

HADIS “MAN BADDALA DĪNAHŪ FAQTULŪHU”: Telaah Semiotika Komunikasi Hadis

Benny Afwadzi

UIN Maulana Malik Ibrahim Malang
afwadzi@gmail.com

Abstract

This article attempts to understand the hadith *Man baddala dīnahū faqtulūhu*, with the communication semiotics of hadith adopted from the theory of communication semiotics of Umberto Eco. to this study, I conclude that the Prophet as delivered sources of the tradition toward our semiotic mind as the destination through some communication components. After the processing of unlimited semiosis in the destination, the appeared understanding fabric related to the word *faqtulūhu* in the tradition refer to the meaning “warn him”, and then it could be saying “give him advice.” And further reinterpretation to be “honor him. “The latter Interpretant could be the final logical interpretant that has a great contribution to the modern context.

Abstrak

Artikel ini mencoba untuk memahami hadits *Man baddala dīnahū faqtulūhu*, dengan menggunakan pembacaan semiotika komunikasi hadits yang diadopsi dari teori semiotika komunikasi Umberto Eco . dalam penelitian ini , saya menyimpulkan bahwa Nabi sebagai sumber penyampai hadis pertama disampaikan melalui alam pikiran semiotik kita melalui beberapa komponen komunikasi . Setelah melalui proses semiosis yang tak terbatas di dalam tujuan komunikasi itu, ada pemahaman muncul terkait dengan kata “*faqtulūhu*” dalam hadis menunjuk pada makna “memperingatkan dia”, dan bisa juga bermakna “memberikan nasihat kepadanya.” Adapun penafsiran selanjutnya menjadi “menghormati dia.” Tafsiran yang terakhir dianggap cukup masuk akal dan banyak memberikan kontribusi besar bagi kehidupan konteks modern.

Kata-kata Kunci: semiotika komunikasi, unlimited semiosis, final logical interpretant, dan hormati dia

Pendahuluan

Pengkajian hadis dengan interaksi keilmuan modern pada era kontemporer menjadi hal yang sangat penting, sebab sudah selayaknya studi hadis tidak hanya dibaca dengan warisan keilmuan klasik (*al-turāts*) semata, tetapi juga dengan ilmu-ilmu yang muncul di era modern (*al-hadātsah*). Selama ini, disadari atau tidak, sebagian besar studi hadis tampaknya hanya menitikberatkan kajian pada ranah kritik *isnād* dan *matan* saja, dan belum maksimal dalam mengurai sisi pemahaman. Asumsi yang dibangun adalah, jika hadis berkualitas shahih secara *isnād* dan *matan*, maka ia pasti berasal dari Nabi dan konsekwensinya lanjutnya ialah wajib diamalkan.

Pada era sekarang, pembahasan mengenai kritik *isnād* dan *matan* kiranya sudah menemui titik jenuh, sebab sudah banyak kitab-kitab hadis yang terlahir untuk membahas tema ini, terutama dari kalangan sarjana klasik.¹ Kajian pada pemahaman hadis pun

seringkali hanya berputar-putar pada kajian ilmu-ilmu keislaman *an sich*, dan jarang diinterkoneksi dengan paradigma keilmuan lain misalnya ilmu sosial-humaniora dan sains. Oleh sebab itu, fokus kajian hadis pada masa kontemporer selayaknya masuk pada ranah interpretasi secara dialektis dengan beragam pendekatan sosial-humaniora maupun saintifik yang ada, dan salah satunya adalah dengan keilmuan semiotika.

Penulis sendiri mencoba untuk melakukan caraberpikir tersebut dengan melakukan integrasi-interkoneksi konsep semiotika komunikasi Umberto Eco, salah seorang ahli semiotika asal Italia dengan

Naysābūrī, *Ma'rifah 'Ulūm al-Ḥadīts wa Kamiyyati Ajnāsuhū* (Beirut: Dār Ibnu Ḥazm, 2003); Ibnu Shalāḥ, *Ma'rifah Anwā' fi 'Ilm al-Ḥadīts* (Beirut: Dār Kutub al-'Ilmiyah, 2002); Ibnu Ḥajar al-'Asqalānī, *Nuzḥah al-Nadẓar fi Taudhīhi Nukhbah al-Fikr* (Riyādh: t.p., 2001); M. Suhudi Ismail, *Kaedah Kesahihan Sanad Hadis: Telaah Kritis dan Tinjauan dengan Pendekatan Ilmu Sejarah* (Jakarta: Bulan Bintang, 1998); Shalāḥuddīn al-Adlabī, *Manhaj Naqd al-Matan Inda Ulamā' al-Ḥadīts al-Nabawī* (Beirut: Dār al-Afaq al-Jadīdah, 1983).

¹ Beragam karya muncul dari sarjana muslim klasik maupun modern mengenai tema ini, misalnya Jalāluddīn al-Suyūthī, *Tadrib al-Rāwī fi Syarḥi Taqrīb al-Nawāwī* (Madinah: al-Maktabah al-Ilmiyyah, 1972); al-Ḥākim al-

studi hadis. Hasilnya, penulis pun merancang sebuah teori semiotika komunikasi hadis untuk membaca hadis Nabi berpijak teori Eco. Dalam konteks ini, penulis menginterpretasikan dan mengadopsi teori semiotika komunikasi Umberto Eco, dan kemudian merubah di sana sini serta memberikan tambahan agar sesuai dengan konsep semiotika komunikasi hadis.²

Artikel ini berusaha memahami salah satu hadis yang dapat berpotensi sebagai pemicu konflik antar agama, yaitu *Man baddala dinahū faqtulūhu* (Barangsiapa yang mengganti agamanya/murtad, maka bunuhlah dia) dengan kacamata semiotika komunikasi hadis. Apabila hadis ini dimaknai secara tekstual, maka orang Islam dilegalkan untuk membunuh orang lain yang berpindah agama dari Islam ke dalam agama lainnya. Jika hal itu dibiarkan tanpa adanya tindakan, maka akan banyak pembunuhan dan konflik yang ditimbulkan. Oleh sebab itu, tahapan pemahaman hadis dengan pendekatan modern seperti ini sangatlah penting bagi eksistensi beragama orang Islam, sebab pemahaman suatu hadis tidak hanya bisa berbentuk positif bila menentramkan hati umat Islam, tetapi juga bisa berbalik menjadi negatif ketika mengguncang dan menyengsarakan kehidupan umat Islam.

Semiotika Komunikasi Hadis

Definisi

Secara teoritis, semiotika komunikasi hadis ialah bentuk komunikasi yang terjadi dari Nabi Muhammad di masa lampau kepada kita sebagai pengikutnya di masa sekarang melalui beberapa komponen komunikasi, dengan memakai semiotika sebagai media untuk menguraikan makna-makna yang dikandungnya. Dalam hal ini, Nabi berposisi sebagai komunikator dan kita pada era sekarang berada pada posisi komunikan.

Arus komunikasi yang terjadi dalam semiotika komunikasi hadis dapat dijabarkan dalam keterangan sebagai berikut: Nabi merupakan *source* atau komunikator yang menyampaikan redaksi otentiknya (*message*) kepada *transmitter*, sedang para periwayat hadis yang menjadi *transmitter* menyampaikan *message*

tesebut tetapi dalam wujud *signal* berupa variasi redaksi hadis secara verbal pada *channel* yang ada, yaitu berbagai kitab koleksi hadis. Kemudian, *channel* ini mengirimkan *signal* pada kita (*receiver*) berupa variasi redaksi hadis secara tertulis. Setelah menerima berbagai redaksi hadis, menjadi tugas bagi *receiver* untuk mengkonstruksi *message* berupa redaksi tunggal hadis yang dikirimkan oleh *source* sebelumnya. Dalam konsep ini, *receiver* dinamakan dengan istilah nalar riwayat hadis. Terakhir, sudah tergambar secara eksplisit apa redaksi tunggal Nabi, maka *message* itu akan berjalan menuju *destination* berupa nalar semiotis yang berada di pikiran kita. Nalar semiotis inilah yang akan melakukan penalaran makna hadis dengan metode *unlimited semiosis*.

Komponen-komponen tersebut, jika dibuat dalam skema arus komunikasi, maka akan terlihat sebagai berikut:



Komponen-Komponen

Source: Nabi

Dalam teori produksi tanda, Eco menuturkan bahwa ketika seseorang menuturkan sebuah kata-kata tertentu, maka ia harus terlihat dalam sebuah proses produksi tanda, yang melibatkan berbagai lapisan pekerja (*labor*). Lapisan pekerja ini memilih, menyeleksi, dan menata tanda-tanda dengan cara dan aturan main tertentu. Dalam proses komunikasi, ekspresi yang dihasilkan oleh pekerja tanda itu harus

² Lihat Benny Afwadzi, “Semiotika Hadis: Upaya Memahami Hadis Nabi dengan Semiotika Komunikasi Umberto Eco”, Tesis, Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2014.

berwujud dalam serangkaian tanda yang bisa diterima oleh orang lain.³

Proses yang kira-kira hampir serupa terjadi pada diri Nabi yang ingin memproduksi suatu tanda atau kata-kata. Dalam konteks ini, Nabi memproduksi, memilih, dan menyusun rangkaian tanda atau kata-kata dengan melibatkan lapisan pekerja (*labor*) dalam pikiran beliau, sehingga dari sini terbentuk rangkaian ekspresi tertentu yang nantinya akan disampaikan pada audiensnya. Dalam melaksanakan tugasnya, para pekerja (*labor*) tersebut mengambil pengetahuan yang bersumber dari beberapa unsur, baik wahyu Tuhan, ijtihad pribadi Nabi atas bimbingan wahyu, maupun sisi sosiologis-antropologis Nabi.⁴ Adanya ketiga unsur pengetahuan inilah yang membedakan Nabi dengan manusia pada umumnya, termasuk pada teori produksi tanda yang dipaparkan Umberto Eco.

Eco dalam teori produksi tanda mengandaikan adanya kemungkinan munculnya ekspresi (tanda) dan isi (makna) yang belum terkodekan sebelumnya, karena orang dapat merestruktur ekspresi dan isi pesan mengikuti kemungkinan-kemungkinan dan kapasitas pengkombinasannya yang dinamis dalam komunikasi.⁵ Berpijak dari pengetahuan wahyu, ijtihad pribadi, dan kondisi sosiologis-antropologis

Nabi, maka dalam teori produksi tanda yang terjadi pada diri Nabi pasti tercipta suatu diskursus baru berupa ekspresi atau isi yang belum pernah dikenal sebelumnya. Penciptaan diskursus baru ini disebabkan adanya ketiga unsur tadi, terutama unsur pertama (wahyu), sehingga unsur-unsur inilah yang akan menggiring Nabi membuat formulasi tanda baru atau makna baru yang belum terkodekan dalam masyarakat Arab ketika itu.⁶ Selain itu, gaya tutur Nabi yang berpola *jawâmi' al-kalim*, bisa jadi menimbulkan tanda-tanda baru yang tidak bisa dipahami dengan kode-kode bahasa yang ada pada saat itu.⁷

Dalam teori produksi tanda yang diutarakan Eco, terdapat pemilahan argumen menjadi argumen persuasif dan argumen ideologis. Keduanya adalah argumen yang berfungsi untuk mempengaruhi audiens atau sarat dengan unsur pragmatis. Namun bedanya adalah bahwa argumen persuasif diwujudkan dalam sebuah argumen yang memang masuk akal meskipun subtil, akan tetapi ideologis adalah argumen yang mengandung kesadaran atau ide palsu, sebab

⁶Sebagai seorang Nabi yang melakukan rekonstruksi pada sistem masyarakat jahiliyah di tanah Arab, Nabi Muhammad pasti tidak akan mengikuti sistem yang sudah tertata. Oleh karena itu, beliau akan melakukan perubahan secara besar-besaran terkait akidah, sistem hukum, tata sosial, kebudayaan masyarakat Arab saat itu, dan lain sebagainya. Meskipun demikian, tidak dapat dipungkiri bahwa Nabi juga tidak akan melepaskan sepenuhnya kebudayaan yang sudah berakar di kalangan bangsa Arab. Dalam konteks ini, Nabi hanya akan merubah 'budaya-budaya' yang sudah berada jauh dari garis yang ditetapkan oleh Tuhan. Perubahan ini, secara semiotis, membutuhkan perubahan ekspresi (tanda) dan isi (makna) saat berkomunikasi.

⁷Jika memang tanda-tanda (kata-kata Nabi) itu sudah dikenal sebelumnya, maka tidak akan mungkin para audiens (sahabat) merasa kebingungan dan kemudian menanyakan perihal makna yang dikehendaki Nabi dalam sabdanya itu. Salah satu contoh mengenai hal ini misalnya mengenai kata *al-hâl wa al-murtahîl* dalam kisah sebagai berikut: Suatu hari, sahabat bertanya pada Nabi "Apa amal yang paling dicintai Allah wahai Rasul?", maka Nabi pun menjawab "*al-hâl wa al-murtahîl*". Orang tersebut bertanya kembali, "Apa itu *al-hâl wa al-murtahîl*?", Nabi pun menjawab "Orang yang membaca al-Qur'an dari awal sampai akhir dan setiap kali dia sudah selesai membacanya, dia mengulanginya kembali". Lihat, al-Tirmidzi no. hadis 2872 dalam CD-ROM *Mausu'ah al-Hadits al-Syarîf al-Kutub al-Tis'ah*, 1997.

³Umberto Eco, *A Theory of Semiotics* (Bloomington: Indiana University Press, 1976), 151.

⁴Tiga unsur ini mengikuti jalan pemikiran Syâh Waliyullâh al-Dihlawî yang menjelaskan bahwa hadis Nabi terbagi atas dua tipologi, yaitu *Risâlah* dan *Ghoiru Risâlah*. Hadis (atau sunnah) *Risâlah* adalah hadis yang disampaikan dengan jalan risalah (*mâ sabîluhû sabîlu tablîgh al-Risâlah*). Hadis ini muncul dari diri Nabi sebagai pembawa Risalah, yang bersumber dari wahyu Tuhan atau juga ijtihad Nabi atas bimbingan wahyu. Sedangkan hadis (atau sunnah) *Ghoiru Risâlah* adalah hadis yang tidak termasuk dalam jalan penyampaian risalah (*mâ laisa min bâbtablîgh al-Risâlah*). Hadis dalam kategori ini bersumber dari sisi sosiologis-antropologis Nabi atau kapasitas Nabi sebagai manusia biasa. Mengenai jenis-jenis kategori hadisnya, lihat Syâh Waliyullâh al-Dihlawî, *Hujjah Allâh al-Bâlighah* (Beirut: Dâr al-Jail, 2005), 223-224.

⁵Yasraf Amir Piliang, *Semiotika dan Hipersemiotika: Kode, Gaya, dan Matinya Makna* (Bandung: Matahari, 2012), 311-312; Yasraf Amir Piliang "Antara Semiotika Signifikasi, Komunikasi, dan Ekstra Komunikasi", *Pengantar dalam Alex Sobur, Semiotika Komunikasi* (Bandung: Remaja Rosdakarya, 2006), xiv.

di dalamnya terdapat ide yang saling kontradiktif.⁸ Di samping itu, argumen yang bersifat persuasif bisa langsung diterima informasinya, sedangkan argumen ideologis harus dikaji secara mendalam dan disimak mengenai bagaimana pesan itu lahir dan atas alasan politik-ekonomi apa yang melatarbelakangi pesan itu muncul.⁹

Dalam studi hadis, berpijak pada dua jenis argumen di atas, penulis membagi kategorisasi hadis secara umum menjadi hadis yang bertipologi persuasif dan ideologis, meskipun pembagian di sini tidak bernada negatif seperti dalam cara berpikir Ecomengenai dua kategori ini. Pembagian ini karena diasumsikan bahwa hadis (perkataan) Nabi adalah sebuah bentuk argumen dari Nabi yang bertujuan untuk mempengaruhi umatnya, yaitu agar umatnya mau melaksanakan apa yang diperintahkan. Wujud dua jenis argumen ini pun tidak hanya terbatas pada hadis yang berkonten perintah (*amr*) atau larangan (*nahy*) semata, tetapi juga hadis Nabi yang bila dilihat berbentuk informatif, tetapi sebenarnya mengandung makna untuk mempengaruhi.

Hadis yang bertipologi persuasif adalah hadis yang berisi muatan dengan kesimpulan yang logis. Artinya, ‘apa yang dijelaskan’ dan ‘apa yang menjelaskan’ dalam hadis bisa diterima dengan baik oleh pembaca. Dalam hal ini, pembaca menilai bahwa apa yang dituturkan dalam hadis bisa merepresentasikan preposisi yang pantas, sehingga bisa diterima secara langsung. Sementara itu, hadis yang bertipologi ideologis adalah hadis yang berisi muatan yang bernilai kurang logis. Maksudnya, ‘apa yang dijelaskan’ dan ‘apa yang menjelaskan’ tidak bisa diterima dengan baik oleh pembaca, sebab dianggap merefleksikan sesuatu yang kurang pantas. Implikasi dari hal ini adalah hadis yang bertipologi ideologis tidak bisa diterima begitu saja keberadaannya. Untuk menyikapi hal ini, kembali pada historisitas pembuat pesan (Nabi) menjadi satu-satunya solusi untuk mengatasi problem ini, yaitu untuk menjelaskan motif-motifnya, mengingat sebuah pesan sangat terkait dengan sisi historis dimana ia muncul.

Kategorisasi dua hadis di atas disadari masih *debatable*, yang berarti bisa jadi sebuah hadis menurut

⁸ Lebih jelasnya lihat bagaimana Eco mengulas kedua jenis argumen ini dengan ilustrasi peristiwa gula (*sugar*) dan siklamat (*cyclamates*) yang pernah terjadi di Amerika. Umberto Eco, *A Theory of Semiotics*, 287-288.

⁹ Umberto Eco, *A Theory of Semiotics*, 290.

satu orang masuk dalam hadis persuasif, tetapi bagi yang lain lebih layak dikategorisasikan sebagai hadis ideologis. Penentuan ini tergantung dari apakah ‘apa yang dijelaskan’ dan ‘apa yang menjelaskan’ sudah pantas atau logis menurut pembaca atau tidak. Dengan maksud lain, apakah ‘akal’ yang dimiliki seseorang menuntun ia pada premis-premis logis dalam hadis atau tidak. Akal yang dimaksud di sini adalah akal yang didasarkan atas nalar Islam yang menjadi rahmat bagi semesta alam, serta relevan bagi setiap waktu dan tempat. Perlu ditambah di sini juga bahwa kesahihan hadis harus menjadi pijakan awal, dengan maksud bahwa tatkala seseorang memahami suatu hadis, ia harus yakin akan kesahihan hadisnya terlebih dahulu, sehingga hadis yang nantinya dirasa bernuansa ideologis atau terasa kurang pantas bukan dilatarbelakangi oleh aksi pemalsuan atas nama Nabi.

Message I: Redaksi Otentik Nabi

Secara umum, hadis Nabi terbagi menjadi empat tipe, yaitu perkataan (*qauli*), perilaku (*fi’li*), ketetapan (*taqriri*), dan sifat-sifat dan kepribadiannya (*ahwali*). Keempat tipe ini merupakan bentuk-bentuk hal ihwal Nabi yang ditransmisikan dalam substansi hadis dari satu generasi kepada generasi lainnya oleh para periwayat hadis. Konsepsi keempatnya cukup penting, mengingat Nabi dipandang sebagai panutan yang baik (*uswah al-hasanah*). Impikasinya, generasi yang muncul kemudian juga pasti menanyakan informasi-informasi perihal panutannya tersebut kepada generasi terdahulu, terutama dari generasi *tabi’in* dan setelahnya yang tidak menyaksikan tindak-tanduk Nabi secara langsung.

Dalam bingkai pemikiran Eco, bahasa verbal merupakan bahasa yang mampu mengungkapkan keterungkapan sesuatu daripada bahasa-bahasa lainnya. Bahasa verbal adalah sistem bahasa yang bersifat primer dan bahasa-bahasa lain hanyalah sistem yang bersifat sekunder dan merupakan bentuk parsial dari bahasa verbal. Artinya, ketika seseorang ingin mengungkap dan memahami makna sepenuhnya yang diinginkan oleh *source*, maka hendaknya memilih bahasa verbal sebagai objek yang ditafsirkannya. Walaupun demikian, Eco tidak mengamini bahasa verbal sebagai bahasa yang secara total dapat mengcover keterungkapan sesuatu. Ia harus diperkuat dengan sistem semiotik lainnya

supaya seseorang dalam memahami dunia secara utuh.¹⁰

Pemikiran Eco mengenai keunikan bahasa verbal apabila dibawa pada beberapa tipe hadis seperti disebutkan sebelumnya, maka akan berimplikasi akan pentingnya kajian semiotika komunikasi pada hadis-hadis *qauli* dibanding tipe-tipe hadis lainnya. Hadis-hadis Nabi yang memuat perkataan Nabi memiliki keunggulan dari sisi efektivitas keterungkapan ketimbang tipe hadis lain. Dengan memakai media oral, logikanya Nabi akan secara mudah menyampaikan maksud yang terlintas di pikirannya.

Menurut Yûsuf al-Qaradhâwî, hadis *qauli* merupakan representasi atau gambaran utuh sunnah Nabi, sehingga tuntutan dan penetapan hukum harus bertolak darinya. Melalui tipe hadis ini, penjelasan Nabi mendapatkan momentum yang tepat, di samping menjelaskan kefasihan Nabi. Selain itu, dalam hadis *qauli* ada pula yang disebut *jawâmi' al-kalim*, yaitu hadis Nabi yang mampu merangkum berbagai makna yang dikehendaki, tetapi menggunakan kalimat yang singkat saja.¹¹

Transmitter: Para Periwat

Para *transmitter* (*râwî*) bertugas untuk menyampaikan segala macam perkataan Nabi kepada generasi selanjutnya. Kita sebagai umat Nabi yang hidup di era sekarang tidak akan mampu mengetahui hal ihwal seputar Nabi sedikit pun apabila para periwat ini tidak eksis atau mereka tidak meriwayatkan hadis pada orang yang hidup setelahnya. Dalam semiotika komunikasi hadis, keberadaan *transmitter* tersebut pun musnah tatkala hadis yang diriwayatkannya telah terekam dalam berbagai kitab hadis sebagai *channel* dalam jalur komunikasi hadis ini.

Terkait dengan *transmitter* tersebut, jumlahnya sangat banyak karena generasi yang muncul dalam tingkatan periwat bervariasi, baik mulai dari generasi para sahabat, *tabi'in*, *tabiut tabi'in*, maupun generasi-generasi setelahnya. Hal ini dikarenakan oleh lamanya proses kodifikasi hadis dari masa hidup Nabi sebagai sumber kemunculan pertama hadis yang memakan waktu kira-kira dua abad.

Periwayatan yang dilakukan oleh para *transmitter* hadis mayoritas terjadi dalam bentuk maknawi (*al-*

riwâyah bi al-ma'nâ) dan hanya sedikit yang ditransmisikan secara lafadz. Beberapa sarjana seperti Maḥmûd Abû Rayyah mengkritik keras bentuk periwayatan secara maknawi ini, sebab berpotensi besar dalam merusak makna suatu hadis.¹² Meskipun begitu, hal yang tidak bisa dipungkiri bahwa *al-riwâyah bi al-ma'nâ* merupakan realitas yang muncul dalam periwayatan hadis. Sehingga bagaimanapun seseorang menggugat *al-riwâyah bi al-ma'nâ*, maka hal itu tidak akan bisa menggugurkan fenomena yang menjadi fakta dalam studi hadis. Menyikapi problem ini, maka hal yang terpenting adalah bagaimana seseorang yang hendak memahami hadis harus menemukan terlebih dahulu perkiraan redaksi pertama Nabi ketika awal mula berbicara pada abad ketujuh masehi. Dalam semiotika komunikasi hadis yang digagas penulis, tugas tersebut akan diemban oleh *receiver* (nalar riwayat hadis).

Signal I: Berbagai Redaksi Hadis Secara Verbal

Perlu diketahui bahwa wujud *signal* yang dimunculkan oleh *transmitter* dalam jalur semiotika komunikasi hadis ini sangat kompleks dan rumit, yang diakibatkan oleh implikasi adanya *al-riwâyah bi al-ma'nâ* dan berlapisnya jumlah *transmitter*. Selain itu, ada satu hal lagi yang patut dimengerti bahwa *signal* yang muncul di sini adalah *signal* dalam bentuk verbal atau *signal* yang dihasilkan dari media oral. Hal ini karena para periwat hadis ketika mentransmisikan hadisnya mayoritas berpijak pada cara periwayatan secara verbal dan bukan dengan tulisan. Media tulisan hanya mempunyai porsi yang sangat minim dalam proses transmisi hadis. Memang ditemukan beberapa bukti manuskrip, akan tetapi hal itu haruslah dianggap sebagai pengecualian sebab jumlahnya tidak signifikan.¹³

Channel: Berbagai Kitab Hadis

Dalam diskursus semiotika komunikasi hadis, *channel* adalah berbagai kitab hadis yang merangkum berbagai hadis Nabi, baik yang banyak berkomposisi hadis-hadis dengan kualitas shahih, hasan, maupun juga dhaif. *Channel* yang ada dalam semiotika

¹² Maḥmûd Abû Rayyah, *Adhwâ'alâ al-Sunnah al-Muḥammadiyah aw Difâ'an al-Ḥadîts* (tk: Mathbuah Dâr al-Ta'lif, 1958), 70-75.

¹³ Lihat GHA. Juynboll, *Kontroversi hadis di Mesir [1890-1960]*, terj. Ilyas Hasan (Jakarta: Mizan, 1999), 4 dan 8-9.

¹⁰ Umberto Eco, *A Theory of Semiotics*, 172-174.

¹¹ Yusuf al-Qaradhawi, *Pengantar Studi Hadis*, terj. Agus Suyadi dan Dede Rodin (Bandung: Pustaka Setia, 2007), 41.

komunikasi hadis pun bermacam-macam, dan bukan hanya berupa entitas tunggal seperti konsep Eco. Wujud *channel-channel* itu tergantung pada model-model penulisan kitab hadis dalam kajian hadis, seperti *al-Muwāththa’at*, *al-Shihāh*, *al-Sunan*, dan *al-Masānīd*.

Guna mempermudah kajian, maka dalam konsep semiotika komunikasi hadis, kitab-kitab yang dipergunakan adalah *channel* yang paling tinggi tingkatannya, yakni berupa sembilan kitab hadis kanonik (*al-kutub al-tis’ah*), yang meliputi *Shahīh al-Bukhārī* (w. 256 H.), *Shahīh Muslim* (w. 261 H.), *Sunan Abi Dāwūd* (w. 275 H.), *Jāmi’ al-Turmudzī* (w. 279 H.), *Sunan al-Nasā’ī* (w. 303 H.), *Sunan Ibnu Mājah* (w. 273 H.), *Musnad Ahmad bin Hanbal* (w. 241 H.), *al-Muwaththa’ Mālik* (w. 179 H.), dan *Sunan al-Dārimī* (w. 255 H.). Sampel kitab-kitab ini diharapkan dapat menyajikan gambaran *signal II* yang nantinya terlihat dari data-data yang tertera di dalamnya.

Selanjutnya, di dalam *channel* dimungkinkan ada *noise* yang dapat merubah atau mendistorsi apa yang hendak dipesankan. Hal ini terjadi pula dalam berbagai kitab hadis sebagai *channel* dalam konsep semiotika komunikasi hadis ini, termasuk pula *al-kutub al-tis’ah*. Dalam konteks hadis, *noise* pasti tersimpan dalam *channel*. *Noise* yang dimaksud di sini adalah perubahan format hadis yang awalnya berwujud bahasa verbal kemudian bertransformasi menjadi bahasa tulisan, yang bisa berakibat pada pendistorsian makna yang terkandung di dalamnya. Distorsi ini menyebabkan pembacaan pada *signal II* hanya akan menjadi sebuah pembacaan yang sifatnya relatif dan belum tentu berkorespondensi dengan realitas maksud Nabi yang sebenarnya.

Dalam wilayah transmisi hadis, bahasa verbal yang memuat pesan utuh *source* hanyalah bahasa verbal yang disampaikan Nabi kepada sahabat (jika hadisnya berbentuk *qauli*) sebagai *message I* dalam konsep semiotika komunikasi hadis ini. Sedangkan untuk bahasa verbal dari sahabat kepada periwayat selanjutnya dimungkinkan sudah sedikit mengalami distorsi, sebab gaya penuturannya bisa jadi berbeda dengan gaya penuturan Nabi, selain juga karena musnahnya nuansa psikologis, tempat, dan suasana ketika hadis itu diujarkan. Meskipun begitu, maknanya dirasa masih cukup kuat karena masih berkuat dalam bingkai ujaran verbal. Selain itu juga, diasumsikan bahwa antara satu periwayat dengan periwayat lainnya terjalin koneksitas antar bahasa verbal, atau dalam artian seorang periwayat menerima bahasa

verbal yang dituturkan dari periwayat sebelumnya, dan menyampaikan dengan bahasa verbal yang mendekati apa yang diterimanya pada periwayat selanjutnya. Baru ketika bahasa verbal berubah wujud menjadi bahasa tulis, seperti yang termaktub dalam berbagai kitab hadis berupa teks, maka distorsi makna pun berubah menjadi semakin kentara dan sudah tidak dapat terhindarkan lagi.

Komaruddin Hidayat menyatakan bahwa Saussure berpendapat bahwa ujaran atau pembicaraan lebih primer daripada tulisan. Pendapat senada dikemukakan oleh Henry Sweet (1845-1912), bahwa meskipun bahasa bisa dituangkan dalam bentuk huruf dan simbol-simbol, tetapi huruf-huruf itu pun sesungguhnya mengasumsikan adanya pembaca yang menyembunyikannya, sehingga muncul suara bermakna yang disepakati oleh masyarakat. Bahkan, menurut penilaian sementara ahli bahwa ketika bahasa lisan ditransfer ke dalam bahasa tulis, maka banyak aspek fundamental dalam ‘peristiwa bahasa’ yang menghilang. Komunikasi adalah suatu peristiwa yang melibatkan aspek psikologis, tempat, suasana, gaya, dan lain sebagainya, dan ketika peristiwa komunikasi dituangkan dalam bentuk tulisan, maka menjadi ‘terkunci’ dan ‘membeku’. Oleh karena itu, dapat dipahami jika muncul pendapat bahwa tulisan adalah tirani dan imperialisme terhadap bahasa lisan yang pada urutannya juga menjajah kehidupan sosial melalui manipulasi dan hegemoni epistemologis.¹⁴

Signal II: Berbagai Redaksi Hadis Secara Tertulis

Signal II merupakan salah satu komponen semiotika komunikasi yang ditimbulkan oleh *channel*. *Channel* ini menyalurkan *signal* yang telah diperoleh sebelumnya (*signal I*) kepada *receiver* dengan wujud *signal* pula (*signal II*). Dalam konsep semiotika komunikasi hadis, *signal I* dan *signal II* terlihat jelas berlainan. Hal ini karena, sebagaimana dijelaskan sebelumnya, bahwa *signal I* adalah berbagai redaksi hadis yang sangat rumit dan kompleks, yang ditransmisikan secara verbal dan dengan jumlah *transmitter* yang berlapis, sedangkan *signal II* tidak lain merupakan berbagai redaksi hadis tertulis yang dimunculkan oleh kitab-kitab hadis. Ini berarti, *signal I* sifatnya masih sangat abstrak dan sulit disentuh, karena seorang peneliti tidak akan mungkin dapat

¹⁴ Komaruddin Hidayat, *Memahami Bahasa Agama: Sebuah Kajian Hermeneutik* (Jakarta: Paramadina, 1996), 106.

mengungkap redaksi-redaksi yang dimiliki oleh masing-masing periwayat dalam sebuah jalur *isnâd* hadis. Fenomena tersebut berbanding terbalik dengan *signal* II yang sifatnya konkret. Artinya, ketika seseorang ingin melihat dengan jelas apa wujud *signal* II tersebut, maka ia akan dengan mudah mengungkapkannya, sebab sudah termaktub dalam kitab-kitab hadis, sebagai *channel* dalam konsep semiotika komunikasi ini.

Receiver: Nalar Riwayat Hadis

Setelah kemunculan *signal* II dalam berbagai *channel* yang ada, maka *signal* II tersebut akan menuju kita sebagai penerima, yang dalam tulisan ini disebut nalar riwayat hadis. Nalar riwayat hadis (*receiver*) dalam semiotika komunikasi hadis bertugas untuk melakukan analisis komprehensif pada beragam redaksi tertulis (*signal* II) yang muncul dalam berbagai kitab hadis (*channel*). Tujuan yang hendak dicapai adalah untuk memperoleh redaksi tunggal hadis (*message* II), yang kira-kira sesuai dengan redaksi otentik Nabi (*message* I). Memang diakui bahwa tahapan ini sangatlah sulit, sebab seseorang harus melihat secara komprehensif pada bentuk-bentuk redaksional yang muncul, yang kemudian mentarjihkannya dengan metode yang ditetapkan. Tentu saja, redaksi hadis yang didapatkan tidak dapat dikatakan mewakili sebenar-benarnya perkataan Nabi, karena sifatnya masih subjektif dan belum tentu berkorespondensi dengan realitas yang faktual di masa Nabi. Cara ini hanyalah 'ijtihad' untuk menemukan redaksi tunggal hadis yang bertebaran di antara beragamnya redaksi yang ada. Meskipun begitu, dengan cara inilah redaksi yang mendekati format awal komunikasi dapat diketahui.

Metode yang dapat diterapkan oleh *receiver* dalam semiotika komunikasi hadis adalah dengan metode komparasi (*muqâranah*).¹⁵ Dalam tulisan ini, metode *muqâranah* dipahami dengan memperbandingkan variasi redaksi hadis secara tertulis (*signal* II) dari sembilan kitab hadis kanonik untuk menemukan redaksi tunggal hadis (*message* II). Mengenai hal ini, supaya penemuan redaksi tunggal hadis dapat terealisasikan dengan mudah, diharuskan untuk

¹⁵ Mengenai metode *muqâranah* dalam meneliti susunan hadis yang semakna dalam metodologi penelitian hadis konvensional untuk mengeliminasi *syâdz* dan *illat*, lihat Syuhudi Ismail, *Metodologi Penelitian Hadis Nabi* (Jakarta: Bulan Bintang, 1992), 131-141.

membuat bundel *isnâd*. Pembuatan bundel *isnâd* ini sendiri, hendaknya dibuat secermat mungkin, sebab nantinya akan berpengaruh pada pemilihan *message* II.¹⁶

Penulis telah membuat beberapa pertimbangan yang dapat dipakai guna menemukan redaksi tunggal itu. Pertimbangan-pertimbangan tersebut mempunyai kadar signifikansi sendiri-sendiri, yang didasarkan pada peranannya dalam penemuan redaksi tunggal. Adapun beberapa pertimbangan tersebut adalah *pertama*, mempertimbangkan *matan* hadis yang mendominasi dalam jalur *isnâd*. *Kedua*, mempertimbangkan murid-murid dari *common link* (jika hadisnya terdapat *common link*-nya) dengan syarat jalur di bawah murid *common link* ini bercabang lebih dari satu. *Ketiga*, mempertimbangkan jalur tunggal di bawah *common link*. *Keempat*, melihat keterkaitan lafad antara satu hadis dengan hadis lainnya.

Message II: Redaksi Tunggal Hadis

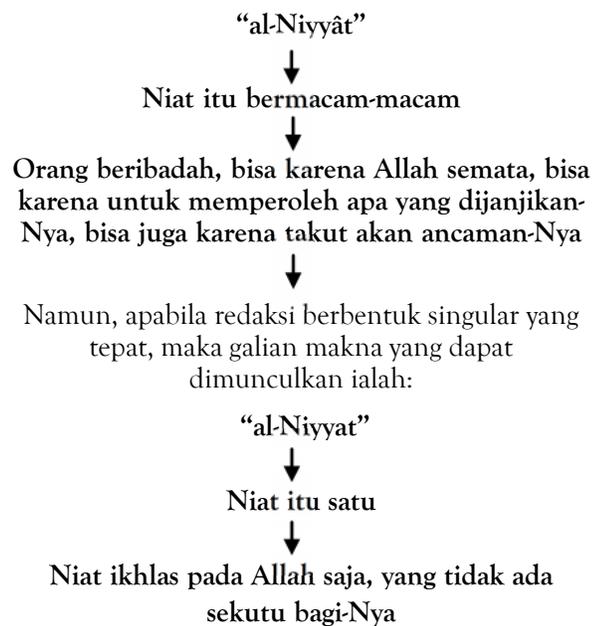
Menemukan *message* II ini cukup urgen dalam konsep semiotika komunikasi hadis. Urgensitas tersebut salah satunya terlihat dalam interpretasi terhadap sebuah kata "*al-Niyyât*" atau "*al-Niyyah*" dalam hadis "*Innamâ al-A'mâlû bi al-Niyyât/al-Niyyah*". Walaupun boleh jadi dalam pandangan sebagian sarjana dua kata itu tidak mempengaruhi pemahaman akan pentingnya niat dalam perbuatan, akan tetapi jika ditilik secara lebih mendalam, maka jelas keduanya berimplikasi pada galian pemahaman yang berbeda. Perbedaan pemahaman ini diadopsi penulis dari keterangan sarjana muslim sendiri.¹⁷ Lebih lanjut, redaksi pertama (*al-Niyyât*) adalah redaksi dengan bentuk plural, sedang yang kedua (*al-Niyyah*) berwujud singular. Kedua redaksi tersebut merupakan *signal* II yang muncul dalam berbagai *channel* yang ada.¹⁸

¹⁶ Agar bundel *isnâd* bisa tercipta dengan akurat, maka pembuatannya dapat dibantu dengan CD-ROM *Mausu'ah al-Hadits al-Syarif al-Kutub al-Tis'ah* dan juga kamus periwayat yang ada dalam enam kitab kanonik karya al-Mizzi, Abû al-Hajjâj al-Mizzi, *Tuhfat al-Ashraf bi ma'rifat al-Athraf* (Beirut: Dâr al-Gharb al-Islâmî, 1999).

¹⁷ Keterangan ini diperoleh dari pemahaman dari salah seorang sarjana muslim bernama al-Khûbî, yang ditulis dalam *Fath al-Bârî*. Lihat, Ibnu Hajar al-Asqalânî, *Fath al-Bârî syarh Shahîh al-Bukhârî* juz I (Beirut: Dâr Kutub al-Ilmiyah, 2003), hlm. 15.

¹⁸ Hadis ini telah diteliti oleh penulis, dan telah ditemukan redaksi tunggalnya (*message* II). Redaksi yang

Apabila redaksi plural yang benar, maka galian makna yang ditimbulkan adalah:



Perbedaan pemahaman di atas hanya disebabkan karena perbedaan redaksi kata saja, apakah kata tersebut diujarkan dengan redaksi plural ataukah singular. Meskipun kedua pemahaman di atas sepertinya tidak menyalahi logika yang dibangun dalam problem niat, akan tetapi jelas keduanya berbeda secara substansial. Hal yang cukup penting untuk ditekankan adalah Nabi tidak mungkin menyatakan dua redaksi itu secara bersama-sama, sebab mustahil beliau bertutur kata secara berbeda dalam satu konteks peristiwa. Satu-satunya hal yang mungkin adalah bahwa salah satu redaksi tersebut merupakan kealpaan dari periwayat hadis dalam meriwayatkan hadisnya. Oleh sebab itu, pemilihan redaksi tunggal (*message II*) di antara dua redaksi tersebut harus ditemukan agar tidak terjadi kesalahan dalam penalaran terhadap apa yang diucapkan Nabi.

Destination: Nalar Semiotis

Setelah dapat dirumuskan *message II* dalam konsep semiotika komunikasi ini, maka pesan tersebut akan diterjemahkan atau ditafsirkan maknanya oleh *destination*. Dalam konteks ini, *destination* atau dalam penelitian ini disebut nalar semiotis berusaha semaksimal mungkin mengelaborasi makna *message II* itu dengan metode *unlimited semiosis*. Proses inilah yang merupakan titik puncak dalam konsep semiotika komunikasi. *Message II* ini

sendiri adalah sebuah tanda yang memiliki tiga elemen (triadik), yaitu *representamen* (tanda itu sendiri), objek (sesuatu yang diacu oleh *representamen*), dan *interpretant* (penafsiran atas tanda).

Dalam bingkai pemikiran Eco, *unlimited semiosis* atau semiosis yang tidak terbatas merupakan cara ampuh dalam mengelaborasi makna suatu tanda. Teori ini dipinjamnya dari warisan intelektual Pierce. Secara mudahnya, teori ini berpijak pada asumsi bahwa sebuah *interpretant* dari *representamen* tertentu akan berubah menjadi *representamen* baru. *Representamen* baru ini akan ditafsirkan lagi sehingga terbentuk *interpretant* baru. Kemudian, *interpretant* baru ini menjadi *representamen* baru lagi. Proses seperti ini berlanjut secara kontinyu dan tidak berkesudahan (*ad infinitum*).

Sebagai contoh, misalnya sebuah gambar rambu telepon umum yang biasa berada di pinggir jalan untuk menunjukkan adanya telepon umum. Dengan menggunakan *unlimited semiosis*, dimaknai bahwa gambar rambu telepon umum tersebut adalah *representamen*, yang kemudian ditafsirkan sebagai kata benda dalam bahasa Indonesia, *telepon*. Kata telepon ini merupakan *interpretant*, yang objeknya adalah suatu alat komunikasi berupa telepon sungguhan (dalam realitas). Kata *telepon* ini pada gilirannya akan berkedudukan sebagai *representamen* yang kemudian berhubungan atau ditafsirkan, misalnya dengan deretan kata-kata lain seperti: *alat komunikasi jarak jauh*, dengan rujukan pada objek tertentu pula. Frase atau perkataan itu pun kemudian menjadi *representamen* yang berhubungan dengan *interpretant* baru lagi, misalnya *handpone* atau *telepon genggam*. Hal ini terjadi terus menerus, sambung-menyambung, tanpa pernah selesai.¹⁹

Menurut Eco, *interpretant* tidak bisa dikerucutkan pada satu bentuk saja. Ia bisa mengambil berbagai bentuk, seperti berupa padanan (*equivalent*) atau seolah-olah menjadi padanan dari wahana tanda, misalnya sebuah gambar anjing yang mempunyai *interpretant* kata ‘anjing’; bisa berwujud indeks yang diarahkan pada objek tunggal; bisa juga berupa definisi ilmiah atau juga naif, seperti *salt* (garam) yang ber-

dirasa tepat adalah dengan redaksi singular (*al-Niyyah*). Keterangan lebih lengkap lihat Benny Afwadzi, “Semiotika Hadis”, 182-215.

¹⁹Kris Budiman, *Semiotika Visual: Konsep, Isu, dan Problem Ikonitas* (Yogyakarta: Jalasutra, 2011), 18-19.

interpretantsodium chloride; bisa juga asosiasi emotif, misalnya kata *dog* (anjing) yang berinterpretant *fidelity* (kepatuhan); bisa pula terjemahan satu term ke dalam bahasa lainnya atau sinonimnya; kesimpulan logis yang bisa ditarik dari tanda, seperti 'semua manusia pasti mati'; dan bisa juga berupa respon terhadap suatu perilaku kebiasaan; dan lain sebagainya.²⁰ Dengan demikian, dapat dikonklusikan bahwa *interpretant* adalah berbagai model pemahaman yang dapat ditarik dari sebuah tanda dan ia tidak terkait dengan sebuah kategori tertentu.

Dalam teori produksi tanda dinyatakan bahwa pada saat orang lain atau lawan bicara mencoba memahami ekspresi yang dimunculkan oleh produsen tanda, maka ia harus bekerja untuk menafsirkan hal itu. Proses ini memungkinkan adanya perubahan kode-kode yang telah dikenal sebelumnya. Perubahan kode ini terjadi sebagaimana proses yang dialami oleh *source* yang memproduksi tanda tertentu dengan wujud ekspresi atau isi yang baru. Terlebih lagi, ketika mengaplikasikan metode *unlimited semiosis*, maka *destination* bisa jadi akan menemukan varian makna yang mungkin belum pernah diberikan pada tanda tersebut sebelumnya.

Konsep di atas bila dikaitkan dengan studi hadis, maka berimplikasi pada munculnya kemungkinan makna-makna baru yang belum pernah diberikan sebelumnya pada suatu hadis. Makna baru inilah yang akan mengubah kode-kode yang sudah tersurat dalam teori pemaknaan hadis. Kaitannya dengan ini, *destination* berhak mengelaborasi sedemikian rupa *interpretant* dari hadis yang tertuang dalam wujud *message II* dengan metode *unlimited semiosis*-nya.

Akan tetapi yang harus diperhatikan, proses pemaknaan dengan *unlimited semiosis* harus berhenti sejenak tatkala ditemukan makna yang dapat memberikan suatu aksi pada dunia, yang dalam bahasa Eco dikatakan dengan *a disposition to act upon the world*.²¹ Dengan kata lain, makna itu memberikan sumbangsih pada realitas yang ada. Dalam konteks studi hadis, pemahaman yang dapat memberikan sumbangsih atau solusi bagi realitas yang ada adalah sesuatu yang diharapkan dari pemahaman hadis, dan hal inilah kiranya yang memang menjadi tujuan dari pemahaman hadis.

Adapun cara memahami hadis dalam semiotika komunikasi hadis ini berpijak pada dikotomi tipologi hadis persuasif dan tipologi hadis ideologis dalam teori produksi tanda. Terkait hal ini, masing-masing tipologi mempunyai cara pemahaman sendiri-sendiri. Meskipun begitu, hal yang sama adalah keterpunyaan mereka atas berbagai makna dari sebuah konten hadis. Lebih jelasnya, berikut mekanisme pemahaman dua tipologi tersebut:

Pertama, jika hadis yang dikaji termasuk tipologi hadis persuasif, maka cara menalar pemahamannya (*interpretant*) adalah dengan cara langsung memahami hadis tanpa melihat sisi historis Nabi ketika menyampaikan sabdanya (*asbâb al-wurûd* mikro atau makro). Artinya, *interpretant* awal tercipta langsung dari hasil negosiasi antara redaksi yang diinterpretasikan dengan objeknya. Setelah itu, bentuk *interpretant* selanjutnya (kedua, ketiga, dan seterusnya) adalah penalaran lanjutan dari *interpretant* awalnya, yang mulai memasuki wilayah realitas kekinian. Proses penalaran seperti itu diharapkan dapat menciptakan *interpretant* yang bisa memberikan sumbangsih pada realitas.

Kedua, apabila hadisnya bertipologi ideologis, maka cara menguraikan pemahamannya (*interpretant*) adalah dengan menelaah sisi historis Nabi (*asbâb al-wurûd* mikro atau makro). Oleh sebab itu, *interpretant* awal merupakan hasil negosiasi antara tiga entitas, yaitu redaksi yang diinterpretasikan, objek, dan motif Nabi dalam mencuatkan sabdanya. Adapun mengenai *interpretant* selanjutnya adalah penalaran atas *interpretant* awalnya, yang mulai menyentuh sisi realitas. Proses penalaran dalam tipologi ideologis ini berlangsung, seperti persuasif, sampai ditemukannya *interpretant* yang bisa menjadi sumbangsih pada realitas.

Aplikasi Semiotika Komunikasi pada Hadis *Man Baddala Dīnahū Faqtulūhu*

Hadis yang akan diteliti di sini merupakan salah satu hadis yang melegitimasi pembunuhan pada orang yang mengganti agamanya. Berikut salah satu redaksi hadis yang dimaksud (al-Bukhârī nomor 2794):

مَنْ بَدَّلَ دِينَهُ فَاقْتُلُوهُ

Setelah melalui proses *takhrij al-Hadits*, ditemukan variasi redaksi dalam sembilan kitab hadis adalah sebagai berikut:

²⁰ Umberto Eco, *A Theory of Semiotics*, 70.

²¹ Umberto Eco, *The Limits of Interpretation* (Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1990), 39.

al-Bukhârî no. 2794

حدثنا علي بن عبد الله حدثنا سفيان عن
أيوب عن عكرمة أن علياً رضي الله عنه حرق فوما
فبلغ ابن عباس فقال لو كنت أنا لم أحرقهم
لأن النبي صلى الله عليه وسلم قال لا تعدبوا
بعذاب الله ولقتلتهم كما قال النبي صلى
الله عليه وسلم من بدل دينه فاقتلوه

al-Bukhârî no. 6411

حدثنا أبو النعمان محمد بن الفضل حدثنا
حماد بن زيد عن أيوب عن عكرمة قال أتني علي
رضي الله عنه بزنادقة فأحرقهم فبلغ ذلك
ابن عباس فقال لو كنت أنا لم أحرقهم لنهي
رسول الله صلى الله عليه وسلم لا تعدبوا
بعذاب الله ولقتلتهم لقول رسول الله صلى
الله عليه وسلم من بدل دينه فاقتلوه

al-Tirmidzî no. 1378

حدثنا أحمد بن عبد الصبي البصري حدثنا
عبد الوهاب الثقفي حدثنا أيوب عن عكرمة
أن علياً حرق فوما ارتدوا عن الإسلام فبلغ
ذلك ابن عباس فقال لو كنت أنا لقتلتهم
لقول رسول الله صلى الله عليه وسلم من بدل
دينه فاقتلوه ولم أكن لأحرقهم لقول رسول
الله صلى الله عليه وسلم لا تعدبوا بعذاب
الله فبلغ ذلك علياً فقال صدق ابن عباس
قال أبو عيسى هذا حديث صحيح حسن والعمل
على هذا عند أهل العلم في المرتد واختلفوا
في المرأة إذا ارتدت عن الإسلام فقالت طائفة
من أهل العلم تقتل وهو قول الأوزاعي وأحمد
وإسحق وقالت طائفة منهم تجلس ولا تقتل
وهو قول سفيان الثوري وغيره من أهل الكوفة

al-Nasâi no. 3991

أخبرنا عمران بن موسى قال حدثنا عبد الوارث
قال حدثنا أيوب عن عكرمة قال قال ابن عباس
قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من بدل
دينه فاقتلوه

al-Nasâi no. 3992

أخبرنا محمد بن عبد الله بن المبارك قال
حدثنا أبو هشام قال حدثنا وهيب قال حدثنا
أيوب عن عكرمة أن ناساً ارتدوا عن الإسلام فحرقهم
علي بن النضر قال ابن عباس لو كنت أنا لم أحرقهم
قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا تعدبوا
بعذاب الله أحداً ولو كنت أنا لقتلتهم قال
رسول الله صلى الله عليه وسلم من بدل دينه
فاقتلوه

al-Nasâi no. 3993

أخبرنا محمود بن عيلان قال حدثنا محمد بن
بكر قال أنبأ ابن جريح قال أنبأنا إسماعيل
عن معمر عن أيوب عن عكرمة عن ابن عباس قال
قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من بدل
دينه فاقتلوه

al-Nasâi no. 3994

أخبرني هلال بن العلاء قال حدثنا إسماعيل
بن عبد الله بن زرارة قال حدثنا عباد بن
العوام قال حدثنا سعيد عن فتادة عن عكرمة
عن ابن عباس قال قال رسول الله صلى الله
عليه وسلم من بدل دينه فاقتلوه

al-Nasâi no. 3995

أخبرنا موسى بن عبد الرحمن قال حدثنا محمد
بن بشر قال حدثنا سعيد عن فتادة عن الحسن
قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من
بدل دينه فاقتلوه قال أبو عبد الرحمن وهذا
أولى بالصواب من حديث عباد

al-Nasâi no. 3996

أخبرنا الحسين بن عيسى عن عبد الصمد قال
حدثنا هشام عن فتادة عن أنس أن ابن عباس
قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من
بدل دينه فاقتلوه

al-Nasâi no. 3997

أخبرنا محمد بن المثنى قال حدثنا عبد الصمد
قال حدثنا هشام عن فتادة عن أنس أن عليا
أتى بناس من الزط يعبدون وثنا فأحرفهم
قال ابن عباس إنما قال رسول الله صلى الله
عليه وسلم من بدل دينه فاقتلوه

Abū Dāwūdno. 3787

حدثنا أحمد بن محمد بن حنبل حدثنا إسماعيل
بن إبراهيم أخبرنا أيوب عن عكرمة أن عليا
عليه السلام أحرق ناسا ارتدوا عن الإسلام فبلغ
ذلك ابن عباس فقال لم أكن لأحرفهم بالنار إن
رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لا تعدبوا
بعذاب الله وكنتم فاتلهم بقول رسول الله
صلى الله عليه وسلم فإن رسول الله صلى
الله عليه وسلم قال من بدل دينه فاقتلوه
فبلغ ذلك عليا عليه السلام فقال ويح ابن
عباس

Ibnu Mājah no. 2526

حدثنا محمد بن الصباح أنبأنا سفيان بن
عيينة عن أيوب عن عكرمة عن ابن عباس قال
قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من بدل
دينه فاقتلوه

Ahmad no. 1775

حدثنا إسماعيل حدثنا أيوب عن عكرمة أن عليا
أحرق ناسا ارتدوا عن الإسلام فبلغ ذلك ابن
عباس فقال لم أكن لأحرفهم بالنار وإن رسول
الله صلى الله عليه وسلم قال لا تعدبوا
بعذاب الله وكنتم فاتلهم بقول رسول الله
صلى الله عليه وسلم من بدل دينه فاقتلوه
فبلغ ذلك عليا كرم الله وجهه فقال ويح
ابن أم عباس

Ahmad no. 2420

حدثنا عفان حدثنا حماد بن زيد حدثنا أيوب
عن عكرمة أن عليا رضي الله عنه أتى بقوم من

هؤلاء الزنادقة ومعهم كتب فامر بنار فاججت
ثم أحرفهم وكتبهم قال عكرمة فبلغ ذلك ابن
عباس فقال لو كنت أنا لم أحرفهم لنهي رسول
الله صلى الله عليه وسلم ولقتلتهم لقول
رسول الله صلى الله عليه وسلم من بدل دينه
فاقتلوه وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم
لا تعدبوا بعذاب الله عز وجل

Ahmad no. 2420

حدثنا عفان حدثنا وهيب عن أيوب عن عكرمة
أن عليا أخذ ناسا ارتدوا عن الإسلام فحرفهم
بالنار فبلغ ذلك ابن عباس فقال لو كنت
أنا لم أحرفهم إن رسول الله صلى الله عليه
وسلم قال لا تعدبوا بعذاب الله عز وجل
أحدا وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم من
بدل دينه فاقتلوه فبلغ عليا ما قال ابن
عباس فقال ويح ابن أم عباس

Ahmad no. 2813

حدثنا عبد الصمد حدثنا هشام بن أبي عبد
الله عن فتادة عن أنس أن عليا رضي الله عنه
أتى بناس من الزط يعبدون وثنا فأحرفهم
فقال ابن عباس إنما قال رسول الله صلى الله
عليه وسلم من بدل دينه فاقتلوه

Ahmad no. 21007

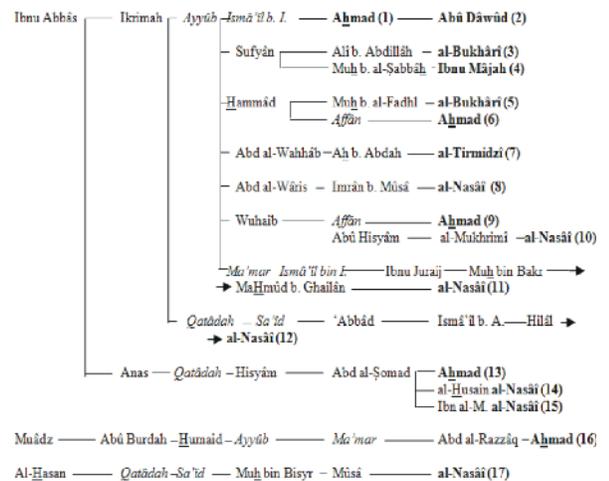
حدثنا عبد الرزاق أنا معمر عن أيوب عن حميد
بن هلال العدوي عن أبي بردة قال قدم علي
أبي موسى معاذ بن جبل باليمن فإذا رجل عنده
قال ما هذا قال رجل كان يهوديا فأسلم ثم تهود
ونحن نريده على الإسلام مند قال أحسبه شهرين
فقال والله لا أفعده حتى تضربوا عنقه
فضربت عنقه فقال فضى الله ورسوله أن
من رجع عن دينه فاقتلوه أو قال من بدل دينه
فاقتلوه

Sementara itu, komponen pertama dan kedua dari semiotika komunikasi hadis adalah adalah *transmitter* (pengirim) dan *channel* (*saluran*). Dari penelusuran yang telah dilakukan sebelumnya pada sembilan kitab primer, diperoleh data bahwa terdapat 17 jalur *transmitter* dalam enam *channel* dari sembilan kitab hadis primer. Jalur-jalur tersebut adalah:

- 1) Ibnu Abbâs - Ikrimah - Ayyûb bin Abî Tamîmah - Ismâ'îl bin Ibrâhîm: **Ahmad no. 1775.**
- 2) Ibnu Abbâs - Ikrimah - Ayyûb bin Abî Tamîmah - Ismâ'îl bin Ibrâhîm: **Ahmad bin Hanbal: Abû Dâwûd no. 3787.**
- 3) Ibnu Abbâs - Ikrimah - Ayyûb bin Abî Tamîmah - Sufyân bin Uyainah - Alî bin Abdillâh: **al-Bukhârî no. 2794.**
- 4) Ibnu Abbâs - Ikrimah - Ayyûb bin Abî Tamîmah - Sufyân bin Uyainah - Muḥammad bin al-Shabbâḥ: **Ibnu Mâjah no. 2526.**
- 5) Ibnu Abbâs - Ikrimah - Ayyûb bin Abî Tamîmah - Hammâd bin Zayd - Muḥammad bin al-Fadhl: **al-Bukhârî no. 6411.**
- 6) Ibnu Abbâs - Ikrimah - Ayyûb bin Abî Tamîmah - Hammâd bin Zayd - Affân: **Ahmad no. 2420.**
- 7) Ibnu Abbâs - Ikrimah - Ayyûb bin Abî Tamîmah - Abd al-Wahhâb - Ahmad bin Abdah: **al-Tirmidzî no. 1378.**
- 8) Ibnu Abbâs - Ikrimah - Ayyûb bin Abî Tamîmah - Abd al-Wâris - Imrân bin Mûsâ: **al-Nasâi no. 3991.**
- 9) Ibnu Abbâs - Ikrimah - Ayyûb bin Abî Tamîmah - Wuhaib - Affân: **Ahmad no. 2421.**
- 10) Ibnu Abbâs - Ikrimah - Ayyûb bin Abî Tamîmah - Wuhaib - Abû Hisyâm - Muḥammad bin Abdillâh al-Mukhrimî: **al-Nasâi no. 3992.**
- 11) Ibnu Abbâs - Ikrimah - Ayyûb bin Abî Tamîmah - Ma'mar - Ismâ'îl bin Ibrâhîm - Ibnu Juraij - Muḥammad bin Bakr - MaḤmûd bin Ghailân: **al-Nasâi no. 3993.**
- 12) Ibnu Abbâs - Ikrimah - Qatâdah - Sa'id - 'Abbâd bin al-Awwâm - Ismâ'îl bin Abdillâh bin Zarârah - Hilâl bin al-'Alâ': **al-Nasâi no. 3994.**
- 13) Ibnu Abbâs - Anas bin Mâlik - Qatâdah - Hisyâm - Abd al-Shomad: **Ahmad no. 2813.**
- 14) Ibnu Abbâs - Anas bin Mâlik - Qatâdah - Hisyâm - Abd al-Shomad - al-Husain bin Isâ: **al-Nasâi no. 3996.**

- 15) Ibnu Abbâs - Anas bin Mâlik - Qatâdah - Hisyâm - Abd al-Shomad - Ibn al-Mutsannâ: **al-Nasâi no. 3997.**
- 16) Muâdz bin Jabal - Abû Burdah - Humaid bin Hilâl - Ayyûb bin Abî Tamîmah - Ma'mar - Abd al-Razzâq: **Ahmad no. 21007.**
- 17) Al-Ḥasan - Qatâdah - Sa'id - Muḥammad bin Bisyr - Mûsâ: **al-Nasâi no. 3995 (hadis mursal).**

Apabila digambar dalam sebuah bundel *isnad*, maka jalur *transmitter* akan tergambarkan sebagai berikut:



Adapun *signal* II yang dimunculkan oleh masing-masing jalur *transmitter* dan *channel* di atas adalah:

- 1) Man baddala dīnahū faqtulūhu
- 2) Man baddala dīnahū faqtulūhu
- 3) Man baddala dīnahū faqtulūhu
- 4) Man baddala dīnahū faqtulūhu
- 5) Man baddala dīnahū faqtulūhu
- 6) Man baddala dīnahū faqtulūhu
- 7) Man baddala dīnahū faqtulūhu
- 8) Man baddala dīnahū faqtulūhu
- 9) Man baddala dīnahū faqtulūhu
- 10) Man baddala dīnahū faqtulūhu
- 11) Man baddala dīnahū faqtulūhu
- 12) Man baddala dīnahū faqtulūhu
- 13) Man baddala dīnahū faqtulūhu
- 14) Man baddala dīnahū faqtulūhu
- 15) Man baddala dīnahū faqtulūhu
- 16) Man baddala dīnahū faqtulūhu
- 17) Man baddala dīnahū faqtulūhu

Dari data yang telah dikemukakan di atas mengenai *transmitter*, *channel*, dan *signal II*, ada beberapa fakta yang perlu diketahui:

- 1) Redaksi-redaksi *matan* dari seluruh *signal II* yang muncul, ternyata selaras tanpa ada perubahan sedikitpun.
- 2) Terdapat sebuah jalur *mursal*,²² yang *transmitter* pertama bukan dari kalangan sahabat, tetapi dari generasi tabi'in pertengahan: al-Hasan bin Abi al-Hasan (w. 110 H.) (lihat *signal II* nomor 17).
- 3) Sebuah jalur pendukung yang menjadi *syâhid* dari *transmitter* Muâdz bin Jabal berisi konteks peristiwa berbeda dengan peristiwa yang melatarbelakangi Ibnu 'Abbâs dalam menyampaikan hadis ini (lihat hasil *takhrîj al-Hadits*). Jika peristiwa yang melatarbelakangi Ibnu 'Abbâs adalah tindakan Alî bin Abî Thâlib yang membakar orang murtad, maka peristiwa yang melatarbelakangi Muâdz bin Jabal dalam menyampaikan hadis ini adalah karena ketika ia sampai di wilayah Yaman, Muâdz mengetahui ada orang yang awalnya Yahudi, lalu masuk Islam, dan kemudian kembali lagi ke agama Yahudi.

Untuk menentukan redaksi yang berhak menjadi *message II* dalam konteks ini tidaklah sulit, bahkan cenderung mudah, sebab tidak ditemukan perbedaan redaksi dalam periwayatan hadis ini. Dalam semua *channel*, secara seirama menampakkan redaksi "*Man baddala dinahû faqtulûhu*" sebagai *signal II*-nya. Dengan demikian, redaksi itulah yang akan menjadi *message II* dalam konsep ini. Supaya lebih jelas, berikut tulisan versi Arab dan artinya:

مَنْ بَدَّلَ دِينَهُ فَاقْتُلُوهُ

"Barangsiapa yang mengganti agamanya (dari Islam ke agama lainnya), maka bunuhlah dia"

Berpegang pada makna tekstual hadis di atas, mayoritas sarjana muslim menganggap bahwa laki-laki yang berpindah agama dari Islam kepada agama lainnya atau dalam literatur fiqh biasa disebut dengan istilah murtad adalah wajib dibunuh. Akan

tetapi apabila yang murtad adalah dari kalangan wanita, maka para sarjana berbeda pendapat mengenai hukuman atasnya. Sekelompok sarjana seperti al-Auzâ'i, Aḥmad, dan Ishaq menyatakan bahwa ia harus dibunuh, sedang sarjana yang lain seperti Sufyân al-Tsaurî dan sarjana lainnya dari kalangan penduduk Kufah berpendapat bahwa wanita yang murtad itu hanya dipenjarakan saja dan tidak perlu dibunuh.²³

Meskipun demikian, apabila melihat muatan makna hadis yang diteliti, dengan menelaah sisi produksi tanda, maka ia bisa dimasukkan sebagai hadis yang bertipologi idiologis. Hal ini dikarenakan "apa yang dijelaskan" berupa tindakan murtad, dengan "apa yang menjelaskan" yakni harus dibunuh kurang dapat diterima dengan baik oleh akal pembaca. Penyebab utamanya adalah karena hukuman bunuh bagi orang murtad tidak merepresentasikan keadilan dalam Islam. Dalam Islam sendiri, sebagaimana lazimnya dipahami sekarang, tidak ada pemaksaan dalam memeluk agama tertentu berdasarkan sebuah ayat populer QS. al-Baqarah [2]: 256 "*lâ ikrâha fi al-Dîn*" (tidak ada paksaan dalam beragama). Artinya, hak beragama menjadi hal yang melekat pada diri manusia, dan karenanya perpindahan agama juga termasuk hak yang dimilikinya. Maka berdasarkan hal itu, kiranya tidak layak bila seseorang yang murtad diganjar dengan hukuman mati.

Menurut Muqsih Ghazali, jika merujuk pada al-Qur'an "*lâ ikrâha fi al-Dîn*", sebagaimana dijabarkan sebagian sarjana, seseorang tidak boleh dipaksa untuk memeluk agama tertentu, termasuk untuk memeluk Islam. Beberapa sarjana modern-kontemporer, seperti Jawdat Said, Jamal al-Banna, dan Abdul Karim Soroush, kata Muqsih, berpendapat bahwa kebebasan beragama adalah dasar ajaran yang diperjuangkan Islam. Para pemikir Islam progresif berpendapat bahwa sebagaimana bebas untuk memeluk suatu agama, maka seharusnya bebas juga untuk keluar dari suatu agama. Fikih seperti ini telah memberikan otonomi penuh kepada manusia untuk memilih-masuk pada suatu agama atau keluar dari agama itu.²⁴

Dalam sejarah kenabian, seperti dijelaskan Muqsih, Nabi Muhammad tidak pernah menghukum

²³Lihat eksplanasi al-Tirmidzî dalam *Sunan*-nya no. hadis 1378.

²⁴Lihat, Abdul Muqsih Ghazali "Islam: Pintu Masuk dan Pintu Keluar" dalam www.islamlib.com diakses tanggal 16 Mei 2014.

²² Hadis *mursal* adalah hadis yang terputus seorang periwayat di awal sanad, yakni pada tingkatan sahabat. Lihat, Ibnu Shalah, *Ma'rifah Anwâ' fi Ilm al-Hadits* (Beirut: Dar Kutub al-'Ilmiyah, 2002), 126-127.

bunuh orang murtad. Dikisahkan dalam sejumlah literatur bahwa pada zaman Nabi sudah ada orang yang keluar dari Islam dan memeluk agama lain seperti Kristen. Sekurangnya, pada masa Nabi ada dua belas laki-laki Muslim yang keluar dari Islam, di antaranya adalah al-Hârîts ibn Suwaid al-Anshârî. Dua belas orang itu kemudian pindah dari Madinah ke Mekah. Begitu juga ‘Ubaidullâh ibn Jahsy. Setelah berpindah bersama isterinya (Ummu Hâbibah binti Abî Sufyân yang Islam) ke Habasyah, ia memeluk Kristen dan meninggal dalam keadaan Kristen. Sekalipun sudah keluar dari Islam, Nabi tidak membunuh mereka. Nabi pun tidak memerintahkan sahabat supaya mengejar mereka untuk dibunuh.²⁵

Keterangan serupa juga dinyatakan oleh Tarmizi M. Jakfar. Menurutnya, tidak terdapat riwayat yang pasti dan shahih bahwa Nabi pernah merealisasikan hukuman mati bagi orang murtad.²⁶ Bahkan, dalam sebuah hadis yang didasarkan atas informasi dari sahabat Jâbir, dikisahkan bahwa terdapat seorang Arab Baduwi berbaiat menyatakan dirinya masuk Islam. Kemudian, ia terserang penyakit *wa’k* (sejenis penyakit demam) di Madinah. Maka, ia pun datang pada Nabi seraya ingin menarik kembali sumpahnya. Hal ini dilakukan oleh orang Baduwi itu sebanyak tiga kali dan tiga kali pula Nabi menolak pemintaannya. Akhirnya, si Baduwi pergi dan Nabi berkata “Madinah itu seperti alat peniup yang menghapus kotoran dan menjaga kemurniaannya.”²⁷ Dalam hadis ini termaktub secara jelas bahwa Arab Baduwi yang murtad itu tidak dibunuh dan dibiarkan begitu saja pergi tanpa disakiti sama sekali.

Apabila dilihat dari sisi politik, barangkali hadis ini muncul tatkala pemerintahan Islam sudah berada pada taraf yang kuat. Dengan kata lain, Islam sudah bertransformasi menjadi sebuah negara utuh setelah

berhasil menaklukan kota Makkah. Sebagaimana diketahui dalam sejarah, bahwa dalam peristiwa penaklukan kota Makkah, beberapa orang yang pada awalnya memusuhi Islam secara terang-terangan, seperti Abî Sufyân pada akhirnya harus ‘menyerah’ dan masuk Islam karena merasa sudah sangat terdesak. Bahkan, seperti disebutkan Muhammad Ridha, ada beberapa orang yang pada awalnya divonis mati oleh Nabi dalam peristiwa *fath* Makkah dengan berbagai alasan, tetapi akhirnya kebanyakan dari mereka meminta maaf seraya menyatakan diri keislamannya. Walhasil, mereka pun tidak jadi dijatuhi hukuman mati.²⁸ Hadis mengenai hukuman bunuh bagi orang murtad ini sendiri diriwayatkan oleh sahabat Ibnu Abbâs menurut riwayat yang meyakinkan. Menurut sejarah, ketika Nabi meninggal dunia, Ibnu Abbâs masih berusia tiga belas tahun atau dalam informasi lain berusia lima belas tahun.²⁹ Jadi, dari indikasi umur tersebut, dimungkinkan ia mendengar perkataan Nabi ini pada masa-masa akhir kehidupan Nabi.

Pada titik inilah dimungkinkan Nabi memerintahkan untuk membunuh orang-orang yang murtad dari Islam. Karena hal itu nantinya akan mengganggu stabilitas pemerintahan dengan adanya pemberontakan-pemberontakan yang bisa dilakukan mereka apabila dibiarkan hidup. Sebagaimana lazimnya diketahui, orang-orang Makkah merupakan orang Arab yang bertipe keras kepala dalam menerima kenabian Muhammad sehingga cenderung menolaknya. Fenomena sebaliknya terjadi pada orang Arab Madinah yang mudah menerima kenabian Muhammad. Faktor itu pula lah yang menyebabkan Nabi hijrah dari Makkah menuju Madinah.

Pemahaman di atas diperkuat dengan adanya hadis informasi Ibnu Mas’ud dan Aisyah yang

²⁵ Abdul Muqsih Ghazali “Murtad dan Hukuman Mati” dalam www.wahidinstitute.org diakses tanggal 16 Mei 2014.

²⁶ Tarmizi M. Jakfar, *Otoritas Sunnah Non-Tasyri’iyah Menurut Yusuf al-Qaradhawi* (Yogyakarta: Ar-Ruzz Media, 2011), 393.

²⁷ Lihat al-Bukhârî no. hadis 1750 6669, 6671, 6676, 6777; Muslim no. hadis 2453; al-Turmudzî no. hadis 3855; al-Nasâ’î no. hadis 4114; Ahmad no. hadis 13766, 13781, 14409, 14600, 14682, 14697; Mâlik no. hadis 1377 dalam CD-ROM *Mausu’ah al-Hadits al-Syarîf al-Kutub al-Tis’ah*, 1997. Hadis ini juga direkam oleh beberapa kolektor lainnya.

²⁸ Jumlah orang yang divonis mati oleh Nabi berjumlah lima belas orang, yaitu Abdullah bin Sarah, Abdullah bin Khathal, Ikrimah bin Abu Jahal, al-Huwairits bin Nuqaid, Miqyas bin Shabahah, Hubar bin al-Asawad, Ka’ab bin Zuhair, al-Harits bin Hisyam, Zuhair bin Umayyah, Shafwan bin Umayyah, Wahsyi bin Harb, dua orang penyanyi yang sering mengejek Nabi, Sarah, dan Hindun binti Uthbah. Lihat, Muhammad Ridha, *Sirah Nabawiyah*, terj. Anshori Umar (Bandung: Isyad Baitus Salam, 2010), hlm. 722.

²⁹ Muhammad Husain al-Dzahabî, *Tafsir wa al-Mufassirîn* (tk: Maktabah Mush’ab bin Amîr, 2004), hlm. 50.

menyatakan Nabi bersabda bahwa terdapat tiga hal yang menjadikan seseorang boleh dibunuh, yaitu orang yang membunuh orang lain, orang yang menikah kemudian berzina, dan orang yang meninggalkan agama serta memisahkan diri dari jama'ah (*al-Mâriku min al-Dîn al-Târiku li al-Jamâ'ah/al-Târiku li al-Dîn al-Mufâriqu li al-Jamâ'ah*).³⁰ Ibnu Hajar, al-Baidhâwî, dan al-Qurthubî menjelaskan bahwa yang dimaksud dengan *al-Jamâ'ah* dalam hadis ini adalah komunitas muslim.³¹ Sehingga dari sini, tampak secara eksplisit bahwa pemisahan dengan komunitas muslim menjadi bentuk sifat yang melekat pada orang murtad. Sikap ini nantinya berimplikasi pada pemberontakan-pemberontakan yang dilakukan oleh mereka, sebab tatkala mereka lepas dari komunitas muslim, maka mereka akan bergabung dengan komunitas pemberontak dari kalangan orang kafir. Dengan demikian, dapat disimpulkan bahwa motif Nabi dalam mencuatkan hadis perintah membunuh orang murtad adalah supaya tidak terjadi pemberontakan nantinya yang bisa mengganggu stabilitas pemerintahan.

Setelah mengetahui motif Nabi Muhammad dalam mengutarakan sabdanya sebagaimana dijelaskan di atas, maka sudah waktunya sekarang untuk mendudukan hadis mengenai perintah membunuh orang murtad dalam metode *unlimited semiosis* dalam *destination*. Dalam konteks ini, kata yang akan digali pemahamannya adalah redaksi terakhir dalam hadis, yaitu "*faqtulûhu*". Redaksi ini nantinya akan berevolusi menjadi *representamen* baru, yang kemudian ditafsirkan ulang secara terus-menerus. Namun, sebelumnya perlu dikaji tentang *object* dari redaksi bersangkutan.

Object dari Kata "*faqtulûhu*" terdiri atas tiga kata, yaitu '*fa*', '*uqtulû*', dan '*hu*'. Huruf '*fa*' merupakan *jawâb* dari huruf *syarath* yang ada dalam kalimat ini (*man*), yang berarti maka. Sedang '*uqtulû*' adalah redaksi perintah (*fi'il amar*) dengan bentuk plural (*jama'*) dari asal kata *qatala yaqtulu*, yang berarti membunuh.³² Jadi, kata '*uqtulû*' mempunyai arti

'bunuhlah' yang ditujukan bagi orang banyak. Bentuk *masdar* dari kata ini adalah *al-Qatl*, yang mempunyai maksud tercabutnya ruh dari jasad dengan disertai perbuatan dari orang lain yang menjadikan hal itu bisa terjadi.³³ Adapun kata '*hu*' adalah kata ganti orang (*isim dhamîr*) bagi orang ketiga yang kembali pada *man* (orang yang berganti agama).

Usai melihat bagaimana *object* dari kata-kata yang bersangkutan, berikut *unlimited semiosis* yang bisa dinalar dari untaian kata tersebut:



Proses bernalar pada redaksi "*faqtulûhu*" (bunuhlah orang yang dia) diawali dengan melakukan negosiasi kata itu dengan *object* serta motif Nabi dalam mencuatkan sabdanya, yaitu supaya tidak terjadi pemberontakan yang nantinya bisa mengganggu stabilitas pemerintahan. Melihat hal tersebut, maka *interpretant* yang muncul dalam pikiran adalah "peringatkan dia", sebab pada hakikatnya kebijakan membunuh pada waktu itu adalah bentuk peringatan atau *warning* Nabi kepada orang murtad. Kebijakan Nabi ini ditempuh karena apabila orang-orang dibiarkan murtad, maka mereka bisa bertransformasi menjadi gerakan separatis yang mengancam stabilitas pemerintahan. Bunuh-membunuh sendiri merupakan kebijakan yang lumrah mengingat kondisi sosiologis-antropologis masa Nabi memang kental dengan unsur peperangan. Setelah itu, "Peringatkan dia" dinalar lagi dengan mulai sedikit banyak memasuki realitas kekinian, yang kemudian menimbulkan *interpretant* berupa "Beri dia saran". Penalaran seperti ini dikarenakan pada dasarnya, saran adalah salah satu peringatan dalam wujud yang lebih lunak yang bisa juga diterapkan pada orang yang meninggalkan agama Islam. Saran di sini maksudnya kita berupaya menyadarkan orang itu agar kembali lagi pada agama sebelumnya (Islam). Namun, patut disadari bahwa masalah keyakinan atau teologi pada hakikatnya susah untuk dirubah.

³⁰ Lihat al-Bukhârî no. hadis 6370; Muslim no. hadis 3175, 3176; al-Turmudzî no. hadis 1322; al-Nasâ'î no. hadis 3951; Abî Dâwûd no. hadis 3788; Ibnu Mâjah no. hadis 2525; Ahmad no. hadis 3438, 3859, 4024, 24301, 26411; Dârimi no. hadis 2196, 2339 dalam CD-ROM *Mausu'ah al-Hadîts al-Syarîf al-Kutub al-Tis'ah*, 1997.

³¹ Tarmizi M. Jakfar, *Otoritas Sunnah Non-Tasyri'iyah*, 390.

³² Mahmud Yunus, *Kamus Arab-Indonesia* (Jakarta: Hidakarya, 1990), 330.

³³ Râghib al-Asfahânî, *al-Murfadât fî Gharîb al-Qur'ân* (Beirut: Dâr Ma'rîfah, t.t.), 393.

Apabila seseorang telah meyakini kebenaran sebuah kepercayaan, maka acapkali keyakinannya itu sulit untuk digoyahkan, meskipun dengan kekerasan sekalipun. Oleh sebab itu, kata-kata itu dinalar lagi dengan “Hormati dia”, karena bagaimanapun penghormatan atas praktik religiusitas orang lain adalah suatu keniscayaan pada realitas yang ada.

Interpretant berupa “Hormati dia” dapat menjadi *final logical interpretant* di masa sekarang, mengingat gesekan-gesekan antar pemeluk agama yang akhirnya diakhiri dengan perseteruan dan peperangan kerap lahir dari faktor realisasi dari praktik keagamaan para pemeluknya. Realisasi tersebut terkadang dibumbui dengan emosi-emosi yang tidak sesuai dengan nafas damai yang dibawa oleh tiap-tiap agama. Ajaran agama sendiri tidaklah memberikan justifikasi pembolehkan tindakan-tindakan anarkisme, apalagi sampai berujung pada kerusuhan dan peperangan antar agama.

Seseorang yang hidup di era mutakhir harus mempertimbangkan faktor HAM (Hak Asasi Manusia), yang tidak mengenal perbedaan ras, suku, budaya, maupun agama. Agama pada masa sekarang harus mampu berdialektika dengan problem-problem kemanusiaan kontemporer, yang salah satunya adalah problem kerukunan antar umat beragama. Penghormatan pada orang lain yang berbeda agama merupakan sebuah keniscayaan, termasuk pula pada orang yang berpindah agama. Terlebih lagi, dalam konteks kehidupan berbangsa dan bernegara di Indonesia yang mengedepankan persatuan bangsa, sudah sepatutnya antara satu individu dengan individu lainnya memunculkan sikap untuk saling menghormati dalam bidang religiusitas. Meskipun begitu, dalam hal ini, tidak berarti diberikan lampu hijau secara penuh bagi proses perpindahan agama dari suatu agama ke dalam agama yang lain. Perpindahan agama harus tetap mengedepankan rasionalitas keagamaan dan menyadari akan konsekuensi yang nantinya didapatkan.

Keanekaragaman (pluralitas) agama yang hidup di Indonesia sendiri merupakan kenyataan historis yang tidak bisa disangkal oleh siapapun juga. Secara faktual, terdapat berbagai jenis agama dan kepercayaan yang dianut oleh masyarakat Indonesia. Sampai saat ini, setidaknya ada enam agama yang mendapatkan pengakuan secara resmi di nusantara, yaitu Islam, Kristen Katolik, Kristen Protestan,

Hindu, Budha, dan Konghucu. Di antara keenamnya, Islam merupakan agama yang dianut oleh mayoritas penduduk Indonesia. Namun begitu, bukan berarti dengan dominasi tersebut menjadikan orang Islam dapat bertindak semaunya, dengan melanggar aturan dalam bidang kerukunan antar umat beragama. Sebagai warga negara yang baik, kerukunan dengan penganut agama lain harus tetap dijaga.

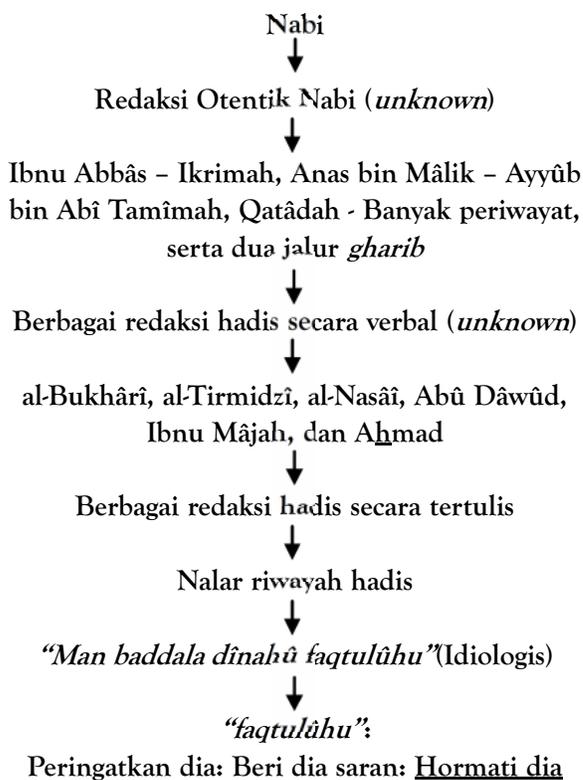
Jika memang benar seseorang yang keluar dari Islam (murtad) pada konteks kekinian harus dibunuh, maka bisa jadi akan banyak sekali memunculkan masalah di Indonesia, sebab seseorang akan dengan mudah membunuh orang lain³⁴ atau melegitimasi orang lain layak untuk dibunuh.³⁵ Karena, paling tidak seseorang yang dianggap telah keluar dari Islam diketahui dari tiga hal. *Pertama*, berdasarkan pernyataan dari yang bersangkutan bahwa dirinya tidak lagi memeluk Islam. Dengan sejumlah alasan, dia merasa tidak betah di dalam payung Islam dan lebih memilih untuk keluar dari Islam. Murtad dalam kategori ini berdasarkan atas inisiatif secara pribadi. *Kedua*, dengan dikeluarkan dari Islam, seperti dalam kasus Nashr Hâmid Abû Zayd (Mesir) dan Ulil Abshar

³⁴ Fenomena ini sendiri sebenarnya telah terjadi ketika tiga orang fundamentalis, yaitu Amir Mahmud, Sony Sudarsono, dan Agus Suprpto pada 12 Desember 2012 membunuh Omega Suparno, warga desa Mayong Kidul, Mayong, Jepara, Jawa Tengah. Bagi ketiganya, Suparno dianggap telah murtad dan melecehkan Islam, sehingga layak dibunuh berlandaskan syariat yang mereka kaji. Lihat, “Murtaddin Omega Suparno Dieksekusi Mujtahid Jepara” dalam www.suara-islam.com diakses tanggal 16 Mei 2014.

³⁵ Fenomena ini juga telah terjadi tatkala wakil Amir Majelis Mujahidin, Muhammad Abu Jibril memahami statemen Zuhairi Misrawi yang menulis dalam akun twitternya “Kaum Islamis di negeri ini patut bersyukur, karena kita tidak akan membunuh mereka. Di Mesir, mereka dibunuh dan dinistakan #Bhineka Tunggal Ika,”. Menurut Abu Jibril, ucapan itu adalah ucapan kekafiran sekaligus dia menampilkan dirinya musuh Islam paling tinggi, di atas melebihi Yahudi, Syi’ah dan lain-lain. Baginya, Zuhairi telah kafir dan batal syahadatnya. Maka, ia pun menyitir hadis yang dikaji dalam pembahasan ini “*Man baddala dinahû faqtulûhu*” sebagai hukuman bagi Zuhairi. Lihat, “Zuhairi Misrawi Mendeklarasikan Dirinya Musuh Islam Nomer Wahid” dalam www.annah.com diakses tanggal 16 Mei 2014.

Abdalla (Indonesia). Abû Zayd dan Ulil sendiri tidak pernah berkata bahwa dirinya telah keluar dari Islam. Orang lainlah yang mengeluarkan keduanya dari Islam. Bedanya, jika Abû Zayd dikeluarkan dari Islam berdasarkan putusan pengadilan, maka Ulil dikeluarkan dari Islam oleh Athian Ali dari Bandung. *Ketiga*, satu kelompok Islam dikeluarkan dari Islam oleh kelompok Islam lain, misalnya saja fatwa MUI tahun 2005 bahwa Ahmadiyah adalah sesat-menyesatkan bahkan sudah berada di luar Islam.³⁶

Dari seluruh penjelasan di atas, berikut wujud alur semiotika komunikasi hadis dari hadis pembunuhan bagi orang murtad:



Simpulan

Hadis *Man baddala dīnahū faqtulūhu* (Barangsiapa yang mengganti agamanya/murtad, maka bunuhlah dia) apabila dipahami secara tekstual disadari memang sangat berpotensi menumbulkan konflik, sebab legalitas hukum untuk menghilangkan nyawa orang lain serasa menjadi lebih mudah. Seseorang bisa berfatwa atau bahkan melakukan praktik membunuh orang dilatarbelakangi oleh faktor kemurtadan orang tersebut. Oleh sebab itu, diperlukan reinterpretasi atas hadis tersebut sehingga diharapkan bisa memunculkan kemaslahatan bersama.

Dengan semiotika komunikasi hadis, dapat dipahami bahwa arus komunikasi yang tercipta dalam hadis ini adalah bahwa Nabi sebagai *source* yang menyampaikan hadis tersebut pada pikiran semiotis kita sebagai *destination* melalui beberapa komponen komunikasi. Setelah melalui proses *unlimited semiosis* dalam *destination*, jalinan pemahaman yang timbul terkait kata *faqtulūhu* adalah “peringatkan dia”, yang dinalar lagi menjadi “beri dia saran”, kemudian dinalar kembali sehingga muncul *interpretant* “hormati dia.” *Interpretant* terakhir itulah yang dapat menjadi *final logical interpretant* yang memiliki sumbangsih pada realitas kekinian.

³⁶Abdul Muq̄sith Ghazali “Islam: Pintu Masuk dan Pintu Keluar”

DAFTAR PUSTAKA

- al-Adlabî, Shalahuddîn, *Manhaj Naqd al-Matan Inda Ulamâ' al-Hadîts al-Nabawî*, Beirut: Dâr al-Afaq al-Jadidah, 1983.
- Afwadzi, Benny, “Semiotika Hadis: Upaya Memahami Hadis Nabi dengan Semiotika Komunikasi Umberto Eco”, Tesis, Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2014.
- al-Asfahânî, Râghib, *al-Murfadât fi Gharîb al-Qur’ân*, Beirut: Dâr Ma’rifah, t.t.
- al-Asqalânî, Ibnu Hajar, *Fath al-Bâri Syarh Shahîh al-Bukhârî*, Beirut: Dâr Kutub al-Ilmiyah, 2003.
- al-Asqalânî, Ibnu Hajar, *Nuzhah al-Nadzar fi Taudhihi Nukhbah al-Fikr*, Riyâdh: t.p., 2001.
- Budiman, Kris, *Semiotika Visual: Konsep, Isu, dan Problem Ikonitas*, Yogyakarta: Jalasutra, 2011.
- CD-ROM *Mausu’ah al-Hadîts al-Syarîf al-Kutub al-Tis’ah*, 1997.
- al-Dihlawî, Syâh Waliyullâh, *Hujjah Allâh al-Bâlighah*, Beirut: Dâr al-Jail, 2005.
- al-Dzahabî, Muḥammad Husain, *Tafsîr wa al-Mufasssîrûn*, tk: Maktabah Mush’ab bin Amîr, 2004.
- Eco, Umberto, *A Theory of Semiotics*, Bloomington: Indiana University Press, 1976.
- Eco, Umberto, *The Limits of Interpretation*, Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1990.
- Ghazali, Abdul Muq̄sith, “Islam: Pintu Masuk dan Pintu Keluar” dalam www.islamlib.com diakses tanggal 16 Mei 2014.
- Ghazali, Abdul Muq̄sith, “Murtad dan Hukuman Mati” dalam www.wahidinstitute.org diakses tanggal 16 Mei 2014.
- al-Hâkim, al-Naysâbûrî, *Ma’rifah ‘Ulûm al-Hadîts wa Kamiyyati Ajnâsuhâ*, Beirut: Dâr Ibnu Hazm, 2003.
- Hidayat, Komaruddin, *Memahami Bahasa Agama: Sebuah Kajian Hermeneutik*, Jakarta: Paramadina, 1996.
- Ismail, M. Syuhudi, *Metodologi Penelitian Hadis Nabi*, Jakarta: Bulan Bintang, 1992.
- Jakfar, Tarmizi M., *Otoritas Sunnah Non-Tasyri’iyah Menurut Yusuf al-Qaradhawi*, Yogyakarta: Ar-Ruzz Media, 2011.
- al-Mizzi, Abû al-Hajjâj, *Tuhfat al-Ashraf bi ma’rifat al-Athraf*, Beirut: Dâr al-Gharb al-Islâmî, 1999.
- Piliang, Yasraf Amir, “Antara Semiotika Signifikansi, Komunikasi, dan Ekstra Komunikasi”, Pengantar dalam Alex Sobur, *Semiotika Komunikasi*, Bandung: Remaja Rosdakarya, 2006.
- Piliang, Yasraf Amir, *Semiotika dan Hipersemiotika: Kode, Gaya, dan Matinya Makna*, Bandung: Matahari, 2012.
- al-Qaradhâwî, Yûsuf, *Pengantar Studi Hadis*, terj. Agus Suryadi dan Dede Rodin, Bandung: Pustaka Setia, 2007.
- Rayyah, Maḥmûd Abû, *Adhwâ’alâ al-Sunnah al-Muḥammadiyah aw Difâ’ an al-Hadîts*, tk: Mathbuah Dâr al-Ta’lif, 1958.
- Ridha, Muhammad, *Sirah Nabawiyah*, terj. Anshori Umar, Bandung: Isyad Baitus Salam, 2010.
- al-Shalâh, Ibnu, *Ma’rifah Anwâ’ fi ‘Ilm al-Hadîts*, Beirut: Dâr Kutub al-‘Ilmiyah, 2002.
- al-Suyûthî, Jalâluddîn, *Tadrîb al-Râwî fi Syarhî Taqrîb al-Nawawî*, Madinah: al-Maktabah al-Ilmiyyah, 1972.
- Yunus, Mahmud, *Kamus Arab-Indonesia*, Jakarta: Hidakarya, 1990.
- www.arrassmah.com
- www.suara-islam.com