

ISLAM DAN DEMOKRASI

Mempertimbangkan Pemikiran Abdurrahman Wahid



Ahmad Suaedy. Lahir di Kebumen 6 Mei 1963. Pernah nyantri di PP Kemayan, Mojo, Kediri, Jatim dan PP Lirap, Kebumen, Jateng. Menamatkan IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta tahun 1990, kini anggota kajian Institut Dian/Interfidei Yogyakarta dan Koordinator program fiqh siyasah untuk penguatan demokrasi dan HAM pada P3M Jakarta, serta peserta extension Course Filsafat pada STF Driksarya, Jakarta.

Kontroversi pandangan tentang Abdurrahman Wahid atau Gus Dur dan pemikirannya tampaknya masih belum akan berakhir. Bukan saja karena pernyataan-pernyataannya yang sering dianggap *nyleneh* tetapi juga perilakunya yang sering mengejutkan banyak orang. Kontroversi itu terjadi baik bagi para pengamat sekilas maupun pengamat serius, baik didorong oleh rasa kesal dan jengkel maupun dengan simpati, “kawan” maupun “lawan”. Salah satu hal yang menarik dalam pergulatan pemikiran Wahid untuk ditelusuri, yang juga banyak memancing kontroversi, adalah tentang Islam dan demokrasi.

Douglas E. Ramage,¹ —salah seorang asing yang mengamatinya dengan empati,— misalnya, melihat, meskipun Wahid berada di dua tempat yang berbeda, yaitu sebagai pemimpin Islam dalam kedudukannya sebagai Ketua PB-NU dan pemimpin nasionalis sekuler dalam kedudukannya sebagai Ketua Pokja Forum Demokrasi (Fordem), tetapi dalam kedua-duanya memiliki misi yang sama, yaitu demokratisasi dan toleransi. Dalam kedua peran itu, Wahid menggunakan Pancasila sebagai retorika dalam diskursus demokratisasi, baik ketika berhadapan dengan negara atau

pemerintah maupun dengan gerakan Islam lainnya. Ramage juga mengutip banyak komentar pengamat dan aktivis Muslim Indonesia. Dikatakan misalnya, bahwa Wahid dalam berbagai inisiatif dan statemen-statemennya sebenarnya bukan mewakili NU, melainkan dirinya sendiri, bahkan dikatakan bahwa masalahnya bagaimana “mengislamkan Wahid kembali” karena ia dianggap sudah keluar dari *mainstream* Islam.

Bahkan Wahid bersaing dengan gerakan Islam lain dalam salah satu masalah yang paling krusial dalam Islam, yaitu ICMI (Ikatan Cendekiawan Muslim se Indonesia), dalam salah satu masalah yang dianggap paling krusial dalam Islam, yaitu dalam pendirian suatu badan keuangan. Wahid mendirikan BPR NU-Summa —semula merupakan kerja sama dengan Bank Summa milik konglomerat Cina yang Kristen, tetapi kemudian diambil alih oleh grup *Jawa Pos* setelah Bank Summa bangkrut— dengan memberlakukan bunga sebagaimana bank pada umumnya, sementara ICMI mendirikan Bank Muamalat Indonesia (BMI) yang memberlakukan hukum Syari’ah dalam keuangan atau antibunga.² Dale F. Eickelman dan James Piscatori³ menempatkan Wahid sebagai salah satu arus dalam pemikiran Islam yang menghendaki pemisahan

¹ Douglas E. Ramage, *Politics in Indonesia: Democracy, Islam and the Ideology of Tolerance* (USA dan Kanada: Routledge, 1995), khususnya hlm. 46 dst. Dan untuk peranannya dalam Forum Demokrasi (Fordem), lihat bab 5, hlm. 156 dst.

² Adam Schwarz, *A Nation in Waiting: Indonesia in the 1990s* (Australia: Allen & Unwin 1994) hlm. 188-189.

³ Dale F. Eickelman dan James Piscatori, *Muslim Politics I* (Pinceton: Princeton University 1996), hlm. 54-56.

agama dan politik dalam Islam –suatu pemikiran yang tentu saja dianggap kontroversial dalam Islam. Ia ditempatkan segaris dengan, misalnya, Ali Abdul Raziq dan Nasr Hamid Abu Zayd –keduanya tokoh kontroversial dari Mesir. Greg Barton⁴, menempatkan Wahid –bersama-sama dengan pemikir lainnya, Ahmad Wahib, Djohan Effendy dan Nurcholish Madjid– sebagai pemikir neo-modernisme Islam. Sebuah pemikiran yang berorientasi dan mengembangkan keterbukaan dan kebebasan.

Mencoba memahami Wahid dalam kontroversi di atas itu adalah tujuan dari tulisan ini. Asumsinya adalah bahwa Islam, atau dalam hal ini NU, dalam pemikiran Wahid, adalah satu tarikan nafas dengan Pancasila dalam tatanan bermasyarakat, berbangsa dan bernegara di Indonesia. Dari sisi ini, tampaknya kedudukan mendua Wahid sebagai Ketua PB-NU dan Ketua Fordem hanya dibedakan dalam level perjuangan demokrasi itu sendiri. NU adalah bagian dari level praksis sedangkan Fordem adalah perjuangan pada level konseptual – meskipun dalam hal-hal tertentu seringkali keduanya saling tumpang tindih. Sementara, pendirian BPR NU-Summa dengan pemberlakuan bunga dengan sistem perbankan biasa, misalnya, adalah bagian dari perjuangan pemberdayaan masyarakat dari sudut ekonomi, yang merupakan bagian dari misi Islam untuk menegakkan ‘adalah (keadilan). Penulisan ini dilakukan dengan analisis terhadap teks-teks tulisan Wahid yang dipilih secara acak sesuai dengan tema tulisan ini.

Titik simpang Islam dan demokrasi

Wahid sendiri sebenarnya menyadari adanya titik simpang ketika Islam, atau agama pada umumnya, berhadapan dengan demokrasi, karena perbedaan hakekat nilai-nilai dasar yang dianut keduanya. Sebuah agama –baik Islam, Kristen, Yahudi, maupun agama lainnya– senantiasa bertitik tolak dari pandangan normatif yang diajarkan oleh Kitab Suci masing-masing. Ini berarti

hanya ada satu jenis kebenaran yang bersumber dari Kitab Suci itu. Mengubah hukum agama berarti mengubah Kitab Suci yang justru sebagai kebenaran itu sendiri. Sedangkan demokrasi, sebaliknya, justru membuka peluang seluas-luasnya bagi perubahan nilai oleh masyarakat, dan menempatkan semua manusia pada tempat yang sejajar. Dengan demikian, demokrasi bisa mengancam nilai-nilai abadi dalam agama itu sendiri.⁵ Dilema seperti ini hampir tidak dapat dipertemukan dalam aras pemikiran maupun dalam praktek sehari-hari.

Tetapi, kenyataan adanya titik simpang nilai keduanya ini tidak berarti harus saling meniadakan dan harus selalu diperhadapkan. Pertanyaan berupa: apakah Islam sesuai atau tidak dengan demokrasi, bukan saja tidak relevan melainkan tidak perlu. Semua harus dipandang dalam kerangka proses yang saling menguatkan. Menghadapkan pertanyaan seperti itu sama dengan mendirikan tembok di tengah jalan lalu berusaha menembusnya dengan cara membenturkan kepala. Hasilnya, sudah pasti akan sia-sia belaka. Untuk memecahkan dilema tersebut, Gus Dur mengusulkan adanya transformasi di dalam agama itu sendiri untuk selanjutnya melakukan transformasi ekstern. Yaitu, mengubah komitmen agama dari yang hanya bersandar pada teks yang normatif belaka kepada kepedulian akan nilai-nilai kemanusiaan:

Untuk dapat melakukan transformasi intern itu, agama harus merumuskan kembali pandangan-pandangannya mengenai martabat manusia, kesejajaran kedudukan semua manusia di muka undang-undang dan solidaritas hakiki antara sesama ummat manusia.

Dan transformasi intern itu tidak hanya harus dilakukan oleh satu agama, Islam misalnya, melainkan juga agama lain dengan saling bekerja sama. Selanjutnya dia menulis:

⁴ Gregory James Barton, *The Emergence of Neo-Modernism; a Progressive, Liberal, Movement of Islamic Thought in Indonesia*, disertasi di Monash University, Australia 1995 (belum diterbitkan), khususnya hlm. 346-348.

⁵ Abdurrahman Wahid "Agama dan Demokrasi" dalam *Spiritualitas Baru: Agama dan Aspirasi rakyat*, Seri Dian/Interfidei II TH I, (Yogyakarta: 1994) khususnya hlm. 271-272).

Melalui upaya ini, tiap agama dapat berintegrasi dengan keyakinan-keyakinan lain dalam bentuk pencapaian sejumlah nilai-nilai dasar universal yang akan menundukkan hubungan antar-agama pada sebuah tataran baru.

Tataran baru yang dimaksud Wahid adalah sebuah kerja sama antaragama dalam bentuk pelayanan kemanusiaan seperti penanggulangan kemiskinan, penegakan kedaulatan hukum dan kebebasan menyatakan pendapat. "Agama dapat memberikan sumbangan bagi proses demokratisasi, manakala ia sendiri berwatak membebaskan".⁶

Dengan demikian, dalam pandangan Wahid, dapat disimpulkan bahwa demokrasi tidak dapat diartikan dalam satu sisi sebagai proses politik belaka melainkan harus diartikan sebagai proses kultural masyarakat dalam keseluruhan dimensinya. Demokrasi, kira-kira menurut Wahid, berpangkal dari kebebasan dan persamaan antarmanusia.⁷ Untuk mengkaji lebih lanjut pandangan agama, Islam, dan demokrasi dalam level ide maupun praksis perlu ditinjau pandangan teologis Wahid tentang manusia dalam hubungan dengan Tuhan dan alam.

Kerangka teologis

Pandangan teologis tentang manusia dan dunia dari Wahid bisa dilacak dari pandangannya yang membedakan Islam dari dua agama besar lainnya, yaitu Kristen dan Yahudi. Dalam analisis Wahid, komitmen pertama-tama agama Kristen atas manusia adalah penyelamatan (*salvation*) dari dosa asal. Dari sanalah agama Kristen membangun dunia sejahtera bagi umatnya sebagai bagian dari penyelamatan dan perjuangan kesejahteraan manusia atau umatnya. Sedangkan pada Yahudi, keyakinan akan kedatangan kerajaan Tuhan melalui seorang Juru Selamat (*messiah*, *masih*) adalah titik tolak teologis agama Yahudi tentang hal yang sama.

Wahid memberikan refleksi teologis tentang manusia serta hubungannya dengan Tuhan dan

alam semesta dalam Islam, berbeda dari kedua agama besar dunia tersebut. Pertama-tama, komitmen Islam atas manusia adalah diharuskannya umat muslim mengikuti keteladanan sempurna Muhammad sebagai Utusan Allah (Rasulullah). Masalahnya, apa konsekuensi dari postulat dasar tersebut dan apa inti dari keutusan Muhammad itu? Jawabannya, *pertama*, penghambaan secara total kepada Allah dan inilah sebenarnya inti penafsiran tunggal atas **Islam**: kepasrahan. *Kedua*, manusia yang dalam keadaan bersih (*fitrah*) pada asalnya, dan karena itu bersih dari dosa asal itu, dalam pandangan Islam, diberi amanah untuk membangun dunia dengan tujuan akhir apa yang oleh Al-Quran disebut *rahmatan lil'alam* (membangun kesejahteraan bagi seluruh alam) dan *baladun tayyibatun wa rabbun ghafur* (negara yang adil makmur dan penuh pengampunan). Dari titik nol berupa *fitrah* menuju dua sasaran akhir manusia itulah terbentang spektrum berupa kemungkinan pengingkaran dan pengkhianatan (dalam term teologis baku, kira-kira, disebut dosa-kecil maupun besar) di tengah jalan atau dalam bahasa Al-Quran lagi, sebagai tugas *amar ma'ruf nahi munkar* (berseru kepada kebaikan dan mencegah kemungkaran). Manusia bisa saja jatuh pada menghamba kepada harta (misalnya konsumerisme dan hedonisme) atau lainnya dan melupakan tujuan inti semula, yaitu menghamba kepada Allah.

Bagi Wahid, rupa-rupanya, agama apapun sama-sama mengandung misi untuk perbaikan kehidupan umat manusia melalui perubahan struktur masyarakat. Dari struktur yang timpang ke struktur yang berkeadilan, melalui pendekatan evolusioner maupun revolusioner. Bedanya adalah titik berangkat masing-masing karena perbedaan dalam memandang manusia pada asalnya. Jadi, pada dasarnya, agama adalah "etika dalam kehidupan manusia bukannya politik"⁸. Dengan kata lain, agama hanyalah memberikan fasilitas bagi sebuah perubahan berupa etika dan dasar-dasar komitmen kemanusiaan dan bukan sebagai aktor dari perubahan itu sendiri. Begitu agama menjadi

⁶ Semua kutipan di atas diambil dari *ibid.*, hlm. 273.

⁷ Kajian hubungan demokrasi dan kebebasan dapat dilihat misalnya dalam Russel Bova "Democracy and Liberty: the Cultural Connection", *Journal of Democracy*, 8.1. 1997, hlm. 112-126.

⁸ Semua uraian di atas diringkaskan dari tulisan Wahid dalam *Kompas*, 13 Agustus 1987, hlm. 4.

aktor perubahan maka ia akan menjadi profan dan akan menguatkan struktur dirinya. Ketika itu terjadi maka ia, agama, akan kehilangan watak pembebasannya dan berbalik menjadi menindas karena memperkuat struktur itu sendiri.⁹

Dalam tataran praktis keilmuan Islam yang terangkum dalam sejarah panjang *ahlus sunnah wal jama'ah* (Aswaja)¹⁰, Wahid

melihat *fiqh* —tanpa mengabaikan keilmuan Islam lain, terlebih-lebih ilmu-ilmu sosial dan sebagainya— di samping tentu saja Al-Quran dan Hadits yang menjadi tradisi keilmuan ulama salaf —yang masih hidup sebagai pandangan hidup masyarakat dan umat Islam, utamanya pesantren— sebagai titik tolak etika sosial yang cukup memadai. Ia ditempatkan dalam upaya membangkitkan kembali agama dan kaum beragama Islam dalam kepedualian atas *problem-problem* sosial. Buru-buru harus dijelaskan di sini, bahwa *fiqh* dalam tradisi keilmuan Islam harus tidak hanya dipahami sebagai hukum agama yang terkodifikasikan dalam “kitab-kitab kuning” atau kitab putih lainnya (misalnya kodifikasi hukum Islam yang ada di Indonesia), melainkan juga penalaran hukumnya itu sendiri yang terkenal dengan *ushul fiqh* dan juga *qawa'id* (kaidah-kaidah) *fiqhiyyah* sebagai postulat-postulat praktis untuk mengambil keputusan atas masalah-masalah sosial yang harus segera direspons oleh agama.

Betapa pun secara konseptual *fiqh* telah banyak



Abdurrahman Wahid bersama Amien Rais dan Emha: *Demokratisasi*

terjebak pada masalah-masalah normatif dan *ubudiyyah* tetapi, bagi Wahid, ia memiliki fungsinya sendiri dalam sejarah masyarakat Islam hingga kini dalam mengurus tata nilai kehidupan kaum Muslim dalam merespon perkembangan masyarakat dengan etika keagamaan. Yang diperlukan adalah penyegaran fungsi dan komitmen atas masalah-masalah kemasyarakatan/kemanusiaan. Ia harus diberlakukan pada konstruk sosial yang ada dengan segala masalahnya atau, katakanlah, kontekstualisasi *fiqh*. Dalam hal ini mungkin harus segera disinggung apa yang dilakukan oleh Masdar Farid Mas'udi di P3M bersama-sama dengan RMI (*Rabithah al-Ma'ahid al-Islamiyyah*), sebuah asosiasi pesantren, dan juga LAKPESDAM, Lembaga Pengembangan Sumberdaya Manusia dalam NU, dengan halqah-halqah “*fiqh siyasah*” dan “*fiqh nisa*”-nya.¹¹ Itu semua mungkin salah satu upaya institusionalisasi dari apa yang diinginkan Wahid atas penyegaran kembali fungsi *fiqh*.¹² Dalam berbagai kesempatan dan tulisan,

⁹ “Jangan Paksaan Paradigma Luar Terhadap Agama,” *Prisma*, 9, 1982, hlm. 65-6.

¹⁰ Lihat misalnya “Nahdlatul Ulama dan Islam di Indonesia Dewasa Ini” *Prisma*, 4, 1984, hlm. 33-34. Dan penafsiran nilai-nilai kontekstual Aswaja oleh Wahid dapat dilihat di “Kerangka Pengembangan Doktrin Aswaja” dalam *Muslim di Tengah Pergumulan* (Jakarta: LEPPENAS 1993) hlm. 38-45.

¹¹ Dalam berbagai kesempatan misalnya, Masdar F. Mas'udi menyatakan bahwa ada tiga wilayah yang perlu diperhatikan dalam kajian kontekstualisasi *fiqh* ini, yaitu wilayah spiritual (*ubudiyyah*), individual (*ahwalus syakhsyiyah*), dan publik (*mu'amalah*). *Fiqh* selama ini terlalu memperhatikan kedua yang pertama sedangkan yang terakhir, yang justru banyak bersinggungan dengan kehidupan masyarakat atau masalah publik, masih kurang mendapatkan perhatian, untuk tidak dikatakan terabaikan. Padahal di sinilah letak kontekstualisasi *fiqh* itu, dan karena itu juga peran ulama dalam urusan publik akan dapat teraktualisasi secara lebih maksimal.

¹² Lihat *Kompas*, 14 September 1987, hlm. 4.

Wahid memberikan contoh yang penting untuk diuraikan secara agak lengkap yang akan disinggung di bagian lain tulisan ini.

Yang harus dicatat pula di sini, bagi Wahid, adalah keluwesan *fiqh* dalam melihat segala persoalan melalui keabsahan legal-formal dan bukannya dengan ukuran ideologis, dalam hal ini ideologi Islam yang abstrak. Dengan kata lain, *fiqh* bisa hidup berdampingan dengan struktur hukum dan bentuk masyarakat yang lain dan bukannya semua diukur keabsahannya secara paripurna lewat ideologi Islam yang tuntas.¹³

Khittah 26 NU: elan vital

Meskipun sebenarnya pengetahuan saya sangat terbatas tentang apa yang disebut Konsili Vatikan II dalam sejarah Gereja Katolik Roma, tetapi saya selalu tergoda untuk mensejajarkan kembalinya NU ke *khittah* 26 dengan Konsili Vatikan II itu, paling tidak segi inti dari misi dan momentumnya yang menyertai *khittah* 26 itu. Menurut Romo YB. Mangunwijaya, ada dua misi yang inti dari Konsili Vatikan II, yaitu pengakuan keselamatan di luar Gereja Katolik, ini berarti pengembangan toleransi bagi umat manusia. Dan perumusan kembali kehadiran gereja dalam memberikan perhatian kepada seluruh umat manusia, tanpa pandang bulu termasuk kepada mereka yang ateis, khususnya kepada yang miskin dan papa.¹⁴

Dalam dua hal itulah saya mensejajarkan *Khittah* 26 NU dengannya. Ada dua inti dari keputusan *Khittah* 26 itu, yaitu melepaskan keterikatannya dengan partai politik tertentu atau politik praktis pada umumnya. Dari sudut momentum saat itu, ketika partai politik dimana NU menjadi bagiannya, adalah berideologi Islam yang "tertutup", maka pelepasan NU darinya merupakan pengembangan toleransi. Maknanya, penempatan kembali seluruh warga negara, bukan hanya dalam politik tetapi dalam seluruh kebudayaan, sebagai suatu makhluk yang bebas untuk menentukan pilihannya tanpa harus terikat dengan ideologi atau

apapun namanya. Ini adalah titik tolak bagi toleransi. Ini diperkuat oleh misi kedua, penerimaan Pancasila sebagai satu-satunya azas organisasi. Ini berarti terselesaikannya secara tuntas antara ideologi negara dan Islam. Dengan demikian, bisa melangkah lebih jauh ke implementasi terhadap Pancasila itu sendiri. Upaya implementasi dari misi NU dan juga kritik dan dukungannya terhadap program-program pemerintah, juga terhadap fenomena kemasyarakatan pada umumnya, tidak lagi berada pada aras ideologi yang abstrak melainkan pada implementasi praktisnya. Karenanya, —semoga ini telah terjadi, agar tidak terjebak pada klaim— NU lebih mengosentrasikan diri dan mengarahkan kiprahnya kepada mereka yang miskin dan papa dan tidak menempatkan kekuasaan sebagai orientasi utama.

Kebetulan atau tidak, orang yang pertama mengemban misi ini adalah Abdurrahman Wahid, bersama-sama dengan KH Achmad Shiddiq. Dan *khittah* 26 NU menjadi elan vital bagi Wahid untuk memperjuangkan gagasan-gagasannya. Inilah pula, tampaknya, sudut pandang yang dipakai Wahid untuk melihat tatanan masyarakat dan eksistensi negara Indonesia. Dalam pandangan Wahid atas Pancasila misalnya, secara historis, perdebatan antara Islam dan Pancasila berada pada sila pertama Ketuhanan Yang Maha Esa. Bolehkah ia diartikan oleh orang Islam, dalam hal ini NU misalnya, sebagai keyakinan akan ketunggalan dan keesaan Tuhan? Kalau boleh, maka Pancasila wajib diterima oleh umat Islam sebagai bagian dari warga negara Indonesia karena diterima sebagai tauhid sesuai dengan keyakinan Islam sendiri.¹⁵ Inilah pula keputusan Munas Alim Ulama Situbondo 1983 yang kemudian dikukuhkan dalam Mukhtar ke-27 1984 di kota yang sama yang menjadi salah satu landasan NU kembali ke *khittah* 26. Maka, tidak berlebihan kalau dikatakan bahwa, bagi Wahid, Pancasila sebagai satu tarikan nafas dengan Islam dalam tatanan masyarakat, bernegara dan berbangsa. Sementara, Islam sebagai keimanan ditempatkan sebagai akidah yang mengatasi

¹³ *Prisma* 4, 1984, hlm. 35.

¹⁴ Lihat artikelnya "Pergeseran Titik Berat dari Keagamaan ke Religiositas" dalam *Spiritualitas Baru ...*, Op. Cit., hlm. 3-20).

¹⁵ Lihat *Harian Pelita*, 24 Nopember 1984.

semuanya.¹⁶ Islam dan Pancasila dalam bentuk masyarakat yang bagaimana pun akan dipertemukan dalam “tujuan dan cara mencapainya (*al-ghayah wal wasa'il*).” Lima sila Pancasila merupakan keseluruhan dari cita-cita bangsa Indonesia yang harus diraih dan sekaligus merupakan bagian dari cita-cita Islam itu sendiri. Di samping sila pertama yang merupakan inti dari tauhid dalam Islam, sila-sila selanjutnya adalah sejajar dengan tiga prinsip Islam dalam menegakkan kehidupan masyarakat yang adil. Yaitu *musawah* (prinsip persamaan), *adalah* (keadilan), dan *syura* (musyawarah/ demokrasi)¹⁷. Dalam ungkapan lain ia mengatakan:

Tugas Islam adalah mengembangkan etika sosial yang memungkinkan tercapainya tujuan kesejahteraan kehidupan umat manusia, baik melalui bentuk negara maupun di luarnya. Fungsionalisasi etika sosial dapat saja berbentuk pengundangan melalui hukum formal, maupun ‘sekedar’ melalui penyadaran masyarakat akan pentingnya pelaksanaan ajaran agama dalam kehidupan nyata. ... bahwa universalitas nilai-nilai Islam dapat difungsikan sepenuhnya dalam sebuah masyarakat bangsa, terlepas dari bentuk negara yang digunakan.¹⁸

Namun yang paling penting dalam Pancasila, bagi Wahid rupa-rupanya, adalah pengakuan akan pluralisme. Karena itulah Wahid bisa berhadapan atau melakukan kritik terhadap pemerintah dan negara dengan retorika Pancasila justru ketika ada kecenderungan untuk memonopoli penafsiran terhadapnya. Karena hal itu mengandung *contradictio intermenus* –yaitu dalam ideologi yang pluralis menganjurkan penyeragaman penafsiran atasnya.¹⁹ Dalam tugas penegakan keadilan misalnya, dalam Alqur'an disebutkan dalam surat

An-Nisa' ayat 135, “Wahai orang-orang yang beriman! Jadilah kamu orang yang benar-benar penegak keadilan...” Bagi Wahid, seruan penegakan keadilan tidak bisa ditegakkan tanpa adanya hak kontrol warga negara atas pemerintahan, dan kontrol rakyat atas pemerintahan tidak bisa tegak kalau tidak ada kedudukan yang sama bagi semua warga negara di muka undang-undang.

Salah satu kaidah fiqh berbunyi *tasharuf imam 'ala ra'iyatih manutun bi almas-lahah* (kebijakan penguasa atas rakyatnya, bertumpu sepenuhnya atas kesejahteraan rakyatnya). Artinya, fiqh, dalam hal ini umat Islam, memiliki kewajiban untuk selalu mengontrol terhadap penguasa di semua level, apakah kebijakannya mengarah kepada kesejahteraan rakyat atau justru hanya menguntungkan kelompok masyarakat tertentu saja? Dalam surat Al-Hujurat ayat 13 disebutkan bahwa manusia diciptakan berbangsa-bangsa dan bersuku-suku supaya saling mengenal. Tetapi “orang yang paling mulia di sisi Allah adalah orang yang paling bertaqwa.” Inilah dalil persamaan warga negara di depan hukum dan undang-undang. Dalam keadilan ekonomi ia mengutip sebuah ayat al-Hasyar: 7 “Harta yang telah terkumpul dari warga kota (Madinah) yang diberikan Allah kepada Rasulullah adalah untuk Allah, Rasul, kerabat Rasul, anak-anak yatim, orang-orang miskin, dan orang-orang yang dalam perjalanan, supaya harta itu jangan hanya beredar di antara orang-orang kaya saja di antara kamu....”. Ayat ini di satu pihak menjelaskan kesamaan bagi semua warga atas akses ekonomi dan di lain pihak harus dipahami bahwa ekonomi tidak boleh dimonopoli oleh segelintir orang. Egalitarianisme dalam ekonomi ini, dengan demikian, juga mengandaikan persamaan hak dan kewajiban warga negara atas semua kesempatan pengembangan ekonomi.²⁰

¹⁶ *Ibid.*

¹⁷ Majalah *Pesantren*, No. 3/Vol. V/ 1988, hlm. 4.

¹⁸ Majalah *Pesantren*, No. 3, Vol. VI, 1989, hlm. 12-13.

¹⁹ Untuk idenya tentang pluralisme, termasuk dalam gerakan-gerakan Islam sendiri, lihat misalnya “Massa Islam dalam Kehidupan Bernegara dan Berbangsa”, *Prisma ekstra* 1984, hlm. 3-9. Bandingkan pula dengan Ramage “Pemahaman Abdurrahman Wahid tentang Pancasila dan Penerapannya” dalam Ellyasa KH. Dharwis (ed.), *Gus Dur, NU dan Masyarakat Sipil* (Yogyakarta: LKiS 1994) hlm. 101-124.

²⁰ Transkrip ceramah di depan Seminar Agama-Agama diselenggarakan oleh Litbang PGI di Ever Green, Cisarua, 1993 dengan mengambil judul “NU dan Pandangannya tentang Kekuasaan”.

Demokratisasi dan tendangan penalti

Menyadari paradoks-paradoks yang seringkali –baik dalam dataran ide maupun praksis– tidak bisa dihindari meskipun secara prinsip sungguh jelas kerangka argumennya, tentu saja dengan mempertimbangkan kondisi politik, sosial dan ekonomi yang melingkupinya, Wahid memilih strategi *sosio-kultural* sebagai kerangka strategis perjuangan. Untuk menjelaskan strategi itu ia membedakan tiga strategi yang digunakan oleh gerakan-gerakan Islam sekarang ini. Pertama strategi *sosio-politik* yang mensyaratkan perlunya merinci butir-butir pokok formulasi ajaran Islam dalam lembaga negara dan masyarakat melalui upaya legal-formalistik, terutama melalui suatu partai yang eksklusif khusus bagi umat Islam. Termasuk dalam strategi ini adalah pandangan superioritas Islam atas yang lain dan negara atau persyaratan adanya kontrol bagi aparatur pemerintah oleh umat Islam. Kedua, strategi *kultural* lebih mengembangkan sikap terbuka dan dialog dengan berbagai pemikiran ideologi dan filsafat. Ia mengembangkan sikap rasional sehingga kaum Muslimin sebanyak mungkin memperoleh segala pengetahuan dan informasi dari manapun datangnya. Sikap ini lebih mengedepankan dan mendambakan sebuah negara sekuler selama bentuk pemerintahannya cukup objektif untuk menjamin kebebasan itu. Ketiga, dan yang ia pilih, adalah strategi *sosio-kultural* yang melihat perlunya kerangka kemasyarakatan yang mempergunakan nilai-nilai dan prinsip-prinsip Islam. Tetapi kelembagaan yang lahir dari proses ini bukanlah institusi-institusi Islam yang eksklusif, melainkan “institusi biasa” yang bisa diterima oleh semua pihak. Dengan kata lain, gerakan ini mencukupkan menggunakan institusi-institusi kemasyarakatan yang ada dengan mengisinya dengan nilai-nilai yang berwatak Islam sebagaimana diurai di atas.²¹

Strategi *sosio-kultural* yang dipilih Wahid dalam upaya demokratisasi mungkin paling tepat digambarkan dalam apresiasinya terhadap sepak bola. Prinsip utama yang dipegangnya dalam perjuangan demokratisasi tampaknya berbeda dengan kata-kata yang pernah diungkapkan penyair besar kita Khairil Anwar: “Sekali berarti, setelah

itu mati.” Bagi Wahid, perjuangan demokratisasi justru membutuhkan “mengatur napas sepanjang mungkin, memelihara kehadiran perjuangan selama mungkin, dan berbuat sebanyak mungkin.”

Secara umum, ada dua strategi dalam sepak bola, yaitu pola ofensif dan pola defensif. Kedua pola itu memiliki variannya sendiri-sendiri. Bagi Wahid, perjuangan demokratisasi yang paling ideal adalah pola ofensif atau jika diungkapkan dalam term teknik sepak bola sebagai *attacking football* atau sepak bola menyerang. Terlebih-lebih *total football* –strategi ciptaan (Jenderal) Rinus Michel pelatih asal Belanda yang telah mengantarkan negaranya menjadi juara Eropa 1989 dan menempatkan salah seorang pemain terbaiknya Ruud Gullit menjadi pemain terbaik Eropa ketika itu. Pola permainan ini menempatkan setiap pemain dan setiap lini memiliki peranan yang sama dan sejajar, baik untuk bertahan maupun untuk menyerang dan bahkan menciptakan gol. Tetapi, pola seperti itu mensyaratkan ketangguhan dan napas kuda setiap pemain. Karenanya, tidak setiap kesebelasan bisa menerapkan permainan yang disebut terakhir tadi.

Tetapi, keadaan dan lingkungan berupa sistem politik, ekonomi, sosial dan sebagainya tidak selalu mendukung dan kondusif bagi penerapan pola ofensif tersebut. Maka, pola defensif dengan variannya sendiri pun harus dilakukan untuk tetap bisa mempertahankan kehadiran perjuangan itu sendiri tanpa harus kalah sebelum bertanding atau menyerah di tengah perjalanan. Yang terpenting, tidak mengkhianati tujuan perjuangan yang sudah dicanangkan sejak semula.

Penerapan pola ofensif, dalam waktu yang bersamaan, diperlukan pertahanan yang kuat dan bantuan serangan yang mengalir dan bergelombang. Pola menyerang yang tidak memperhatikan pertahanan yang kuat justru akan menjadi malapetaka. Sangat sering terjadi sebuah kesebelasan yang selama 90 menit mengharu biru lawan dengan serangan gencar tetapi tidak mampu menyorongkan gol, justru kecolongan dalam suatu serangan balik yang strategis dan efektif. Dalam keadaan-keadaan tertentu dimana pola menyerang tidak memungkinkan, baik karena ketangguhan penyerang lawan maupun karena kelemahan

²¹ Majalah *Pesantren*, No. 3/Vol. V/1988, hlm. 7.

pertahanan sendiri, maka pola defensif tetapi tetap mencari peluang –sesempit apapun– untuk menyerang, atau melakukan serangan balik, adalah strategi yang realistis. Apa yang disebut pola pertahanan-menyerang (*attacking defense*) dengan mengandalkan serangan balik yang strategis dan efektif, terkadang tidak kalah produktifnya dari pola menyerang murni. Bahkan dalam keadaan yang buruk dimana sistem politik tertutup dan budaya masyarakat belum memadai, sistem yang pernah diperkenalkan oleh Italia yang mengantarkannya sebagai juara dunia ketiga kalinya 1982 di Spanyol, yaitu pola pertahanan grendel (*Cattenaccio*) pun tidak mustahil untuk diterapkan. Hanya, dalam pola yang terakhir ini, perlu ketrampilan dan kelincahan tinggi dari setiap pemain bertahan supaya tidak terjebak hanya sebagai juru jagal yang suka mencidrai lawan dan menjadi tontonan membosankan, melainkan juga bisa mempertontonkan keindahan sepak bola sebagai tontonan yang menarik.

Adu penalti, dengan bertahan total dari serangan dan tidak berharap menjebol gawang lawan, pun tidak mustahil untuk dipilih sebagai strategi untuk memenangkan pertandingan ketika kehadiran perjuangan itu sendiri mengalami ancaman. Karena, bagi Wahid, memelihara kehadiran perjuangan sama pentingnya dengan perjuangan itu sendiri. Tetapi, perlu dicatat, pilihan ini harus disadari sejak semula, yaitu dipersiapkannya penjaga gawang yang andal untuk menghalau bola tendangan penalti lawan dan latihan sungguh-sungguh para penendang penalti untuk memperdayai kiper lawan. Mungkin tendangan itu tidak perlu keras, tetapi cukup dengan memperdayai kiper: terpenting bola itu masuk ke gawang!

Strategi defensif ataupun penalti ini barangkali dapat disejajarkan dengan kadih *fihiyyah* yang berbunyi “*dar’u al-mafasid muqaddam ‘ala jalb al-mashalih* (mencegah kerusakan lebih didahulukan daripada membuat kebaikan).” Politik *dar’u al-mafasid* inilah yang dipakai ketika keadaan tidak memungkinkan untuk melakukan strategi ofensif (*jalb al-mashalih*).

Apa yang bisa dipetik dari apresiasi sepak bola Wahid adalah bahwa perjuangan demokratisasi

merupakan bagian dari cita-cita Islam tertinggi itu sendiri, tetapi ia tidak bisa bersifat hitam putih dan berjalan linier serta bersifat sesisi semata. Prinsip, sasaran dan strategi tetap saja penting dibangun untuk mencapai cita-cita yang diinginkan. Tetapi situasi dan kondisi masyarakat dan kesiapan para pejuang prodemokrasi sendiri, dengan segala sistem yang melingkupinya, ikut menentukan strategi dan langkah-langkah demokratisasi. Kadang, perjuangan itu bisa berjalan lurus-linier dan ofensif tetapi acap kali harus kembali ke titik paling nol hanya untuk memelihara kehadiran perjuangan demokratisasi itu sendiri. Saya kutipkan kata-katanya sendiri:

“Sikap bertahan” untuk mengadakan perubahan sosial melalui strategi sosio kultural yang berwatak gradual lalu menjadi kebutuhan yang wajar. Asal saja tidak bergeser dari upaya menumbuhkan demokrasi, menegakkan kedaulatan hukum dan mengusahakan keadilan sosial.²²

Sampai di mana batas-batas dan kriteria pasti tentang akomodasi dan kritik harus diletakkan dalam cara berpikir maupun praksis, sulit ditentukan secara persis. Orang hanya bisa menduga dan berteori tentang batas-batas itu. Wahid sendiri pernah mengatakan dalam suatu diskusi buku “Kyai Nyentrik Membela Pemerintah” yang diterbitkan LKiS Yogyakarta baru-baru ini di Jakarta, bahwa hanya dirinya yang tahu tentang dirinya yang sebenarnya: terutama manuver-manuvernya akhir-akhir ini. Mungkinkah ia, barangkali, sedang melatih penjaga gawang yang tangguh dan para penendang penalti yang andal untuk mempertahankan kehadiran perjuangan dan lalu kembali melakukan ofensif pada saatnya tanpa terjebak pada permainan yang membosankan: untuk memenangkan pertandingan? Hanya dia sendiri yang tahu.

Kalau demikian, mungkin, sekali lagi mungkin, sebenarnya dia lebih pas duduk di pinggir lapangan sebagai manajer-pelatih dan penyusun strategi pertandingan, ketimbang sebagai pemain yang sibuk sendirian! *Wallahu a’lam bi ash-shawab*. ***

²² Lihat tulisannya “Piala Dunia 86 dan Penalti”, *Kompas*, Jumat, 27 Juni 1986, hlm. 4.