

AWLIYA' DALAM KELOPAK SIMBOLISME ISLAM POLITIK: SEBUAH PENDEKATAN SEMIOTIK

(*Awliya'* in The Class of Islamic Political Symbolism:
A Semiotic Approach)

Nurainun Mangunsong

UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, Indonesia
E-mail: nurainun.mangunsong@uin-suka.ac.id

DOI: 10.21154/justicia.v16i1.1652

Received: 9 Jun 2019

Revised: 26 Jul 2019

Approved: 18 Nov 2019

Abstract: Why QS. al-Maidah 51 is often used as a reference in determining the legitimacy and justification of the leadership of government elections? How to understand the symbolic (semiotic) meaning of using the awliya word in al-Maidah 51 in the context of leadership politics in Indonesia? To answer that question, this study uses literature (library research) by asking for semiotics. The results of the study state that the meaning of awliya is QS. Special Al-Maidah 51 in a semiotik manner is tentative, open, and plural because of the nature of language that is not always arbitrary and universal (multiplicity meaning). Signifiers are very influenced by the background of institutional structure, paradigm, and the basis of political stretcher or their support. At the paradigmatic level, both symbolic (textual and contextual) meanings of awliya have a basis for scientific epistemology. While the aspects of his semiotic pragmatism (Peirce) can be measured determine to what extent Awliya's symbolic meanings is effective and followed by Muslims as part of citizenship; and how far awliya is accommodated in the instruments of the state legal system (legislation).

Keywords: Awliya, Semiotic, Symbolic.

Abstrak: Mengapa QS. al-Maidah 51 kerap dijadikan referensi menentukan legitimasi dan justifikasi kepemimpinan jabatan Pemerintahan? Bagaimana memahami makna simbolik (semiotik) penggunaan kata awliya' dalam al-Maidah 51 itu dalam konteks politik kepemimpinan di Indonesia? Untuk menjawab pertanyaan itu, kajian ini menggunakan kajian pustaka (library research) dengan pendekatan semiotik. Hasil penelitian menunjukkan bahwa pemaknaan awliya' QS. al-Maidah 51 secara semiotik bersifat tentatif, terbuka, dan plural karena sifat langue yang tidak slalu arbitrer dan universal (multiplicity meaning). Pemberi makna (signified) sangat dipengaruhi oleh latar struktur institusi, paradigma, dan basis politik usungan atau dukungannya. Pada level paradigmatic, kedua makna simbolik (tekstual dan kontekstual) awliya' memiliki basis epistemologi keilmuan. Sementara aspek pragmatisme semiotiknya (Peirce) dapat diukur sejauhmana pemaknaan simbolik awliya' itu berlaku efektif dan diikuti oleh umat Islam sebagai bagian dari

kewarganegaraan; dan sejauhmana awliya' itu diakomodir dalam instrumen sistem hukum negara.

Kata Kunci: *Awliya, Semiotik, Simbolik*

PENDAHULUAN

Alquran adalah kitab suci yang berisi titah Allah swt., yang diturunkan kepada umat Islam melalui Rasulullah Muhammad saw. Sebagai kitab yang berisi ajaran, hukum, sejarah, ibadah, muamalah, tauhid, kalam, dan akhlak, maka kitab sesungguhnya tak lain adalah teks-teks yang berkorelasi dengan bahasa; berkorelasi dengan tanda atau simbol-simbol, berkorelasi dengan struktur sosial, budaya, ekonomi, hukum, dan politik dimana bahasa itu terbentuk dan berkembang. Oleh karenanya, ayat Alquran atau teks Nash adalah ekspresi bahasa, struktur bahasa yang terdapat tanda, lambang, simbol, bunyi di dalamnya yang dalam konteks perkembangan relasi historis manusia, teks-teks itu akan bertemu dan beradu dalam ruang dan konteks bahasa sosial budaya dan politik yang beragam dan kompleks pula. Bagaimana mengkonstruksi makna dari teks-teks Nash itu, menurut Roland Barthes, salah satunya melalui Semiologi yakni ilmu yang mengkonstruksi makna dari tanda atau simbol dari bahasa atau teks-teks itu. Teks-teks Nash yang disampaikan secara pokok, cerita, tidak rinci maka sesungguhnya teks Nash bersifat atau disampaikan secara simbolik. Artinya, ada makna di balik cerita dalam teks Nash itu.

Hingga kini, pengungkapan makna teks Nash kerap menimbulkan problem peliks dan sensitif yang menarik untuk dikaji. Dalam perspektif Filsafat Ilmu, sejak awal memang disadari bahwa ada kesenjangan dalam melihat teks Nash sebagai sebuah tatanan normatif teologis, dan teks Nash sebagai bagian dari isu-isu keislaman yang bersinggungan dengan realitas hidup manusia. Yang terakhir, teks Nash tak lain adalah bagian atau bahkan realitas sejarah itu sendiri yang terus dinamis, bersifat antropologis, terbuka atau *multi-interpretative*, membutuhkan kajian-kajian reflektif, memiliki basis filsafat yang jelas dalam mengurai akar-akar masalah

keislaman dan keumatan dalam konteks *nation-state* atau *post-nation state* saat ini. Kesenjangan dan kecanggungan itu kerap muncul dan sulit dihindari. Beberapa ilmuwan telah mendiagnosis akar penyebabnya. Richard C. Martin melihat soalnya ada pada problem-problem metodologis, mulai dari pendekatan-pendekatan dalam memahami teks (Quran dan hadits), tradisi, konteks sosial, hingga pendekatan interpretasi dan problem-problem yang muncul seputar *outsider* dan *insider*; hal senada diungkap Kim Knott yang melihat problem objektivitas itu muncul dari seorang *insider* maupun *outsider*; Djam'annuri melihat persoalan *belief* yang terlalu kental sehingga, mengutip Charles S. Peirce, menjadi *habit* dan membentuk watak menjadi 'paradigma atau pemahaman' keislaman yang tekstualis, formalis, perspektif tunggal, eksklusif, dan distingtif antara Islam normatif, teks, atau agama dan Islam historis, konteks, atau budaya dan pemikiran keagamaan; secara politis, Azyumardi Azra melihat belenggu *belief* pada doktrin komprehensif mengakibatkan kecanggungan dalam menempatkan Islam dalam konteks politik *nation-state*.

Dalam isu-isu kepemimpinanpun, teks Nash juga memberi kontribusi persoalan yang tak kalah pelik akhir-akhir ini. Secara teoritik, kepemimpinan mencakup pengertian tindakan (Griffin, George R. Terry dalam Miftah Toha, Sudarman Danim); *expertise*, *personality*, *competency* (A. Dale Timple, Ibnu Khaldun, Al Mawardi, Muhammad Rasyid Ridha, Ibnu Taimiyah) seseorang pada sejumlah orang atau pekerjaan, jabatan dalam lingkup atau di bawah tanggung jawabnya. Pengertian itu sesungguhnya lebih menjurus pada karakteristik kualitas personal atau institusional jabatan formal objektif, namun dalam praksisnya kerap dikaburkan oleh faktor sosiologis keagamaan dalam ruang publik atas sistem merit dalam jabatan administratif (Camat, Lurah di lingkungan ASN), dan politis ideologis dalam rekrutmen jabatan politik (Presiden, Gubernur, Bupati, dan Walikota). Beberapa kasus yang terjadi bisa menjelaskan fakta itu, ketika Basuki Cahaya Purnama alias Ahok ditolak sebagai gubernur DKI Jakarta menggantikan Joko Widodo dan calon

gubernur pada Pilkada serentak 2017 yang lalu oleh sebagian umat Islam atas dalih al-Maidah 51; Penolakan dengan dalih sosiologis ataupun ideologis keagamaan tersebut memperlihatkan relasi negara dan warga negara belakangan ini tampak terlihat gugup dan *geger* dalam memaknai kedudukan dan relasi keduanya dalam paradigma *nation state*.

Maraknya isu-isu agama dengan memaksakan ego ortodoksi mayoritas pada sekelompok minoritas menimbulkan tanda tanya besar tentang apa dan bagaimana sebenarnya dasar ikatan kebangsaan ini dibangun? Term-term keagamaan seperti kafir, sesat, dan munafik kerap muncul (mendominasi baik secara eksplisit ataupun implisit) yang tidak hanya pada soal relasi keagamaan, namun juga soal politik penempatan atau pemilihan jabatan yang berimplikasi luas pada soal administratif. Pertanyaannya, mengapa kata *awliya'* dalam al-Maidah 51 kerap dijadikan referensi menentukan legitimasi dan justifikasi kepemimpinan? Bagaimana memahami makna simbolik (semiotik) penggunaan kata *awliya'* dalam al-Maidah 51 itu dalam konteks politik kepemimpinan di Indonesia?

Dalam kajian literatur, Kerwanto melihat konsep *wilayah* sebagai dasar pelarangan kepemimpinan non-Muslim memiliki dua level. Kajian yang ia nukilkan dari Muhsin Labib melihat pembolehan kepemimpinan non-Muslim itu hanya pada level horizontal yang membutuhkan legitimasi sosial bukan level vertikal yang membutuhkan legitimasi teologis. Ismatilah dkk., mencoba menelusuri dan menemukan makna *wali* dan *awliya* dalam Alquran yang beragam, yang hakekatnya mengandung makna yang berdekatan dengan konteks relasionalnya. Menurut Ismatullah dkk., ada pergeseran makna *wali* dan *awliya* di masa pra Quranik, Quranik, dan pasca Quranik saat ini. Ali Zaki, yang secara khusus mengkaji legitimasi usungan kepemimpinan Basuki Cahaya Purnama alias Ahok, non Muslim, yang merupakan salah satu kandidat dalam Pemilihan Gubernur DKI Jakarta 2017 yang lalu dalam perspektif Nahdlatul Ulama' (NU) menjelaskan bahwa berdasarkan hasil

Muktamar Lirboyo 1999, NU menolak kepemimpinan non Muslim. Namun dalam kasus Ahok sebagian elit NU berbeda pandangan, sebagian membolehkan dengan alasan kinerja dan integritas kepemimpinan dalam lingkup pemerintahan, sementara sebagian yang melarang karena al-Maidah 51 tersebut. Sementara Marsadad yang mengkajinya dari sudut penafsiran M. Quraish Shihab dan Sayyid Quthb menjelaskan bahwa larangan kepemimpinan non Muslim dalam al-Maidah 51 terjadi perbedaan yang tajam. Jika Sayyid Quthb dengan metode tekstualisnya menghasilkan pandangan yang melarang penuh, sementara M. Quraish Shihab memilah hukumnya berdasarkan kategori sifat non Muslimnya. Jika Ia seorang Non Muslim yang berkarakter baik dengan Muslim dan memenuhi syarat sesuai dengan kategori kepemimpinan yang dimaksud, maka Alquran tidak melarangnya. Kajian dari sudut tafsir yang sama dilakukan juga M. Rizal Husni dan Rohmat Syariffudin. Dengan menggunakan pendekatan penelitian pustaka (*library research*), kajian ini akan melihat dari sudut yang berbeda atas konsep *Awliya'*, khususnya dalam perspektif semiotik.

KONSEP DASAR SEMIOTIKA TEKS

Sebagai makhluk sosial (*zoon politicon*), manusia slalu menjalin interaksi, berkumpul, berkomunikasi, dan bekerjasama antara satu dengan yang lain secara dialogis, komunalis, atau organisatoris. Dalam proses interaksi dan komunikasi itu, bahasa berperan penting dalam menyampaikan pesan-pesan. Proses transmisi atau transformasi pengertian dan pemahaman dari pesan di dalamnya berlangsung secara intensif dan bersifat kognitif (rasional). Bahasa atau linguistik sebagai alat komunikasi tidak hanya mentransmisikan pesan, namun juga menafsirkan pesan-pesan agar sesuai dengan konteks tanpa mengurangi validitas teks asli dari sumbernya yang otoritatif. Bahasa dengan artikulasinya yang beragam (teks (perkataan Tuhan dalam kitab suci, karya sastra, karya ilmiah) dan non teks (ikon, indeks, dan simbol/ gambar, bunyi, gerak) menjadi kajian yang menarik karena struktur dan fungsinya yang kompleks

dan pragmatis.

Semiotika berasal dari bahasa Yunani *sēmeiōn*, yang artinya 'tanda.' Semiotika adalah ilmu tentang tanda-tanda. Secara definitif, semiotika adalah ilmu yang mengkaji relasi tanda di dalam sebuah sistem, aturan atau kebiasaan yang berlaku dan mengurai maknanya dalam relasi kehidupan sosial. Atau dengan pengertian lain, semiotika mencoba menyibak makna dan peran di balik tanda-tanda yang muncul dalam sistem, aturan, konvensi yang melatarinya.

Tokoh semiotika modern dengan latar strukturalisme adalah Ferdinand de Saussure dan Roland Barthes. Sementara Charles Sanders Peirce, orang pertama yang menggunakan istilah semiotik, namun teori semiotikanya dilatari pragmatisme (dekat dengan dan banyak dipengaruhi pragmatisme William James). Peirce mengatakan bahwa dalam kehidupan sehari-hari ada makna tanda yang pragmatis. Makna pragmatis itu makna yang bisa ditemukan nyata secara langsung; kongkret; bisa didefinisikan; dan dampaknya langsung. Peirce mengatakan "*Pragmatic Maxim is consider the practical effects of the objects of your conception. Then, your conception of those effects is the whole of your conception of the object.*" Menurutnya, yang tidak pragmatis itu biasanya metafisik. Yang metafisik itu tidak bisa langsung dipraktikkan dan tidak berdampak. Sementara Saussure, semiotika adalah bagaimana memahami bahasa dari sisi tanda-tanda atau simbol-simbol yang ada di dalamnya (mengungkap makna di balik tanda dalam bahasa). Di dalam bahasa terdapat tanda atau simbol yang kompleks. Karenanya, bahasa adalah sesuatu yang sifatnya simbolik sehingga disebut semiotik. Jika semiotika dihubungkan dengan teks Alquran, itu artinya teks Alquran dianggap bersifat simbolik (membaca maknanya harus di balik yang tertulis, tidak sekedar teks yang tertulis itu). Demikian pula kebenarannya, tidak hanya pada teks tetapi di balik teks yang simbolik itu. Menurut Saussure, *sēmeiōn* sifatnya struktural, yang artinya ada jaringan-jaringan yang membentuk simbol itu. Bahasa bukan lagi soal manusia yang menutur bahasa itu, melainkan hasil sebuah struktur atau jaringan yang membentuk bahasa itu.

Menurutnya, hidup seseorang sesungguhnya tidak individual tapi ditentukan oleh struktur atau *setting* lingkungan, alam, budaya masyarakat di mana ia tinggal.

Mengapa Saussure tertarik dengan semiotik? Menurutnya, pendekatan linguistik selama ini umumnya pendekatan sejarah yang hanya melacak asal-usul bahasa. Menurutnya, dalam bahasa yang terpenting bukan historis dari bahasa itu melainkan sistematika dan struktur bahasa saat ini. Dipakai apa sebagai tanda apa untuk apa, dan sebagai simbol dari apa? Saussure membedakan konsep simbol dan *sign* atau tanda. Menurutnya, simbol tidak seluruhnya *arbitrer* (manasuka). Sementara *sign* umumnya *arbitrer*, kecuali tanda yang berhubungan dengan kata-kata yang disebut sebagai onomatopoeia (dimana penanda (*signifier*) tampak dalam hal tertentu mirip atau serupa). Misal, kata 'klik' yang berarti cocok di antara dua pasang benda.

Teks memiliki pengertian luas yang mencakup seluruh ekspresi tindakan baik verbal maupun visual. Dalam pengertian sempit, teks merupakan ekspresi bahasa dalam bentuk tulisan untuk menyampaikan pesan-pesan. Bentuknya bisa novel, puisi, koran, majalah, prasasti, dan kitab suci. Semiotika Teks merupakan cabang dari semiotika yang khusus menelaah teks dalam berbagai bentuk dan tingkatannya. Disebut sebagai semiotika teks karena unit analisisnya adalah teks itu sendiri. Dalam semiotika teks juga terdapat konsep lainnya yaitu analisis teks (*textual analysis*), salah satu cabang semiotika teks yang secara khusus mengkaji teks sebagai sebuah 'produk penggunaan bahasa' berupa kumpulan atau kombinasi tanda-tanda, khususnya yang menyangkut sistem tanda (sintaktik/ pragmatik), tingkatan tanda (denotasi/ konotasi), relasi antartanda (metafora/ metonim), muatan mitos, dan ideologi di baliknya. Baik semiotika teks maupun analisis teks merupakan bagian dari semiotika umum.

Saussure menyusun konsep dasar semiotik pada tiga unsur: penanda (*signifier, signifiant*), petanda (*signified, signifie*), dan tanda (*sign*). Penanda adalah aspek formal tanda, ekspresi atau bentuk (*the*

sound image). Atau bagaimana memahami tanda itu, contoh mawar, *signifier*-nya bunga mawar yang berwarna merah dan harum. Penanda bersifat *arbitrari* (entitas manasuka). Sementara petanda (*signified*) adalah konsep, makna atau representasi isi dari aspek formal tanda (*signifier, signifiant*). Sedangkan tanda (*sign*) adalah kombinasi dari atau hubungan yang dihasilkan dari dari *signifier* dan *signified*. Atau apa yang dilihat adanya sesuatu yang telah dimaknai menjadi representasi (makna) sesuatu itu. Menurut Peirce, *sign* ini bisa berbentuk *Ikon, Indeks, dan Simbol*. *Ikon* adalah tanda yang menunjukkan adanya hubungan alamiah antara *signifier* dan *signified* berupa hubungan persamaan. Sementara indeks, tanda yang bersifat alamiah namun hubungan antara *signifier* dan *signified* bersifat kausalitas. Misal, tanda asap menjadi penanda ada api menjadi petanda kebakaran. Sedangkan simbol adalah tanda dimana hubungan antara *signifier* dan *signified* tidak bisa dipastikan atau tidak slalu universal. Ada tiga level simbol dalam semiotika: simbol pada level *firstness* yakni simbol yang masih bersifat potensial; simbol pada level *secondness*, simbolnya sudah faktual; simbol pada level *thirdness*, simbol yang sudah berlaku secara umum, apakah melalui konvensi atau aturan hukum yang disepakati. Sedangkan menurut Roland Barthes, dalam tanda ada makna yang dikenal dengan denotasi dan konotasi. Denotasi adalah tingkat pertandaan apa adanya, sesuai faktanya (eksplisit, langsung, dan pasti). Sedangkan konotasi itu tingkat pertandaan yang maknanya tidak langsung atau tidak pasti. Dalam semiosis model Barthes, makna konotasi terjadi dalam pertandaan dalam sebuah mitologisasi. Semiotik itu adalah proses mitologisasi tanda. Mitos, kata Barthes, suatu bentuk pesan atau aturan yang diyakini kebenarannya tetapi tidak dapat dibuktikan kebenarannya secara faktual. Mitos bukan sebuah proses kognisi melainkan cara pemberian makna pada suatu objek sebagai tanda. Mitos itu slalu diproduksi kelompok elit untuk mempertahankan *status quo* (ada proses hegemonik di dalamnya).

Dalam semiotika teks, Roland Barthes mengatakan, ketika teks itu lahir, *author* itu mati. Hidupnya teks bukan bergantung pada

author-nya tapi *reader*-nya. Jadi, memahami teks bergantung pada versi pembacanya, kemampuan intelektualnya, cara membacanya, sebanyak pembacanya. Konsekuensinya, hasilnya *multiplicity of meaning* (teksnya satu maknanya banyak). Dalam teks, terdapat tanda; ada yang diwakili dalam tanda itu; dan ada kode-kodenya. Ada lima kode teks:

1. Kode hermeneutik, kode yang merujuk pada misteri dalam teks. Ada petunjuk, namun tidak ada jawaban yang pasti. Adanya enigma (teka-teki) dalam teks membuat orang ingin tahu lebih jauh.
2. Kode Proairetic atau kode narasi - kode yang merujuk adanya urutan tindakan (*sekuensial element of action*) dalam teks, yang membuat orang penasaran apa yang akan terjadi selanjutnya.
3. Kode Semantik - kode yang merujuk pada kemungkinan makna teks di luar yang literal (metateks/ paradigmatik), dalam kode ini tampak sifat konotasi dari teks.
4. Kode Simbolik, bukan soal kebahasaan saja, melainkan bagaimana kode itu beroperasi lebih luas. Kode ini dihubungkan dengan soal lain yang lebih luas (harus diperhatikan konteksnya).
5. Kode Kultural, kode yang berhubungan konteks sosial, budaya, moralitas, ideologi, agama di balik kode tersebut.

Menurut Saussure dan Roland Barthes, dalam realitasnya, hubungan *signifier* dan *signified* dalam tanda ditentukan oleh sistem, struktur, jaringan berdasarkan aturan dan konvensi yang berlaku di masyarakat. Dengan demikian hubungannya bersifat konvensi atau kesepakatan. Kesepakatan relasional antara *signifier* dan *signified* disebut signifikasi (*signification*). Kajian mengenai hubungan elemen-elemen *sign* dalam sebuah struktur, sistem, berdasarkan aturan atau konvensi yang berlaku disebut Semiotika Signifikasi. Jadi menurut Saussure, konsep signifikasi ada pada relasi elemen tanda dengan konteks struktur sosial yang menyepakatinya. Sementara Peirce, signifikasi itu terletak pada efek praktis tanda dalam realitas atau

penerapannya. Semiotika itu, kata Peirce, berhubungan dengan tiga konsep dasar yakni Sintaktis yakni cara berfungsinya tanda; Semantik yakni hubungannya dengan satu tanda dengan tanda yang lain; Pragmatik yakni pengirimannya dan penerimaannya oleh mereka yang mempergunakannya.

Saussure melihat bahwa dalam *sign* ada proses semiosis. Semiosis itu adalah proses sesuatu mewakili (representasi) sesuatu. Proses representasi terjadi melalui sebuah pemaknaan konseptual (*Signified*) atas sesuatu (penanda/ *signifier*) menjadi sesuatu (*sign*) yang diwakilinya. Menurut Saussure, proses semiosis bukan hanya soal proses representasi suatu makna tanda atas objek tanda, melainkan bagaimana suatu tanda berfungsi sebagai tanda. Proses itu akan berlangsung terus sehingga *sign* itu muncul di level satu, dua, tiga, dan seterusnya. Charles Sanders Peirce melihat proses semiosis itu pada proses yang ia sebut dengan "triadik." Yakni *representamen* atau tanda (representasi dari objek) (T), objek yang mewakili tanda yakni barang atau bendanya (O), dan Interpretan atau makna dari tanda (proses kognisi atau proses nalar seseorang ketika melihat tanda itu). Menurut Peirce, proses semiosis yang sesungguhnya adalah proses yang terjadi pada tahap kognisi tersebut dan itu berlangsung dinamis atau dialektis, tentatif, dan bisa berubah (subjektif). Suatu tanda bisa menjadi tanda baru berdasarkan interpretasinya. Tanda baru akan muncul sesuai pemaknaan baru dalam konteks tertentu yang dikehendaki.

Dalam analisis semiotik, Saussure membaginya dalam dua model yakni model *langue* dan *parole*. Model *langue* adalah model analisis bahasa sebagai sebuah sistem kebahasaan yang resmi, konsep-konsep umum formal, atau legal yang disepakati. *Langue*, model bahasa yang penggunaannya bersifat sosial (kesadaran sosial). Sebaliknya, model bahasa yang bersifat individual disebut *parole*. Perbedaan antara *langue* dan *parole* ini sangat sentral dalam teori Saussure. Karena seperti dikutip Jonathan Culler, ia mempunyai konsekuensi lebih luas pada bidang-bidang linguistik. Secara esensial terjadi perbedaan antara 'institusi' dan *event*, antara sistem yang

memungkinkan berbagai tindak-tanduk sosial, tingkah laku itu sendiri, atau antara ayat-ayat Suci dan bagaimana praktik setiap orang mengamalkannya. Secara epistemologi, model analisis *langue* ini masuk dalam Semiotika Signifikasi. Sementara model analisis *parole* masuk dalam semiotik komunikasi.

Dalam struktur bahasa terdapat konsep diakronik dan sinkronik. Diakronik berasal dari bahasa Yunani, *dia* artinya sepanjang, dan *chronos* artinya waktu. Sementara sinkronik berasal dari kata *syn* artinya bersama, atau bersama dalam satu waktu. Dalam kajian semantiknya, Saussure lebih tertarik dan banyak mengelaborasi sinkronik ketimbang diakronik. Sinkronik yang ia maksud itu adalah memahami bagian tertentu dari tanda (peran dan fungsinya saat ini, konteks horisontal peristiwa) bukan asal-usulnya tanda (konteks vertikal peristiwa). Analisis struktur bahasa yang horizontal itu disebut sintagmatik. Analisis struktur bahasa yang sesuai tata bahasa gramatikal disebut sintakmatik (ada subjek, predikat, dan objek: aku makan roti). Analisis struktur bahasa yang vertikal disebut paradigmatic. Dalam struktur bahasa paradigmatic, setiap membicarakan tanda, ada asosiasi-asosiasi yang berhubungan dengan tanda itu (proses kognisi menyelami asosiasi-asosiasi atas tanda).

Dalam kajian semiotik, ada konsep nilai yang disebut valensi. Tidak ada gagasan yang bisa muncul tanpa bahasa. Penilaian dalam bahasa (valensi) ada di *langue* (yang berdasarkan kesepakatan) bukan *parole*. Valensi dapat ditukar dengan sesuatu yang sifatnya berlainan yang dianggap bernilai sama, dapat dibatasi melalui hal-hal serupa.

REKONSTRUKSI MAKNA SIMBOLIK AWLIYA' DI ERA NATION STATE

Alquran surat al-Maidah ayat 51 merupakan salah satu surat dalam Alquran yang kerap dijadikan referensi secara tekstual dalam menolak atau melarang kepemimpinan non-Muslim di kalangan Muslim di Indonesia. Lebih lengkapnya ayat ini menyebutkan,

“Hai orang-orang yang beriman, janganlah kamu mengambil orang-orang Yahudi dan Nasrani menjadi

“awliya” mu; sebagian mereka adalah “awliya” bagi sebagian yang lain. Barangsiapa diantara kamu mengambil mereka menjadi “awliya”, maka sesungguhnya orang itu termasuk golongan mereka. Sesungguhnya Allah tidak memberi petunjuk kepada orang-orang yang zalim.”

Larangan itu merujuk pada *asbabul nujul* al-Maidah 51 dimana secara historis, konteks makna dan penggunaan simbolik *awliya'* sebagai 'pemimpin' dilatarbelakangi oleh ketika Abdullah ibn Ubay ibn Salul melepaskan *wala'* kepada Rasulullah dan lebih memilih berkoalisi dengan kelompok Yahudi (kafir) yang terang-terangan sedang memusuhi Islam kala itu. Dengan peristiwa itu, konteks larangan pengangkatan Yahudi dan Nasrani (koalisi politik) sebagai *awliya'*, memiliki hubungan kausalitas (indeks menurut Peirce) antara penanda/ *signifier* yakni *awliya'* dengan petanda/ *signified* yakni Yahudi dan Nasrani sehingga tidak tepat menggandeng mereka (orang-orang kafir atau munafik) sebagai pemimpin atau teman koalisi politik Islam (Negara Islam). Hubungan penanda dan petanda tersebut melahirkan tanda/ *sign* (hukum) kesamaan golongan mereka (muslim) yang mengangkat (orang-orang Yahudi dan Nasrani sebagai *awliya'*) dengan yang diangkat adalah golongan kafir. Atau dengan kata lain, sebagai tanda adanya larangan (keharaman) mengangkat pemimpin kafir bagi Muslim.

Karenanya, kata *awliya* dalam QS. al-Maidah ayat 51 tersebut menarik untuk ditelaah kembali di era *Nation State*. Islam sesungguhnya bukanlah teks-teks normatif, teologis, dan ideologis yang pasif, *given*, ahistoris seperti kebanyakan dogmatika ilmu kalam dan fikih, melainkan saling berhubungan dan bergerak dinamis dalam historisitas manusiawi yang masih bahkan terus membutuhkan kajian-kajian kritis, reflektif, filosofis (*open-ended meaning*) yang terbuka dan multi-perspektif dan multi-pendekatan. Dimensi teologispun harus dalam konteks historis yang terhubung dengan peradaban teologis itu sendiri. Pembacaan ini membuka perspektif ketuhanan yang utuh dalam konteks pluralitas keagamaan

(ada titik temu sejarah yang konvergentif) dalam membangun spirit toleransi dan keadaban berketuhanan di era *nation state*. Mencari titik temunya bagi kesolehan sosial dan moral publik jauh lebih penting ketimbang terus ribut dalam perbedaan bagi pencitraan kesolehan dan moral individual. Ada dimensi antropologis yang terus dipertimbangkan yang kadang bercorak partikularistik namun juga ada sisi-sisi umum yang universalistik. Dalam pertimbangan keduanya, sejatinya Islam tetap harus dalam koridor menjaga dan memelihara keluhuran harkat dan martabat manusia (*Human Dignity* atau *alkoramah al insaniyah*), dimanapun dan kapanpun. Kegelisahan dan respon yang sama dikemukakan oleh Khaled M. Aboe El-Fadl, Jasser Auda, Amina Wadud, Mashood A. Baderin, dan pemikir-pemikir kontemporer Islam lainnya. Khaled M. Aboe Fadl mencoba mengurai problem itu dari pendekatan hermeneutika negosiatif dalam membatasi tafsir-tafsir otoritarianisme yang tidak otoritatif; Jasser Auda melalui pendekatan sistem *maqasid syariah* secara utuh dengan 6 fiturnya; Amina Wadud melalui metode dekonstruksi dan rekonstruksi tafsir misogini, Mashood A. Baderin melalui pendekatan dialog nilai-nilai humanistik partikular Islam dan nilai-nilai humanistik universal Barat yang slalu dilihat negara-negara Islam sebagai konsep filosofis yang dikotomis.

Analisis kritis sejarah atas relativisme Islam di atas, menurut Khaled dilatari oleh pemikiran absolut mufasir yang dikonstruksi oleh sosial budaya (patriarkhi) dan politik yang otoritarian. Dalam konteks modern dan *post-modern*, pembacaan teks-teks Nash harus mampu mendialogkan (sintesa) cara berpikir normatif teologis atau *uluuum al-din* dengan cara berpikir *humanities* atau historis. Proses berpikir demikian akan membuka literasi yang lebih 'luas' dan 'dalam' sampai pada ceruk filsafat, *social sciences*, hingga ilmu-ilmu mutakhir milenial. Secara konseptual, hermeneutika Khaled M. Aboe El-Fadl membangun sebuah proses penalaran tafsir secara otoritatif melalui negosiasi secara terbuka dengan pengendalian diri (*self-restrain*), utuh menyeluruh (*comprehensiveness*), sungguh-sungguh (*deligence*), jujur (*honesty*), dan rasional (*reasonableness*) dalam

hubungan *triangle text and meaning* antara *text*, *author*, dan *reader*. Menurut Khaled, penting mendudukan peran sentral *reader* (*participant as observer*) dalam menghidupkan kembali (kontekstual) produk-produk tafsir yang dihasilkan *author* (*complete participant*) yang umumnya tekstualis dan linier (perspektif tunggal) itu. Sebaliknya, peran *author* yang strategis secara struktural itu akan otoritatif (*complete in abilities and skills*, atau meminjam istilah Friedman dengan apa yang disebut *being in authority* (otoritas formal) menjadi lengkap apabila didukung dengan *being on authority* (kompetensi)), apabila mengkonfirmasi atau menegosiasikan proses kajiannya dengan hasil-hasil *research* para *reader* (*participant as observer*) yang kompeten secara metodologis berbasis *social sciences*.

Hal senada juga diungkap Mashood A. Baderin dalam "Islam and The Realization of Human Rights in The Muslim World: A Reflection on Two Essential Approaches and Two Divergent Perspectives," pentingnya rekonstruksi fikih dalam kerangka *maqasid syariah* melalui dialog (*a dialogical approach for archeiving a common understanding*). Apa yang menjadi kegelisahan Ibrahim M. Abu Rabi', Khaled M. Aboe Fadl, Amina Wadud atas realitas Islam modern yang fundamentalis, tekstualis, konservatif, bias-gender, dan otoritarian itu, juga menjadi kegelisahan yang sama Mashood A. Baderin dalam melihat soal paradigma hak asasi manusia (HAM) di negara-negara Islam. Pengaruh *belief* yang didasarkan pada tradisi normatif konservatif yang kuat sangat berpengaruh dalam melihat isu HAM dan kebijakan-kebijakan politik HAM yang diambil. Karenanya, ia menggagas pentingnya pemisahan syariah dan fikih untuk menghindari absolutisme atau monopoli kebenaran subjektif otoritarian. Dengan bersandarkan prinsip "*Taghayyur al-ahkâm bi taghayyur al-zamân*," Mashood berpandangan bahwa fikih adalah produk hukum dinamis yang secara metodologis bersifat terbuka dan relatif. Terbuka artinya ada ruang dialog untuk mengembangkan metode penetapan hukum lebih luas, utuh, dan komprehensif untuk mencapai tujuan *maqasid syariah*. Maka HAMpun, kata Mashood, harus dalam kerangka *maqasid syari'ah* (memelihara hidup, agama,

akal, harta, keturunan, dan kehormatan). Perbedaan latar filosofis, kultural, sosial HAM Islam dan HAM Universal Barat, kata Mashood, harus diupayakan titik temu nya dalam kerangka *Human Dignity* atau *alkoramah al insaniyah*. Titik temu itu sebagaimana diungkapkan Ibrahim M. Abu Rabi' adalah titik temu baik pada dimensi kesejarahan teologis atau *humanity* yang secara filosofis mengusung nilai-nilai kemanusiaan universal.

Dalam kesejarahan, Islam merupakan ideologi yang kompleks, relatif, dan tidak uni perspektif. Corak-corak ideologi tunggal dalam realitas dunia Islam sesungguhnya tidak ditemukan sebagai sejarah yang utuh dan ajek sebagai identitas tunggal. Konfigurasi politik dunia Islam juga membawa kompleksitas tersendiri, baik pada soal hegemoni politik Islam itu dibangun, gejala politik perlawanan yang muncul, dan mitos-mitos keislaman yang menampilkan watak otoritarian. Oleh karenanya, Islam dalam era *nation state* harus dilihat dalam konteks tatanan dunia baru yang membutuhkan terjemahan ulang atau rekonstruksi politik Islam di dalamnya. Jika dunia Islam merupakan dunia homogen dengan supremasi Islam secara ideologis dan teologis, maka *nation state* itu sebuah tatanan pluralitas politik dan keagamaan berdasarkan prinsip kesetaraan (*equality*). *Nation state* adalah sebuah konsep kenegaraan yang dihasilkan dari hubungan kontraktual secara timbal balik hak dan kewajiban warga negara yang setara (*equality*) dalam proses pendirian negara. Kewarganegaraan (*citizenship*) dalam negara Indonesia yang demokratis adalah *equal citizenship*. Kata Azyumardi Azra, dalam *equal citizenship* itu tidak relevan mengelompokkan warga negara berdasarkan komposisi atau kategori keagamaan "umat mayoritas" dan "umat minoritas" atau "beriman" dan "kafir." Pancasila merupakan *kalimatun sawa* dari pluralitas politik keagamaan dan kebangsaan itu dalam kesatuan politik nasional. Berangkat dari konteks itu maka rekonstruksi makna al-Maidah 51 secara simbolik menjadi satu keniscayaan. Tatanan politik kenegaraan yang berubah menjadi dasar perubahan sosial keagamaan, termasuk soal administrasi pengangkatan jabatan publik

dalam konteks negara.

AWLIYA' DALAM KELOPAK SYMBOLISME ISLAM POLITIK

Analisis semiotika (*textual analysis*) Ferdinand De Saussure dengan pendekatan strukturalisnya, akan mengkaji konteks penggunaan *awliya'* QS. al-Maidah 51 sebagai tanda apa, untuk apa, dan sebagai simbol dari apa? Yang terpenting dari analisis semiotik Saussure, bukan soal makna historis (*asbabul nuzul*) dari al-Maidah 51 melainkan konteks (antropologis) penggunaan *awliya'* itu untuk apa dan sebagai simbol dari apa saat ini. Karenanya, konteks sosial politik agama masyarakat akan menentukan apa makna simbolik dari penggunaan *awliya'* itu; maksud dan tujuannya; dan representasi simboliknya. Atau dalam bahasa Quraish Shihab, mendudukan makna kata dari keragaman makna akarnya jauh lebih penting ketimbang sekedar menyoal legitimasi teks ke dalam fikih atau kalam yang dapat mempolitisasinya secara ideologis dan mereduksi makna teks itu sendiri. Tudingan dan stigma kafir ataupun munafik (bagian dari Yahudi dan Nasrani) seharusnya tidak perlu terjadi jika penggalian makna *awliya'* itu dapat digali secara dalam dengan perspektif keilmuan yang luas dan bersifat relatif (kebenaran). Terlebih soal *awliya'* dalam QS. al-Maidah 51 itu bukanlah soal prinsip tauhid yang wajib sehingga tudingan sesat dan saling mengkafirkan tidak perlu, kata Shihab. Dari sisi pragmatisme, semiotika Peirce mengkaji efek praktis dari penggunaan *awliya'* itu dalam konteks kontestasi jabatan administrasi (birokrasi) ataupun politik. Yakni sejauhmana penggunaan *awliya'* itu disepakati, diterima dan relevan dengan makna formil dalam Sistem Negara Hukum Pancasila (*nation state*).

Secara konseptual, tiga unsur pokok semiotik Saussure, yakni penanda (*signifier, signifiant*), petanda (*signified, signifie*), dan tanda (*sign*). Tiga unsur pokok semiotik itu dapat diuraikan sebagai berikut. Pertama, penanda atau *signifier* adalah *awliya'* QS. al-Maidah 51:

“Hai orang-orang yang beriman, janganlah kamu mengambil orang-orang Yahudi dan Nasrani menjadi *awliya* mu; sebagian mereka adalah *awliya* bagi sebagian

yang lain. Barangsiapa diantara kamu mengambil mereka menjadi *awliya*, maka sesungguhnya orang itu termasuk golongan mereka. Sesungguhnya Allah tidak memberi petunjuk kepada orang-orang yang zalim.”

Sementara petanda atau *signified* adalah konsep atau makna dari *awliya'* yang dikonstruksi oleh *author*, *mufassir*, fuqohah, pandangan sekelompok umat Islam (baik kelompok yang pro maupun yang kontra) pada waktu dan tempat tertentu. Sedangkan tanda atau *sign* (kombinasi atau relasi penanda dan petanda) adalah *awliya'* itu sendiri dari hasil arbitrer pada konteks tertentu (peristiwa, waktu dan tempat tertentu). Menurut Peirce, simbol adalah tanda dimana hubungan antara *signifier* dan *signified* tidak bisa dipastikan atau tidak selalu universal. Karenanya ada 3 tahapan atau level simbol dalam semiotika: simbol pada level *firstness* yakni simbol yang masih bersifat potensial; simbol pada level *secondness*, simbolnya sudah faktual; dan simbol pada level *thirdness*, simbol yang sudah berlaku secara umum, apakah melalui konvensi atau aturan hukum yang disepakati. Berdasarkan tiga tahapan atau level ini, maka yang perlu dilihat adalah sejauhmana pemaknaan *awliya'* itu diterima dan disepakati sebagai pengertian pemimpin, atau makna lain, atau konteks kepemimpinan dalam arti tertentu sesuai dengan konteks sistem politik negara.

Sementara Peirce melihat proses semiosis itu pada proses yang ia sebut dengan “triadik.” Yakni pertama, *representamen* atau tanda (representasi dari objek) (T): yakni apa yang dipahami, apa yang direpresentasikan dari *awliya'* QS. al Maidah 51; kedua, objek yang mewakili tanda yakni barang atau bendanya (O): yakni QS. al-Maidah 51 itu sendiri; dan ketiga, *Interpretan* atau makna dari tanda (proses kognisi atau proses nalar seseorang ketika melihat tanda itu): yakni tafsir, fikih, hukum mengenai mengangkat kafir (Yahudi atau Nasrani) sebagai pemimpin. Menurut Peirce, proses semiosis yang sesungguhnya adalah proses yang terjadi pada tahap kognisi tersebut dan itu berlangsung dinamis atau dialektis, tentatif, dan bisa berubah (subjektif). Suatu tanda bisa menjadi tanda baru berdasarkan

interpretasinya. Tanda baru akan muncul sesuai pemaknaan baru dalam konteks tertentu yang dikehendaki atau disepakati bersama. Karenanya, *sign* (dalam bahasa Saussure) atau simbolik (dalam bahasa Peirce) bersifat tentatif (bersifat *multiplicity meaning* menurut Roland Barthes) meskipun disepakati secara kolektif (*langue*). Dalam kerangka itu, *awliya'* akan melahirkan *sign* I, II, III, dan seterusnya secara dialektis sesuai konteks tempat, waktu, dan peristiwa. Lahirnya *sign-sign* itu sejalan dengan berjalannya waktu dan perkembangan pemikiran di dunia Islam.

Sign I, *awliya'* dimaknai secara simbolik dengan “pemimpin” kendatipun terdapat makna lain dari asal katanya, di antaranya *wilayah*, *wala'*, *awliya'*, *tawalla*, *maula* yang berarti pendukung, pembela, pelindung, yang mencintai, lebih utama, anak paman, tetangga, sosok yang dimerdekakan dan memerdekakan dari perbudakan. Pemimpin di sini diartikan pemimpin secara umum, termasuk di dalamnya pemimpin pemerintahan yang secara struktural fungsional adalah strategis dan fundamental menentukan kebijakan keagamaan dan berdampak pada soal keimanan dan umat Islam. Berangkat dari pandangan itu, menjadikan mereka (Yahudi dan Nasrani) *awliya'* berarti ia merupakan bagian dari mereka yang tergolong kafir atau munafik itu.

Konteks makna dan penggunaan simbolik *awliya'* sebagai ‘pemimpin’ dilatarbelakangi oleh ketika Abdullah ibn Ubay ibn Salul melepaskan *wala'* kepada Rasulullah dan lebih memilih berkoalisi dengan kelompok Yahudi (kafir) yang terang-terangan sedang memusuhi Islam kala itu. Dengan peristiwa itu, konteks larangan pengangkatan Yahudi dan Nasrani (koalisi politik) sebagai *awliya'*, memiliki hubungan kausalitas (indeks menurut Peirce) antara penanda yakni *awliya'* QS. al-Maidah 51 itu dengan petanda yakni Yahudi dan Nasrani yang memusuhi Islam sehingga tidak tepat menggandeng mereka (orang-orang kafir atau munafik) sebagai pemimpin atau teman koalisi politik Islam (Negara Islam). Hubungan penanda dan petanda tersebut melahirkan tanda (hukum) keharaman pemimpin kafir bagi Muslim yang direpresentasikan

dalam kitab-kitab atau *mufassir* klasik seperti tafsir Al-Tabari, Ibn Katsir, Imam Qurtubi, Al-Qadhi Iyadh, Ibnu Mundzir, dan Sayyid Qutb (*mufassir* klasik). Tanda atau *sign* ini dipertegas (*arbitrer/* disepakati dalam *langue*) oleh Al-Maraghi dalam tafsirnya al-Maraghi yang menjelaskan perihal larangan itu dengan tiga alasan: *pertama*, karena adanya rasa permusuhan dalam diri Yahudi dan Nasrani terhadap Islam; *kedua*, kedua golongan ini dianggap lebih mengutamakan syahwat duniawi dengan tendensi merusak Islam; *ketiga*, kedua golongan ini kerap mengekspresikan kebencian dan permusuhan yang terang-terangan.

Proses semiosis ini ditandai dengan metode berpikir tekstualis atau literalis yang umumnya berpegang makna kata (teks), bahasa (*balaghoh* dan *mantiq*), *asbab al-nuzul* yang senantiasa menjaga keautentikan Alquran (melalui basis ilmu-ilmu yang linier). Pemaknaan *sign awliya'* yang tekstualis ini telah masuk pada tahap faktual (*secondness*), dan hukum (*thirdness*). Di level hukum, *awliya'* didasarkan pada makna keumuman *lafaz* Alquran, *asbab* konteks historisnya, serta dalam atmosfir politik Islam secara ideologis dan otoritatif (sosio politik strukturalis hierarkis). Makna semiotik *awliya'* secara tekstualis itu adalah pemaknaan semiotik paradigmatis (pemaknaan secara vertikal teks, asosiasi-asosiasi atau proses-proses kognisi yang berhubungan dengan tanda-tanda dalam teks itu) atau konotatif (tingkat pertandaan yang menjelaskan hubungan antara *signifier* dan *signified*, yang di dalamnya beroperasi makna yang tidak eksplisit, terbuka berbagai kemungkinan makna tanda yang lain).

Sign II, ditandai oleh perkembangan politik dan pemikiran Islam melalui rasionalitas secara proporsional di samping turas, perluasan pendekatan studi Alquran dengan multidisipliner (berbasis antropologis), keterbukaan sistem politik melalui demokratisasi pemerintahan yang didasarkan nasionalisme pasca runtuhnya rezim totaliterisme dan kolonialisme Barat. Muncul makna baru secara simbolik yang berproses dari dekonstruksi ataupun rekonstruksi *awliya'* yang didorong oleh spirit humanisme, nasionalisme, egaliterisme, dan keadilan dalam konteks politik

nation-state.

Penandanya adalah tafsir-tafsir klasik yakni Al-Tabari, Ibn Katsir, Imam Qurtubi, Al-Qadhi Iyadh, Ibnu Mundzir, dan Sayyid Qutb yang umumnya sepakat bahwa larangan pemimpin kafir (*awliya'*) bersifat permanen karena Yahudi dan Nasrani secara teologi adalah kafir yang ingkar terhadap Islam dan cenderung memusuhi Islam serta menghancurkan Islam. Petanda atas tafsir-tafsir klasik yang tekstualis itu adalah pemaknaan moderat Ibnu Taimiyah dan Muhammad Abduh, dua ulama yang melihat larangan kepemimpinan non-Muslim pada teks Nash dengan *illat* yang melekat pada syarat larangan itu. Jika syarat itu tidak terpenuhi, maka kepemimpinan non-Muslim itu dibenarkan. Muhammad Abduh mendasarkan pada Alquran surat at-Taubah ayat (4) untuk membolehkan pengangkatan pemimpin non-Muslim itu. Lebih lengkapnya surat itu berbunyi:

“Kecuali orang-orang musyrikin yang kamu telah mengadakan perjanjian (dengan mereka) dan mereka tidak mengurangi sesuatu pun (dari isi perjanjian) mu dan tidak (pula) mereka membantu seseorang yang memusuhi kamu, maka terhadap mereka itu penuhilah janjinya sampai batas waktunya. Sesungguhnya Allah menyukai orang-orang yang bertakwa.”

Kemudian dijelaskan pula dalam surat *al-Mumtahanah* ayat (7 dan 8) dengan makna yang hampir sama. Kedua ayat ini di samping memberikan validitas hukum, juga validitas politik. Kontrak sosial atau kesepakatan menjadi dasar ikatan kesatuan politik bernegara dimana semua warga mempunyai hak yang setara (*equal* muslim dan non-Muslim). Kesepakatan itu melahirkan hukum bersama (konstitusi) dalam penyelenggaraan bernegara dan berpemerintahan di bawah prinsip keadilan dan tanggungjawab. Ibnu Taimiyah lebih menekankan syarat kepemimpinan itu secara rasional dan objektif yang melekat pada bobot atau kualitas personal. Syarat pokok kepemimpinan adalah kemampuan bertindak adil, keahlian manajerial organisasi, jujur, dan tanggung jawab. Kata-kata bijak

Ibnu Taimiyah yang populer hingga kini, “pemimpin non-Muslim yang adil lebih baik dari pemimpin Muslim yang dholim/ despotik.” Kata bijak yang lain misalnya, “Allah akan menolong negara yang adil meskipun dipimpin seorang Kafir dan akan membinasakan negara yang dholim sekalipun dipimpin seorang Muslim.” Quraish Shihab termasuk mufassir yang tidak memutlakan larangan itu. Ia bersandar pada makna kalimat ‘*wali*’ itu sendiri yang kemudian membaginya menjadi tiga kelompok. *Pertama*, non-Muslim yang tinggal bersama dengan kaum Muslim, hidup damai, tidak melakukan kegiatan merusak untuk kepentingan musuh Islam serta tidak tampak dari mereka tanda-tanda yang memberi prasangka buruk terhadap non-Muslim tersebut. *Kedua*, non-Muslim yang memerangi atau merugikan kaum Muslim dengan berbagai cara secara terang-terangan. *Ketiga*, non-Muslim yang menyembunyikan kebencian mereka terhadap kaum Muslim. Menurut Quraish Shihab jenis yang pertama tersebut, non-Muslim yang harus dihormati, kedudukannya sama dan diperintahkan berbuat baik. Sedangkan jenis yang kedua dan ketiga disarankan untuk berhati-hati.

Dengan demikian dalam *Sign II*, konstruksi makna simbolik *awliya’* QS. al-Maidah 51: *pertama*, tidak dimaksudkan dalam konteks larangan ‘pemimpin’ politik pemerintahan ataupun administratif (karena bangun relasinya horizontal yakni relasi negara dan warga negara (eksternum pluralis egaliter); *kedua*, larangan mengangkat pemimpin ataupun teman dekat atau koalisi apabila berhubungan dengan kepemimpinan agama atau yang berurusan dengan keagamaan (karena penekanannya relasi vertikal yakni relasi Muslim Mukminin dan Tuhan yang membutuhkan syarat-syarat kepemimpinan keagamaan tertentu (*internum singular*). Pembatasan dengan makna yang paling dekat dengan konteks yang dimaksud pada pemimpin dalam lingkup keagamaan ini didasarkan makna dasar dari *wali* yang berarti ‘dekat’ sebagaimana dinyatakan pakar bahasa al-Quran ar-Raghib al-Asfahani dalam bukunya “al-Mufradat fi Gharib al-Qur’an M” sebagaimana dikutip Quraish Shihab, yang ia gambarkan dengan “kedekatan dari sisi tempat, penisbahan, agama,

persahabatan, pembelaan, dan kepercayaan.” Dalam kitab “*Mu’jam Muqayis al-Lughah*” Abu al-Husain Ahmad bin Faris sebagaimana dikutip Quraish Shihab, juga menerangkan hal yang sama bahwa terdapat makna dasar yang beragam dari ‘wali’ yang benang merahnya terhimpun dalam makna ‘kedekatan.’ Dengan demikian, semiotika teks dalam konteks ini adalah makna teks yang secara simbolik dikonstruksikan oleh para mufassir sesuai dengan konteksnya dan dipengaruhi oleh latar antropologinya.

Pola struktur masyarakat yang berubah (antropologis) akan mempengaruhi pola interaksi subjektif masyarakat dalam penggunaan bahasa dan makna-makna (konotatif) simbolik yang terjalin (arbitrer). Keragaman makna yang muncul pada akhirnya akan dikoneksikan dengan pertalian makna esensial dan kegunaan kata dan makna simbolik itu dalam relasi (pragmatis) sosial. Seperti halnya kata ‘kafir’ yang ditujukan pada selain Muslim yang semula dikonotasikan secara simbolik ‘orang yang ingkar’, yang dikonotasikan serupa dalam larangan pengangkatan *awliya’* (QS. al-Maidah 51), kemudian bergeser menjadi ‘non-Muslim’ dalam konteks relasi sosial politik dan agama *nation state*. Makna simbolik ‘non-Muslim’ adalah makna historis teologis (bukan lagi normatif teologis) yang mencoba mendialektikkan nilai-nilai humanisme dalam keberagamaan. Jalinan itu berupa keterhubungan sejarah antara Tuhan kenabian yang satu dengan kenabian yang sebelumnya terus sampai ke Nabi yang pertama dan tertua seperti Tuhan Muhammad saw., ke Tuhan Isa as, ke Tuhan Daud as, hingga Adam as, menuju pada hakekat ketuhanan yang satu yang universal (Tuhan Esa bagi semua). Paradigma pluralisme kemudian menjadi kerangka kognitif (rasional transendental) dan intuitif kebertuhanan dan moral spiritual publik. Istilah non-Muslim adalah istilah lunak yang lahir dari paradigma itu yang merupakan wujud dari penghormatan akan kesetaraan soal keimanan yang berbeda, ketaatan pada konteks Tuhan yang diyakini, pengingkaran (kafir) bukan soal karena perbedaan keimanan melainkan ketidaktaatan pada asas keimanan dan kemanusiaan (nilai-nilai kebaikan universal) itu sendiri.

Moderasi makna *awliya'* dalam praktik pemerintahan misal terjadi di Negara Sudan, yang sejak dua dasawarsa memberlakukan syariat Islam dalam seluruh perundang-undangnya, namun memiliki wakil presiden non Muslim yang berasal dari minoritas Kristen di daerah Selatan; Presiden Libanon dengan Pakta Nasionalnya menyepakati jabatan Presiden diberikan pada Kristen Maronite; Perdana Menteri Suria, Faris Khouri juga dari Kristen dan sukses memerintah; Presiden Nigeria (76 persen berpenduduk Muslim), Olusegun Obasanjo (terpilih 3 periode: 1976-1979, 1999-2004, dan 2004-2007), Goodluck Jonathan (2007-2010); Presiden Sinegal (91 persen berpenduduk Muslim), Leopold Sedar Senghor (1980-1988).

Dalam konteks pengangkatan atau pemilihan pemimpin non-Muslim di Indonesia yang kerap menimbulkan kontroversi di kalangan umat Islam, ada dua kubu yang memaknai (simbolik) QS. al-Maidah 51 secara bersebarangan. Pertama, pemaknaan simbolik yang bersifat normatif, formalis, tekstualis, atau otoritarian yang menjadikan QS. al-Maidah (*signifier*) sumber formal (mutlak) legitimasi kepemimpinan (*signified*). Gerakan politik identitas di berbagai media (dunia nyata: majelis-majelis taklim, dan dunia maya: portal berita online seperti situs Muslim Cyber Army (MCA) telah mengkonstruksi makna dan penggunaan simbolik *awliya'*, yang tidak lagi sekedar atribut 'syuro' dalam demokrasi pemilihan pemimpin melainkan sudah menjadikannya hal yang prinsipial dan wajib yang berhubungan dengan akidah (konservatif) sehingga muncul kata kafir dan haram bagi yang mengingkari dan meninggalkannya.

Menguatnya fenomena larangan mengangkat atau memilih pemimpin kafir dilatari oleh kontestasi Pilgub DKI pada Pilkada serentak 2017 yang lalu yang menghadapkan dua kompetitor kuat namun keduanya berbeda keyakinan. Basuki Cahaya Purnama alias Ahok sang Petahana, seorang Kristiani, dan Keturunan Cina memiliki sejumlah kelebihan dan keunggulan namun secara *personality*-nya juga tak kalah kontroversial. Dalam ajang kontestasi itulah banyak ceramah-ceramah di berbagai media di samping seruan memilih pemimpin Muslim berdasarkan QS. al-Maidah 51,

namun di sisi lain juga terdapat ujaran-ujaran kebencian yang melarang memilih pemimpin kafir, aseng atau asengisasi, dan 'si Mulut Comberan,' yang kurang proporsional. Sepanjang masa kampanye pilgub DKI itu muncul sekelompok Islam yang mendemonstrasikan identitasnya melalui simbolisme gerakan Aksi Bela Islam 212, subuh berjama'ah, Bela Bendera Tauhid, dan Bela Ulama'. Kekalahan Ahok pada Pilgub 2017 yang lalu menjadikan gerakan politisasi Islam sebagai representasi kekuatan besar dalam konstelasi pemilu serentak nasional di tahun 2019. MUI (Majelis Ulama Indonesia), GNPF (Gerakan Nasional Pengawal Fatwa (semula pengawal fatwa MUI belakangan pasca Pilpres 2019 menjadi pengawal ulama), FPI (Front Pembela Islam), Hizbut Tahrir Indonesia, dan Majelis Mujahidin merupakan organisasi-organisasi keagamaan yang berhaluan konservatif yang menggunakan makna teks QS. al-Maidah 51 sebagai simbolisme, *sign* atau representamen larangan pengangkatan atau pemilihan 'pemimpin' kafir, anti Islam, anti Ulama, yang direpresentasikan ke dalam simbol penolakan Ahok pada Pilgub DKI yang lalu yang diikuti penolakan sejumlah pejabat administrasi non-Muslim lainnya seperti camat dan lurah. Namun penggunaan QS. al-Maidah 51 secara simbolik itu bersifat ideologis bukan spirit Islam. Sebab, pada pilkada di daerah-daerah yang lain QS. al-Maidah 51 itu tidak seutuhnya dirujuk atau diterapkan.

Sementara makna simbolik yang kedua, pemaknaan yang akomodatif, terbuka, dialogis, rasional, dan moderat dengan dinamika sosial politik budaya yang berubah, terutama nilai-nilai humanisme universal. Pemaknaan simbolik *awliya'* ini adalah pemaknaan esensial dengan pertimbangan-pertimbangan konteks *masalah mursalah* kehidupan bernegara seperti toleransi dan inklusivisme beragama (Bhinneka Tunggal Ika). Representasi yang berpandangan seperti ini diantaranya Nahdatul Ulama' (Islam Nusantara yang tersebar di Pulau Jawa (Jawa Tengah, Jawa Timur), Yogyakarta), dan tokoh-tokoh Islam moderat dari Muhammadiyah. Makna dan penggunaan simbolik *awliya'* menurut kelompok ini bukan dimaksudkan 'pemimpin' politik ataupun administratif.

Sebab, penggunaan *awliya'* yang bermakna 'pemimpin' tersebut tidak sejalan dengan prinsip bernegara Pancasila dalam kerangka politik *Nation State*. Dalam bahasa Peirce, ada konteks pragmatisme dimana penggunaan *awliya'* harus kompatibel dengan realitas politik yang ada. Realitas itu berupa pluralisme keagamaan dalam spirit kesatuan, kesetaraan, dan toleransi. Penggunaan *awliya'* dengan konotasi larangan dan kafir hanya berlaku di negara-negara ideologi agama (religiuisme) dimana ada kelas-kelas warga negara berdasarkan agama negara (mayoritas).

Secara simbolik, kepemimpinan atau '*wali* atau *awliya'* bersifat inklusif dan kompetitif. Artinya, setiap warga negara yang memenuhi syarat, memiliki kesempatan yang sama dan bersaing secara *fair* untuk mendapatkan yang terbaik sesuai kriteria jabatan yang dibutuhkan (profesionalisme). Pemaknaan simbolik itu merupakan pemaknaan semiotik pada level yang ketiga (*thirdness*) dimana pemaknaannya merupakan konstruk sistem hukum yang berlaku. UUD 1945 menjadi sumber hukum otoritatif di samping peraturan perundang-undangan dalam hubungan kewarganegaraan termasuk soal kompetisi menduduki jabatan (*equality before the law*) pemerintahan. Hukum Islam atau Nash menjadi hukum sejauh menyangkut relasi keimanan dan relasi sosial internal, atau telah diterima dalam proses legislasi oleh para legislator negara. Karena *illat* larangan itu tidak ditemukan baik dalam konteks QS at-Taubah ayat (4) dan al-Mumtahanah ayat (7 dan 8) dan peraturan perundang-undangan seperti di antaranya UUD 1945, UU No. 5 Tahun 2014 tentang Aparatur Sipil Negara, UU No. 7 Tahun 2017 tentang Pemilihan Umum, Undang-Undang Nomor 10 Tahun 2016 Tentang Perubahan Kedua Atas Undang-Undang Nomor 1 Tahun 2015 Tentang Penetapan Peraturan Pemerintah Pengganti Undang-Undang Nomor 1 Tahun 2014 tentang Pemilihan Gubernur, Bupati, Dan Walikota Menjadi Undang-Undang, dan UU No. 39 Tahun 1999 tentang Hak Asasi Manusia, maka penggunaan *awliya'* QS. al-Maidah 51 dalam konteks larangan kepemimpinan non-Muslim bagi Muslim di Indonesia tidak relevan.

PENUTUP

Dari uraian di atas dapat disimpulkan sebagai berikut: *Pertama*, bahwa kerapnya penggunaan kata *awliya'* dalam al-Maidah 51 sebagai legitimasi dan justifikasi kepemimpinan sesungguhnya lebih dilatari oleh kontentasi politik dalam pemilihan jabatan publik. Aroma politik semakin pekat pada akhir dekade kedua reformasi ketika Ahok menyinggung al-Maidah 51 pada pidato kunjungan kerjanya di Pulau Seribu yang ketika itu sedang memanasnya suhu politik pilkada serentak 2017 di DKI Jakarta. pasca peristiwa itu, MUI (Majelis Ulama Indonesia), GNPf (Gerakan Nasional Pengawal Fatwa (semula pengawal fatwa MUI belakangan pasca Pilpres 2019 menjadi pengawal ulama), FPI (Front Pembela Islam), Hizbut Tahrir Indonesia, dan Majelis Mujahidin merupakan penggerak Islam Politik (konservatif) menggunakan makna teks QS. al-Maidah 51 sebagai simbolisme, *sign* atau representamen larangan pengangkatan atau pemilihan 'pemimpin' kafir, anti Islam, anti Ulama, yang direpresentasikan ke dalam simbol penolakan Ahok pada Pilgub DKI yang lalu yang diikuti penolakan sejumlah pejabat administrasi non-Muslim lainnya seperti camat dan lurah. Sementara makna simbolik yang lain direpresentasikan oleh Nahdatul Ulama' (Islam Nusantara yang tersebar di Pulau Jawa (Jawa Tengah, Jawa Timur), Yogyakarta), dan tokoh-tokoh Islam moderat dari Muhammadiyah. Pemaknaan simbolik *awliya'* dimaknai secara esensial dengan pertimbangan-pertimbangan konteks *masalah mursalah* kehidupan bernegara seperti toleransi dan inklusivisme beragama (Bhinneka Tunggal Ika). Pemaknaan ini lebih akomodatif, terbuka, dialogis, rasional, dan moderat dengan dinamika sosial politik budaya yang berubah, terutama nilai-nilai humanisme universal.

Kedua, bahwa dari realitas Islam politik itu maka pemaknaan *awliya'* secara semiotik merupakan pemaknaan yang bersifat tentatif, terbuka, dan plural karena sifat *langue* yang arbitrer (*multiplicity meaning*). Akhirnya, pemaknaan simbolik atas *awliya'* al-Maidah 51 bersifat dan berbasis pada komunitas ideologis dan pragmatif. Pada level paradigmatis, kedua makna simbolik (tekstual dan

kontekstual) *awliya'* memiliki basis epistemologi keilmuan dan hukum dimana kebenarannya relatif. Namun aspek pragmatisme semiotiknya (Peirce) dapat diukur sejauhmana pemaknaan simbolik *awliya'* itu berlaku efektif dan diikuti oleh umat Islam sebagai bagian dari kewarganegaraan; dan sejauhmana *awliya'* itu diakomodir dalam instrumen sistem hukum kenegaraan (peraturan perundang-undangan).

DAFTAR PUSTAKA

Journal article

- Abdullah, M. Amin, "Pengembangan Metode Studi Islam dalam Perspektif Hermenutika Sosial dan Budaya," *Jurnal Tarjih*, vol. 6, No. 1, (Juli 2003).
- Aston, Katie, "Plotting Belonging: Interrogating Insider and Outsider Status in Faith Research," *Diskus, The Journal of The British Association for The Study of Religion* (www.basr.ac.uk), 17.1 (2015).
- Darajat, Zakiya, "Muhammadiyah dan NU: Penjaga Moderatisme Islam di Indonesia," *Hayula: Indonesian Journal of Multidisciplinary Islamic Studies*, vol. 1, no. 1 (Januari 2017).
- Fanani, Fajriannoor, "Semiotika Strukturalisme Saussure," *Jurnal The Messenger*, vol. V, no. 1, Edisi (Januari 2013).
- Farida, Siti, Jerico Mathias, "Politisasi Agama Pemecah Keutuhan Bangsa dalam Pemilu," Seminar Nasional Hukum Universitas Negeri Semarang, vol. 4 no. 3 Tahun 2018.
- Ismatilah, Ahmad Faqih Hasyim, dan M. Maimun, "Makna Wali dan Auliya dalam Al-Qur'an: Suatu Kajian dengan Pendekatan Semantik Toshihiko Izutsu," *Jurnal Diya al-Afkar*, vol. 4 no. 02 (Desember 2016).
- Kerwanto, "Kepemimpinan Non-Muslim: Wilayah Dalam Al-Quran Sebagai Basis Hukum Kepemimpinan Non-Muslim," *Jurnal Kontemplasi*, vol. 05 No. 02, (Desember 2017).

- Muzani, Syaiful, *Islam Rasional: Gagasan dan Pemikiran Prof. Dr. Harun Nasution*, cet. 4 Bandung: Mizan, 1996.
- Piliang, Yasraf Amir, "Semiotika Teks: Sebuah Pendekatan Analisis Teks," *Jurnal Mediator*, vol. 5. No. 2, (2004).
- Pradopo, Rachmat Djoko, "Semiotika: Teori, Metode, dan Penerapannya," *Jurnal Humaniora* No. 7, (Januari-Maret 1998).
- Sari, Endang, "Kebangkitan Politik Identitas Islam Pada Arena Pemilihan Gubernur Jakarta," *Kritis: Jurnal Ilmu Sosial dan Ilmu Politik Universitas Hasanuddin*, vol. 2 no. 1 (Juni 2016).
- Shihab, Muhammad Quraish dalam Kerwanto, "Kepemimpinan Non-Muslim: Konsep Wilayah dala al-Quran sebagai Basis Hukum Kepemimpinan Non-Muslim," *Jurnal Kontemplasi*, vol. 05, no. 02 (Desember 2017).
- Silvita, Mary, "Presiden Non-Muslim dalam Komunitas Masyarakat Muslim," dalam *Jurnal Islamica* vol. 7, no. 1, (September 2012).

Books

- Abdullah, M. Amin, *Studi Agama: Normativitas atau Historitas?*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2011.
- Abidin, Zainal, *Konsepsi Politik dan Ideologi Islam*, Jakarta: Bulan Bintang, 1977.
- Al Mawardi, *Al-Ahkam al-Shulthaaniyah*, Bairut: Daar al Fikr, tt.
- Allen, Graham, Roland Barthes, London: Routledge Taylor and Francis Group, 2003.
- Auda, Jasser, *Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law: A System Approach*, London: The International Institute of Islamic Thought, 2007.
- Barthes, Roland, *Elements of Semiology*, Publ. Hill and Wang, 1968.
- Buchler, Justus (ed.) *Philosophical Writings of Peirce*, New York: Dover Publication, Inc.
- Culler, Jonathan, Saussure, London: Fontana Press, 1976.
- Danim, Sudarman, *Motivasi Kepemimpinan & Efektivitas Kelompok* Jakarta: PT Rineka Cipta 2004.
- Fadl, Khaled M. Abou El-, *And God Knows Soldier*, UPA/Rowman and

- Littlefield, 2001.
- Fiske, John, *Introduction to Communication Studies*, London:Routledge, 1990.
- Griffin, R.W., *Basics of Organization Management*. Warsaw: Ed. Sciences. PWN, 2000.
- Hanafi, Hasan, *Hermeneutika Al-Quran?* terj. Yudian Wahyudi (ed.), Yogyakarta: Pesantren Nawasea Press, 2009.
- Iqbal, Muhammad, *Fiqh Siyasah, Kontekstualisasi Doktrin Politik Islam* Jakarta: Gaya Media Pratama, 2001.
- Khaldun, Abd al Rahman Ibn, *Muqaddimah*, Daar al Fikr, tt.
- Khaldun, Ibn, *Muqaddimah Ibn Khaldun*, terj. Ahmadi Thaha, Jakarta: Pustaka Firdaus, 1986.
- Knott, Kim, "Insider/Outsider Perspectives," *The Routledge Companion to the Study of Religion*, in J R Hinnels, Abingdon, Routledge. 2010.
- Martin, Richard C., "Islam and Religious Studies: an Introductory Essay," in Richard C. Martin (ed.) *Approach to Islam in Religious Studies USA*: Arizona University, 1985.
- Maududi, Abu al A'la al, *Islamic Law and Constitution*, Islamic Publications, LTD., Lahore, Pakistan, 1967.
- Preminger, Alex, dkk, *Semiotics of Poetry*, cet. 5, London: Indiana University Press, 1982.
- Pulungan, Suyuthi, *Hukum Tata Negara Islam*, Jakarta: Rajawali, 1997.
- Pulungan, Suyuti, *Fiqh Siyasah: Ajaran, Sejarah, dan Pemikiran*, Cet. Ke-5, Jakarta: Radjawali Press, 2002.
- Ridha, Muhammad Rasyid, *Al Khilaafat wa al Imaamat al 'Uzumat*, Al Manaar, Al Qaahirat, tt.
- Suhelmi, Ahmad, *Pemikiran Politik Barat*, Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2007.
- Taimiyah, Ibnu, "Al-Hisbah Fi al-Islam," terj. Arif Maftuhin, *Tugas Negara menurut Islam*, cet. 1, Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Thoha, Miftah, *Kepemimpinan dalam Menejemen*, Jakarta: PT Rajagrafindo Persada, 2010.
- Timple, A. Dale, *Seri Manajemen Sumber Daya Manusia Kepemimpinan*

Jakarta: PT Elex Media Komputindo, 2000.

Ubaedillah dan Abdul Rozak, *Pendidikan Kewarga(negara)an: Pancasila, Demokrasi, HAM, dan Masyarakat Madani* Jakarta: Prenada Group.

Wadud, Amina, *Inside The Gender Jihad: Women's Reform In Islam*, USA : Thomson -Shore, 2007.

Another sources

Baderin, Mashood A., "Islam and the Realization of Human Rights in the Muslim World: a Reflection on two Essential Approaches and Two Divergent Perspectives," https://www.researchgate.net/publication/291882515_Islam_and_the_realization_of_human_rights_in_the_Muslim_world, diakses pada 16 Maret 2019.

Muslih, Muhammad, "Pemikiran Islam Kontemporer: Antara Model Pemikiran dan Model Pembacaan," dalam <https://muhdmuslih.wordpress.com/2012/06/03/pemikiran-Islam-kontemporer/>., diakses pada 30 Oktober 2018.

Peirce, Charles S., "The Fixation of Belief," (Populer Science Monthly 12 (November 1877), 1-55. Dalam <http://www.bocc.ubi.pt/pag/Peirce-charles-fixation-belief.pdf>., diakses pada 17 Maret 2019.

Charles Sanders Peirce: Pragmatism, in the Internet Encyclopedia of Philosophy, <https://www.iep.utm.edu/Peircepr/>., diakses pada 5 April 2019.

Heddy Shri Ahimsa-Putra, dalam *Makalah Kuliah Umum-nya* yang diselenggarakan oleh Program Studi Linguistik, Sekolah Pascasarjana, Universitas Pendidikan Indonesia yang berjudul "Paradigma Ilmu Sosial-Budaya: Sebuah Pandangan," dalam <http://file.upi.edu/Direktori/FPBS/>.

Rabi', Ibrahim M. Abu, "A post-September 11 Critical Assessment of Modern Islamic History", ed. Ian Markham, Oneworld Publications, England, 2002.

Website

<https://www.voaindonesia.com/a/front-pembela-islam-tolak-ahok-jadi-gubernur-dki-jakarta/2460478.html>., diakses pada 28 Desember 2018. Lihat juga <https://www.bbc.com/indonesia/indonesia-37996601>., diakses pada 1 April 2019.

<https://www.kompasiana.com/wacomtablet/552f9e486ea834b67e8b4580/heboh-di-lenteng-agung-lurah-non-muslim-warga-menolak>., diakses pada 2 April 2019.

rappler.com

<https://news.detik.com/berita-jawa-tengah/d-4056623/undip-nonaktifkan-jabatan-prof-suteki-yang-diduga-anti-nkri>., diakses pada 2 April 2019.

<https://en.wikipedia.org/wiki/Misogyny>., diakses pada 15 Maret 2019.

http://repository.radenintan.ac.id/2209/1/SKRIPSI_AMANDA.pdf., diakses 29 November 2017.

<http://digilib.uinsby.ac.id/10785/6/BAB%20II.pdf>., diakses pada 28 November 2017.

id.wikipedia.org.

<http://www.tribunnews.com/nasional/2018/03/13/gnpf-mui-berubah-nama-jadi-gnpf-ulama-untuk-perjuangkan-misi-yang-lebih-luas>.

https://kbr.id/nasional/022017/ini_22_pasangan_calon_kepala_dae_rah_nonmuslim_yang_diusung_partai_islam/88775.html.

<http://www.tribunnews.com/metropolitan/2017/01/29/kalau-ada-yang-bilang-ahok-mulut-comberan-ibu-ibu-belain-biarin-kasar-yang-penting-jujur>,m

