat pada ‘dunia nyata’. Penelitian yang sistematis dengan metode ilmiah tertentu dipercaya menghasilkan dan mengumpulkan pengetahuan.²²⁰ Namun sejauh ini, menurut Heywood, konsep, model dan teori sesungguhnya berjalan atau terbentuk di atas landasan yang disebut Thomas Kuhn (1922-1996 M) sebagai *paradigma*, seperti dijelaskan Kuhn dalam bukunya *The Structure of Scientific Revolutions* (1962) sebagai rangkaian prinsip, doktrin, dan teori yang saling terkait yang membantu menstrukturkan proses penelitian intelektual dalam batas tertentu.²²¹ Al-Fārābī mengajukan pendekatan berbeda dalam memahami hukum obyektif yang berakar pada sifat dasar manusia, kebenaran dan opini dalam politik, serta investigasi rasional terhadap tindakan politik. Al-Fārābī mengkritik kekeliruan awal pandangan ala Morgenthau yang melihat manusia secara dangkal hanya sebagai sosok culas dan tidak dapat dipercaya, tidak memiliki visi keluhuran yang berangkat dari nilai-nilai universal dan tindakan politik

²¹⁹ Konsep, model dan teori merupakan alat-alat analisa politik, yang harus hati-hati digunakan. Konsep berwujud frasa pendek, seperti demokrasi, revolusi, hak asasi manusia, kapitalisme, dan lain-lain. Konsep dapat tidak pasti dan berubah makna, sesuai konteks saat konsep tersebut diwacanakan. Karenanya Giovanni Sartori (1924-2017 M) melihat idealitas dalam konsep tidak terkait benar atau salah, tetapi pada berguna atau tidak berguna. Problem lain konsep adalah statusnya sebagai subjek kontroversi dan perang memenangkan makna yang diakui sah pada konsep tersebut. Masing-masing yang berperang akan mengklaim sedang ‘membela kebebasan, mempertahankan kemerdekaan, menegakkan demokrasi’ –dan lainnya. Namun kebebasan, kemerdekaan dan demokrasi yang diperjuangkan dimaknai berbeda oleh masing-masing pihak. Model dan teori jauh lebih luas dari konsep, dimana model berkaitan dengan idealitas tertentu seperti gambaran sistem politik. Model adalah penyederhanaan realitas agar dapat dijelaskan dan memunculkan pemahaman, bukan pengetahuan yang terpercayanya. Teori tepatnya adalah propisisi, yang menjelaskan secara sistematis sebuah temuan data empiris. Teori dan model bisa terkait, misalnya teori tentang masyarakat plural terkait dengan model negara, persaingan elektoral, politik kelompok, dan lainnya. Heywood, *Politik*, 30-37

²²⁰ Heywood, *Politik*, 31-32

²²¹ Menurut Kuhn, ilmu pengetahuan selalu didominasi sebuah paradigma tunggal; ilmu pengetahuan berkembang melalui serangkaian revolusi dimana paradigma lama digantikan paradigma baru. Politik dilihat sebagai ajang pertarungan antar paradigma yang saling bersaing dan menantang, yang tampil dalam rupa filsafat sosial dengan sebutan ideologi seperti realisme, liberalism, konservatisme, sosialisme, fasisme, Marxisme, feminisme, dan lain-lain. Ini bukan untuk menyimpulkan bahwa semua Analisa politik bersifat ideologis dan berpihak pada kepentingan pada ideologi tertentu, namun lazimnya ternyata dilaksanakan dengan berlandaskan ajaran ideologi tertentu. Sebagai contoh, ilmu politik liberal yang rasional-liberal akan menghasilkan cara pandang politik yang mengandung substansi dan warisan pemikiran liberal. Implikasi dari pandangan ini adalah, bahwa kesalahpahaman dan kebenaran dalam politik bersifat sementara. Heywood, *Politik*, 37-38

manusia tidak dapat dinilai kecuali melalui skema uji ganda rasionalisasi ala empirisme dan pengamatan pengalaman yang inderawi. Al-Fārābī juga menilai apa yang dimaksud Morgenthau dengan ajakan ‘mendekati realitas politik dengan semacam garis besar rasional, sebuah peta yang menunjukkan kemungkinan makna politik luar negeri’ [yang bersifat pedekatan empirisme] tertolak secara keilmuan, sebab manusia dan fenomena tindakan dan pikiran politiknya bukanlah perangkat mekanik tanpa jiwa, hasrat dan pengaruh unsur-unsur emosional dan kultural, termasuk moralitas dan keyakinan keagamaan. Menurutnya pengamatan dan uji ganda dengan kerangka metode empirisme Morgenthau akan menghasilkan kekeliruan karena berangkat dari asumsi yang keliru tentang manusia dan metode yang kurang koprehensif sebagai akibat dalih otonomi ilmu HI.

Penulis melihat tidak begitu jelas apa yang dimaksud hukum obyektif yang berakar pada sifat manusia versi Morgenthau, selain penekanan pada kebutuhan pemahaman hukum obyektif di suatu masyarakat, betapapun ia tidak sempurna. Pendekatan positivisme realis menolak memberikan penilaian moral atau lainnya dan menekankan keharusan untuk menerima dan memahami hukum obyektif tersebut. Al-Fārābī mengambil opisisi dengan menyatakan bahwa hukum dan norma [obyektif] yang dapat menjadi rujukan adalah suatu norma yang mengarah pada kebaikan atau keutamaan [universal].²²² Dalam konteks tugas domestik dan internasional penguasa, al-Fārābī membicarakan norma para penguasa. Jika norma tersebut dirumuskan dalam persekutuan kota, bangsa atau negara, maka para pihak yang merumuskannya harus memiliki kesepakatan terkait upaya, tujuan, pandangan dan sistem politik, agar menjadi satu jiwa. Norma tersebut terbuka atas amandemen berdasarkan relevansi zamannya, atau diwariskan kepada generasi berikutnya.²²³ Norma tidak dapat dirumuskan berdasarkan landasan rasional-empiris semata dan moral yang korup dan tidak bersifat universal, jika dikaitkan

²²² Ada dua macam keutamaan (*al-faḍl*), yaitu moral (*khulūqiyah*) dan rasional (*naṭiqiyah*). Keutamaan rasional seperti kebijaksanaan, intelektualitas, kecermatan, kecerdasan, dan kemampuan pemahaman yang sangat baik. Sementara moral adalah keutamaan yang berkembang, seperti moderasi, keberanian, kebebasan, dan keadilan. Begitu pula kejahatan (*al-rāzilah*) terbagi dalam dimensi moral dan rasional. Al-Fārābī menggambarkan adanya kontestasi rasionalitas dan moral baik versus jahat pada diri manusia. Masing-masing akan terbentuk berdasarkan kebiasaan. Jika moral dan rasionalitas baik yang dibiasakan, maka tercipta keutamaan, begitu pula sebaliknya. Dengan begitu, pandangan Morgenthau yang melihat sosok manusia tanpa preferensi nilai rasional dan moral yang universal sulit untuk dapat diterima. Al-Fārābī, *Fuṣūl*, 30

²²³ Al-Fārābī, *Al-Siyāṣah*, 80-81

dengan tujuan untuk menciptakan negara atau komunitas internasional yang ideal. Jika yang dimaksud adalah kenyataan sosial masyarakat dalam negara, al-Fārābī memandang bahwa suatu negara yang tidak memiliki rumusan visi kebahagiaan hakiki sebagai negara *jāhiliyah*, amoral dan sesat. Di dalam *al-Siyāsah al-Madāniyyah* ia menyatakan dengan keras bahwa, “*Lawan dari Polis Utama adalah Polis yang Bodoh (al-Madīnah al-Jāhilah, Ignorant City), Polis yang Imoral (al-Madīnah al-Fāsiqah, Immoral City) dan Polis yang Sesat (al-Madīnah al-Dāllah, Errant City)*”.²²⁴ Kemudian ia mendeskripsikan *polis* yang bodoh dalam enam kategori, yaitu: 1). *Polis* yang berorientasi kebutuhan dasar (*al-Madīnah al-Dharūriyyah, the Necessary City*); 2) *Polis* Plutokratis (*al-Madīnah al-Nazālah, the Plutocratic City*); 3). *Polis* Hedonis (*al-Madīnah al-Khassah, the Hedonistic City*); 4). *Polis* Timokratik (*al-Madīnah al-Karāmiyyah, the Timocratic City*); 5). *Polis* Penakluk (*al-Madīnah al-Taghallub, the City of Domination*); dan 6). *Polis* Demokratis (*al-Madīnah al-Jamā’iyyah, the Democratic City*). Menurut penduduk *polis-polis* bodoh ini, kehormatan tidak terletak pada kebajikan tetapi pada kekayaan, kesenangan duniawi, pelayanan istimewa dan penghormatan publik, dan dominasi [kepada bangsa dan negara lain]. Dominasi dipandang mulia dan membuat *polis* menjadi terhormat di mata *polis* dan bangsa lain, membuat tidak ada negara lain yang lebih tinggi posisinya dan meningkatkan kekuatan aliansi dan pendukung. Memelihara status kebangsawanan dan hukuman yang keras juga merupakan instrumen dominasi. Demikian pula dalam hal kehormatan, mereka memandang bahwa penguasa yang kuat terlihat dari seberapa besar penghormatan yang diterimanya. Mereka melayani rakyat bukan untuk menjalankan tugas pelayanan tetapi untuk menerima pujian. Mereka rela ‘membayar’ pujian publik dan sekutunya. Para penguasa mengumpulkan uang dari pajak, upeti dan penaklukan untuk membayar penghormatan bagi dirinya dan aristokrasinya.²²⁵

²²⁴ Polis Imoral (*al-fāsiqah*) menurut al-Fārābī ialah polis yang penduduknya memiliki prinsip-prinsip moral dan memiliki citra tentang kebahagiaan (hakiki); mereka meyakini, mencari petunjuk agar mencapai keduanya. Namun mereka justru tidak berpegang teguh untuk melaksanakannya, justru mereka lebih tertarik pada fitur tertentu lain yang menjadi tujuan penduduk polis-polis yang bodoh — baik kemewahan, kehormatan, dominasi, atau yang lainnya— dan mereka bekerja keras mewujudkannya. Akhirnya moral mereka menjadi sama dengan moral penduduk dari polis-polis yang bodoh. Polis yang sesat adalah polis yang sama sekali tidak memiliki tujuan kebahagiaan yang hakiki, prinsip moral dan citra kebahagiaan hakiki, dan sama sekali tidak bercita-cita membentuk negara dalam format ideal apapun. Mereka betul-betul sesat dan bersifat primitif. Al-Fārābī, *Al-Siyāsah*, 103-104

²²⁵ *Polis* yang berorientasi kebutuhan dasar adalah model pemerintahan sederhana yang berorientasi pada kebutuhan sehari-hari. Mereka mengembangkan pertanian dan peternakan, termasuk dengan kriminalitas seperti pencurian. Menurut mereka,

Ilustrasi al-Fārābī tentang enam bentuk negara ‘bermasalah’ ini menjelaskan bahwa prinsip moral apapun dan visi transendental tidak dapat dilepaskan dari praktik politik, baik domestik maupun internasional. Setelah mendeskripsikan konsep, model, skema dan teori negara utama, secara otomatis dinyatakan bahwa seluruh konsep dan bentuk pemerintahan maupun masyarakat selain negara utama adalah bentuk-bentuk bermasalah. Maka tugas politik yang diemban bukanlah mengabaikan ‘realitas negatif’ tersebut, tetapi mendorong konsep-konsep negara utama yang dijalankan pada suatu pemerintahan untuk juga menjadi model bagi negara lain. Praktek semacam ini bukan tidak pernah terjadi dalam politik luar negeri. Misalnya, AS dan negara-negara Barat menjadikan demokrasi sebagai tawaran model pemerintahan yang diakui ‘patut dipikirkan’ atau ‘penting untuk diwujudkan’ di belahan Asia, Afrika, Amerika Latin dan negara-negara bekas Blok Timur. Demikian pula negara Uni-Sovyet [sekarang Rusia] dan Tiongkok menawar agenda komunisme internasional dalam politik luar negeri mereka paska Perang Dunia ke II. Kesimpulannya, sebuah nilai dan realitas [yang disebut Morgenthau sebagai hukum objektif] dan tujuan politik harus bersifat sempurna dan visioner, bukan sebatas kekuasaan. Kekuasaan adalah jalan mewujudkan kesempurnaan visioner tersebut, bukan tujuan yang sebenarnya. Al-Fārābī menegaskan dalam semua karyanya, bahwa kebahagiaan hakiki adalah tujuan manusia. Kehidupan duniawi yang korup tidak dapat menyelamatkan manusia dan membantu mencapai kebahagiaan hakiki tersebut.²²⁶

orang yang paling luhur adalah yang paling unggul dalam menyusun strategi pemerintahan dan memerintah, serta menyediakan sarana bagi warga negara untuk mendapatkan apa yang diinginkan; sementara *Polis* Plutokratis adalah asosiasi warga negara yang berorientasi pada perolehan kemakmuran dan kekayaan dengan segala cara hingga berlebihan dan menghamburkannya untuk kesenangan tubuh fisik semata. Menurut mereka, yang paling bajik adalah yang paling kaya dan paling pandai menggunakan strategi untuk mencapai kemakmuran; *Polis* Hedonis adalah *polis* yang warganya saling membantu dalam memenuhi kenikmatan indrawi atau kenikmatan imajiner seperti makan, minum, dan hubungan seksual. Mereka memandang kehidupan seperti ini adalah puncak kebahagiaan; *Polis* Timokratik adalah polis pencari kehormatan di mata negara dan bangsa lain, cenderung pada penghormatan artifisial berdasarkan kebangsawanan, kekayaan, kekuasaan, kecantikan, dan lain-lain; *Polis* yang berorientasi Penakluk adalah *polis* yang penduduknya saling membantu untuk membangun dominasi atas sebageian masyarakat lain atau bangsa lain dengan tujuan menumpahkan darah, mengumpulkan harta atau memperbudak orang lain; mereka mencintai kekuasaan, penaklukan, dan penghinaan [kepada yang ditaklukkan]; dan *Polis* Demokrasi adalah polis dimana setiap penduduknya tidak terkendali dan dibiarkan sendiri untuk melakukan apapun sesuka hati. Berdasarkan hukum, setiap warga memiliki kesetaraan hak. Di antara mereka muncul diversifikasi moral, nilai sosial, keinginan dan kesenangan. Pemerintah hanya menjalankan kepentingan publik, tidak ada panduan tujuan tertentu, sehingga jika dicermati, sebenarnya tidak ada penguasa yang memerintah dengan baik [terjemahan yang lebih tepat sepertinya negara komunalistik]. Al-Fārābī, *Al-Siyāṣah*, 90-92

²²⁶ Al-Fārābī, *Risālah al-Tanbīh ‘alā Sabīli al-Sa’ādah*, (Amman: Mansyūrat al-Jāmi’ah al-Urdūniyyah, 1987), 177, selanjutnya disebut Al-Fārābī, *Risālah*

Pernyataan Morgenthau bahwa hanya realisme yang dapat membedakan kebenaran dan opini juga dapat dipertanyakan, apakah kebenaran empiris positivistik adalah kebenaran hakiki? Jika yang dimaksud adalah kebenaran partikular, temporer, dan berdasarkan kepentingan tertentu, maka apa yang dinyatakannya bisa diterima. Menganggap pengetahuan empiris memastikan bahwa setiap individu terlibat dalam pencarian kekuasaan abadi dan kekuasaan sebagai tujuan hidup adalah premis yang juga perlu dipertanyakan. Penulis menyakini bahwa sifat manusia hanya dapat terungkap dengan observasi dan eksperimen deduktif dan induktif, tidak dapat dibuktikan hanya dengan penelitian ‘empiris’ murni.²²⁷ Filsafat jauh lebih mungkin mengungkap sifat manusia dengan metode-metodenya. Morgenthau memperkuat kepercayaan pada dorongan manusia untuk berkuasa dengan memperkenalkan aspek normatif teorinya, yaitu rasionalitas [empiris]. Kebijakan luar negeri yang rasional *ala* realis dianggap ‘kebijakan luar negeri yang baik’, yang dihasilkan melalui proses rasionalisasi seperti ‘penghitungan *cost and benefit* politis’ kebijakan politik internasional untuk menentukan utilitas relatifnya, yaitu kemampuan para politisi memaksimalkan daya negara [yang ini sebenarnya adalah proses yang cacat]. Cara ini menunjukkan kelemahan intelektual pembuat kebijakan, berpotensi menghasilkan kebijakan luar negeri yang menyimpang, karena tidak cukup komprehensif.²²⁸

Menanggapi pandangan Morgenthau tentang perlunya investigasi [pencarian data yang faktual, inderawi] yang kemudian diuji secara rasional [dengan pendekatan penalaran (*reasoning*) yang empiristik-positivistik, al-Fārābī mengajukan metode yang lebih komprehensif, dengan memanfaatkan seluruh daya rasionalisasi dan intelek manusia, bukan hanya daya inderawi dan pemikiran (*reason*) yang mengarah corak investigasi positivistik. Menurut al-Fārābī di dalam bukunya *al-Siyāsah al-Madāniyyah*, manusia memiliki daya atau fakultas rasional (*al-quwwah al-nāṭiqah*), fakultas apertif (*al-quwwah al-nuzū’iyyah*), fakultas imajinatif

²²⁷ Bagi al-Fārābī, dengan mengambil ilustrasi ilmu kedokteran, manusia yang berada dalam kondisi demikian adalah orang-orang ‘sakit’ yang seharusnya ditangani secara medis. Pemikiran yang berlawanan [dengan moral universal] harus dilawan dengan tindakan yang sebaliknya, seperti seseorang yang mengalami panas tinggi pada saat demam harus diturunkan suhu tubuhnya dengan sarana pendingin. Tidak hanya sampai disitu, perlu dipelajari dan dicari faktor-faktor penyebab ‘penyakit’ tersebut, sehingga dapat dilakukan tindakan yang tepat dan pencegahan dikemudian hari, semua ini tidak mungkin dilakukan kecuali berdasarkan pengamatan yang komprehensif. *Kitāb Al-Millat*, Butterworth, *Al-Fārābī* 104-105

²²⁸ Korab-Karpowicz, *Political Realism in International Relations*.

(*al-quwwah al-mutakhayyilah*) dan dan indra perseptif (*al-quwwah al-ḥassāsah*). Fakultas rasional memberi kemampuan memahami ilmu-ilmu (*al-'Ulūm*) dan seni (*al-ṣinā'at*); membedakan antara tindakan mulia dan buruk berdasarkan parameter etika; mempertimbangkan apa yang harus dilakukan atau tidak dilakukan; dan membantu memahami apa yang berguna dan yang merugikan, yang menyenangkan dan yang menyakitkan. Hal-hal yang rasional, sebagian bersifat teoretis dan sebagian lagi praktis.²²⁹ Selanjutnya, melalui daya atau fakultas appetitif, muncul ambisi manusia mencari, menghindari, menyenangkan atau membenci sesuatu. Melalui fakultas ini muncul rasa cinta dan benci, persahabatan dan permusuhan, ketakutan dan kepercayaan, kemarahan dan kepuasan, kekerasan dan kasih sayang, dan ekspresi jiwa lainnya. Melalui daya imajinatif, manusia memelihara jejak-jejak persepsi indrawi [informasi yang dikumpulkan melalui indera] setelah beberapa waktu, dalam keadaan bangun atau tidur. Melalui daya imajinatif manusia juga menggabungkan hasil-hasil persepsi inderawi atau memilah dalam beberapa kombinasi, termasuk antara informasi inderawi yang akurat dan salah. Al-Fārābī melihat, di antara tindakan dan kebiasaan moral, daya imajinatif juga berusaha memahami hal-hal yang berguna dan berbahaya, menyenangkan dan menyakitkan, tetapi bukan yang luhur dan keji. Sementara apa yang dihasilkan [fakultas] persepsi-indra adalah jelas, yaitu pengetahuan yang didapat melalui identifikasi panca indera yang disadari semua orang. Persepsi indera hanya memberikan pemahaman tentang apa yang dirasa menyenangkan dan menyakitkan, tetapi tidak membedakan antara yang berbahaya dan yang bermanfaat, juga tidak yang mulia dan yang luhur.²³⁰ Uraian al-Fārābī ini menjelaskan bahwa yang objektif di manusia bukan watak-watak 'negatif' yang pasti ada pada 'hukum objektif' yang berakar pada hakikat manusia versi Morgenthau,²³¹ tetapi sebaliknya,

²²⁹ Aspek praktis meliputi keterampilan dan kemampuan membuat pertimbangan. Sementara pada aspek teoretis, manusia mencari pengetahuan tentang apa yang tidak boleh dilakukan sama sekali. Secara praktis, manusia kemudian sadar akan apa yang harus dilakukan dengan kemauannya sendiri, termasuk untuk menyelesaikan masalah melalui deliberasi. Al-Fārābī, *Al-Siyāsah*, 32-33

²³⁰ Al-Fārābī, *Al-Siyāsah*, 33

²³¹ Hukum objektif (*objective law*) adalah konsep atau pengertian tentang keharusan batasan yang jelas dalam suatu norma hukum, biasanya berupa prinsip-prinsip umum. Di Amerika Serikat, diskursus tentang hukum objektif meningkat di abad ke 20, menjawab tantangan untuk memastikan tidak adanya kesalahan dalam memahami dan menerapkan norma hukum, misalnya sejauhmana kewenangan intervensi negara terhadap kehidupan privat, bagaimana menerapkan hukum terhadap masyarakat yang tidak mengetahui aturan hukum yang menyatakan pelanggaran tertentu, dan lain-lain. Dalam karya Morgenthau *Politics Among Nations, The Struggle for Power and Peace*, tidak ditemukan pembahasan lebih lanjut tentang hukum objektif yang

yaitu susunan potensi positif rasionalitas, yang dibagi menjadi fakultas rasional, fakultas appetitif, fakultas imajinatif, dan indra perseptif. Kesalahan memahami hakikat manusia akan berdampak pada kesalahan dalam mendorong kebijakan atau tindakan untuk kemaslahatan publik atau menyelesaikan persoalan.

Bagi al-Fārābī, politik adalah kombinasi studi deduktif dan induktif untuk mengkonfirmasi dan mengafirmasi konsep-konsep universal yang berorientasi pada kebahagiaan hakiki manusia. Seorang pemimpin negara harus memiliki basis pengetahuan universal tetapi juga terbuka atas kontribusi aktual yang partikular. *Pertama*, ketika menetapkan suatu keputusan, ia tidak hanya berfikir deduktif dengan bersandar kesadaran komprehensif tentang hal-hal universal, tetapi juga memperhatikan pengalaman dan pengamatan fakta, sehingga menghasilkan keputusan yang relevan dari aspek kuantitas, kualitas, waktu, dan aspek pendukung lainnya, sesuai dengan realitas polis, negara, atau warga negara, atau hubungannya dengan peristiwa yang terjadi di waktu tertentu yang memerlukan suatu kebijakan politik. Karena itu, kebijakan yang demikian bersifat lokal dan temporer, pada waktu dan tempat tertentu. *Kedua*, seorang kepala negara juga dituntut berfikir induktif untuk membuat ketentuan umum, berdasarkan pengamatannya terhadap realitas di komunitas-komunitas, *polis-polis*, negara-negara, bangsa-bangsa dan peristiwa-peristiwa penting di *polis* [dalam negeri], negara atau seseorang [politisi atau rakyat] tertentu, yang disebut para filosof terdahulu sebagai ‘kehati-hatian’ membuat pertimbangan (*al-ta’aqul, prudence*). Kemampuan ini tidak berdasarkan pengetahuan universal, tetapi pengalaman mengamati realitas.²³²

b. Prinsip Kedua

Konsep kedua realisme politik Morgenthau adalah kepentingan (*interest*) yang didefinisikan dalam istilah kekuasaan. Konsep ini memberikan hubungan

dimaksud Morgenthau, apakah mengarah pada norma nasional atau konstitusi, atau adat istiadat di suatu negara, atau keyakinan ideologis yang dianut oleh masyarakat suatu negara.

²³² Al-Fārābī, *Kitāb al-Millat wa Nuṣūṣ Ukhra*, (Beirut: Dār al-Masyriq, 1991), 58-59. Selanjutnya disebut Al-Fārābī, *Al-Millat*. Menurut Al-Fārābī, kapasitas pemimpin seperti ini tidak akan terwujud, jika tidak didasari kesadaran akan universalitas; yaitu kombinasi filsafat teoretis dan kehati-hatian dalam membuat pertimbangan. Kehati-hatian adalah fakultas yang diperoleh lewat pengalaman yang timbul dari aktivitas-aktivitas politik dan relasinya dengan setiap komunitas: ini adalah kemampuan mengambil kebijakan secara cepat dan tepat terkait tindakan, cara hidup, dan lingkungan yang harus dibangun di setiap komunitas, *polis*, atau negara, baik dalam jangka waktu singkat atau lama, atau dalam waktu tertentu, dan untuk menentukan dampak internasional setiap peristiwa di sebuah *polis*, negara atau komunitas. Al-Fārābī, *Al-Millat*, 60

antara akal yang mencoba memahami politik internasional dan fakta yang akan dipahami. Ia menetapkan politik dalam lingkup tindakan dan pemahaman yang otonom dari bidang lain, seperti ekonomi (dipahami dalam istilah kepentingan yang didefinisikan sebagai kekayaan), etika, estetika, atau agama. Tanpa konsep semacam ini, tidak mungkin ada teori politik internasional atau domestik, karena tanpa pandangan ini, kita tidak dapat membedakan fakta politik dan non-politik, juga tidak dapat menghadirkan suatu tatanan sistemik di ranah politik.²³³ Dengan konsep 'kepentingan yang didefinisikan sebagai kekuasaan', maka ilmu politik akan mensyaratkan disiplin intelektual bagi para pengamatnya dan tatanan rasional dalam pokok pembahasannya, sehingga dimungkinkan pemahaman teoretis tentang politik. Dari sisi aktor, prinsip ini memberikan disiplin rasional dalam tindakan dan menciptakan kontinuitas yang luar biasa dalam kebijakan luar negeri, yang membuat kebijakan luar negeri AS, Inggris, atau Rusia tampak sebagai kontinum yang dapat dipahami dan rasional serta pada umumnya konsisten pada batas-batasnya sendiri, terlepas dari perbedaan motif, preferensi, dan kualitas intelektual dan moral negarawannya. Menurut Morgenthau, teori realis dalam politik internasional akan melindungi siapapun dari dua kesalahan populer, yaitu perhatian pada motif dan pada preferensi ideologis.²³⁴

Menurut Morgenthau, jika seseorang ingin memahami politik luar negeri, yang terutama harus diketahui bukanlah motif negarawan, tetapi kemampuan intelektualnya untuk memahami esensi politik luar negeri, serta kemampuan politiknya menerjemahkan apa yang dipahami menjadi tindakan politik yang berhasil. Ketika etika yang abstrak menilai kualitas moral dari motif, teori politik harus menilai kualitas politik dari intelek, kemauan, dan tindakan. Seorang realis politik

²³³ Morgenthau menjelaskan, bahwa negara berpikir dan bertindak berdasarkan kepentingan yang didefinisikan sebagai kekuasaan adalah kenyataan sejarah. Morgenthau, *Ibid*, 5

²³⁴ Motif yang baik memberi jaminan terhindarnya kebijakan yang sengaja buruk, namun tidak menjamin kebaikan moral dan keberhasilan politik dari kebijakan yang mereka inspirasikan. Menurut Morgenthau, upaya untuk mencari motif hakiki politik luar para negarawan adalah kesia-siaan dan menyesatkan, sebab motif merupakan data psikologis yang dapat diputarbalikkan, sulit dipastikan melalui tindakan dan kepentingan pemeran yang sama. Walaupun kita mengenalinya, pengetahuan ini tidak akan banyak berguna, karena hanya akan menunjukkan salah satu arah politik luar negeri seorang negarawan, bukan yang satu-satunya. Kualitas moral dan politik seorang negarawan tidak dinilai dari motifnya, namun dari tindakannya. Betapa sering seorang negarawan memiliki motivasi memperbaiki dunia, tetapi justru memperburuknya karena tindakannya. Kebijakan peredaan (*appeasement*) Neville Chamberlain jelas diilhami motif yang baik untuk mencegah pecahnya Perang Dunia Kedua, namun gagal. Di sisi lain, kebijakan Winston Churchill memerangi Jerman didasarkan pada kepentingan dan kekuasaan nasional, dan lebih berhasil dalam operasi yang sebenarnya. Morgenthau, *Ibid*, 5-6

internasional juga akan menghindari kesalahan populer lainnya, yaitu menyamakan kebijakan luar negeri seorang negarawan dengan simpati filosofis atau politiknya. Negarawan, terutama dalam kondisi kontemporer, mungkin akan membiasakan diri menyajikan kebijakan luar negerinya dalam bentuk simpati filosofis dan politik untuk mendapat dukungan populer dari rakyat.²³⁵ Morgenthau juga mengkritik kebiasaan manusia dalam menghadapi situasi sosial dengan pola yang berulang-ulang. Situasi yang sama, yang dikenali dalam identitasnya dengan situasi sebelumnya, menimbulkan respons yang sama.²³⁶ Namun ketika hal-hal berubah menjadi dinamis, pola tradisional ini tidak lagi sesuai: mereka harus diganti dengan yang baru yang mencerminkan perubahan tersebut. Jika tidak, celah akan terbuka antara pola tradisional dan realitas baru, dan tindakan yang diambil akan salah arah.²³⁷ Morgenthau menggunakan ilustrasi perbedaan foto dan lukisan foto:

Perbedaan politik internasional yang apa adanya dan teori rasional yang diturunkan darinya adalah seperti perbedaan foto dan potret yang dilukis. Foto menunjukkan segala sesuatu terlihat kasat mata; potret yang dilukis tidak menunjukkan segala sesuatu yang dapat dilihat dengan mata telanjang, tetapi menunjukkan, atau setidaknya berusaha menunjukkan, satu hal yang tidak terlihat kasat mata: esensi manusiawi dari sosok yang digambarkan... Realisme politik berisi tidak hanya teori tetapi juga memiliki unsur normatif. [Realisme politik] tahu bahwa realitas politik penuh dengan kemungkinan dan irasionalitas sistemik serta menunjukkan pengaruh khas terhadap kebijakan luar negeri. Namun realisme berbagi dengan semua teori sosial demi pemahaman teoretis, untuk menekankan unsur-unsur rasional dari realitas politik; karena elemen-elemen rasional inilah realitas dapat dipahami teori. Realisme politik menyajikan konstruksi teoritis kebijakan luar negeri yang rasional, yang tidak pernah dapat dicapai sepenuhnya melalui pengalaman ... Di saat yang sama realisme politik menganggap kebijakan luar negeri yang rasional sebagai kebijakan luar negeri yang baik; karena hanya kebi-

²³⁵ Mereka akan membedakan antara 'tugas resmi', yaitu berpikir, bertindak dalam kaitannya dengan kepentingan nasional, dan 'keinginan pribadi' mereka, yaitu melihat nilai moral dan prinsip politik mereka pribadi terwujud di seluruh dunia. Realisme politik tidak menuntut, juga tidak memaafkan, ketidakpedulian atas cita-cita politik dan prinsip-prinsip moral, tetapi membedakan secara tajam antara yang diinginkan dan yang mungkin terwujud –antara apa yang diinginkan dimanapun dan kapanpun dan apa yang mungkin konkret menurut keadaan waktu dan tempat. Morgenthau, *Ibid*, 5-6

²³⁶ Pikiran, seolah-olah memegang data sejumlah pola yang sesuai untuk situasi yang berbeda; dan pikiran hanya membutuhkan identifikasi kasus tertentu untuk diterapkan satu pola yang sesuai, yang telah dibentuk sebelumnya. Jadi pikiran manusia mengikuti prinsip usaha ekonomi usaha, yang meniadakan pemeriksaan *de novo* [ulang] dari setiap situasi individu dan pola berpikir tindakan yang sesuai untuk itu.

²³⁷ Gambaran teori ini digunakan Morgenthau untuk menjelaskan situasi serupa dalam ilmu HI. Menurutnya, struktur HI [seperti konsep kesetaraan bangsa-bangsa] cenderung berbeda dengan realitas politik internasional [seperti realitas dominasi, ketidaksetaraan antar bangsa yang ekstrem, status negara adikuasa karena menggenggam kekuatan penghancur yang tidak pernah dikenal sebelumnya (nuklir)]. Terorisme internasional, keterlibatan sejumlah negara dalam konflik domestik negara lainnya, adalah beberapa contoh realitas yang tidak bisa dijelaskan dengan merujuk pada konsep, lembaga dan prosedur tradisional. Morgenthau, *Ibid*, 7-8

jakan luar negeri yang rasional meminimalkan risiko dan memaksimalkan manfaat, dan karenanya, sesuai dengan persepsi moral tentang kehati-hatian dan persyaratan politik untuk berhasil. Realisme politik menginginkan gambaran fotografis dunia politik yang sebisa mungkin menyerupai potret yang dilukis. Sadar akan jurang yang tak terhindarkan antara kebaikan –yang rasional — politik luar negeri dan politik luar negeri yang apa adanya, realisme politik tidak hanya menyatakan teori harus fokus pada unsur-unsur rasional realitas politik, tetapi melihat politik luar negeri harus rasional dalam pandangan, tujuan moral dan praktiknya sendiri.²³⁸

Prinsip kedua Morgenthau menjelaskan beberapa konsep berikut: 1). Konsep bahwa *negara berpikir dan bertindak berdasarkan kepentingan yang didefinisikan sebagai kekuasaan*: politik tidak dipahami melalui motif atau alasan pelakunya, tetapi dari tindakan nyata dalam mengejar kepentingan [kekuasaan]. Yang harus diamati adalah yang nyata, yaitu pemikiran dan tindakan aktor politik, terlepas apapun motif, preferensi, dan kualitas intelektual dan moral negarawannya; dan 2). Konsep bahwa *cara manusia menanggapi situasi sosial dengan pola tanggapan yang berulang-ulang adalah keliru*: untuk politik internasional yang dinamis, pola ini tidak sesuai. Realisme politik seperti melukis potret, ia menggambarkan aspek-aspek yang tidak terlihat pada sebuah foto, yaitu rasionalisasi fakta yang terlihat saat itu apa adanya, bukan mengambil preseden sebelumnya.

Ketika menjelaskan bahwa negara bertindak semata-mata hanya untuk kepentingan yang disebut sebagai kekuasaan, Morgenthau sangat meyakini bahwa pandangan ini membantu akal menjelaskan realitas politik. Artinya akal (*reason*) hanya dapat menjelaskan data dan informasi yang sudah terverifikasi sebagai tindakan politik, dimana proses verifikasi tersebut murni adalah rasionalisasi empiris, tanpa kombinasi pendekatan lain seperti ekonomi, etika, estetika dan agama. Pandangan khas Hobbessian ini menyatakan bahwa memasukkan motif yang manusiawi dan preferensi ideologis akan menyebabkan kongklusi yang cacat. Pandangan ini dipatahkan al-Fārābī melalui konsep perjuangan manusia untuk kesempurnaan dengan bekal rasional untuk selalu memilih jalan mulia dan memiliki visi luhur, bukan kekuasaan. Dalam merumuskan jalan dan tindakan yang mulia, maka manusia akan dipengaruhi banyak aspek dan akan mencari penge-

²³⁸ Morgenthau, *Ibid*, 10

tahuan dari berbagai bidang. Pernyataan larangan menyamakan kebijakan luar negeri seorang negarawan dengan simpati filosofis atau politiknya ditolak al-Fārābī, yang percaya bahwa tindakan politik yang negatif akan menghasilkan konsekuensi negatif, sehingga seorang politisi harus dapat konsisten pada jalan filosofis dan politik yang sesuai nilai-nilai kebenaran universal. Ia menentang pandangan *ala* Morgenthau yang mengesankan pemimpin negara yang sempurna adalah sosok manusia ‘bermuka dua’. Al-Fārābī menyebut manusia yang tidak sadar bahwa dirinya berada di jalan yang salah dan merasa justru mereka berada di jalan yang benar, yang tidak mengarahkan tindakannya agar konsisten pada pencarian kebenaran sebagai jalan mencapai kebahagiaan sejati, bak manusia yang ‘sakit’ dan sebagai sosok yang berjiwa buruk.

Ketika tindakan warga *polis* tidak diarahkan pada kebahagiaan, mereka akan memperoleh sifat jiwa yang buruk. Seperti menulis dengan buruk akan menghasilkan karya tulis yang buruk. Demikian pula proses kreasi seni yang buruk akan menghasilkan karya yang buruk. Dan jiwa mereka menjadi sakit. Mereka senang dengan sifat-sifat yang mereka peroleh melalui tindakan buruk dan tidak menyadarinya, sama seperti tubuh mereka yang sakit, karena persepsi inderanya terganggu —seperti demam—, yang menikmati hal-hal yang pahit, namun menganggapnya manis. Demikian pula, karena rusaknya imajinasi mereka, orang-orang yang sakit jiwa menikmati sifat-sifat buruk. Sama seperti di antara mereka yang sakit ada yang menyadari penyakitnya dan menganggap dirinya sehat —dan orang seperti ini sama sekali tidak memperhatikan apa yang dianjurkan dokter, demikian juga mereka yang sakit jiwanya namun tidak menyadarinya dan menganggap jiwanya sehat dan berbudi luhur. Ia mengabaikan arahan pembimbing atau gurunya, atau pembawa pencerahan di sekitarnya. Mereka tetap menjadi jiwa-jiwa material dan tidak mencapai kesempurnaan paripurna, yang memisahkan jiwa dari materi; sehingga ketika unsur materil mereka musnah, mereka juga musnah.²³⁹

Selanjutnya al-Fārābī menyatakan bahwa kebahagiaan di suatu negara atau bangsa terwujud ketika segala bentuk kejahatan yang ada dapat dieliminasi —baik yang bersifat aktual maupun potensial. Penguasa negara mengatur agar terjalin kerjasama pemerintah pusat dan pemerintah daerah atau antar daerah untuk mengatasi kejahatan, termasuk dengan melibatkan penduduknya. Prinsipnya, segala upaya yang membantu atau berguna untuk memperoleh kebahagiaan patut dilaksanakan dan ditingkatkan. Segala bentuk ancaman atau bahaya harus diatasi, dan

²³⁹ Al-Fārābī, *Al-Siyāsah*, 82-83, Al-Fārābī, *Fuṣūl*, 56-57

apa yang berpotensi menjadi ancaman agar dihindari. Secara umum, seorang pemimpin berusaha meniadakan kejahatan dan mewujudkan kebahagiaan.²⁴⁰ Dalam situasi demikian, menurut al-Fārābī, hanya negara yang memahami aspek moral dan norma yang merujuk pada prinsip universal yang mampu membangun tata-tatan politik yang konsisten di tingkat domestik dan internasional. Ia konsisten menegaskan bahwa kekuasaan bukanlah tujuan, melainkan sarana pencapaian tujuan, dan ilmu politik bertugas mendorong praktek politik yang mewujudkannya. Al-Fārābī percaya, bahwa manusia dikendalikan oleh akal, bukan oleh lingkungannya. Manusia yang membentuk konsep prinsip-prinsip eksistensi dan hirarkinya, prinsip-prinsip kebahagiaan dan pemerintahan kota-kota yang luhur, baik dengan proses membayangkannya atau mengkajinya.²⁴¹ Bagi al-Fārābī, politik yang memisahkan antara sikap moral yang merujuk pada nilai etika universal [termasuk etika keagamaan] dalam domestik dan luar negeri adalah bagian dari ciri-ciri negara bodoh [yang dipraktikkan di negara demokrasi dalam konsep al-Fārābī]. Bagi negara bodoh, yang disebut sebagai pemimpin utama (*al-fāḍil*):

“...adalah yang ahli dalam negosiasi dan tipu muslihat untuk mendapatkan keinginan dan hasrat beragam warga negaranya, melindungi mereka dari ancaman eksternal, dan tidak merampas harta mereka kecuali dengan membebaskan upeti sejumlah yang diperlukan untuk untuk membangun kekuatan negara. Orang yang arif-bijaksana [figur yang kapabel] —yang mampu mengatur, merencanakan dan mengarahkan negara dan rakyatnya pada tujuan kebahagiaan— tidak akan dipilih warga negara tersebut. Jika ia terpilih, ia akan segera digulingkan atau dibunuh, atau pemerintahannya diganggu dan dilawan. Hal serupa berlaku di negara bodoh lainnya [selain demokrasi]. Warga negara tersebut hanya memilih pemimpin yang sesuai kehendak dan mempermudah tujuan duniawi mereka. Mereka menolak pemerintahan orang yang arif-bijaksana (*ri'āsat al-afāḍil*) dan mengecamnya.”²⁴²

Di dalam buku *Fuṣūl Muntaza'ah* al-Fārābī menolak pandangan dasar realis bahwa manusia terlahir korup dan penuh muslihat, cenderung pada dominasi dan keserakahan duniawi. Menurut al-Fārābī,

²⁴⁰ Al-Fārābī, *Al-Siyāsah*, 84-85

²⁴¹ Al-Fārābī, *Al-Siyāsah*, 85

²⁴² Meski begitu, al-Fārābī melihat kemungkinan akan lahirnya negara dan pemerintahan yang bajik lebih mudah pada *Polis* berkebutuhan dasar (*al-Madīnah al-Darūriyyah*) dan negara demokratis dibandingkan di negara bodoh lainnya. Al-Fārābī, *Al-Siyāsah*, 101

“Tidaklah mungkin manusia sejak awal [lahir] dianugerahi sifat yang memiliki kebajikan atau keburukan, sama seperti tidak mungkin manusia diberkahi alam kemampuan sebagai penenun atau penulis. Tetapi seseorang mungkin untuk diberkahi kecenderungan alam (*al-isti'dād al-ṭābi'iy*) pada tindakan baik atau jahat, sama seperti kecenderungan untuk memiliki keahlian. Manusia cenderung melakukan apa yang pada dasarnya lebih mudah baginya ketika ia tidak mendapat arahan [untuk memilih atau melakukan sesuatu] lain dari luar. Ketika kecenderungan pada kebaikan yang alamiah tersebut diikuti berulang-ulang sebagai kebiasaan di dalam jiwa, maka ia melahirkan sifat baik, dan inilah yang disebut sebagai keutamaan.”²⁴³

Al-Fārābī, mengakui, bahwa sulit ditemukan seseorang yang secara alami memiliki kecenderungan untuk semua kearifan, moral dan rasional sempurna, sebagaimana sulit dan tidak lazimnya ada seseorang yang secara alami totalitas cenderung pada tindakan kejahatan. Setiap orang cenderung pada kearifan/kecerdasan tertentu dan sebaliknya, yang besarannya tergantung pada aspek mana [antara kebajikan dan kejahatan] yang menjadi adat dominan. Jika ada yang mencapai derajat kesempurnaan, ia disebut sebagai manusia ilahi (*al-insān al-ilāhī*), sementara lawannya, orang yang menjadi sangat jahat disamakan dengan hewan buas. Al-Fārābī menegaskan, kedua eskترم ini jarang terjadi. Ketika ada sosok bajik yang sempurna, hendaklah ia dipilih dan diberi kewenangan memimpin *polis*. Sementara jika muncul sosok yang sebaliknya, ia bukan saja tidak layak memimpin negara, tetapi hendaknya juga diasingkan ke luar *polis*.²⁴⁴ Artinya, al-Fārābī menolak generalisasi bahwa manusia umumnya jahat, dan menolak memberi tempat bagi siapa pun yang nyata-nyata tidak memenuhi syarat keutamaan untuk dipercaya menjadi penguasa.

Al-Fārābī juga mengkaji konsep negara kekuasaan [ala Morgenthau] dan menyatakan bahwa motif kekuasaan sebagai tujuan tidak lain adalah upaya mempertahankan benefit kekuasaan tersebut, baik yang diperoleh melalui aneksasi militer atau non-militer, yang jelas merupakan pertanda negara bodoh:

²⁴³ Al-Fārābī, *Fuṣūl*, 31

²⁴⁴ Ada dua jenis manusia menurut al-Fārābī, yaitu yang memiliki karakter baik dan yang berusaha menahan diri dari perbuatan jahat. Yang pertama akan menikmati hidup dalam karakter baiknya. Sementara yang kedua sangat bergantung pada kemampuan dirinya menahan dan faktor lingkungan dalam kemungkinan melakukan kejahatan. Orang pertama adalah yang terpuji moralnya sesuai dengan kehendak Legislasi (*al-Namūs*). Sementara warga negara yang menahan diri karena patuh pada perintah pemimpin yang terpuji moralnya juga jauh lebih mulia, karena ia harus berjuang untuk melakukan itu. Al-Fārābī, *Fuṣūl*, 32-33

“Kebutuhan hidup, kekayaan, kesenangan karena hedonisme dan kemenangan permainan, serta kehormatan terkadang diperoleh melalui kudeta dan pendudukan atau dengan metode lain. *Polis-polis* dan pemerintahannya yang bodoh dipastikan berdiri atas fondasi ini. ...mereka yang berkuasa dengan cara-cara tadi, juga akan mempertahankannya dengan cara yang sama buruknya, dengan bersiaga menyerang dan membangun kekuatan militer. Etika bagi mereka adalah menjadi menjadi kejam, penuh kekerasan, bertangan besi, dan mudah membunuh tanpa merasa bersalah. Mereka memandang hidup tanpa mendapatkan kekuasaan yang mereka inginkan adalah hidup yang tak berarti. Mereka mengagungkan perang dan kekuatan militer serta keutamaan penindasan kepada yang lain. Ini menjadi pandangan politik yang umum di negara-negara tersebut.”²⁴⁵

Morgenthau juga mengkritik cara manusia menanggapi situasi sosialnya dengan pola tanggapan yang sama berulang kali dan menyatakannya sebagai kekeliruan. Pola tradisional pikiran yang menangkap data dan mengidentifikasi pola yang sesuai untuk setiap permasalahan adalah permasalahan. Tidak jelas apakah yang dimaksud Morgenthau adalah mekanisme berfikir yang memiliki fondasi ontologis tertentu, atau perlunya pola baru yang lebih pragmatis dalam menanggapi realitas politik. Tampaknya Morgenthau mencampuradukkan pendekatan rasional-objektif dan rasional-pragmatis. Dalam filsafat, perilaku manusia dilihat sebagai ekspresi pikirannya, yaitu proses aktif yang memungkinkan dunia objektif direfleksikan dalam konsep, putusan, teori, dan sebagainya. Lahirnya pikiran bukan semata-mata terkait evolusi biologis, tetapi juga perkembangan sosial. Pikiran tampil dalam proses aktivitas dan memberikan suatu refleksi tidak langsung atas realitas. Ia mempunyai ciri sosial berkenaan dengan asal-usulnya yang spesifik, cara pemfungsian dan hasil-hasilnya. Pikiran menghasilkan suatu ide, memungkinkan refleksi umum atas realitas dan menghasilkan kemampuan manusia membentuk konsep-konsep umum.²⁴⁶ Artinya, pengaruh sosial dan konsep-konsep umum yang dipahami manusia yang melahirkan ide dan tindakan tertentu, bukan mekanis seperti yang dikesankan dari pernyataan Morgenthau. Apa yang disampaikan sangat khas neopositivisme, yang melihat pikiran sebagai fiksi, sama dengan materi. Manusia yang berpikir seolah-olah seperti mesin yang

²⁴⁵ Al-Fārābī, *Al-Siyāsah*, 102

²⁴⁶ Bagus, *Kamus Filsafat*, 846-847

bekerja berdasarkan pola tertentu, yang mengabaikan adanya banyak motivasi yang mempengaruhi tindakan manusia.

Menurut al-Fārābī, manusia bertindak berdasarkan tiga tujuan; yaitu mencari sesuatu yang menyenangkan (*al-lazīz*), yang bermanfaat (*al-nāfiʿ*), dan yang indah atau mulia (*al-jamīl*). Tujuan yang bermanfaat dapat dilihat dari aspek menyenangkannya atau kemuliaannya. Tujuan disiplin ilmu [politik] yang digunakan untuk bertindak dalam kelompok sosial adalah mencari manfaat — seperti juga [disiplin] yang mempelajari perilaku individu. Tujuan dari disiplin ini juga mulia, karena mereka akan memperoleh kepastian akan kebenaran, pengetahuan tentang kebenaran dan kepastian untuk menjadi mulia yang tak terbantahkan. Dengan demikian tujuan dari disiplin ilmu ini adalah mencari yang mulia atau atau manfaat.²⁴⁷ Secara sederhana, al-Fārābī menyatakan bahwa tujuan dan paradigma menentukan cara, bukan semata-mata melihat apakah cara tersebut dinilai usang atau ketinggalan zaman.

Al-Fārābī kemudian menyatakan perlunya intervensi filsafat dalam memahami realitas, sebagai konsekuensi adanya kebahagiaan sebagai tujuan dan kekuatan pikiran. Menurut al-Fārābī, karena kita mencapai kebahagiaan hanya jika kita memiliki watak luhur, dan karena watak luhur akan dimiliki hanya melalui disiplin filsafat, maka [pemahaman realitas] harus diikuti filsafat sebagai cara kita mencapai kebahagiaan; inilah yang kita peroleh melalui daya pengamatan yang sangat baik. Karena filsafat muncul hanya melalui kebijaksanaan yang sangat baik, dan kebijaksanaan yang sangat baik muncul hanya melalui potensi pikiran untuk memahami apa yang benar, maka potensi pikiran menjadi sesuatu yang harus kita miliki. Potensi pikiran adalah milik kita, yang melaluinya kita mendapatkan kebenaran dan mematuhiinya, serta menemukan kesalahan dan menghindarinya. Disiplin digunakan untuk memanfaatkan kemampuan ini disebut logika.²⁴⁸

Al-Fārābī menjelaskan bahwa para kepala negara dan pemimpin bangsa-bangsa memiliki tugas profetik bersama-sama menciptakan tatanan dunia yang berorientasi pada penegakan moral untuk mencapai kebahagiaan hakiki. Seorang

²⁴⁷ Al-Fārābī, *Risālah*, 222-223

²⁴⁸ Al-Fārābī, *Risālah*, 225-227

pemimpin negara hendaknya mempelajari bangsa-bangsa yang ada satu persatu, mencari titik temu kebiasaan, tindakan dan karakter manusia pada bangsa-bangsa tersebut, hingga akhirnya ia mengetahui bangsa-bangsa lain di sekitar negaranya. Dengan pengetahuan yang ada, ia menyusun rencana pendekatan untuk mengajak bangsa-bangsa lain melakukan sesuatu atau membentuk karakter kebangsaan yang diarahkan menuju pencapaian kebahagiaan hakiki. Ia menyusun argumen persuasif (baik teoritis atau praktis tentang kebajikan) tentang hal-hal yang harus dijalankan bagi mereka yang ingin mencapai kebahagiaan, sekaligus mempelajari kualitas dan pengetahuan bangsa-bangsa tersebut. Jika penguasa tersebut melakukan langkah-langkah ini, ia akan memiliki empat kapasitas, yaitu: 1). Kearifan teoritis (*al-fāḍilah al-nazāriyyah*) untuk memahami eksistensi-eksistensi secara rasional melalui demonstrasi yang meyakinkan; 2). Kecerdasan (*al-ma'qūlāt*) yang diperoleh melalui metode persuasi; 3). Ilmu pengetahuan (*al-'ilm*), yang mengikuti kecerdasan yang diperoleh melalui metode persuasi; dan 4). Sejumlah pengetahuan yang diekstraksi dari tiga pengetahuan di atas, berupa pengetahuan tentang bangsa-bangsa dan negara-negara, termasuk tentang segala sesuatu yang membuat negara tertentu sempurna dan bahagia.²⁴⁹ Upaya-upaya demikian tidak mungkin bisa dilakukan kepala negara yang menafikan kemungkinan bersekutu dengan bangsa lain untuk membangun tatanan dunia yang baik; yang melihat manusia hanya sebagai sosok ambisius dan culus yang berorientasi kekuasaan saja.

c. Prinsip Ketiga

Prinsip ketiga Morgenthau adalah “Realisme mengasumsikan bahwa konsep utamanya tentang kepentingan yang didefinisikan sebagai kekuasaan adalah kategori obyektif yang valid secara universal, tetapi ia tidak memberikan konsep itu dengan makna yang tetap untuk selamanya.” Kekuasaan sebagai inti teorinya adalah konsep dipengaruhi lingkungan politik dan kebudayaan setempat, yaitu:

“Kekuasaan dapat terdiri dari segala sesuatu yang membangun dan mempertahankan kendali manusia atas manusia. Kekuasaan mencakup semua hubungan sosial yang melayani tujuan tersebut, dari kekerasan fisik hingga ikatan psikologis paling halus yang dengannya satu pikiran mengendalikan pikiran lainnya. Kekuasaan meliputi dominasi manusia atas manusia, baik ketika didisiplinkan oleh tujuan moral dan dikendalikan perlindungan kons-

²⁴⁹ Al-Fārābī, *Tahṣīl*, 78-79

titusional, seperti di negara-negara demokrasi Barat, dan ketika kekuatan liar dan biadab yang menemukan hukum [kekuasaan]nya, yang tidak lain ada di dalam kekuatan mereka sendiri, maka ini menjadi satu-satunya alasan pembenar dalam perluasan kekuasaan.”²⁵⁰

Manusia dipersatukan persamaan kepentingan, baik antar manusia maupun dalam membentuk negara. Menurut Morgenthau –mengutip Max Weber--, kepentingan (material dan ideal), bukan ide yang menguasai tindakan manusia. Namun 'citra dunia' yang diciptakan ide-ide ini seringkali berfungsi sebagai tombol yang menentukan jalur dimana dinamisme kepentingan terus bergerak. Apa yang benar tentang karakter umum HI juga berlaku untuk negara bangsa (*nation state*) sebagai titik acuan kebijakan luar negeri kontemporer. Meski kaum realis yakin bahwa 'kepentingan' ialah standar abadi yang dengannya tindakan politik harus dinilai dan diarahkan, namun hubungan kontemporer antara kepentingan dan negara bangsa tetap dipandang sebagai produk sejarah, dan karenanya pasti akan hilang pada perjalanan sejarah. Realis tidak menghalangi asumsi pembagian dunia politik saat ini menjadi negara bangsa akan digantikan oleh unit yang lebih besar dengan karakter yang sangat berbeda, yang lebih sesuai dengan potensi teknis dan persyaratan moral dunia kontemporer.²⁵¹

Dalam prinsip ketiga, Morgenthau menjelaskan Konsep *kepentingan yang didefinisikan sebagai kekuasaan sebagai kategori obyektif yang valid secara universal, tetapi tidak memiliki makna permanen*: perubahan makna terjadi ketika ada perubahan kepentingan, lingkungan, potensi teknis dan persyaratan moral dunia kontemporer. Sehingga tujuan politik [apa yang disebut kekuasaan] akan terus berubah sepanjang sejarah. Ia menulis pembahasan khusus tentang imperealisme sebagai realitas politik dan kemudian menyimpulkan bahwa: 1). Tidak semua tindakan politik luar negeri untuk meningkatkan kekuasaan suatu negara merupakan

²⁵⁰ Morgenthau, *Ibid*, 11

²⁵¹ Menurut Morgenthau, realisme politik tidak mengasumsikan kondisi kontemporer dimana kebijakan luar negeri beroperasi, dengan ketidakstabilan yang ekstrim dan ancaman kekerasan skala besar yang selalu ada tidak dapat diubah. Ia percaya bahwa kekuasaan nasional suatu bangsa selalu dinamis dan berubah seiring dengan perubahannya. Pengikut realis berbeda pandangan dengan mazhab pemikiran lain jauh sebelum semua pertanyaan penting tentang bagaimana dunia kontemporer akan diubah muncul. Kaum realis berusaha diyakinkan bahwa transformasi ini hanya dapat dicapai melalui upaya memanipulasi kekuatan abadi yang telah membentuk masa lalu sebagaimana mereka menginginkan masa depan. Kaum realis tidak dapat diyakinkan bahwa kita dapat mewujudkan transformasi itu dengan menentang realitas politik yang memiliki hukumnya sendiri dengan menggunakan pandangan ideal abstrak yang menolak mempertimbangkan hukum tersebut. Morgenthau, *Ibid*, 12

manifestasi imperealisme. Ia bisa menjadi jalan politik untuk menumbangkan status quo politik dan mengembalikan hubungan pemerintahan antara dua negara atau lebih; 2). Tidak semua tindakan politik luar negeri yang bertujuan memelihara imperium yang sudah berkuasa adalah imperialisme. Apa yang dilakukan Inggris (dengan persemakmurnya), Tiongkok, Uni Sovyet dan Amerika Serikat (AS) adalah upaya untuk memelihara, mempertahankan dan memantapkan imperium yang ada dan tidak ada yang harus dipermasalahkan.²⁵²

Konsep semacam ini tidak terkonfirmasi dalam pemikiran politik al-Fārābī, karena baginya, tugas universal pemimpin politik di manapun dalam tindakan politiknya yang harus didorong dalam ilmu politik adalah; *pertama*, memastikan seluruh warga negara memiliki kesadaran tentang kebahagiaan hakiki dan kebahagiaan semu. *Kedua*, menurut al-Fārābī negara berkewajiban menetapkan perilaku etis universal, yang akan sukarela mengikat untuk dijalankan warga negaranya karena adanya kesadaran tentang kebajikan, termasuk cara hidup, aturan moral, karakter, dan lingkungan yang mendukungnya. Kedua tindakan ini akan menjadi parameter penilaian yang membedakan antara *polis* atau negara yang luhur dan korup, mewujudkan kesadaran penciptaan tatanan sosial-politik yang etis dan harmonis di masyarakat agar ketenteraman dan ketertiban terjaga, serta menentukan tindakan dan kebijakan yang diperlukan untuk mempertahankannya.²⁵³

Al-Fārābī menjelaskan konsep negara despotik atau lalim (*al-Madīnah al-Taghallub*) sebagai *polis* yang menekankan penguasaan terhadap yang lain yang nyaris sama dengan pemikiran Morgenthau yang menafsirkan kekuasaan terdiri dari segala sesuatu yang membangun dan mempertahankan kendali manusia atas manusia, mencakup semua hubungan sosial yang melayani tujuan tersebut, dari

²⁵² Dalam konsep ini, terlihat bahwa Morgenthau mengajukan pandangan tentang kebenaran politik internasional yang relatif. Ia memandang politik berada pada jalur yang tepat ketika para penguasa menggunakan kekuasaan [yang dimaknai sebagai upaya untuk membangun dan mempertahankan kendali manusia atas manusia] secara maksimal dengan berlindung pada retorika apapun. Ia membenarkan perluasan kekuasaan dan dominasi dengan dalih tujuan moral, menegakkan konstitusi, membangun perdamaian dunia, bahkan menegakkan demokrasi, yang ditujukan kepada 'kekuatan liar dan biadab yang berkuasa'. Menurutnya, saat ini imperialisme telah kehilangan makna riilnya, sebab setiap orang bisa disebut sebagai imperealis oleh mereka yang berkeberatan dengan tindakan politik luar negerinya. Ia menganjurkan untuk merumuskan arti yang 'netral dan objektif' dan berguna untuk teori dan praktek politik internasional. Morgenthau, *Ibid*, 59

²⁵³ Dalam hal ini, menurut penulis, negara dengan segenap kekuasaannya harus menyiapkan infrastruktur dan suprastruktur pendukungnya [seperti jaminan konstitusional, aturan hukum, sarana umum, mekanisme pemenuhan, perlindungan dan penghormatan, dan lain-lain], yang tidak boleh bertentangan dengan idealisme kebahagiaan hakiki dan nilai-nilai moralnya. Al-Fārābī, *Kitāb al-Millat wa Nuṣūṣ Ukhra*, *ibid.*, h. 59

kekerasan fisik hingga ikatan psikologis paling halus, baik ketika didisiplinkan oleh tujuan moral dan dikendalikan perlindungan konstitusional, dan ketika kekuatan liar dan biadab yang menemukan hukum [kekuasaan]nya, menjadi satu-satunya alasan pembenar dalam perluasan kekuasaan. Merujuk pada *al-Siyāsah al-Madāniyyah* [terjemahan b. Inggris Fauzi M. Najjar], Al-Fārābī menyatakan,

Polis despotik atau asosiasi despotik adalah tempat dimana para pengikutnya bekerjasama mencapai penaklukan. Ini terjadi ketika mereka dicengkram rasa cinta penaklukan, dalam derajat, jenis dan objek dominasi yang berbeda-beda saat menaklukan bangsa lain; misalnya, beberapa menaklukan bangsa lain untuk menumpahkan darahnya, yang lain, untuk mengambil hartanya, dan yang lain lagi, untuk memiliki [orang-orang] bangsa tersebut dan memperbudaknya... di semua hal ini, apa yang mereka cintai dan tuju adalah dominasi, penaklukan, dan mempermalukan bangsa lain, dan mereka yang ditaklukkan dipastikan tidak lagi memiliki kendali apapun atas dirinya atau hak miliknya setelah ditaklukkan, tetapi harus melaksanakan perintah dan permintaan sang penakluk... Beberapa dari mereka memilih mendominasi melalui kecerdikan, yang lain, melalui pertempuran terbuka, dan yang lain melalui kombinasi kecerdikan dan perang. Oleh karena itu, banyak dari mereka yang menaklukkan bangsa untuk menumpahkan darah mereka, namun tidak membunuh mereka saat tidur dan tidak merampas hartanya kecuali dengan membangunkannya terlebih dahulu; mereka lebih suka bertempur dan dihadapkan pada beberapa perlawanan, dengan tujuan untuk menampakkan penaklukan dan penistaan lawan mereka. Karena setiap mereka suka menaklukkan bangsa lain, mereka juga berusaha saling menguasai sesama mereka, baik sesama warga negara atau bukan. Mereka menahan diri untuk tidak menaklukkan dengan membunuh atau merampas harta benda, hanya karena mereka saling membutuhkan untuk bertahan hidup, bekerjasama menaklukkan bangsa lain, dan mempertahankan [negara] mereka dari serangan pihak luar. Penguasa mereka adalah sosok yang terkuat dalam memerintah dan dengan baik mempekerjakan mereka untuk menaklukkan bangsa orang lain; seseorang yang paling licik di antara mereka; dan seseorang yang paling baik pemahamannya tentang apa yang harus dilakukan untuk menguasai bangsa lain selamanya dan tidak pernah ditaklukkan bangsa lain. Begitulah penguasa dan pangeran mereka. Mereka adalah musuh bangsa lainnya.²⁵⁴

Al-Fārābī tidak memberi legitimasi apapun atau membenarkan tindakan imperealisme militer dan non-militer yang bertujuan untuk menguasai wilayah dan bangsa lain. Ia menceritakan persekongkolan antar negara untuk menguasai negara lain, baik dengan menggunakan ‘kelicikan’ maupun kekerasan, atau kom-

²⁵⁴ Al-Fārābī, *The Political Regime*, [terj. Fauzi M. Najjar], dalam Ralph Learner & Muhsin Mahdi, *Medieval Political Philosophy: A Sourcebook*, The Free Press, New York & Collier-Macmillan Limited, Canada, 1967, h. 46-47

binasi keduanya. Banyak juga penaklukkan yang tidak disertai pertumpahan darah karena ‘kecerdasan’ caranya. Penguasa adidaya atau yang terkuat akan mengatur dengan baik dengan menggunakan sekutu mereka untuk mendominasi *polis* lainnya. Persaingan dan kebanggaan dari penjajahan atau dominasi ini terletak dari seberapa luas dominasi, kekuatan dukungan atas dominasi, persenjataan dan sumber daya militer mereka. Manusia yang hasrat dominasinya tinggi cenderung kasar, kejam, pemaarah, sombong, dan rakus dalam memenuhi hawa nafsunya, terlalu memanjakan diri dalam perilaku seksual, dan mendominasi satu sama lain untuk semua hal. Untuk menunjukkan kekuasaannya, ia harus menaklukkan dan mempermalukan yang lain.²⁵⁵ Dari sudut pandang lain, al-Fārābī melihat adanya orang-orang yang memutarbalikkan fakta kebenaran, padahal ia dikenal publik berintegritas personal. Ia menyebut orang yang mengetahui kebenaran hakiki namun memilih melakukan tindakan yang berlawanan dengan prinsip kebenaran tersebut sebagai orang yang melakukan tindakan bodoh (*al-humq, foolishness*).²⁵⁶

“Kebodohan adalah ketika pemahaman imajinatif seseorang tentang kebenaran umum tidak bermasalah dan ia memiliki pengetahuan tentang kebenaran tersebut; pemahaman imajinatifnya tentang tujuan [yang benar] yang diinginkan umum tidak bermasalah, dan ia bisa bijaksana dalam memahami persoalan; namun kehati-hatiannya justru tidak membuat keputusannya selaras pada tujuan yang seharusnya [secara moral dan rasional] tetapi justru pada tindakan dan tujuan yang sebaliknya. Tindakan dan perbuatan-nya mengikuti keputusan deliberatif yang korup.”

Menurut al-Fārābī, umumnya orang semacam ini, saat pertamakali dikenali, ia terlihat cerdas dan berniat mulia.²⁵⁷ Pandangan al-Fārābī ini juga mengkritik prinsip Morgenthau yang menyatakan bahwa seorang realis politik internasional tidak akan menyamakan kebijakan luar negeri seorang negarawan dengan simpati filosofis atau politiknya pada moral universal tertentu, dimana teori politik harus menilai kualitas politik dari intelek, kemauan, dan tindakan seorang penguasa. Bagi al-Fārābī, pemimpin yang demikian justru sebaliknya, adalah seorang

²⁵⁵ Al-Fārābī, *Al-Siyāsah*, 94-95

²⁵⁶ Al-Fārābī, *Fuṣūl*, 60-61

²⁵⁷ Menurut al-Fārābī, kehati-hatian dan kecerdasan (*al-ta’aqul wa al-kays*) membutuhkan pengaruh watak alami yang terbentuk pada manusia. Ketika berkat ini dimiliki mereka yang sudah terbentuk watak jahat, ia akan membantu melakukan kelicikan, tipu-muslihat dan kecurangan. Al-Fārābī, *Fuṣūl*, 60-61

pemimpin yang masuk dalam kategori manusia bodoh karena melakukan tindakan yang jelas-jelas korup (menyimpang dari tujuan moral dan rasional yang hakiki).

d. Prinsip Keempat

Menurut Morgenthau, realisme politik menyadari pentingnya moral dari tindakan politik. Ia juga menyadari ketegangan yang tak terhindarkan antara perintah moral dan persyaratan keberhasilan suatu tindakan politik. Realisme politik menyadari signifikansi moral pada tindakan politik tidak terbantahkan, tetapi prinsip moral universal tidak dapat diterapkan pada tindakan negara, kecuali jika ini di analisis dalam kondisi ruang dan waktu tertentu. Prinsip moral tidak menentukan kebijakan dan tindakan negara, tetapi hanya menjadi sumber pengaruh, seperti kita dapat mengatakan *fiat justitia perezat mundus* [biarlah keadilan berlaku walau langit runtuh], tetapi negara tidak. Suatu negara tidak dapat mengorbankan kebebasan, keamanan atau kepentingan nasional fundamental lainnya untuk mengikuti prinsip-prinsip moral universal. Politik bukanlah etika dan penguasa bukanlah moralis. Fungsi utama negara adalah memenuhi dan melindungi tuntutan kepentingan nasional melalui kekuatan nasional. Realisme politik memandang bahwa meskipun etika menilai tindakan seseorang menurut kesesuaiannya dengan prinsip moral; etika politik akan menilai tindakan menurut konsekuensi politiknya.²⁵⁸ Morgenthau lalu menyimpulkan bahwa *moral 'tertentu' tetap berlaku dalam politik internasional*: tetap diperlukan landasan moral untuk menunjukkan politik yang manusiawi, bukan liar seperti hewan, karena apapun keputusan politiknya, dapat dibenarkan berdasarkan 'argumentasi moral tertentu' [seperti kebebasan, keamanan atau kepentingan nasional fundamental lainnya]. Morgenthau mengajukan konsep moral nasional (*national morale*), yaitu,

“...tingkat tekad bersama dalam suatu negara untuk mendukung kebijakan luar negeri pemerintahnya dalam masa damai atau perang. Semangat ini menyebar dalam seluruh aktivitas bangsa, produksi pertanian dan industrinya serta pembentukan militer dan tindakan diplomatiknya. Dalam bentuk opini publik, moral nasional memberikan faktor tidak akan terjangkau tanpa dukungannya, tidak ada pemerintah demokratis atau otokratis yang mampu menjalankan kebijakannya dengan efektif, jika negara mampu mewujudkannya. Kehadiran atau ketidakhadirannya dan kualitasnya akan terlihat terutama pada saat krisis nasional, ketika eksistensi bangsa diper-

²⁵⁸ Morgenthau, *Ibid*, 12

taruhkan, atau jika tidak, keputusan sangat penting harus diambil, karena menentukan kelangsungan hidup bangsa.”²⁵⁹

Namun di dalam penjelasannya, Morgenthau menyatakan sulit menyebutkan bentuk kongkrit dari apa yang dimaksud dengan moral nasional, dibandingkan dengan menjelaskan rasionalitas masyarakat Inggris, individualisme bangsa Prancis atau kegigihan rakyat Rusia. Ia menyatakan bahwa moral nasional mungkin untuk diwujudkan namun sulit untuk dipastikan kehadirannya, termasuk pada masa-masa sulit yang dihadapi negara. Morgenthau terlihat ambigu, karena di satu sisi ia mengabaikan intervensi prinsip moral dalam politik internasional, tetapi di sisi lain membicarakan moral ‘tertentu’ diperlukan dalam politik.²⁶⁰ Tampaknya Morgenthau mengarisbawahi gambaran tentang konsep moral sebagai etika dan moral sebagai semangat kebangsaan tampaknya bercampuraduk dalam konsep moral ‘lokal’ atau yang terbatas pada defenisi versi bangsa tertentu. Politik internasional tidak sedang membicarakan etika dalam pengertian yang filosofis dan mengkhususkan diri pada ruang politik yang tidak menjawab kebutuhan etis atau eksistensi moral universal dalam lingkup teoritis dan praktisnya. Cara pandang yang semacam ini justru memperkuat tudingan kalangan liberal akan relativisme dan watak *sophistic* serta nuansa Machiavellian realisme politik Morgenthau. Al-Fārābī menyoroti situasi semacam ini seperti kehadiran *gulma* atau tanaman liar dalam suatu negara yang berorientasi pada kebajikan. Para penyokongnya adalah *retoris* pemberi gambaran ideal yang ternyata pepesan kosong.

“Ada beragam jenis *gulma* (*al-nawābit*) negara-negara utama (*al-mudūn al-fādilah*). Ada individu yang mengemukakan konsep kebahagiaan hakiki, namun yang dimaksud adalah hal lain seperti kehormatan, kekuasaan, kekayaan dan lain-lain. Mereka adalah pemburu [dunia] (*mutaqannisūn*). Ada pula yang berhasrat pada salah satu tujuan penduduk *polis* yang bodoh, namun tidak mampu mewujudkannya namun terhalang hukum negara dan agama. Mereka mencoba mengutak-atik tafsir hukum negara dan agama sesuai dengan hasrat dan kepentingan duniawi mereka dan menyampaikannya ke publik. Mereka adalah para penipu atau pendistorsi (*al-muharrifah*). Ada pula yang tidak bermaksud melakukan distorsi, namun karena buruknya pe-

²⁵⁹ Morgenthau, *Ibid*, 153

²⁶⁰ Ia mengutip Tolstoy yang menjelaskan kemenangan perang tidak bersandar pada angka pasukan namun moral mereka dalam membela negara. Besar kecilnya dukungan moral publik tergantung pada pelibatan mereka dalam politik kenegaraan. Morgenthau pada akhirnya mencampuradukkan antara moral kenegaraan dalam arti kesediaan publik mendukung negara dengan sukarela, dan moral tempur pada saat militer, yang sebenarnya dipengaruhi oleh pola rekrutmen dan doktrin militer yang dibangun, dan ini tidak sepenuhnya bersifat sukarela.

mahaman mereka terhadap hukum dan peraturan, mereka melakukan bid'ah dan tindakan-tindakan yang bertentangan tanpa menyadarinya. Orang-orang ini disebut skismatis (*al-māriqah*).²⁶¹

Pandangan di atas merupakan kritik atas pemikiran realisme politik yang memandang etika politik hanya dibenarkan bersandar pada konsekuensi politik, bukan pada prinsip moral [universal]. Al-Fārābī menyebut orang-orang dengan pemikiran semacam ini sebagai *gulma*, yang menjadi tanaman pengganggu di lahan pertanian yang subur. Al-Fārābī juga menyatakan, bahwa di dalam suatu negara terdapat jenis [*gulma*] lain, yaitu sosok yang selalu menyimpulkan bahwa apapun yang ada adalah salah, bahkan pada saat mereka menemukan pengetahuan kebenaran hakiki. Ini terjadi karena tujuan hidup mereka adalah penindasan atau untuk memperindah kehidupan duniawi seperti tujuan masyarakat *polis-polis jāhiliyyah*. Mereka tampil penuh kepalsuan, enggan mendengarkan gagasan apapun yang memperkuat kebahagiaan dan kebenaran dalam jiwa atau argumen apapun ajaran yang memberi petunjuk pada jiwa. Mereka membangun argumen palsu untuk mendiskreditkan konsep kebahagiaan hakiki. Di antara masyarakat ada pula yang membayangkan kebahagiaan dan prinsip-prinsipnya, namun mereka tidak mampu mencapai konsepnya sama sekali, atau tidak mampu memahami cara menggambarkannya secara baik. Sehingga mereka mencoba mencari kebenaran namun menangkap yang sebaliknya. Setiap kali mereka mendekati peringkat pencapaian kebenaran, mereka lagi-lagi gagal dan memperoleh pemahaman yang sebaliknya. Mereka tidak mungkin mencapai kebenaran karena tidak memahami metodenya. Terkadang mereka bersepakat dengan kebenaran, tetapi menghasilkan kesimpulan yang melenceng dari apa yang dikonsepsikan, bukan akibat konsepsi itu menghasilkan kekeliruan hasil atau hasil yang bertentangan dengan hakikat kebenaran, tetapi karena perangkat konsepsi yang digunakan lemah dan tidak lengkap, sehingga penyimpangan ini terjadi akibat buruknya pemahaman mereka, bukan karena masalah dalam substansi kebenarannya.²⁶²

²⁶¹ Al-Fārābī, *Al-Siyāsah*, 104

²⁶² Al-Fārābī lalu menjelaskan, ketika ada banyak orang yang gagal mengkonsepsi sesuatu secara benar, atau terhenti pada kesimpulan yang bertentangan dengan hakikat kebenaran, mereka yang gagal akan menuding orang-orang yang berhasil mencapainya sebagai pembohong dan pencari kehormatan atau [dominasi] kekuasaan. Atau mereka akan menuduh bahwa mereka yang mencapai kebenaran adalah kaum fanatik yang tertipu, yang juga ingin menampilkan kebenaran palsu, dan menjelekkan

Bagi al-Fārābī, untuk mencapai kebajikan yang membawa kepada kemuliaan hidup [baik yang bersifat kebaikan sejati yang ia inginkan untuk dirinya, atau untuk orang lain, atau sesuatu yang baik dan diinginkan semua orang], seorang penguasa membutuhkan bekal kearifan-kearifan moral (*al-faḍā'il al-khulūqiyyah*). Sebab jika ia menginginkan kebaikan orang lain, maka ia benar-benar harus menjadi baik terlebih dahulu atau diyakini baik [moralis] oleh orang-orang yang diinginkannya mendapatkan kebaikan, meskipun tidak sebaik orang-orang suci. Demikian pula jika ia menginginkan kebaikan sejati untuk dirinya sendiri, ia harus baik dan berbudi luhur, bukan dalam hal kecerdasannya, tetapi dalam karakter moral dan tindakannya. Sepertinya kebajikan, karakter moral, dan tindakannya harus sesuai dengan kekuatan fakultas deliberatif (*al-quwwah al-fikriyyah*)-nya untuk menemukan kebaikan dan kemuliaan. Oleh sebab itu, jika ia memiliki kearifan-kearifan deliberatif (*al-faḍā'il al-fikriyyah*) sebagai sarana menemukan kebajikan dan kemuliaan [bagi suatu bangsa atau bangsa-bangsa di dunia atau *polis*, tidak bervariasi kecuali terkait jangka waktu yang lama], maka begitu pula ia perlu memiliki kearifan-kearifan moral.²⁶³ Begitu pula, ketika ia menggunakan kearifan-kearifan deliberatifnya untuk mengambil keputusan

'mereka yang telah memahaminya'. Mereka menganggap bahwa semua orang tertipu tentang segala sesuatu, pada setiap klaim kebenaran yang mereka dapatkan dan ungkap. Sebagian menyatakan bahwa semua bentuk konsep dan pemikiran adalah baik. Sebagian lain menyatakan tidak satupun konsep yang diperoleh adalah benar dan siapapun yang menyatakan itu benar-benar akurat adalah penipu. Mereka adalah orang-orang yang berada pada peringkat paling bodoh, namun berlagak setara dengan para filosof. Karenanya, di negara utama, penguasa bertugas membersihkan gulma-gulma yang membahayakan pemikiran masyarakat ini. Dengan memulihkannya melalui cara-cara yang relevan –baik berupa ekslusi dari negara, hukuman atau tugas belajar [semacam deradikalisasi], meski mereka tidak berminat menjalaninya. Lihat Al-Fārābī, *Al-Siyāṣah*, 105-106

²⁶³ Al-Fārābī menjelaskan dengan baik apa yang dimaksud dengan *fakultas deliberatif* (*al-quwwah al-fikriyyah*) dan *kearifan deliberatif* (*al-fāḍilah al-fikriyyah*) dalam *Kitāb Taḥṣīl al-Sa'ādah*. *Fakultas deliberatif* bertugas memberi dukungan dalam upaya pencapaian tujuan politik negara, sebagai informasi awal untuk menemukan sarana dan jalan mewujudkan tujuan negara. Fakultas ini sempurna ketika berhasil menemukan apa yang paling berguna untuk pencapaian tujuan negara, yang boleh jadi benar-benar baik, jahat, atau mungkin hanya dipercayai baik. Baik buruknya *out put* fakultas deliberatif sangat bergantung pada tujuan negara, sehingga menurut al-Fārābī, ia sebenarnya bisa diarahkan untuk tujuan baik, yang disebut sebagai *kearifan deliberatif*. Ada kearifan deliberatif yang secara khusus mendukung pencapaian tujuan umum negara, bangsa, *polis* atau komunitas tertentu dalam negara; disebut sebagai kearifan deliberatif politis (*Fāḍilah fikriyyah madāniyyah*), yaitu kearifan yang menemukan formula umum tata kelola negara, bangsa, *polis* atau komunitas yang bersifat permanen maupun temporer. Jika formula tersebut dapat ditetapkan untuk beberapa dekade atau periode pemerintahan, maka ia serupa dengan kapasitas penyusunan legislasi (*al-nawāmis*). Ada juga kearifan deliberatif yang terkait dengan tata kelola negara sehari-hari, yang dinamis, pada konteks dan lokasi tertentu yang berdampak parsial dalam negara. Ada juga yang berhubungan hanya dengan kepentingan untuk mengarahkan tujuan baik atau solusi persoalan pada warga negara atau keluarga tertentu, misalnya terkait kearifan deliberatif perekonomian (*Fāḍilah fikriyyah manziliyyah*) atau militer (*Fāḍilah fikriyyah jihādiyyah*). Kearifan deliberatif diperlukan juga di aspek-aspek partikular lainnya, yang terkait dengan isu teknis tertentu atau tujuan tertentu yang memiliki *deadline* waktu tertentu, yang terkait dengan: (a) membantu manusia untuk unggul dalam observasi dan penemuan segala hal yang berguna dan mulia yang ingin diciptakan yang bermanfaat untuk dirinya [seperti membangun pemukiman, peralatan bekerja, pen.]; dan (b) kearifan deliberatif yang mewujudkan penemuan yang berguna dan mulia bagi khalayak umum [seperti fasilitas umum, pen.]. inilah yang disebut dengan kearifan deliberatif konsultatif (*Fāḍilah fikriyyah masyūriyyah*). Lihat Al-Fārābī, *Taḥṣīl*, 56-59

tertentu terkait satu peristiwa, ia juga harus menggunakan parameter kearifan-kearifan moralnya. Sejalan dengan itu, semakin sempurna otoritas dan besar kekuatan kearifan-kearifan deliberatif seorang penguasa, maka semakin kuat otoritas dan kekuatan kearifan-kearifan moral yang diperlukan hadir bersamaan.²⁶⁴ Artinya, seorang penguasa tidak cukup memiliki kecerdasan politik dan kemampuan membaca dan menganalisa realitas politik, tetapi ia harus memiliki latar belakang moral yang baik. Pemisahan antara isu moral individual penguasa dan kapasitas menjalankan pemerintahan yang melayani publik dalam politik adalah keliru di mata al-Fārābī. Sebab seorang kepala negara tidak hanya dikontrol melalui landasan hukum dan konstitusi negara dalam mengambil keputusan atau menyusun kebijakan negara serta disyaratkan memiliki kecerdasan politik, tetapi ia harus juga dikendalikan oleh prinsip-prinsip moral universal dan memiliki latar belakang moral yang baik. Terlebih karena al-Fārābī menggunakan standar filosof-raja sebagai penguasa ideal yang diperlukan setiap *polis* atau negara.

Pernyataan Morgenthau tentang relativisme kebenaran dan moral politik bagi al-Fārābī tidak tepat. Prinsip yang benar dan valid bersifat universal, karena didasari pada proses bernalar dan pencapaian pengetahuan yang sistematis, yang umumnya dilakukan manusia yang mencari kebenaran hakiki. Dengan posisi demikian, maka gambaran umum kebenaran yang dilihat sebagai kebenaran hakiki akan sama karena berangkat dari kearifan-kearifan intelektual dan moral yang sama, meskipun ada perbedaan-perbedaan yang dipengaruhi oleh faktor kearifan-kearifan intelektual. Al-Fārābī menyatakan dalam *Kitāb Taḥṣīl al-Sa'ādah* bahwa apa yang dianggap paling bermanfaat dan baik; boleh jadi ia adalah baik menurut pandangan umum, atau menurut agama tertentu, atau memang pada kenyataannya baik secara hakiki. Demikian pula tujuan yang luhur (*al-ghāyah al-fāḍilah*); ia luhur dan baik menurut pandangan umum, atau menurut agama tertentu, atau pada hakekatnya memang luhur dan baik. Apa yang baik menurut agama tertentu, ditetapkan berdasarkan pandangan moral [partikular] pada agama tersebut. Demikian pula apa yang ditetapkan berdasarkan moral universal, ia merupakan sesuatu yang baik secara universal. Untuk bisa mencapai pengetahuan [kebenaran hakiki

²⁶⁴ Al-Fārābī, *Taḥṣīl*, 59-60

universal] ini, maka menurut al-Fārābī manusia harus selalu menempatkan kearifan-kearifan deliberatif yang universal tidak terpisahkan dari kearifan-kearifan moral yang universal.²⁶⁵

e. Prinsip Kelima

Prinsip kelima Morgenthau menyatakan bahwa realisme politik menolak mengidentifikasi aspirasi moral bangsa tertentu dengan hukum moral yang mengatur alam semesta. Karena membedakan kebenaran dan opini, maka dibedakan pula antara kebenaran dan penyembahan berhala. Menurutnya, semua bangsa terdoda –dan hanya sedikit yang mampu menahan godaan untuk waktu yang lama– untuk menutupi aspirasi dan tindakan khusus mereka sendiri dalam tujuan moral alam semesta. Mengetahui bahwa bangsa-bangsa tunduk pada hukum moral adalah satu hal, tetapi berpura-pura mengetahui dengan pasti apa yang baik dan yang jahat pada hubungan antar negara adalah hal lain. Ada perbedaan antara keyakinan bahwa semua bangsa berdiri di bawah penghakiman Tuhan, yang tidak dapat dipahami pikiran manusia, dan keyakinan yang menghujat bahwa Tuhan selalu berada di pihak seseorang, dan bahwa apa yang dikehendaki mereka tidak dapat gagal karena juga dikehendaki Tuhan. Menurut Morgenthau, politik internasional harus konsisten dipandu oleh prinsip konsep kepentingan yang diartikan sebagai kekuasaan, agar selamat dari ekses ‘moral’ maupun kebodohan politik. Ia menyatakan:

... Justru konsep kepentingan yang didefinisikan dalam istilah kekuasaan yang menyelamatkan kita dari ekses moral dan kebodohan politik itu. Karena jika kita melihat semua bangsa, termasuk bangsa kita sendiri, sebagai entitas politik yang mengejar kepentingan masing-masing yang didefinisikan dalam istilah kekuasaan, kita dapat memperlakukan keadilan kepada semua bangsa dalam dua pengertian: Kita dapat menilai negara lain seperti kita menilai negara kita sendiri dan sesudah menilai mereka dengan cara ini, kita bisa menjalankan politik yang menghormati kepentingan negara lain, sambil melindungi dan mempromosikan kepentingan negara kita sendiri. Moderasi dalam politik tidak akan gagal untuk mencerminkan moderasi dalam penilaian moral.²⁶⁶

Morgenthau mengajukan prinsip *aspirasi moral bangsa tertentu bukanlah hukum moral yang mengatur alam semesta*: ini sebagai kritik atas bangsa yang

²⁶⁵ Al-Fārābī, *Tahṣīl*, 65-66

²⁶⁶ Morgenthau, *Ibid*, 13

menolak pendekatan realisme politik, tetapi menuding kesesatan para realis dengan mengajukan argumentasi idealis sebagai hukum moral universal absolut. Sebagai kritik atas pandangan ini, kiranya perlu dicermati bahwa penolakan Morgenthau terhadap aspirasi moral bangsa tertentu di satu sisi, adalah sama dengan mengajukan konsep moral lainnya sebagai alternatif, yang dalam konteks ini jauh lebih spekulatif, penuh skeptik dan tidak bisa menjadi landasan bagi tujuan ideal negara. Politik adalah jalan untuk menegakkan tujuan, bukan tujuan itu sendiri. Dan tidak ada negara yang tidak memiliki landasan ideal dalam tujuan bernegara-nya. Apakah Morgenthau sedang mengatakan bahwa siasat bermuka dua diperlukan atau apapun moral ideal yang diusung suatu negara, tetap perlu tindakan dan keputusan yang ‘kontradiktif’ dengan tujuan ideal negara tersebut?

Al-Fārābī melihat dari sudut pandang berbeda. Baginya, identifikasi moral semesta dalam tujuan dan tindakan negarawan adalah kemutlakan. Ia menyamakan kondisi negara dengan tubuh manusia, yang memerlukan kesehatan fisik dan berusaha menyembuhkan penyakit yang dialami, sebagaimana negara menjaga konsistensinya pada tujuan keluhuran dengan menolak eksistensi penyimpangan moral warga negaranya.

“Sebagaimana kesehatan tubuh adalah keseimbangan temperamennya dan sakit adalah penyimpangan keseimbangan, demikian pula kesehatan negara dan kejujurannya tergantung pada kebiasaan moral penduduknya dan penyakit adalah penyimpangan yang ditemukan dalam kebiasaan moral mereka. Ketika tubuh menyimpang dari keseimbangan temperamen, maka orang yang memulihkan dan merawatnya adalah seorang dokter. Begitu pula, ketika negara menyimpang dari keseimbangan sehubungan dengan kebiasaan moral penduduknya, maka sosok yang akan membawanya kembali ke kejujuran dan merawatnya adalah penguasa [politisi/*al-madanyy*]. Jadi, penguasa dan dokter memiliki tugas serupa namun pada objek yang berbeda. Subjek penguasa ialah [kesehatan] jiwa, sementara bagi dokter ialah kesehatan fisik. Karena jiwa lebih unggul daripada fisik, maka serta merta sosok negarawan juga lebih unggul dibandingkan seorang dokter.”²⁶⁷

²⁶⁷ Ada alasan mengapa al-Fārābī menganggap negarawan lebih unggul. 1). Seorang dokter hanya menangani fisik, sedangkan seorang negarawan memulihkan jiwa; 2). Penyembuhan oleh dokter tidak akan berdampak pada perubahan jiwa, terlepas apakah pasiennya kemudian melakukan kebaikan atau kejahatan; dan 3). Negarawan dengan seni politiknya mampu menentukan apa yang harus dilakukan dan alasan-alasannya dan sebaliknya, menentukan apa yang tidak perlu dilakukan dan alasan-alasannya. Al-Fārābī, *Fuṣūl*, 24. Menurut penulis, al-Fārābī menganggap negarawan lebih unggul daripada dokter [seperti dijelaskan di atas] karena seorang negarawan bertanggungjawab untuk: 1). Memastikan tegaknya moral universal dan hukum negara, dan ‘mengobati’ para pelanggarnya sesuai hukum negara, bukan berdasarkan kesukarelaan warga negaranya, tetapi berdasarkan kewajiban sebagai penguasa dan diksresinya untuk menegakkan hukum sesuai undang-undang; 2). Kesadaran dan kepatuhan pada tujuan kebenaran hakiki dan hukum jauh lebih berat daripada upaya paksa dalam dunia kedokteran, karena mengandung

Selanjutnya al-Fārābī menjelaskan bahwa manusia dipandu oleh prinsip-prinsip luhur (*al-fadā'il*), yaitu prinsip etis dan rasional. Prinsip rasional adalah keutamaan dari bagian rasional seperti kebijaksanaan, intelektualitas, kecerdasan, kecerdikan, dan kemampuan memahami yang sangat baik. Sementara prinsip moral adalah keutamaan dari ego seperti moderasi, keberanian, kebebasan, dan keadilan. Demikian juga, kejahatan dibagi dengan cara ini, yang dibedakan al-Fārābī dengan keutamaan dari tujuannya. Kebajikan dan keburukan moral diperoleh dan dibangun di dalam jiwa melalui kebiasaan yang berulang kali selama [periode] tertentu. Jika yang terbiasa adalah perbuatan baik, yang kita capai adalah kebajikan, demikian pula sebaliknya. Seperti seni menulis, apabila kita mengulang dan membiasakan diri menulis yang indah, maka kita akan menghasilkan tulisan yang baik, begitu pula sebaliknya.²⁶⁸ Apa yang dilakukan Morgenthau yang memisahkan landasan moral dan rasional jelas berbeda dengan apa yang dicetuskan al-Fārābī. Al-Fārābī menjelaskan kategori manusia yang ceroboh (*al-ghāfil*) dan cenderung pada kecerobohan (*al-mutaghāfil*). Menurutnya, apa yang dicapai si ceroboh dan yang seolah-olah ceroboh adalah sama, sebab kecerobohan menuntun manusia pada tindakan koruptif (*al-fasad*), sebagaimana kepura-puraan ceroboh menuntun pelakunya pada tindakan koruptif. Orang ceroboh [yaitu yang membuat keputusan yang tidak cermat sehingga mengarah pada kekeliruan yang disengaja] dan orang yang berpura-pura ceroboh sama-sama merupakan koruptor, karena pada dasarnya menyadari bahwa apa yang mereka buat adalah keputusan yang korup. Mereka sama-sama bersepakat tentang apa yang akan dimanipulasi, yang berhubungan dengan pengetahuan dan ketidaktahuan (*al-'ilm wa al-jahl*).²⁶⁹

Terkait penolakan Morgenthau atas identifikasi moral tertentu dalam politik, al-Fārābī mengajukan tantangan bagi para penguasa untuk wajib menyelidiki kearifan-kearifan (*al-fadā'il, virtue*) yang ada atau perangkat politik mana yang

seni persuasi dan keseimbangan antara pendekatan penegakan hukum dan pembangunan kesadaran dan dukungan publik; dan 3). [kembali pada topik prinsip ini] Seorang negarawan harus memastikan keadilan dan kepentingan umum domestik dan internasional dalam kebijakan-kebijakannya, yang menyaratkan kepatuhannya pada prinsip-prinsip universal, termasuk moral, bukan semata-mata pada nilai-nilai domestik atau memanipulasi nilai-nilai universal dengan mengatasnamakan kepentingan nasional dan pencapaian kekuasaan.

²⁶⁸ Al-Fārābī, *Fuṣūl*, 30

²⁶⁹ Al-Fārābī, *Fuṣūl*, 102

merupakan ‘landasan kearifan yang paling sempurna dan paling kuat untuk menjadi pegangan sang penguasa, sebab bagaimanapun diperlukan sandaran ‘moral’ dalam keputusan politik untuk memperjelas tanggungjawab publik atas keputusan politik yang diambil [pilihan sistem tertentu juga akan menjelaskan jenis rezim yang berkuasa berdasarkan kategori-kategori al-Fārābī]. Apakah ini merupakan kombinasi dari semua kebajikan; Atau satu kebajikan dari semua [yang dianggap kebajikan], atau ternyata memiliki kekuatan yang sama secara kolektif, hingga ditemukan satu kebajikan utama (*a’zam al-faḍā’il quwwah*). Kebajikan yang sedemikian rupa sehingga ketika seseorang memutuskan untuk menggunakannya dalam pengambilan keputusan politik, ia tidak bisa melakukannya tanpa memanfaatkan kearifan-kearifan tersebut. Jika dia sendiri tidak menemukan semacam kearifan ini, dan ia harus memilih kearifan tertentu untuk digunakan, maka menurut al-Fārābī ia harus memilih perangkat kearifan yang berlandaskan moral (*fāḍilah al-khulūqiyyah*) untuk diterapkan dalam pengambilan keputusannya dibandingkan yang lainnya, baik terkait kepentingan bangsa-bangsa, *polis-polis*, atau bangsa tertentu, bagian *polis* tertentu, atau kelompok masyarakat tertentu. Inilah kearifan utama yang lebih unggul dari kearifan-kearifan lain dalam kepemimpinan politik. Jika ia menemukan kearifan serupa di dalam *polis*, yang notabene merupakan kearifan deliberatif dan situasi perang, maka ia harus mengedepankan kearifan moral. Dengan demikian ia menjaga moral pasukan untuk berjuang membela negara. Demikian pula dalam hal upaya untuk mengumpulkan devisa negara, kearifan deliberatif saja tidak cukup tanpa mengedepankan kearifan moral, agar menjaga motivasi mereka yang terlibat agar tidak korup.²⁷⁰

Pandangan Morgenthau bahwa politik internasional harus konsisten dipandu prinsip konsep kepentingan yang diartikan sebagai kekuasaan, agar selamat dari eksese ‘moral’ maupun kebodohan politik, mengandung kontradiksi. *Pertama*, penolakan Morgenthau atas pengaruh prinsip-prinsip moral [universal], dengan harapan terciptanya ‘politik yang waras’ adalah kerancuan. Parameter politik yang waras dengan tujuan kepentingan kekuasaan [dan kekuasaan dipercaya terkait dengan masalah negara dan bangsa] yang menolak moral universal adalah keke-

²⁷⁰ Al-Fārābī, *Tahṣīl*, 63-64

liruan; karena akan menciptakan apa yang disebut Morgenthau sendiri sebagai ‘kebodohan politik’. Moral universal justru menjaga agar politik tetap ‘cerdas’ dimanapun dan kapan pun. *Kedua*, pernyataan Morgenthau ini juga bisa menyimpulkan bahwa, politik yang tidak bodoh adalah politik yang anti-moral universal. Sehingga, keputusan anti-moral universal negara mana pun atas dalih kepentingan nasional harus dinilai sebagai kecerdasan, bukan sebaliknya. Jika demikian, ketamaan dan kemuliaan seperti apa yang sebenarnya didorong para realis? Kecerdasan politik seperti apa yang hendak dinyatakan sebagai pertanda keberadaban bangsa dan negara? Apakah dengan adanya dominasi politik, akumulasi ekonomi, atau keunggulan militer? Apa yang dicetuskan Morgenthau sesungguhnya membalik dan memporak-porandakan fondasi keluhuran manusia dan kebaikan negara yang sebenarnya bersifat universal dan dapat dicita-citakan semua bangsa dan negara [yang diwujudkan dengan menghormati landasan etis moral universal], yang menjadi tujuan kemerdekaan suatu negara. *Kitāb Ara’ Ahl al-Madīnah al-Fāḍilah* menyatakan dimanapun dan sampai kapan pun, kebaikan utama (*al-khayr al-afḍāl*) dan kesempurnaan paripurna (*al-kamāl al-aqsā*) hanya akan bisa terwujud melalui negara/*polis*. Sebab terwujudnya kebaikan dan kejahatan sangat dipengaruhi usaha dan kehendak sukarela (*al-ikhtiyār wa al-irādah*) setiap orang, maka sekumpulan orang sangat mungkin mendirikan sebuah negara untuk mewujudkan tujuan-tujuan jahat. Karena sifat dari tujuan kebaikan dan jahat bergantung pada usaha dan kehendak sukarela manusia, menurut al-Fārābī, setiap negara sangat berpotensi mewujudkan negara berkebahagiaan, yaitu negara yang warganya bekerjasama mencapai kebahagiaan hakiki, yang disebut sebagai negara luhur (*al-madīnah al-fāḍilah*). Masyarakat yang bekerjasama mewujudkannya adalah masyarakat luhur (*al-ijtima’ al-fāḍil*). Bangsa yang melakukan hal demikian adalah bangsa yang luhur (*al-ummat al-fāḍilah*). Demikian juga asosiasi bangsa-bangsa yang bekerjasama untuk mewujudkannya adalah perserikatan bangsa-bangsa yang luhur (*al-ma’murah al-fāḍilah*).²⁷¹

f. Prinsip Keenam

²⁷¹ Al-Fārābī, *Arā’*, 118

Morgenthau menyatakan perbedaan antara realisme politik dan aliran pemikiran lainnya nyata, dan sangat dalam. Walaupun banyak teori realisme politik mungkin telah disalahpahami dan disalahtafsirkan, tidak ada yang menyangkal sikap intelektual dan moral yang khasnya terhadap masalah politik. Realis akan mempertahankan otonomi politik seperti ahli ekonomi, pengacara dan kaum moralis mempertahankan otonomi mereka.²⁷² Menurutnya, para realis politik bukannya tidak menyadari keberadaan dan relevansi standar pemikiran selain politik. Sebagai realis politik, dia tidak bisa tidak menempatkan standar-standar lain yang lebih rendah di dalam politik. Para realis akan meninggalkan mazhab lain ketika mereka memberlakukan standar pemikiran yang sesuai bidang selain politik. Di sinilah realisme politik mempermasalahkan 'pendekatan legalistik-moralistik' dalam politik internasional.²⁷³ Ia menegaskan, pembelaan para realis terhadap otonomi politik dan penolakannya terhadap pandangan mazhab lain tidak mengabaikan eksistensi dan pentingnya pemikiran lain tersebut. Realis hanya menempatkannya secara proporsional.²⁷⁴ Penting untuk mengetahui hakikat kebenaran yang realistik, sebab menurut Morgenthau, dengan 'menipu diri-sendiri' tentang hakikat politik internasional yang sebenarnya dan peran yang harus dilakukan di pentas politik, maka manusia hanya akan menjadi binatang politik, bukan manusia politik. Teori politik yang berusaha memahami realitas politik apa adanya berhubungan dengan hakikat intristik manusia, bukan tentang bagaimana manusia

²⁷² Morgenthau, *Ibid*, 13-14

²⁷³ Morgenthau mencontohkan kasus penyerbuan Uni Soviet ke Finlandia pada tahun 1939 yang menghadapkan Inggris dan Prancis pada dua pilihan: antara yang legalistik atau politis. Jika tindakan tersebut melanggar Perjanjian Liga Bangsa-bangsa, apa tindakan yang harus dilakukan Inggris dan Perancis? Jawabannya tidak semudah jawaban hukum yang menyatakan perbuatan tersebut sebagai pelanggaran. Namun tindakan politiknya akan tergantung pada seberapa jauh pengaruh Uni Soviet terhadap Inggris dan Perancis di satu pihak dan negara lain yang bermusuhan seperti Jerman di pihak lain, serta dari kemungkinan balasan atas tindakan Inggris dan Perancis. Politik Inggris dan Perancis ini adalah contoh kepatuhan yang ketat pada hukum (*legalisme*). Contoh lain adalah pendekatan moralistik, menyangkut status internasional Republik Rakyat Tiongkok (RRT). Berdasarkan pemerintahan komunis Tiongkok menghadapkan dunia pada dua pokok masalah, moral dan politik. Apakah hakikat politik dan pemerintahan tersebut sesuai dengan prinsip moralitas dunia Barat dan haruskan dunia Barat berhubungan dengan mereka? Jawaban moralisnya tentu tidak, namun jawaban politisnya bisa berbeda, karena harus diuji berdasarkan kepentingan yang terlibat serta kekuasaan masing-masing pihak dan pengaruh dari tindakan yang akan diambil. Morgenthau, *Ibid*, 14-15

²⁷⁴ Morgenthau menyadari, bahwa teori politik *realis* tidak akan diterima secara bulat, demikian juga pandangan tentang politik yang menggunakan pendekatan realisme politik. Ia menegaskan bahwa prahara politik sejak abad ke 19 [perang dan konflik antara negara] terjadi karena tidak ada teori yang bisa menyelesaikan dengan pendekatan yang rasional dan objektif. Apa yang terjadi adalah berkembangnya pemikiran yang tidak tahan untuk berhadapan langsung dengan kebenaran realitas politik. Pikiran manusia berusaha menyembunyikan, memutarbalikkan dan membumbui kebenaran.

ingin melihat suatu realitas.²⁷⁵ Konsep yang dirumuskan Morgenthau adalah prinsip keenamnya tentang *otonomi politik internasional*.

Al-Fārābī menolak otonomi ilmu politik dalam kerangka pikir empirisme pada realisme Morgenthau. Bagi al-Fārābī, seorang penguasa membutuhkan pengetahuan tentang realitas yang luas dan alat analisa yang beragam untuk memperoleh kesimpulan yang benar, artinya ilmu politik *an sich* tidak akan menghasilkan pemahaman sempurna terhadap perilaku politik manusia. Di dalam *Fuṣūl Muntaza'ah*, al-Fārābī menggunakan analogi dokter yang memerlukan pengetahuan komprehensif tentang kondisi seseorang untuk dapat menyembuhkan pasiennya, demikian pula seorang penguasa. Al-Fārābī juga menyebut politik sebagai seni, dan penciptaan karya seni identik dengan keindahan dan keluhuran, sehingga membutuhkan keluasaan wawasan dan pengetahuan lain yang berkontribusi terhadap keindahan hasilnya. Penyakit merupakan penyimpangan kesehatan, sebagaimana masalah-masalah kenegaraan adalah penyimpangan dari tujuan negara [yaitu keutamaan (*al-fāḍilah*)], sehingga untuk menyembuhkannya, baik dokter maupun penguasa harus memahami hal-ihwal terkait penyimpangan tersebut, baik yang bersifat internal dan eksternal.²⁷⁶ Ini menegaskan bahwa otonomi politik dari kebutuhan akan bidang-bidang lain adalah kemustahilan, termasuk politik internasional.

Al-Fārābī juga menjelaskan fenomena ambiguitas para pencari kebenaran dalam *al-Siyāṣah al-Madāniyyah*. Menurutnya, tidak sedikit manusia beranggapan bahwa kebenaran adalah apa yang terlihat oleh setiap orang, dan apa yang ia yakini sepanjang waktu [hanya inderawi dan menggunakan perangkat analisa tunggal]. Hakikat setiap hal adalah apa yang mereka sangka.²⁷⁷ Beberapa dari me-

²⁷⁵ Realisme politik yang didasarkan pada hakikat pluralistik manusia, yaitu konsep manusia sejati yang merupakan gabungan manusia ekonomi, politik, moralis dan religius. Manusia politik *an sich* akan menjadi hewan, karena tidak memiliki batasan moral. Manusia moralis *an sich* akan menjadi bodoh, karena tidak bisa bersikap bijaksana. Sementara manusia religius *an sich* akan menjadi orang suci yang tidak memiliki keinginan duniawi apapun. Dengan mengakui hakikat manusia yang demikian, realisme politik mengakui bahwa kebijaksanaan harus disesuaikan dengan realitas setempat, misalnya politik di lingkungan religius harus memperhatikan eksistensi norma-norma religius, namun juga memperhatikan norma lain yang berdampak pada kualitas kebijakan yang akan diputuskan di lingkungan tersebut. Morgenthau, *Ibid*, 16

²⁷⁶ Al-Fārābī, *Fuṣūl*, 24-25

²⁷⁷ Sebagian lain menghabiskan waktu untuk meyakinkan bahwa apapun yang dianggap telah dipahami hingga saat ini adalah sepenuhnya salah, dan seandainya ada sesuatu yang akurat dan benar, hal tersebut belum diperoleh siapapun. Beberapa dari mereka membayangkan —seperti mimpi dalam tidur atau melihat sesuatu dari jauh— bahwa sebenarnya ada kebenaran di sini, dan mereka terpikir bahwa akan ada orang-orang yang mengklaim telah mendapatkannya, mungkin telah mendapatkannya atau

reka terkadang membayangkan tujuan hidup [yang sebenarnya] adalah apa yang mereka pilih dan sukai, bahwa kebahagiaan adalah hal-hal yang terkait dengan tujuan ini, dan yang lainnya adalah para manusia yang tertipu dengan apa yang mereka yakini. Mereka berjuang memperindah hal-hal yang bodoh dan kebahagiaan [semu]. Mereka mengira pilihan terhadap jalan yang mereka lalui sekarang dilakukan setelah penelitian panjang terhadap apa-apa yang diyakini orang lain dan diungkapkan sebagai kebenaran. Mereka telah menolak mengakui kebenaran yang lain karena bukan hal tersebut yang mereka inginkan, bahwa mereka telah sampai tujuan yang mereka inginkan, bukan seperti yang orang lain nyatakan.²⁷⁸

Keyakinan Morgenthau pada keunggulan realisme politik sebenarnya berakar pada keyakinan terhadap empirisisme positivistik yang menjadi landasannya. Dengan tujuan membuat teori politik yang otonom, ia menjaga pengaruh metode-metode penalaran dan pembacaan non-empiris yang menodai otonomi realisme dan berdampak pada berkurangnya mutu *out put* intelektualnya, yaitu kebijakan politik yang realis. Dengan kerangka Fārābīan, metode Morgenthau justru melahirkan kesalahan fatal, karena berangkat dari asumsi tentang manusia yang penuh konflik dan keculasan sebagai realitas. Sementara al-Fārābī melihat bahwa manusia sehari-hari pada dasarnya ada dua macam, yaitu yang penuh kebajikan dan yang jahat. Kedua jenis ini bisa menggunakan metode yang sama dalam mengelola kekuasaan, namun dipastikan menghasilkan *out put* yang berbeda, yaitu *polis* utama (*al-madīnah al-fāḍilah*), atau *polis* bodoh dengan berbagai jenisnya, atau bahkan *polis* imoral dan *polis* sesat. Apa yang baik menurut realis akan menjadi bermasalah bagi al-Fārābī karena berangkat dari perbedaan pandangan tentang manusia. Kekuasaan bagi al-Fārābī adalah sarana mencapai tujuan. Tujuan dite-

ada seseorang yang mungkin telah memahaminya. Mereka sendiri menghindarkan diri untuk melakukan upaya memperolehnya, karena merasa diperlukan waktu yang lama, kerja keras dan kesulitan untuk memperolehnya, sedangkan mereka merasa tidak memiliki cukup waktu untuk itu, karena disibukkan kesenangan dan hal-hal lain yang telah membuat mereka terbiasa dan sulit untuk menghilangkannya, atau karena merasa bahwa mereka tidak akan dapat memahaminya, bahkan jika semua prasyaratnya terpenuhi. Mereka kecewa karena tahu akan ada orang lain yang mendapatkannya, dan karena kecemburuan terhadap seseorang yang mungkin telah memahami kebenaran hakiki tersebut, mereka membentuk opini dengan argumen palsu untuk mengatakan bahwa seseorang yang telah mendapatkan kebenaran tersebut adalah salah satu dari yang mereka tertipu atau pendusta, yang bermaksud mencari kehormatan, kekayaan, atau beberapa hal lain seperti untuk membangkitkan hawa nafsu duniawinya. Banyak dari orang-orang ini yang sebenarnya merasa tidak tahu dan bingung sendiri, merasa tersakiti dan terluka oleh apa yang mereka rasakan, dan tersiksa oleh duka ketidaktahuan mereka sendiri. Mereka tidak menemukan cara menghilangkan kedukaan ini, yaitu melalui ilmu yang akan mengungkap kebenaran, yang pemahamannya menyenangkan mereka. Al-Fārābī, *Al-Siyāṣah*, 106-107

²⁷⁸ Al-Fārābī, *Al-Siyāṣah*, 107

tapkan oleh manusia, tergantung pada perangkat yang ia miliki. Di dalam *Fuṣūl Muntaza'ah*, al-Fārābī menjelaskan sejumlah perangkat tersebut, seperti kearifan/kehati-hatian (*al-ta'aqqul*), kepandaian (*al-kays*), kecerdikan (*al-dahā'*) serta kecurangan, tipu-muslihat dan dusta (*al-khabb*, *al-jarbazat*, *al-khabats*). Penggunaan perangkat ini yang menentukan pembentukan dan pencapaian tujuan dalam kekuasaan. Perangkat ini membantu manusia menentukan gambaran tujuan, seberapa besar tujuan tersebut dan bagaimana cara mewujudkannya.²⁷⁹ Kearifan/kehati-hatian (*al-ta'aqqul*) umumnya disebut sebagai intelek, dan jika dilekatkan pada manusia ia menjadi intelektual (*'āqil*).²⁸⁰

Di dalam *Ihṣā' al-'Ulūm*, al-Fārābī menjelaskan pengertian dan batasan dari praktek ilmu politik, yang secara sistematis menjelaskan bagaimana proses dan hasil harus dipengaruhi oleh tujuan politik yang rasional-etis, bukan yang pragmatis-empiris, termasuk yang dikaitkan dengan politik antar bangsa. Beberapa kerangka penting ilmu politik menurut al-Fārābī adalah: 1). Ilmu politik menyelidiki tindakan-tindakan dan cara hidup; disposisi positif, moral, kecenderungan, dan keadaan karakter yang membentuk tindakan dan cara hidup manusia; termasuk tujuan, bagaimana tindakan dan cara hidup itu hadir, bagaimana manusia mengatur dan mengendalikan serta mempertahankannya; 2). Ilmu politik mengamati perbedaan antara tujuan dan tindakan manusia dan dinamikanya; menjelaskan bahwa beberapa dari tujuan tersebut merupakan kebahagiaan sejati manusia [di alam akhirat] dan sebagian lainnya adalah kebahagiaan semu [seperti kekayaan, kehormatan, kesenangan duniawi]; 3). Ilmu politik juga menjelaskan perbedaan beberapa tindakan dan cara hidup, menjelaskan bahwa kebahagiaan sejati akan dicapai melalui tindakan dan cara hidup yang penuh hal-hal mulia dan kebajikan, sedangkan selain itu dipenuhi kejahatan, pencarian kebutuhan dasar, dan ketidaksempurnaan; 4). Ilmu politik harus memastikan adanya tindakan dan cara hidup yang baik pada diri manusia, sehingga membentuk kehidupan *polis-polis*/negara-negara dan bangsa-bangsa menurut tatanan tertentu [yang penuh kebajikan] yang dilaksanakan bersama-sama. Ini menjelaskan perlunya pemerintahan dan penguasa yang menetapkan tindakan, cara hidup, hukum, watak positif, dan moral di

²⁷⁹ Al-Fārābī, *Fuṣūl*, 55-56

²⁸⁰ Al-Fārābī, *Fuṣūl*, 57

sebuah negara dan bangsa, dan berusaha menjaga eksistensinya; dan 5). Ilmu politik mendorong terbentuknya pemerintahan yang mampu mewujudkan tujuan kebahagiaan warganya, mendukung upaya setiap warga negara untuk mewujudkannya, serta melindungi eksistensi tujuan ideal yang telah ditetapkan tersebut [pada polis/negara dan bangsa]; yang disebut sebagai politik praktis (*siyāsah*).²⁸¹

Setelah menjelaskan konsep-konsep ilmu politiknya, al-Fārābī lalu memberikan ulasan-ulasan. Misalnya, ia membagi dua tipologi pemerintahan, yaitu (a) Pemerintahan yang menetapkan tindakan, cara hidup, dan disposisi positif dalam tata kelola kenegaraannya untuk mencapai kebahagiaan sejati [pemerintahan inilah yang membentuk negara utama]; dan (b) Pemerintahan yang menetapkan tindakan dan karakter yang seolah-olah bertujuan mencapai kebahagiaan meskipun sebenarnya tidak demikian [pemerintahan yang demikian diberi label menurut tujuan-tujuannya, berdasarkan kategori negara selain negara utama]. Lebih lanjut ia menjelaskan bahwa pemerintah yang baik memiliki dua kapasitas, yaitu memahami landasan-landasan konstitusional universal (*al-qawānīn al-kulliyāt*) dan pengalaman politik mengelola pemerintahan, penciptaan hukum moral dan individual (perdata dan pidana) pada sebuah polis, serta menegakkannya secara bijaksana dengan melihat pengalaman dan pengamatan terhadap realitas sosial. Al-Fārābī mengumpamakannya seperti seorang dokter, yang memiliki pengetahuan luas melalui studi dan profesionalitas melalui pengalaman dan pengamatan selama menjalankan praktek kedokteran.²⁸²

Di dalam *Kitāb Al-Millat*, al-Fārābī menegaskan bahwa sistem politik di luar sistem negara ideal yang dirumuskannya [yang merupakan sintesis pemikiran Plato, Aristoteles, Neoplatonisme dan Islam] sebagai sistem yang korup dan cacat, sehingga eksistensi negara-negara dengan karakter dan tujuan selain kebenaran hakiki dapat menjadi ancaman serius demoralisasi bagi negara. Kemudian ia menyebutkan bahwa negara-negara yang semacam ini sangat banyak dan memiliki beragam bentuk [berdasarkan kategorisasi al-Fārābī]. Paradigma politik negara-negara tersebut mewarnai pola perilaku elit dan warga negaranya, yang sejalan dengan tujuan-tujuan mereka. Tindakan, cara hidup, dan watak yang tidak baik

²⁸¹ Al-Fārābī, *Iḥsā' al-'Ulūm*, 38

²⁸² Al-Fārābī, *Iḥsā' al-'Ulūm*, 38-39

pada *polis-polis* atau negara-negara tersebut merupakan ancaman penyakit bagi *polis* atau negara dengan rezim negara luhur. Mereka dapat mempengaruhi pandangan dan perilaku pemerintah dan penduduk dari *polis* atau negara luhur. Karena itu seorang kepala negara perlu menetapkan kebijakan terkait: 1). Tindakan dan sistem yang mencegah dan membatasi masuknya pengaruh negaratif dari negara-negara korup; dan 2). Mekanisme pemulihan jika terjadi infiltrasi pengaruh dan politik dari negara-negara korup tersebut di pemerintahan dan warga negara.²⁸³

D. Catatan Kritis Atas *Realisme Politik Morgenthau*

Dari pembahasan di atas, penulis melihat ‘titik-temu’ Morgenthau-al-Fārābī. *Pertama*, keduanya meyakini kekuatan pemimpin dalam menentukan kemajuan bangsa dan negara. Perbedaannya terletak pada nilai dan tujuan seorang pemimpin dan status manusia dalam politik. Menurut Morgenthau, seorang pemimpin adalah yang ‘bijak’ [mempertimbangkan ‘moral umum’ dan keyakinan publik] pada kebijakan dalam negeri, dan ‘bijaksana’ dan berhati-hati [mempertimbangkan tujuan realistik pencapaian kepentingan yang disebut sebagai kekuasaan]. Sementara al-Fārābī tidak memisahkan tugas politik domestik dan internasional seorang pemimpin, yaitu mendorong pencapaian kebahagiaan dalam rambu-rambu moral Platonis dan Aristotelian.²⁸⁴ Sebelum ia membimbing rakyatnya, ia harus melaksanakan substansi ajaran tindakan yang akan mendorong pada pencapaian kebahagiaan dengan kesadaran dan keyakinan akan kemungkinan pencapaiannya, bukan karena terpaksa.²⁸⁵

²⁸³ Al-Fārābī, *Kitāb al-Millat wa Nushus Ukhra*, ibid., h. 59-60

²⁸⁴ Bagi Morgenthau, manusia yang pada dasarnya korup perlu dikendalikan pada ranah domestik dengan aturan moral yang ketat, dan dibebaskan pada ranah internasional untuk bersandar pada kepentingan nasional kekuasaan sebagai alasan moralis. Tidak ada misi *profetik* di ranah politik internasional, selain menjamin tercapainya kepentingan negara. Sementara menurut al-Fārābī, tugas penguasa memastikan umat manusia memperoleh kebahagiaan tertinggi, dan untuk membuat warga negara mengetahuinya, ia harus mampu menunjukkan gambaran kebahagiaan hakiki tersebut di hadapan publik. Ia harus siap berhadapan dengan beragam karakter manusia, mulai dari yang membutuhkan sedikit bimbingan hingga yang harus dipaksa melalui kekuatan *koersiv* negara yang sah (*legitimated*).

²⁸⁵ Tidak sembarang orang memiliki kapasitas demikian. Ada penguasa yang memiliki kapasitas sepenuhnya, ada penguasa yang memiliki kapasitas mengedalikan dan membimbing masyarakat, namun membutuhkan arahan di atasnya. Mereka disebut penguasa pertama atau utama (*al-ra'īs al-awwal*) dan penguasa kedua [sekunder] (*al-raīs al-tsani*). Penguasa sekunder biasanya bertanggungjawab untuk bidang yang spesifik, seperti pertanian, dan layanan kesehatan [semacam pejabat negara]. Kedua jenis penguasa ini sangat mungkin berhubungan dengan semua bangsa untuk kepentingan pencapaian tujuan kebahagiaan negara. Penguasa pertama tidak perlu diatur manusia lain, karena ia telah memperoleh pengetahuan tertinggi. Ia mampu memahami persoalan dengan baik, mengambil tindakan terbaik, memberikan instruksi yang baik kepada publik; termasuk menggerakkan publik melakukan arahan tertentu; dan kemampuan menentukan, mendefinisikan, dan mengarahkan aktivitas publik yang mengarah pada kebahagiaan. Al-Fārābī, *Al-Siyāsah*, 78-79

Kedua, Morgenthau dan al-Fārābī memberikan persyaratan kapasitas fundamental seorang penguasa di bidang politik internasional. Morgenthau menyebutkan antara lain: 1). Memahami hukum objektif manusia (hakikat manusia); 2). Mampu melakukan pengujian hipotesis politik secara rasional [empiris]; 3). Memperjuangkan kekuasaan sebagai tujuan politik; 4). Memahami kepentingan politik yang bersifat ‘dinamis’ [pragmatis]; 5). Menolak bersandar pada kerangka moral universal, mendorong eksistensi moral berbasis kepentingan nasional; 6). Memahami kekuasaan sebagai pengendalian atas manusia lain untuk tujuan dominasi; dan 7). Memahami otonomi ilmu politik internasional. Sementara al-Fārābī pada abad ke-9 lalu mempercayai antitesis pemikiran ala Morgenthau dengan mensyaratkan seorang penguasa: 1). Memahami hakikat manusia sebagai yang rasional-transendental [berdasarkan prinsip emanasi]; 2). Memiliki kombinasi kearifan intelektual dan moral agar menghasilkan keputusan politik yang akurat dan bermartabat; 3). Memperjuangkan kebahagiaan publik (*the rights to pursuit of happiness*) yang hakiki atau dibenarkan secara etis-politis; 4). Memahami kepentingan politik kolaboratif untuk membangun peradaban, bukan kompetitif dan manipulatif temporer; 5). Meyakini landasan moral [rasional-transendental] universal sebagai pemandu politik internasional, termasuk dalam melindungi kepentingan nasional; 6). Menolak dominasi dan imperealisme atas dalih kekuasaan dan penciptaan konflik; dan 7). Memahami ilmu politik dengan semangat integrasi ilmu berdasarkan landasan epistemologi Platonis-Aristotelian-Neoplatonisme-Islam untuk mendapatkan pemahaman politik yang komprehensif.

Ketiga, meski berangkat dari rasionalisasi, Morgenthau menekankan politik berdasarkan ‘rasionalisasi-empiris’ pengejaran kekuasaan. Ia meyakini pentingnya realisme politik dengan merujuk pada realitas politik kasat mata dan pragmatis dari para pemimpin politik saat ini dengan mengabaikan pentingnya motif politik kekuasaan negara yang permanen dan berjangka panjang. Pandangan semacam ini mendapat kecaman al-Fārābī, sekaligus dibalas dengan penjelasan mendalam terkait kelemahan politik rasionalisasi empiris realis. Ketika menjelaskan negara demokrasi [komunalistik] misalnya, al-Fārābī menyatakan status politisi yang ‘yang ideal dan diterima’ dalam sistem demokrasi adalah “orang-orang yang dipuji dan dihormati karena membawa setiap warga negara pada kebebasan, dan pemenuhan hasrat dan nafsu dalam suasana bebas tersebut, serta mampu melindungi kebebasan dan hasrat yang bera-

gam, dari pembatasan oleh sesama warga negara atau dari musuh eksternal [negara lain].”²⁸⁶ Penguasa dalam sistem ini ‘setara’ dengan warga negara umumnya, bahkan dipandang lebih rendah. Warga negara memilih mereka bukan karena keunggulan, tetapi karena menguntungkan untuk tujuan kebebasan mereka. Negara semacam ada kategori negara bodoh menurut al-Fārābī, sebab karakter pemimpin ‘ideal’nya sangat dipengaruhi hasrat duniawi warga negaranya dan tidak memiliki kewibawaan moral-spiritual-intelektual. Al-Fārābī jeli mengamati kelemahan konsep *ala* realis yang melihat realitas politik sebagai fakta yang harus dipahami apa adanya. Ia tidak hanya mengkritik dengan perspektif negara dengan visi transendental versus negara kekuasaan, tetapi juga menjelaskan bahwa negara dengan visi kekuasaan *an sich* masuk pada kategori negara yang bodoh karena ‘dalam kendali hasrat duniawi publik’.²⁸⁷

Dari pembahasan di atas, penulis menyimpulkan catatan kritis atas realisme politik Morgenthau berlandaskan pemikiran politik filosofis al-Fārābī sebagai berikut: **Pertama**, Realisme politik terlihat mempercayai status ‘hewani’ manusia yang *ajeg* [seperti hewan yang genetis dan biologis]; lebih bersandar pada naluri ketimbang intelektualnya; serta egois dan senantiasa berkonflik. Karenanya harapan adanya kerjasama internasional dan perdamaian adalah *utopia*. Pandangan ini berkontradiksi dengan al-Fārābī yang melihat realitas mayoritas manusia yang rasional dan emosional dalam mengikuti ajaran dan nilai luhur para Nabi, filosof dan orang suci; bahwa manusia pernah menciptakan jutaan karya dan tatanan sosial yang sangat intelek yang tidak mungkin dicapai hewan apapun; serta temuan ilmu psikologi yang menunjukkan egoisme dan konflik sebagai manifestasi krisis rasionalitas, gangguan jiwa dan bukan hakikat sejati manusia. Manusia memang memiliki beragam kepentingan dan tujuan,

²⁸⁶ Al-Fārābī, *Al-Siyāsah*, 99-101.

²⁸⁷ Namun Al-Fārābī tetap menggambarkan bahwa negara demokrasi sebagai pilihan terbaik diantara negara-negara bodoh yang ada. “Ini adalah negara yang [indah] mengagumkan dan bahagia. Di permukaan, ia seperti pakaian bersulam yang penuh dengan gambar dan kain warna-warni. Semua orang suka dan senang berdiam di dalamnya, karena setiap manusia yang memiliki nafsu atau keinginan apapun bisa mendapatkannya di kota ini. Banyak bangsa membangun dan tinggal di dalamnya, sehingga berkembang pesat luar biasa. Beragam suku bangsa saling menikah dan memiliki keturunan. Generasi yang mereka lahirkan memiliki karakter bawaan serta pola pendidikan dan pengasuhan yang sangat berbeda. Dengan demikian negara ini berkembang menjadi banyak kota yang berbeda dan saling berhubungan. Tidak ada perbedaan antara orang asing dan warga negara. Semua gairah dan cara hidup bersatu di dalamnya.” Menurut Al-Fārābī, seiring perjalanan waktu bukan tidak mungkin akan lahir orang-orang yang bajik di dalam negara. Mungkin akan terlahir seorang filosof, ahli retorika, dan penyair yang berwawasan baik. Akan ada yang dapat dipelajari dari orang-orang tersebut untuk mewujudkan negara yang bajik, dan inilah yang terbaik yang di negara ini. Sehingga negara ini memiliki unsur paling baik dan paling jahat sekaligus. Semakin besar negara, semakin sejahtera, semakin bertambah penduduknya, semakin sempurna pertaniannya, dan semakin baik kehidupan warganya, keduanya [unsur baik dan jahat] akan meningkat. Al-Fārābī, *Al-Siyāsah*, 99-101.

namun hakikat kepentingan dan tujuan manusia adalah kesempurnaan dalam berbagai makna spesifik. Filsafat mengarahkan tabiat ini pada tujuan kesempurnaan hakiki manusia sebagai individu maupun spesies, dan manusia memiliki titik temu pada tujuan ini. Menurut al-Fārābī, pilihan pencapaian terhadap kesempurnaan hakiki bersifat *ikhtiyari*, baik sukarela penuh atau ‘dipaksakan negara’ di bawah penguasa yang luhur melalui persuasi atau formulasi tujuan konstitusional atau hukum negara. Tujuan pribadi yang material dan spiritual manusia bertemu pada konsep moral universal.

Kedua, ilmu politik al-Fārābī berpijak pada doktrin Aristotelian yang memandang logika sebagai kunci pengetahuan, pengetahuan sebagai kunci kebahagiaan; dan kebahagiaan adalah tujuan tertinggi manusia. Artinya politik bukan sekedar penalaran inderawi tetapi juga intelektual, agar tercapai pemahaman pengetahuan hakiki tentang kebahagiaan dan cara mencapainya. Sementara Morgenthau bersandar pada prinsip kontrak sosial, dimana negara menjadi pelaksana kepentingan ‘nasional’ [publik]nya yang relatif, temporer dan dinamis dalam kontestasi global yang anarkis, bukan pada visi penciptaan tatanan negara yang filosofis [negara sebagai produk asosiasi manusia yang memiliki kepentingan dan tujuan pencapaian kebenaran dan kebahagiaan hakiki], bersifat universal, dan transendental.

Ketiga, menurut al-Fārābī manusia secara logis terdorong mewujudkan tujuan kolektif tertinggi di dunia. Contohnya dalam konteks hari ini, perkembangan politik Eropa modern mendorong pengakuan dan pengukuhan hak dan kebebasan individu, sehingga gagasan hak kolektif dihilangkan dan negara menjadi pelayan pemenuhan, penghormatan dan perlindungan hak-hak individual [disebut hak asasi manusia] yang dilindungi norma universal tertentu [deklarasi, kovenan, konvensi]. ‘Otonomi negara’ Morgenthau yang terfokus pada kekuasaan sebagai tujuan politik bertentangan dengan gagasan individualisme Barat, dimana negara memutuskan ‘kepentingan nasional’ tanpa melalui konsultasi ‘moral’ dan makna konstitusi dalam keyakinan warga negara [seperti dalam kasus keputusan pemerintah AS terlibat perang Vietnam, Afghanistan dan Irak]. Pemikiran al-Fārābī tetap melihat hak-hak kolektif tidak menghapuskan hak-hak individu [disebut sebagai ‘yang tidak sempurna’, yaitu individu, keluarga dan komunitas desa atau pemukiman kecil], namun harus tunduk pada kepentingan umum yang ditetapkan melalui undang-undang penguasa yang luhur. Negara tidak boleh melakukan tindakan imoral di ranah domestik dan internasional dan tindakan politik-

nya harus berdasarkan legitimasi konstitusional sebagai kombinasi *al-fadha'il al-fikriyyah* dan *al-fadha'il al-khuluqiyyah* penguasa.

Keempat, dengan asumsi tatanan dunia yang khaotik, realisme politik Morgenthau tidak berkepentingan mendorong manifestasi partikular politik moral [universal] negara berkomitmen di tingkat internasional pada *common platform* politik HI yang bersifat etis, tetapi 'memerintah' negara memanfaatkan situasi ini dengan melakukan praktek politik berbasis akumulasi keuntungan atas dalih kepentingan nasional. Kekacauan dianggap sebagai realitas hakiki, bukan akibat dari kekeliruan paradigmatis politik HI, sehingga yang diperlukan adalah partisipasi 'rasional' elit politik dalam pertarungan ini. Al-Fārābī melihat kekacauan sebagai penyimpangan dan tugas para pemimpin di berbagai belahan dunia untuk melakukan pemulihan mulai dari tingkat *polis*, negara dan internasional. Ilmu politik hadir mempelajari realitas ini dan mendorong formula perbaikannya. Ilmu politik memberi panduan penguasa untuk menjalankan pemerintahan yang bermartabat agar sejalan dengan visi transendental politik, yaitu pencapaian kebahagiaan hakiki seluruh warga negara.

Kelima, filsafat Islam mengkritik tradisi politik Barat memisahkan ranah privat dan publik penguasa, dalam konteks pengabaian keyakinan moral, agama dan latar belakang primordial lainnya, dan mengutamakan kapasitas politik praktis memperjuangkan kepentingan kekuasaan negara. Seorang penguasa diuji dari kemampuan tata kelola pemerintahan (*good governance*) domestik dan penerapan realisme politik pada ranah politik internasional [*tidak penting apakah itu kucing hitam atau putih asalkan dapat menangkap tikus*]. Sementara tradisi filsafat Islam dan filsafat Yunani melihat adanya orientasi manusia pada peradaban dan kepercayaan akan misi profetik [konsep *khalifah fi al-ard*, imitasi ilahiah yang profetis] yang membutuhkan pemimpin dengan keyakinan moral yang baik, bukan sekedar kecakapan politik. Sekularisasi moral-etika keagamaan tidak mendapat tempat dalam corak politik Islam al-Fārābī karena bertentangan dengan fitrah transendensi manusia.

Keenam, otonomi ilmu politik HI merupakan kekeliruan, sebab: 1). Otonomi untuk menjadikan ilmu ini unggul dan mampu memberikan pemahaman komprehensif atas realitas politik dengan penyempitan metode dan alienasinya dari cabang ilmu lain seperti psikologi, ekonomi, sosiologi dan lain-lain, termasuk filsafat, tidak akan

pernah terwujud, sebab secara otomatis mengurangi bobot capaiannya; 2). Ilmu politik sebenarnya tidak menempatkan kekuasaan sebagai tujuan, tetapi sarana mencapai tujuan, dimana sebagai sarana, maka akan sarat dengan perdebatan hukum dan moral yang tidak dapat diabaikan atas dalih pencapaian kekuasaan; dan 3). Titik keberangkatan (*point of departure*) Morgenthau pada asumsi realitas manusia yang penuh absurditas dan kecenderungan hewani telah menimbulkan masalah pada teori politiknya sejak awal. Pemahaman ini mengabaikan karakter semesta sebagai kompetisi penciptaan dan kehancuran, kebaikan dan kejahatan, peradaban dan kezaliman, serta moral versus imoral, yang semuanya memerlukan peran manusia pada sisi ideal atau positifnya. Al-Fārābī menyatakan, negara yang baik akan tetap baik selama suksesi politiknya memberi tempat bagi penguasa baru yang memiliki kapasitas identik dengan penguasa baik sebelumnya. Ini menjelaskan bagaimana orang yang diberkahi dengan kualifikasi alami ini harus tumbuh dan dididik, sehingga ia dapat menjadi calon pemimpin yang luhur.²⁸⁸

Ketujuh, pada aspek pemahaman tentang tujuan pembentukan negara, al-Fārābī melihat kehendak manusia membentuk negara sebagai lembaga kodrati (*natural institution*) yang dibutuhkan, bukan sekadar lembaga yang diwujudkan lewat persetujuan (*convention*) antar-warga. Ia memiliki tujuan luhur dan paripurna, bukan terbatas pada kekuasaan dan dominasi. Sementara Morgenthau melihat kepentingan dan tujuan manusia bersifat dinamis dan hanya dapat diwujudkan dengan pemahaman dan praktek realisme politik dalam tatatan dunia yang anarkis. Manusia dengan kepentingannya mengelola negara dengan berorientasi pada pencapaian hasil yang bersifat konvensional dan duniawi ketimbang kembali pada fitrah moralnya.

Kedelapan, empirisisme Morgenthau bermasalah pada aspek deduktif dan induktifnya. Konsep uji ganda Morgenthau mengarah pada induksi sebagai metode berpikir dari propisi khusus untuk menghasilkan proposisi umum berpijak pada observasi dan eksperimen atas sejumlah fenomena khusus. Namun ia menolak status premis

²⁸⁸ Pemerintahan bodoh sama sekali tidak memikirkan hal-hal demikian, bahkan merasa tidak memerlukan filsafat teoritis atau praktis dalam membentuk pemerintahan, menjalankan program dan menetapkan kebijakan negara. Sebaliknya, mereka hanya melihat tujuan kekuasaan *an sich*, — apakah itu kesenangan, kehormatan, atau sesuatu yang lain — serta memilih mengikuti jejak penguasa sebelumnya yang memiliki tujuan politik sama [korupnya]. Lihat Al-Fārābī, *The Enumeration of The Science* [terj. Fauzi M. Najjar], dalam Ralph Learner & Muhsin Mahdi, *Medieval Political Philosophy: A Sourcebook*, op.loc., h. 26-27, lihat juga Al-Fārābī, *Iḥsā' al-'Ulūm*, ibid., h. 40

universal sebagai penguji, yang terdiri dari beberapa kemungkinan [berdasarkan sudut pandang beragam] untuk menjelaskan relasi kausalitas fenomena khusus dengan kesimpulan induktifnya. Padahal induksi hanya dapat menjadi landasan pengetahuan jika ia memastikan adanya sifat permanen dan sistematis fenomena, bukan sekadar pengalaman kebetulan. Jika kita memaksakan pengalaman/kebetulan yang tidak permanen dan berulang menjadi induksi, kita telah melakukan generalisasi empiris, yang tidak bisa dianggap sebagai fondasi logika generalisasi yang valid. Morgenthau tetap membutuhkan penjelasan sebab, yang ada pada cabang ilmu lain dan prinsip-prinsip universal [seperti non-kontradiksi] yang swabukti untuk mencegah korelasi palsu sebagai kesimpulannya. Pada aspek deduksi, teori Morgenthau sulit diterapkan karena hukum universalnya tidak valid, seperti klaim manusia berorientasi kekuasaan dan negara mendahulukan kepentingan domestiknya. Al-Fārābī sangat berdisiplin dalam membangun konstruksi filsafat politiknya berdasarkan sistematika logika yang ketat seperti Aristoteles. Ia menjelaskan proposisi kategoris [premis mayor untuk generalisasi] dan hipotetis sesuai dengan konteks dinamika politik yang menjadi subjek observasi dan menghasilkan metodologi berpikir yang valid.²⁸⁹

Kesembilan, al-Fārābī mengukuhkan fundamentalitas wujud dalam melihat hakikat politik, dimana realitas hakiki dan realitas semu dipertentangkan dan energi spiritual manusia diarahkan kepada pencapaian kebahagiaan hakiki yang berakar dari pengetahuan tentang *Wujud* (Yang Mengada/Pertama) dan *Maujud* (Yang Ada, Eksisten), yang bertolak belakang sepenuhnya dengan gagasan (*mafhum*) Morgenthau [ini tidak secara otomatis menjadikan Morgenthau penyokong fundamentalitas *mahiyyah*, sebab pengertian realitasnya juga tidak memiliki makna metafisik, meskipun berbasis pada pengalaman aktual]. Misalnya, dalam melihat kuitas yang menyertai eksistensi kebenaran universal, Morgenthau gagal melihat integrasi *'aql* [*akal*, kuitas independen di alam ruhani] dan *nafs* [*jiwa*, yang membutuhkan materi untuk aktualisasinya] dengan persepsi inderawi dalam perolehan ilmu yang valid. Empirisismenya bersandar pada *jism* [berbasis pengamatan inderawi dan generalisasi empiris].

²⁸⁹ Ada perbedaan makna rasionalitas menurut empirisisme dan rasionalisme, dimana rasionalisme melihat kausalitas sebagai prinsip-prinsip apriori, sementara empirisisme mensyaratkan adanya pengalaman inderawi. Rasionalitas melihat hubungan niscaya antara satu fenomena sebagai sebab fenomena lain, sementara empirisisme meyakini adanya sebab tetapi tidak bersifat niscaya karena di luar pengalaman. Untuk penjelasan teoritis induksi lihat Ayatullah Muhammad Baqir Sadr, *Belajar Logika Induksi, Membentuk Hubungan Berfikir Filsafat dan Sains*, Rausyan Fikr, Yogyakarta, 2013

BAB V

KESIMPULAN DAN SARAN

A. Kesimpulan

Temuan tesis ini memperjelas pandangan Black bahwa di dunia Islam klasik dan modern, pemikiran politik tumbuh dan berkembang seperti di dunia Barat sebagai respon atas dinamika sosial-politik masyarakat dan negara. Temuan tesis ini membenarkan pemikiran politik dunia Islam yang memiliki logika berbeda dengan dunia Barat, meskipun politik praktis dominan di dunia Islam saat ini dipengaruhi ilmu politik Barat; serta membuktikan pemikiran politik Islam yang khas ini cenderung masih diabaikan sejarawan dan teoritis politik Barat.²⁹⁰ Penulis menyimpulkan bahwa teori politik [filosof] Islam sesungguhnya tidak mengalami sekularisasi yang ekstrem seperti di Barat dengan munculnya pemikiran Locke, Rousseau, Hobbes dan lain-lain. Dunia Islam tetap melahirkan pemikiran politik yang selaras dengan doktrin keagamaan yang dianut para pemikir terkemukanya [dari yang konservatif hingga moderat]. Islam menawarkan konsep *mizan* (neraca keseimbangan) di kehidupan praktis dan keseimbangan rasional (*i'tidal*) sebagai lawan dari fundamentalisme, yang itu semua layak dipelajari serius, termasuk pada studi filsafat politik.²⁹¹ Demikian pula filsafat politik Islam patut

²⁹⁰ Pemikiran politik Barat telah banyak dipelajari, mulai dari masa Yunani Kuno hingga masa modern, dan masuk dalam kurikulum berbagai universitas. Namun hampir tidak ada usaha yang dilakukan untuk meneliti pemikiran politik Islam secara utuh, sejak masa awal kemunculannya hingga saat ini. Black, *Pemikiran Politik Islam*, 21-23.

²⁹¹ Black menuliskan dengan baik kontribusi beberapa pemikir di atas terhadap pembentukan pemikiran politik Islam, baik berdasarkan pemikiran dan karya tulis mereka maupun berdasarkan tindakan dan keputusan politik yang diambil ketika memegang kekuasaan. Ibn Muqaffa misalnya, menulis *al-Risālah al-Ṣaḥābah*, sebagai pesan kepada khalifah al-Manshur agar terbuka atas gagasan perbaikan pemerintahan. Ini adalah salah satu karya paling sistematis dari masa awal pemikiran politik Islam saat belum ada satu karya pun yang ditulis kalangan *fuqahā'* maupun praktisi politik. Ia memaparkan konsep-konsep kepemimpinan, militer, birokrasi, ekonomi, penegakan hukum serta cara-cara mengatasi persoalan sosial. Ia juga menganjurkan moderasi beragama dan menyatakan bahwa kekuasaan yang berdasarkan agama akan lebih kokoh daripada kekuasaan berdasarkan kekuatan semena-mena. Black menegaskan ada banyak teori politik yang dapat digali, dimana sejak masa Nabi Muhammad SAW (570-632 M) hingga saat ini, tercatat ada 44 nama besar di bidang politik Islam, di antaranya adalah Ibn Muqaffa' (720-756 M), Abū Yūsuf (731-798 M), As-Syāfi'ī (767-820 M), Ibn Qutaibah (828-889 M), Al-Fārābī (870-950 M), Firdausī (934-1020 M), Al-Māwardī (974-1058 M), Ibn Sīnā (980-1037 M), Ibn Hazm (994-1064 M), Nizām al-Mulk (1020-1092 M), Al-Ghāzalī (1058-1111 M), Ibn Bajjah (1085-1138 M), Ibn Rushd (1126-1198 M), Fakhr al-Dīn al-Rāzī (1149-1209 M), Nāṣir al-Dīn al-Tūsī (1201-1274 M), Ibn Taymiyyah (1263-1328 M), Ziauddin *Barani* (1285–1358 M), Ibn Khaldūn (1332-1406 M), Jalāl al-Dīn Dawanī (1427-1502 M), Faḍl Allah Khunjī (1455-1521 M), Muḥsin al-Khasanī (1598-1680 M), Al-Majlisi (1627-1700 M), Shah Wali Allah (1703-1762 M), Khayr al-Din al-Tunisi (1822-1890), Al-Afghani (1837-1897 M), Rashīd Ridā (1865-1935 M), Khomaeni (1902-1989 M), dan Al-Mawdūdī (1903-1979 M). Black, *Pemikiran Politik Islam*, 57-59, dan 630-632

dipelajari untuk memperkaya khazanah pemikiran kontemporer dari sudut pandang filsafat politik dalam bentuk sintesis pemikiran kuno dan Islam.

Penulis menyimpulkan bahwa persoalan realisme politik Morgenthau dari sudut pandang filsafat Islam bersifat epistemologis, dimana konsep-konsepnya secara filosofis banyak berkontradiksi dengan konsep-konsep filsafat politik Islam yang murni berakar pada tradisi Platonisme, Aristotelianisme dan Neoplatonisme. Fondasi empirisme, pandangan kekuasaan sebagai tujuan politik serta keyakinan akan watak egois dan sifaat buas manusia bukan saja menyebabkan kedangkalan *input* dan *output* dalam kebijakan politik internasional, tetapi telah menjadi teori-teori hubungan internasional menjadi panduan dominasi dan penaklukkan antar bangsa atas dalih kepentingan nasional.

Untuk mempermudah memahami kesimpulan di atas, penulis menyusun perbandingan antara pemikiran Morgenthau dan al-Fārābī berdasarkan ulasan pada Bab-bab di atas dalam tabel berikut ini:

Tabel. 1. Perbandingan Pemikiran Morgenthau Al-Farabi

	Morgenthau	Al-Fārābī
Mazhab Pemikiran Politik	<i>Realisme Politik</i>	<i>Idealisme Platonik-Aristotelian + Emanasi Neoplatonisme + Islam</i>
Latarbelakang	Profesor ilmu Hubungan Internasional	Filosof peripatetik, Ahli Logika, Filosof Politik, Ahli Bahasa, Astronom, Ahli Musik,
Landasan Pemikiran	Thucydides, Hobbes	Plato, Aristotles, Neoplatonisme
Fondasi Teoritik	Empirisisme, ilmu HI bersifat otonom, menolak metafisika, etika dan filsafat pada studi politik internasional	Filsafat Peripatetik, ilmu HI bagian dari studi tentang aktivitas sosial manusia, integrasi ilmu (etika-ontologi-epistemologi-psikologi) dalam studi politik
Konsepsi tentang Manusia/Hakikat Manusia	Individual, Irrasional, Hewani, ambisius terhadap kekuasaan, sekuler, watak jahat manusia bersifat genetik dan pasti	Sosial, intelektual/rasional, Beradab, berorientasi kebahagiaan, religius, sifat baik atau buruk dipengaruhi kebiasaan dan penalaran
Konsepsi Hubungan Antar Bangsa	Anarkhi, konflik dan perebutan kekuasaan/ sumberdaya	Harmoni, kerjasama, negosiasi kepentingan, menciptakan peradaban etis
Tujuan Politik	Kekuasaan/Kepentingan yang dimaknai sebagai Kekuasaan	Kebahagiaan Hakiki dan <i>al-madīnah al-fāḍilah</i> sebagai sarana untuk mencapainya
Konsepsi tentang Penguasa/Landasan Politik	Negarawan yang mampu mewujudkan Kekuasaan atau Kepentingan Kekuasaan.	Filosof-Raja-Imam yang bisa mewujudkan <i>al-madīnah al-fāḍilah</i> dan menghantarkan warganya mencapai kebahagiaan hakiki
Landasan Etis	Kepentingan ‘negara’, ‘moral partikular’, kebenaran tentatif	Transendensi, Moral Universal, Kebenaran Absolut (<i>‘ala al-ittāq</i>)
Pandangan Terhadap realitas	Realitas bersifat inderawi dan duniawi, pemimpin ideal adalah yang mampu mewujudkan kekuasaan demi ‘kepentingan nasional’ dengan cara apapun.	Ada realitas hakiki dan semu (yang inderawi dan duniawi), pemimpin ideal adalah yang memperoleh kecerdasan ilahiah (<i>‘aql al-mustafād</i>) yang dengannya menjalankan kekuasaan yang luhur.

Kembali pada rumusan masalah yang penulis sampaikan pada Bab I, tentang problem-problem filosofis pada landasan filosofis (dari pemikir pra-Morgenthau maupun kontemporer) atau dari konsep-konsep realisme politik Morgenthau yang selama ini menjadi rujukan praktek politik banyak negara dan studi ilmu HI kontemporer yang berdasarkan kerangka analisa atau sudut pandang kritis filsafat politik al-Fārābī, penulis ingin menegaskan persoalan-persoalan fundamental dalam ilmu HI kontemporer secara khusus maupun ilmu politik secara umum dalam tradisi Barat. *Pertama*, meskipun konsep-konsep dasarnya berakar pada filsafat Plato-Aristoteles, secara umum terjadi sekularisasi fundamental dalam formulasi ilmu politik modern, yang dipengaruhi dua faktor, yaitu lahirnya empirisme yang *anti-skolastik* dan revolusi politik di Eropa yang melahirkan *renaissance* dan modernisme. Ilmu politik modern kini ‘mendurhakai’ filsafat sebagai induknya. Akibatnya ilmu politik modern kehilangan landasan ontologi, epistemologi serta etika dan estetika filosofis, sehingga dimaknai hanya sebagai pengetahuan tentang tata kelola kekuasaan *an sich*.²⁹² Dengan lahirnya realisme politik, ilmu HI menempatkan politik internasional sebagai pertarungan abadi (*eternal conflict*) antar negara, apapun motivasi politiknya. Konsep-konsep baru seperti perang asimetris [sebagai justifikasi lahirnya fenomena konflik yang tidak linier aktor-aktornya] atau kekuasaan sebagai tujuan politik [untuk menjelaskan makna perang dan upaya dominasi yang tidak berkesudahan antar negara] misalnya, menunjukkan bahwa politik internasional berdiri pada fondasi ilmu yang ‘menolak’ kemung-

²⁹² Menurut penulis, ilmu politik modern (termasuk HI), telah melewati 6 fase intelektual, sehingga terbentuk teori-teori politik HI dalam mazhab realisme politik saat ini. *Fase pertama* adalah fase drama moral versus keadilan, yang tercermin dalam perang Peloponnesia versi Thucydides. Di fase ini, berkelindan pandangan teologis kuno, moral dan keadilan atas perang dan penaklukan. *Fase kedua* adalah fase filsafat kuno, dimana para filosof seperti Plato-Aristoteles dan murid-muridnya melakukan konseptualisasi filosof-Raja, sebagai jawaban terhadap ‘kegagalan’ demokrasi Athena dan aristokrasi Sparta. Pemikiran-pemikiran politik mereka bertahan menjadi diskursus dan ‘praktek terbatas’ hingga runtuhnya dua imperium besar, Romawi dan Persia. *Fase ketiga* adalah integrasi rasionalisme-metafisika dalam Neoplatonisme. Kekuasaan dan politik dimaknai sebagai cerminan emanasi ilahiah, dan tujuan kebahagiaan dalam konsep Plato-Aristoteles menjadi gamblang karena berorientasi transendental-eskatologis. Namun gagasan-gagasan ini berhadapan dengan penindasan agama Kristen seiring dengan dominasi ‘politik’nya yang kian mapan. *Fase keempat* adalah dinamika periode Kristen-Islam. Di fase ini, di satu sisi konsep politik, negara dan kekuasaan disandarkan pada ranah teologis-normatif, disertai persoalan-persoalan dominasi kerajaan- lembaga keagamaan, namun di sisi lain terjadi integrasi filsafat Yunani dalam dis-kursus keagamaan, termasuk tentang politik. Para filosof berhadapan dengan ortodoksi otoritas keagamaan dan ‘dikalahkan’ dengan menguatnya konservatisme yang disokong penguasa politik. *Fase kelima* adalah lahirnya konsep negara dan pengakuan wilayah negara. Pada fase ini, pencarian filosofis tentang konsep negara bersamaan dengan tumbuhnya mazhab-mazhab pemikiran filsafat, termasuk gagasan sekularisasi [pemisahan agama-politik] dan pembatasan /pencabutan kewenangan politik raja-raja. Pada masa ini imperealisme Eropa ke wilayah Afrika, Asia, Amerika dan Australia terjadi. *Fase terakhir* adalah fase lahirnya politik modern, yang melahirkan beragam konsep sistem politik dan pemerintahan namun ‘melucuti’ aspek-aspek filosofis non-empiris dalam berbagai teori dan mazhab ilmu politik.

kinan tatanan dunia dibicarakan dalam format politik-etis mondial dan pemahaman bahwa manusia memiliki visi transendental dan humanis. Corak ilmu-ilmu modern yang demikian selain menjauhkan manusia dari pemahaman politik yang komprehensif, juga berdampak menciptakan keterbelahan psikologis pada manusia politik, antara sosok yang moralis-religijs di ranah domestik dan ambisius, korup dan melegitimasi segala cara untuk mencapai tujuan kekuasaan.

Kedua, teori-teori politik modern berangkat dari asumsi Hobbessian, *Homo Homini Lupus Est* (manusia adalah serigala bagi sesamanya),²⁹³ ketimbang *Homo Homini Socius* (manusia adalah teman bagi sesamanya). Dalam paradigma ini, maka teori-teori politik internasional berakar pada konflik kepentingan antar negara, anarki internasional dan perjuangan perebutan kekuasaan yang berkelanjutan. Akibat berangkat dari titik ini, maka politik internasional sebagai ilmu berorientasi memandu sikap rasional negara, dalam bentuk realisme politik. Dalam realisme politik, prinsip-prinsip universal terkait moral dan tujuan hakiki negara menjadi tidak penting dalam HI, sebab dapat bersifat kontradiksi dengan kepentingan nasional, terutama pada aspek keamanan yang bersifat dinamis. Politik internasional menjadi ranah ilmu yang penuh dengan antagonisme.

Ketiga, terjadi degradasi makna politik sebagai akibat pendekatan ilmu politik berbasis empirisme. Makna-makna luhur manusia yang dikenali melalui filsafat [terutama metafisika, etika, estetika] dan integrasinya dengan pengetahuan terkait seperti psikologi dan ekonomi, telah terdistorsi. Ilmu politik yang memastikan bahwa praktek politik tertentu seperti kontrak sosial misalnya, diperlukan bukan untuk mewujudkan cita-cita ideal manusia seperti keadilan, kesetaraan, kesejahteraan, dan lain-lain, tetapi untuk memastikan represi dan pembatasan terhadap hasrat brutalitas manusia. Ilmu politik gagal menjawab kebutuhan model manusia luhur yang memegang kekuasaan politik dan mempercayakannya pada kendali sistem politik, yang disindir keras oleh Lord Acton, dimana mereka yang bertangan besi akan berkuasa dengan korup secara absolut. Publik cenderung menilai negatif para politisi dan mengkaitkan politik sebagai seni ‘akal-akalan’ kekuasaan.

²⁹³ Pepatah politik kuno Plautus (195 SM) yang muncul kembali dalam *De Cive* Thomas Hobbes.

Di sisi lain, penulis melihat pemikiran politik Al-Fārābī terkait hubungan internasional sangat konsisten menempatkan jalur perdebatan politik tentang tujuan negara pada ranah holistik yang meliputi kesatuan visi, konstitusi, tindakan para pemimpin dan warga negara; prinsip dan norma ideal; dan pencapaian kebahagiaan kolektif duniawi dan ukhrawi. Ia menempatkan politik [termasuk politik internasional] sebagai sarana mewujudkan tatanan politik dan masyarakat luhur di bawah pemimpin yang luhur (*al-rā'is al-fāḍilah*):

Masyarakat yang diatur oleh pemerintahan penguasa ini adalah orang-orang yang berbudi luhur, baik, dan bahagia. Jika mereka sebuah bangsa, maka itu adalah bangsa yang berbudi luhur. Jika mereka adalah orang-orang yang berkumpul di satu tempat tinggal, maka tempat tinggal yang bersatu di bawah pemerintahan ini adalah *polis* yang utama. Jika mereka tidak berkumpul di satu tempat tinggal, tetapi berada di tempat tinggal terpisah yang penduduknya diatur oleh pemerintahan selain yang satu ini, maka mereka adalah orang-orang bajik yang terasing di tempat-tempat tinggal tersebut.²⁹⁴

Secara khusus, penulis menegaskan juga bahwa problem pada landasan filosofis dan konsep-konsep realisme politik Morgenthau dengan mengacu pada kerangka analisa filsafat politik al-Fārābī tidak hanya bersifat epistemologis terkait dengan empirisme [yang mengandung kontradiksi-kontradiksi dengan konsep-konsep filsafat politik Islam yang berakar pada tradisi Platonisme, Aristotelianisme dan Neoplatonisme] tetapi juga pada aspek etika politik negara dan konsep tentang manusia paripurna. Relativisme moral dan orientasi negara pada dominasi pengaruh dalam hubungan internasional yang menjadi tekanan realisme politik bukan saja menciptakan potensi ketegangan kawasan, penaklukan negara-negara 'lemah' serta dilema keamanan, tetapi juga mendorong potensi hubungan antar negara yang cenderung pragmatik ketimbang strategis dan berkontribusi pada perubahan tatanan dunia yang membaik.

B. Saran

Dengan analisa kritis filosofis terhadap prinsip-prinsip realisme politik Morgenthau pada studi politik internasional dan kesimpulan umum di atas, penu-

²⁹⁴ Al-Fārābī, *Al-Siyāsah*, 80

lis mengajukan tiga saran mendasar: *Pertama*, perlunya kajian mendalam pemikiran politik kontemporer yang mempengaruhi praktek umum politik saat ini, dengan tujuan mengidentifikasi kelebihan dan kekurangannya secara filosofis dari pemikiran-pemikiran tersebut. Dengan adanya pemahaman filosofis, kalangan akademisi filsafat dapat memberikan pandangan-pandangan kritis terhadap potensi demoralisasi politik atau dekadensi nasionalisme dan peradaban politik yang berorientasi pada keluhuran bangsa dan visi ideal negara. Dalam mendalami praktek politik yang berlandaskan ‘Islam’ selain negara-negara yang berbasis murni pada konsep negara syari’ah, perlu juga dilakukan pendalaman negara seperti Republik Islam Iran yang menawarkan konsep *Wilāyat al-Fāqih* sebagai bentuk pemerintahan kombinasi negara teokratis-filosofis dan konsep negara modern.

Kedua, perlunya ketekunan untuk mendalami pandangan-pandangan filosofis para filosof muslim sebagai khazanah intelektual filsafat, baik yang bersifat umum atau yang secara khusus menyentuh tema-tema politik. Indonesia dan negara-negara muslim lainnya perlu menjadikan karya-karya para filosof ini sebagai bagian dari kontribusi peradaban terhadap sejarah dan masa depan bangsa, dimana kajian-kajian terhadap pemikiran politik mereka ditingkatkan menjadi kontekstualisasi filsafat politik Islam dalam studi politik nasional yang moderat dan memiliki visi luhur, yang berbeda jauh dengan konsep-konsep negara agama (*khilāfah*) atau sparatisme lainnya yang diusung segelintir kelompok untuk menggantikan ideologi negara kesatuan Republik Indonesia.

Ketiga, secara khusus untuk pemikiran Al-Fārābī, penulis melihat keperluan untuk mengangkat tema-tema penting politiknya yang digali dari karya-karyanya, yang meskipun ditulis pada abad ke 9-10 M namun tetap memiliki relevansi dengan dinamika politik kontemporer yang diwarnai intoleransi, sektarianisme, populisme, perang asimetris, dan lain-lain yang berdasarkan kajian penulis sudah menjadi diskursus pemikiran para filosof muslim, termasuk Al-Fārābī.

Wallahul Muwafiq ila Aqwamith Thariq,
Depok, 17 Ramadhan 1442 H (29 April 2021)
Direvisi paska Sidang Tesis pada 1 Muharram 1443 H (11 Agustus 2021)

DAFTAR PUSTAKA

- Adamson, Peter, & Richard C. Taylor (Ed.), *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*, Cambridge University Press, 2005
- Adamson, Peter, *Philosophy in the Islamic World, A History of Philosophy Without Any Gaps Volume 3*, Oxford University Press, Oxford, 2016
- Ahrensdoerf, Peter J., *Thucydides's Realistic Critique of Realism*, Jurnal Polity, Vol. 30, No. 2 (Winter, 1997) Palgrave Macmillan Journal <http://www.jstor.org/stable/3235218>
- Al-Fārābī, Abu Nasr, *Fuṣūl Muntaza'ah*, Maktabah al-Zahra', Iran, 1971
- _____, *Ihsha' al-'Ulūm*, Centre de Development National, Lebanon, 1991
- _____, *Kitāb Al-Millat* (The Book of Religion), terjemahan Muhsin Mahdi, dalam Charles E. Butterworth, AlFārābī The Political Writings 'Selected Aphorism' and Other Texts, Cornell University Press, Ithaca & London, 2001
- _____, *Kitāb al-Millat wa Nushus Ukhra*, Daar al-Masyriq, Beirut, 1991
- _____, *Kitāb al-Siyāsah al-Madāniyyah al-Mulaqqab bi Mabadi' al-Mawjudat*, Al-Matba'ah al-Kathulikiyyah, Beirut, Lebanon, 1997
- _____, *Kitāb Ara' Ahl al-Madīnah al-Fāḍilah*, Daar al-Masyriq (al-Matba'ah al-Katulikiyyah), Beirut-Lebanon, 1976
- _____, *Risalah al-Tanbih 'ala Sabili al-Sa'adah*, Mansyurat al-Jami'ah al-Urduniyyah, Amman, 1987
- _____, *Kitāb Taḥsīl al-Sa'adah li Abi Nasr al-Fārābī*, Daar wa Maktabah al-Hilal, 1995
- _____, *The Enumeration of The Science*, terjemahan Fauzi M. Najjar dalam Ralph Learner & Muhsin Mahdi, *Medieval Political Philosophy: A Sourcebook*, The Free Press, New York & Collier-Macmillan Limited, Canada, 1967
- _____, *The Political Regime*, terjemahan Fauzi M. Najjar dalam Ralph Learner & Muhsin Mahdi, *Medieval Political Philosophy: A Sourcebook*, The Free Press, New York & Collier-Macmillan Limited, Canada, 1967
- Al-Tikriti, Najy, Dr., *Falsafah al-Akhlaq inda Al-Fārābī*, Dardjlah, Oman, 2012
- Aristoteles, *Politik*, Narasi-Pustaka Promothea, Yogyakarta, 2016
- Audi, Robert, (Ed.), *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, 2nd Edition, Cambridge University Press, Cambridge, 2001

- Bagir, Haidar, *Buku Saku Filsafat Islam*, Penerbit Mizan, Bandung, 2006
- Bagus, Lorens, *Kamus Filsafat*, Gramedia Pustaka Utama, Jakarta, 2005
- Balaguer, Mark, *Platonism in Metaphysics*, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2016 Edition), Edward N. Zalta (ed.), <https://plato.stanford.edu/archives/spr2016/entries/platonism/>, diunduh 1 Juli 2020
- Baumgold, Deborah, *Three-text Edition of Thomas Hobbes's Political Theory, The Element of Law, De Cive and Leviathan*, Cambridge University Press, Cambridge, 2017
- Black, Antony, *Pemikiran Politik Islam dari Masa Nabi Hingga Masa Kini*, Serambi, Jakarta, 2006
- Bonelli, Gina M., *Fārābī's Virtuous City and the Plotinian World Soul: A New Reading of Fārābī's Mabadi' Ara' Ahl al-Madina Al-Fadila*, PhD Thesis, at Institute of Islamic Studies McGill University, Montreal, 2009
- Butterworth, Charles E., *Al-Fārābī the Political Writings, 'Selected Aphorism' and Other Text*, Cornell University Press, New York, 2004
- _____, *Ethics in Medieval Islamic Philosophy*, *The Journal of Religious Ethics*, Volume 11, Number 2 (Fall, 1983),
- _____, *Medieval Islamic Philosophy and the Virtue of Ethics*, *Jurnal Arabica*, Volume 34, Issue 2, January 1987
- Cassirer, Ernst, *Manusia dan Kebudayaan, Sebuah Esei Tentang Manusia*, Penerbit Gramedia, Jakarta, 1990
- Fakhry, Majid Fakhry, *A History of Islamic Philosophy*, 3rd Edition, Columbia University Press, New York, 2004
- _____, *Al-Fārābī Founder of Islamic Neoplatonism, His Life, Works and Influence*, Oneworld, Oxford, 2002
- _____, *Sejarah Filsafat Islam, Sebuah Peta Kronologis*, Penerbit Mizan, 2001
- Fisken, Tim, *Agonism*, *Encyclopædia Britannica*, <https://www.britannica.com/topic/agonism-philosophy>, diunduh 1 Agustus 2020
- Frankel, Benjamin (Ed.) *Roots of Realism*, Routledge Taylor & Francis Group, London and New York, 2013
- Gharawiyani, Mohsen, *Pengantar Memahami Buku Daras Filsafat Islam, Penjelasan Untuk Mendekati Analisis Teori Filsafat Islam*, Sadra Press, Jakarta, 2012
- Gaus, Gerald F., & Chandran Kutakhas, *Handbook Teori Politik*, Nusamedia, Bandung, 2016

- Griffiths, Martin, *Realism, Idealism and international Politics A Reinterpretation*, Routledge London & New York, 1992
- Groff, Peter S., & Oliver Leaman, *Islamic Philosophy A–Z*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 2007
- Hammond, Rev. Robert, *The Philosophy of AlFārābī and Its Influence on Medieval Thought*, The Hosbon Book Press, New York, 1947
- Heywood, Andrew, *Pengantar Teori Politik*, Edisi ke 4, Pustaka Pelajar, Yogyakarta, 2018
- _____, *Politik*, Edisi ke 4, Pustaka Pelajar, Yogyakarta, 2014
- _____, *Politik Global*, Edisi ke 2, Pustaka Pelajar, Yogyakarta, 2017
- Hobbes, Thomas, *Leviathan with Selected Variants from the Latin Edition 1668*, Edited by Edwin Curley, Hackett Publishing Company, Indianapolis/Cambridge, 1994
- Humaidi, *Paradigma Sains Integratif Al-Fārābī, Pendasaran Filosofis bagi Relasi Sains, Filsafat dan Agama*, Sadra Press, 2015
- Jhamme, Dr Gerard *Mausu'ah Musthalât al-Kindi wa al-Fārābī*, Maktabah Libnan Nasirun, Beirut Lebanon, 2002
- Julian, W, Korab-Karpowicz, *Political Realism in International Relations*, The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2018 Edition), Edward N. Zalta (ed.), <https://plato.stanford.edu/archives/sum2018/entries/realism-intl-relations/>. Diunduh 1 Juli 2020
- Kartanegara, Mulyadhi, *Menyibak Tirai Kejahilan, Pengantar Epistemologi Islam*, Penerbit Mizan, Bandung, 2003
- Kraut, Richard, *Plato*, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2017 Edition), Edward N. Zalta (ed.), <https://plato.stanford.edu/archives/fall2017/entries/plato/>, diunduh 1 Juli 2020
- Kusumohamodjojo, Budiono, *Filsafat Politik dan Kotak Pandora Abad ke-21*, Jalasutra, Yogyakarta, 2014
- Kymlicka, Will, *Pengantar Filsafat Politik Kontemporer, Kajian Khusus atas Teori-teori Keadilan*, Pustaka Pelajar, Yogyakarta, 2011
- Leaman, Oliver, *The Biographical Encyclopedia of Islamic Philosophy*, Bloomsbury, London & New York, 2015
- Learner, Ralp & Muhsin Mahdi, *Medieval Political Philosophy: A Sourcebook*, The Free Press, New York & Collier-Macmillan Limited, Canada, 1967

- Lee, Christine, & Neville Morley (Ed.), *A Handbook to the Reception of Thucydides*, Wiley Blackwell, West Sussex, 2015
- Machiavelli, Niccolo, *Il Principe (Sang Pangeran)*, Penerbit Narasi, Yogyakarta, 2014
- Magnis-Suseno, Franz, *Etika Politik, Prinsip Moral Dasar Kenegaraan Modern*, Gramedia Pustaka Utama, Jakarta, 2016
- Mahdi, Muhsin S., *Al-Fārābī wa Ta'sis al-Falsafah al-Islamiyyah al-Siyasiyyah*, The University of Chicago Press, Daar al-Fārābī, Beirut, 2009
- Makarimalahlaq, Mufti, *Teori Politik Machiavelli*, makalah
- Mas'ood, Mochtar, *Ilmu Hubungan Internasional Disiplin dan Metodologi*, LP3ES, 1994
- McKeagh, Calm, *The Political Realism of Reinhold Niebuhr A Pragmatic Approach to Just War*, Macmillan Press LTD, London, 1997
- Melling, David, *Jejak Langkah Pemikiran Plato*, Narasi, Yogyakarta, 2016
- Morgenthau, Hans J., *Politics Among Nations The Struggle for Power and Peace*, Sixth Edition, Peking University Press, Beijing, 1978
- Moseley, Alexander, *Political Realism*, *The Internet Encyclopedia of Philosophy*, ISSN 2161-0002, <https://www.iep.utm.edu/polreal/> diunduh 1 Juli 2020,
- Mouffe, Chantal, *Democratic Politic and Conflict, An Agonistic Approach*, <https://quod.lib.umich.edu/p/pc/12322227.0009.011/--democratic-politics-and-conflict-an-agonistic-approach?rgn=main;view=fulltext>, diunduh 1 Agustus 2020
- Murray, Alastair J. H., *Reconstructing Realism Between Power Politics and Cosmopolitan Ethics*, Keele University Press, 1997
- Nasr, Seyyed Hossein, & Oliver Leaman (ed.), *Ensiklopedi Tematis Filsafat Islam* (Buku Pertama) Seri Filsafat Islam, Cetakan I (Penerbit Mizan: 2003)
- Nasr, Seyyed Hossein & Oliver Leaman (ed.), *Ensiklopedi Tematis Filsafat Islam* (Buku Kedua) Seri Filsafat Islam, Cetakan I (Penerbit Mizan: 2003)
- Neacsu, Mihaela *Hans J. Morgenthau's Theory of International Relations, Disenchantment and Re-Enchantment*, Palgrave Macmillan, New York 2009.
- Parens, Joshua, *An Islamic Philosophy of Virtuous Religion, Introducing AlFārābī*, State University of New York Press, Albany, 2006
- Philip, Mark, [The Emergence of 'Realism' in Political Theory Has The Potential to Change How We Think About the Real World of Politics](https://blogs.lse.ac.uk/politicsandpolicy/the-emergence-of-realism-in-political-theory-has-the-potential-to-change-how-we-think-about-the-real-world-of-politics/), <https://blogs.lse.ac.uk/politicsandpolicy/the-emergence-of-realism-in-political-theory-has-the-potential-to-change-how-we-think-about-the-real-world-of-politics/>, diunduh 1 Juli 2020.

- Plato, *Republik*, Narasi-Pustaka Promothea, Yogyakarta, 2015
- Rapar, J. H., *Filsafat Politik Plato, Aristoteles, Augustinus, Machiavelli*, RajaGrafindo Persada, Jakarta, 2001
- Sadr, Ayatullah Muhammad Baqir, *Belajar Logika Induksi, Membentuk Hubungan Berfikir Filsafat dan Sains*, Rausyan Fikr, Yogyakarta, 2013
- Sa'd, Faruq, *Ma'a al-Fārābī wa al-Mudun al-Fādila*, Daar al-Syurq, Mesir, 2004.
- Scheuerman, William E., *Hans Morgenthau Realism and Beyond*, Polity Press, Cambridge, 2009
- Schmandt, Henry J., *Filsafat Politik, Kajian Historis Dari Zaman Yunani Kuno Sampai Zaman Modern*, Pustaka Pelajar, Yogyakarta, 2015
- Steinberg, Justin, "Spinoza's Political Philosophy", dalam *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2019 Edition), Edward N. Zalta (ed.), <https://plato.stanford.edu/archives/sum2019/entries/spinoza-political/>, diunduh pada 20 Juli 2021
- Sutrisno, FX Mudji, & F. Budi Hardiman (Ed.), *Para Filsuf Penentu Gerak Zaman*, Penerbit Kanisus, Yogyakarta, 1992,
- Taylor, Richard C., & Luis Xavier López-Farjeat (Ed.), *The Routledge Companion to Islamic Philosophy*, Routledge, New York, 2016
- Tschanz, David W., *Abu Al-Nasr Al-Fārābī: The Second Teacher*, <http://www.islamonline.net/english/Science/2002/01/article20.shtml>, diunduh 27 Februari 2021
- Thucydides, *The Peloponnesian War*, a New Translation by Martin Hammond, Oxford World's Classics, Oxford University Press, 2009
- _____, *The War of the Peloponnesians and Athenians*, Cambridge Text in the History of Political Thought, Cambridge University Press, 2013
- Weij, Dr P.A. Van der, *Filsuf-filsuf Besar Tentang Manusia*, Gramedia Pustaka Utama, Jakarta, 2017
- Yamani, *Antara Al-Fārābī dan Khomeini, Filsafat Politik Islam*, Penerbit Mizan, 2002
- Zayid, Sa'id, *Al-Fārābī 259-339 H*, Daar al-Maarif, Kairo, 2001
- <https://www.britannica.com/biography/Hans-Morgenthau>, diunduh 20 Januari 2021
- <https://www.newworldencyclopedia.org/entry/Al-Fārābī> , diunduh 27 Februari 2021
- <https://www.zenius.net/prologmateri/sejarah/a/1008/eugenetika>, diunduh 22 Januari 2021

LEMBAR RIWAYAT HIDUP

DATA PRIBADI			
1.	Nama Lengkap dan Gelar	:	Mufti Makarimal Ahlaq, SHI
2.	Tempat, Tgl. Lahir	:	Pasuruan, 04 Oktober 1976
3.	Agama	:	Islam
4.	Jenis Kelamin	:	Laki-laki
5.	Status Perkawinan	:	Menikah
6.	Jabatan	:	Tenaga Ahli Madya Kantor Staf Presiden (KSP)
7.	Alamat	:	Perumahan Batuputih Cibubur No 15, Kel Harjamukti Kec Cimanggis, Depok, Jawa Barat



Riwayat Pendidikan				
No	Tingkat	Nama Sekolah	Jurusan	Tahun Lulus
1.	SD	SDN 50 Kotamadia Bengkulu		Lulus 1989
2.	SMP	Pondok Pesantren Daarul Rahman, Leuwiliang, Bogor		Selesai 1992
3.	SMA	Pondok Pesantren Daarul Rahman, Jakarta		Lulus 1995
4.	PT – S1	- Institut Islam Daarul Rahman Jakarta (Tidak Skripsi) - Institut Agama Islam Al-Aqidah Al-Hasyimiyah Jakarta	- Pidana Islam - Perdata Islam	Selesai 1999 Lulus 2002
5.	PT – S2	Sekolah Tinggi Filsafat Islam Sadra Jakarta	Filsafat Politik	Belum Selesai

Riwayat Pengalaman Kerja				
No	Nama Perusahaan	Jabatan	Periode	Keterangan
1.	Kantor Staf Presiden	Tenaga Ahli Madya Kedeputian V	2020-2024	Masih Bekerja, di Jakarta
2.	Lokataru Foundation	Wakil Direktur	Maret 2019 – Desember 2019	Di Jakarta
3.	Yayasan Museum HAM Omah Munir	Pelaksana Direktur Eksekutif	Agustus 2018 – Desember 2019	Di Jakarta dan Batu, Jawa Timur
4.	INFID	Peneliti Pengaruh Dinamika Regional Ekstremisme Kekerasan terhadap Komunitas Muslim di Indonesia	Maret – Juli 2019	Penelitian Pengaruh Kekerasan Regional (di Myanmar dan Filipina) Terhadap Masyarakat Muslim Indonesia (riset di Jakarta, Sumatera Utara, Malaysia, Thailand)
5.	INFEST	Peneliti Kerentanan Pekerja Migran Indonesia (PMI) Perempuan dan Strategi Propaganda	Agustus – Desember 2019	Penelitian di Malaysia dan Hong Kong

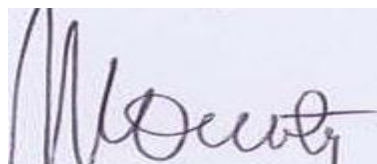
		untuk Perekrutan oleh Orga-nisasi/Kelompok Ekstremis Kekerasan di HongKong dan Malaysia		
6.	Setara Insitute	Penelitian pandangan CSO tentang Pelibatan TNI dalam Penanganan Aksi Terorisme	Mei 2018- Desember 2018	Di Banda Aceh, Jakarta, Surabaya, Makassar
7.	INFID	Peneliti Urgensi Kounter-Ekstremisme Pada Sistem Pendidikan dan Media Sosial	Agustus- November 2018	Di Jakarta, Pontianak
8.	INFID	Evaluator Eksternal program “ <i>Strengthening the Civil Society’s Role to Counter Radicalism and Violent Extremism (CVE)</i> ”	Agustus – November 2017	Di Jakarta
9.	Aviso International	Strategic Advisor	Maret 2017 – Desember 2019	Perusahaan Prancis, menjadi konsultan di Jakarta
10.	Lokataru Law and Human Rights Office	Dewan Eksekutif, Konsultan Bidang Pertahanan dan Keamanan	Maret 2017 – Maret 2019	Di Jakarta
11.	Fraksi PDI-P DPR RI	Tenaga Ahli khusus untuk mendukung pembahasan Revisi UU Penanganan Tindak Pidana Terorisme di Fraksi PDI-P	Oktober 2016 – Mei 2018	Di bawah Koordinasi Ketua Bidang Hukum HAM dan Perundang-undangan Bapak Trimedia Panjaitan, di Jakarta
12.	The <i>Canadian Catholic Organization for Development and Peace</i>	In-Country Consultant	Februari 2015 – Maret 2017	Lembaga Donor berbasis di Montreal, Kanada, menjadi perwakilan di Indonesia
13.	Australia Indonesia Partnership for Decentralization (AIPD)	Konsultan Proyek Penyusunan Handbook Standar Pelayanan Minimum untuk Anggota DPRD	Oktober 2014 – Januari 2015	Di Provinsi Jawa Timur
14.	International Organization for Migration (IOM)	Konsultan Baseline Survey Program Pemolisian Masyarakat	November 2013 – Februari 2014	Di Provinsi Maluku dan Papua
15.	Search for Common Ground (SFCG)	Support untuk Program Pengarusutamaan HAM di Detasemen Khusus 88 Polri	Januari 2013 – Februari 2015	Sebagai Konsultan lepas selama project berjalan, menerbitkan publikasi untuk SFCG di Jakarta

16.	United Nations Development Programme (UNDP)	Konsultan Program Desa Siaga Aktif melalui Penyusunan Aplikasi Peta Desa Sehat	Juni 2013 – September 2013	Di Provinsi Gorontalo
17.	Search for Common Ground (SFCG)	Konsultan Baseline Survey Peranan Detasemen Khusus 88 Polri dalam Penangan Terorisme dan Dampaknya bagi Hak Asasi Manusia	November 2012 – Februari 2013	Di Jakarta
18.	Institute for Defense, Security and Peace Studies (IDSPS)	Direktur Eksekutif	Juli 2007 – Desember 2015	Di Jakarta
19.	KontraS (Komisi untuk Orang Hilang dan Korban Tindak Kekerasan)	Sekretaris Jenderal Federasi	Juli 2004 – Juli 2007	Di Jakarta
20.	KontraS	Anggota Presidium Koordinator, Kepala Bidang Operasional	Oktober 2001 – Juli 2004	Di Jakarta
21.	KontraS	Koordinator Divisi Riset dan Monitoring	Maret 2000 – Oktober 2001	Di Jakarta
22.	KontraS/Lembaga Rekonsiliasi dan Perdamaian Indonesia (LERAI)	Peneliti Divisi Riset dan Pendidikan	Mei 1999 – Maret 2000	Di Jakarta

Riwayat Organisasi				
No	Nama Organisasi	Jabatan	Periode	Kota/Kab
1.	Ikatan Alumni Pergerakan Mahasiswa Islam Indonesia (IKA-PMII)	Anggota Lembaga Hukum, Advokasi dan Hak Asasi Manusia (HAM)	2018-2023	Jakarta (nasional)
2.	Yayasan Museum HAM Omah Munir	Pendiri dan Ketua Yayasan	2013-2019	Jakarta (nasional)
3.	Solidarity Movement for Democratization in Asia (SMDA)	Anggota Working Committee	Mei 2008 – Mei 2013	Gwangju, Korea Selatan (internasional)
4.	Forum Dialog Generasi Muda Antar Iman (Gemari)	Koordinator Presidium	2002-2005	Jakarta (Nasional)
5.	Lembaga Kajian & Pengembangan Sumber Daya Manusia	Anggota Badan Pekerja	2000-2001	Jakarta (Provinsi)

	Nahdlatul Ulama (Lakpesdam-NU) DKI Jakarta			
6.	Pengurus Besar Pergerakan Mahasiswa Islam Indonesia (PMII)	Pengurus Bidang Hukum dan HAM	2000-2002	Non- Aktif, Jakarta (nasional)
7.	Forum Dialog Generasi Muda Antar Iman (Gemari)	Anggota	1999-2002	Jakarta (nasional)
8.	Pengurus cabang Pergerakan Mahasiswa Islam Indonesia (PMII)	Ketua I Pengurus Cabang Jakarta Selatan	1999-2000	Jakarta Selatan
9.	Pengurus Komisariat Pergerakan Mahasiswa Islam Indonesia (PMII)	Ketua Komisariat	1997-1998	Jakarta Selatan
10	Pergerakan Mahasiswa Islam Indonesia (PMII)	Anggota	1995-1997	Jakarta Selatan

Disusun di Jakarta pada tanggal 18 Juni 2020



(Mufti Makarimal Ahlaq)

