

**LAPORAN PENELITIAN
TAHUN ANGGARAN 2019**

JUDUL PENELITIAN

Menelusuri Pemahaman Semiotis Sarjana Muslim dalam Kitab Syarah
Hadis: Studi Kitab *Fath al-Bārī Sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*

Nomor DIPA	:	DIPA BLU- DIPA 025.04.2.423812/2019
Tanggal	:	5 Desember 2018
Satker	:	(423812) UIN Maulana Malik Ibrahim Malang
Kode Kegiatan	:	(2132) Peningkatan Akses, Mutu, Relevansi dan Daya Saing Pendidikan Tinggi Keagamaan Islam
Kode Output Kegiatan	:	(050) PTKIN Penerima BOPTN
Sub Output Kegiatan	:	(514) Penelitian (BOPTN)
Kode Komponen	:	(004) Dukungan Operasional Penyelenggaraan Pendidikan
Kode Sub Komponen	:	B Penelitian Peningkatan Kapasitas/Pembinaan

Oleh:

Benny Afwadzi, M. Hum.
(NIDN 199002022015031005)



**KEMENTERIAN AGAMA
LEMBAGA PENELITIAN DAN PENGABDIAN KEPADA MASYARAKAT
(LP2M)
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI MAULANA MALIK IBRAHIM MALANG
2019**

HALAMAN PERSETUJUAN

Laporan penelitian dengan judul Menelusuri Pemahaman Semiotis Sarjana Muslim
dalam Kitab Syarah Hadis: Studi Kitab *Fath al-Bārī Sharh Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*

Oleh:
Benny Afwadzi, M. Hum.
(NIDN 199002022015031005)


Telah diperiksa dan disetujui reviewer dan komiten penilai pada Tanggal
3 Nopember 2019

Malang, 3 Nopember 2019

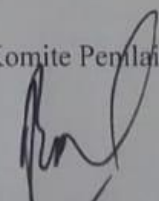
Reviewer 1,


Prof. Dr. Hj. Mufidah Ch., M. Ag.
NIP. 196009101989032001

Reviewer 2,


Dr. Achmad Khudori Soleh, M. Ag.
NIP. 196811242000031001

Komite Penilai


Dr. Fadil, M. Ag.

HALAMAN PENGESAHAN

Laporan Penelitian ini disahkan oleh Lembaga Penelitian dan Pengabdian kepada Masyarakat

Universitas Islam Negeri Maulana Malik Ibrahim Malang

Pada tanggal 3 Nopember 2019

Peneliti

Peneliti Nama : Benny Afwadzi, M. Hum.

 NIDN : 2002029001

 Tanda Tangan:

Ketua LP2M

UIN Mulana Malik Ibrahim Malang

Dr. Hj. Tutik Hamidah, M.Ag

NIP: 195904231986032003

PERNYATAAN ORISINALITAS PENELITIAN

Kami yang bertanda tangan di bawah ini:

Nama	: Benny Afwadzi, M. Hum.
NIDN/NIP	: 2002029001
Pangkat/Gol.Ruang	: Penata Muda Tk.I/III b
Fakultas/Jurusan	: FITK/PAI
Jabatan dalam Penelitian	: Peneliti

Menyatakan dengan sebenar-benarnya bahwa dalam penelitian ini tidak terdapat unsur-unsur penjiplakan karya penelitian atau karya ilmiah yang pernah dilakukan atau dibuat oleh orang lain, kecuali yang secara tertulis disebutkan dalam naskah ini dan disebutkan dalam sumber kutipan dan daftar pustaka. Apabila dikemudian hari ternyata dalam penelitian ini terbukti terdapat unsur-unsur penjiplakan dan pelanggaran etika akademik, maka kami bersedia mengembalikan dana penelitian yang telah kami terima dan diproses sesuai dengan peraturan perundang-undangan yang berlaku.

Malang, 3 Nopember 2019

Peneliti



(Benny Afwadzi, M. Hum.)
(NIP. 199002022015031005)

ABSTRAK

Kajian integratif antara agama dan ilmu merupakan hal yang urgen diterapkan di era sekarang ini. Apabila lebih mengerucut, terdapat integrasi antara hadis dan semiotika di dalamnya. Semiotika yang mempunyai dua mazhab besar, yaitu semiotika signifikasi dan komunikasi harus diintegrasikan dengan hadis Nabi. Tetapi supaya terwujud secara maksimal diperlukan telaah terhadap kitab syarah hadis terlebih dahulu, apakah para sarjana Muslim atau ulama sudah melakukan pemahaman secara semiotis ataukah belum. Untuk membuktikan ini, penelitian ini lahir dan memfokuskan pada kitab *Fath al-Bārī Sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* karya Ibn Hajar al-‘Asqalānī (w. 852/1448). Adapun alasan pemilihan kitab *Fath al-Bārī* karya Ibn Hajar sebagai objek kajian dalam penelitian ini terdapat beberapa alasan. Pertama, kitab ini merupakan ulasan atas kitab *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* yang merupakan kitab hadis peringkat pertama dalam tradisi Islam Sunni, sehingga kedudukannya urgen di kalangan sarjana Muslim. Kedua, *Fath al-Bārī* karya Ibn Hajar yang bermazhab Syafi’i termasuk karya yang komprehensif dalam menyarafi hadis-hadis dalam *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, dan lebih lengkap dibandingkan pendahulunya, yakni *Fath al-Bārī* karya Ibn Rajab yang bermazhab Hanbali. Ketiga, dalam memberikan ulasan atas hadis, Ibn Hajar menggunakan berbagai pendekatan ilmu-ilmu sosial-humaniora, seperti historis, sosial budaya, psikologi dakwah, dan fungsi Nabi sehingga sesuai dengan karakter keilmuan yang diusung dalam penelitian ini.

Berbekal keterangan di atas, penelitian ini hendak menjawab tiga pertanyaan. Pertama, bagaimana model pemahaman sarjana Muslim terhadap hadis Nabi dalam kitab *Fath al-Bārī*?; Kedua, bagaimana telaah semiotika terhadap model pemahaman tersebut?; dan Ketiga, bagaimana kontribusi semiotika terhadap kajian pemahaman hadis di era kontemporer ini?

Penelitian ini menggunakan metode analisis deskriptif-analitis dengan sumber data primer pemahaman hadis para sarjana Muslim dalam kitab *Fath al-Bārī*. Supaya lebih fokus, satu hadis diambil sebagai sampel untuk dianalisis dengan semiotika signifikasi dan begitu pula semiotika komunikasi. Hadis yang dianalisis dengan semiotika signifikasi adalah hadis tentang orang mukmin yang makan dengan satu usus dan orang kafir makan dengan tujuh usus. Penelitian ini dibantu dengan data sekunder dari buku dan artikel jurnal yang berkenaan dengan tema yang diusung dalam penelitian ini.

Penelitian ini menyimpulkan beberapa hal. Pertama, model pemahaman hadis yang ada dalam kitab *Fath al-Bārī* terbagi atas pemahaman secara tekstual dan kontekstual. Ini dibuktikan dengan telaah atas dua hadis yang menjadi objek kajian, yakni hadis tentang orang mukmin makan dengan satu usus dan orang kafir makan dengan tujuh usus; dan hadis tentang perbuatan yang paling dicintai oleh Allah. Secara lebih mendetail, para sarjana Muslim memahami hadis satu dan tujuh usus dengan tiga model pemahaman, yakni tekstual non-simbolik, tekstual simbolik, kontekstual non-simbolik, dan kontekstual simbolik. Sementara itu, terhadap hadis perbuatan yang paling dicintai Allah terjadi pula pemahaman tekstual dan kontekstual. Yang menarik, terjadi pemahaman secara terus-menerus terhadap kata “*al-ṣalāt ‘alā waqtihā*”. Terlebih lagi dalam kata *aḥabbu* oleh pendukung salat di awal waktu dan pendukung salat pada waktunya, sehingga mendukung masing-masing pendapat. Kedua, telaah semiotis terhadap kedua hadis tersebut membuktikan bahwa pada hakikatnya semiotika telah diterapkan oleh para sarjana Muslim. Semiotika di sini adalah dua mazhab besar semiotika, yakni semiotika signifikasi dan semiotika komunikasi. Ini berimplikasi pada keharusan dalam melakukan integrasi antara agama dan ilmu dengan pola hadis Nabi dan semiotika. Ketiga, kontribusi yang dapat diperoleh dari telaah semiotika terhadap hadis Nabi paling tidak ada dua, yakni menghilangkan *truth claim* dan menjadi pengembangan terhadap kajian makna tekstual dan makna kontekstual yang selama ini ada dalam studi hadis kontemporer.

Keywords: *hadis, semiotika, signifikasi, komunikasi, fath al-bari*

KATA PENGANTAR

Syukur Alhamdulillah dengan memanjatkan segala puji dan syukur ke hadirat Allah swt., yang telah melimpahkan rahmat, taufiq dan hidayah-Nya, sehingga penulis dapat menyelesaikan penelitian mengenai dengan judul Menelusuri Pemahaman Semiotis Sarjana Muslim dalam Kitab Syarah Hadis: Studi Kitab *Fath al-Bārī Sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. Selawat dan salam semoga tetap dilimpahkan kepada junjungan kita Nabi Muhammad saw. beserta keluarga dan para sahabat yang telah membawa petunjuk kebenaran ke seluruh umat manusia, sehingga keluar dari kegelapan baik ilmu maupun akidah.

Tentunya dalam selama melakukan penelitian mengenai hadis integratif ini banyak pihak yang telah membantu. Oleh karena itu dengan rasa tulus ikhlas penulis menyampaikan ucapan terima kasih kepada:

1. Kementrian Agama Republik Indonesia yang telah mendanai penelitian peningkatan kapasitas/pembinaan ini. Tanpa bantuan tersebut penelitian ini tidak akan bisa berjalan dengan lancar.
2. Rektor UIN Maliki Malang, Prof. Dr. Abdul Haris, M. Ag.
3. Pembimbing pertama penelitian ini, yakni Prof. Dr. Hj. Mufidah Ch., M. Ag. dan pembimbing kedua Dr. Achmad Khudori Soleh, M. Ag. yang telah membimbing dan memberikan arahan-arahan terkait kebaikan penelitian ini.
4. Pihak LP2M UIN Maulana Malik Ibrahim Malang yang memfasilitasi penelitian ini meski sangat melelahkan dan juga menjengkelkan. Terima kasih pada Dr. Tutik Hamidah M. Ag., Ahmad Abtokhi, M. Si, Dr. Fadil SJ., Ahmad Solahuddin, S. Si. *wabil khusus* kepada Mbak Puput yang harus “banting tulang” dalam melayani berkas-berkas penulis, ialah sebenarnya *man (atau girl?) of the match* dalam penelitian ini.
5. Rekan-rekan di bagian Info dan Publikasi (Infopub) yang menjadi tempat berteduh penulis. Dr. Rohmani Nur Indah, M. Pd., M. Anwar Firdausy, M. Ag., Wasmukan, M. Pd., Abadi Wijaya, S, Psi., Iffatunnida, M. Hum., Putut Wahyu, S, Psi., Muhammad Khafid, ME. I., dan Arifuddin.
6. Rekan-rekan dosen PNS Fakultas Ilmu Tarbiyah dan Keguruan tahun 2017 yang menjadi teman interaksi penulis selama ini. H. Abdul Fattah, M. Th.I, Saiful Amin, M. Pd, Irfan Islamy, M. Pd, Ahmad Mukhlis M. Psi, Yuanda Kusuma, M. Ag, Ria Norfika Yuliandari, M. Pd, Zuhdi Hamzah, M. Si, Dwi Sulsitiani, M. CA, dan Dwi Masdi Widada, M. Si.
7. Seluruh civitas akademikia Fakultas Ilmu Tarbiyah dan Keguruan UIN Maliki Malang, tempat di mana penulis mendedikasikan keilmuan. Dekan dan Wakil Dekan, Ketua Jurusan dan Sekretaris Jurusan, Staff akademik, dan juga mahasiswa FITK yang “imut-imut” dan “amit-amit.”
8. Terkhusus pada isteri tercinta, Nur Alifah, S. HI dan dua putra penulis yang lucu, Muhammad Abqary Ibnu Syathi dan Ahsana Matsway Ibnu Syathi. Terima kasih karena telah merelakan penulis untuk fokus mengerjakan penelitian ini, dan terkadang sampai mengacuhkan mereka.

Sekali lagi, untuk mereka yang disebutkan di atas penulis mengucapkan *Jazâkum Allâh aḥsana al-jazâ'*. Semoga Allah swt. membalas kebaikan yang telah mereka semua berikan kepada penulis dengan sebaik-baiknya balasan. Amin *yâ Mujîb al-Sâ'ilîn*.

Malang, 28 Oktober 2019
Penulis

Benny Afwadzi, M. Hum.

DAFTAR ISI

COVER	
HALAMAN PERSETUJUAN	
HALAMAN PENGESAHAN	
PERNYATAAN ORISINALITAS PENELITIAN	
ABSTRAK	
KATA PENGANTAR	
DAFTAR ISI	

		Hal
BAB I	PENDAHULUAN	1
	A. Latar Belakang	1
	B. Permasalahan	5
	1. Identifikasi Permasalahan	5
	2. Batasan Permasalahan	5
	3. Rumusan Permasalahan	5
	C. Tujuan	6
	D. Signifikansi	6
	E. Penelitian Terdahulu	6
	F. Kajian dan Kerangka Teori	9
	G. Metode dan Teknik Analisa Data	11
	H. Sistematika Penulisan	12
BAB II	KAJIAN TEORITIK	14
	A. Kajian Teori	14
	1. Tipologi Pemahaman Hadis: Tekstual dan Kontekstual	14
	2. Definisi Semiotika	16
	3. Sejarah Semiotika dari Masa ke Masa	22
	4. Dua Mazhab Besar Semiotika	26
	a. Semiotika Signifikasi	27
	b. Semiotika Komunikasi	31
	B. Kontekstualisasi Teori dalam Riset	34
BAB III	HASIL PENELITIAN	36
	A. Paparan Data	36
	1. Pengarang Kitab <i>Fath al-Bārī</i>	36
	2. <i>Fath al-Bārī</i> dan Kitab Syarah Hadis	42
	3. Metodologi Syarah Kitab <i>Fath al-Bārī</i>	45
	B. Hasil Penelitian	48
	1. Pemahaman Hadis Sarjana Muslim dalam Kitab <i>Fath al-Bārī</i>	48

a.	Hadis Satu dan Tujuh Usus	48
b.	Hadis tentang Perbuatan yang Paling Dicintai Allah	54
2.	Telaah Semiotis atas Pemahaman Hadis Sarjana Muslim	58
a.	Hadis Satu dan Tujuh Usus	58
b.	Hadis tentang Perbuatan yang Paling Dicintai Allah	61
3.	Kontribusi Semiotika dalam Pemahaman Hadis di Era Modern	65
a.	Menghilangkan Truth Claim	65
b.	Pengembangan Pemahaman Tekstual dan Kontekstual	68
BAB IV	DISKUSI TEMUAN PENELITIAN	70
BAB V	PENUTUP	73
	A. Kesimpulan	73
	B. Saran	74
DAFTAR PUSTAKA		
CURRICULUM VITAE		

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang

Studi hadis secara integratif dengan keilmuan sosial-humaniora merupakan sesuatu yang urgen untuk dilakukan pada masa modern ini. Hal ini dikarenakan sudah seharusnya hadis tidak hanya ditelaah dengan warisan ilmu klasik saja (*al-turāth*), tetapi juga dikaji secara komprehensif dengan berbagai keilmuan yang muncul dan bertebaran di era modern (*al-ḥadāthah*).¹ Upaya tersebut dipertegas oleh realitas bahwa di satu sisi, ilmu-ilmu sosial-humaniora sangat berkembang pesat pada masa sekarang ini, terutama dalam diskursus kesarjanaan Barat. Berbagai keilmuan sosial-humaniora, seperti antropologi, sosiologi, ekonomi, politik, filsafat, bahasa, dan seni bergeliat di antara pikiran para sarjana. Di sisi lainnya, PTAIN pada era modern ini menghendaki adanya dialog dan pertemuan antara ilmu agama dan ilmu umum, yang biasa disebut dengan “integrasi ilmu dan agama.” Berbagai Perguruan Tinggi Keislaman di Indonesia, baik negeri maupun swasta pun berlomba-lomba menerapkan konsep integrasi tersebut dalam sistem pembelajaran dan juga penelitian-penelitian yang dilakukan.²

¹ Penulis telah mengkaji beberapa persoalan tentang integrasi secara khusus antara hadis dan ilmu pengetahuan. Lihat, Benny Afwadzi, “Membangun Integrasi Ilmu-Ilmu Sosial dan Hadis Nabi,” *Jurnal Living Hadis*, vol. 1, no. 1 (2016): 101-127; Benny Afwadzi, “Memahami Eksistensi Pendekatan Ilmu-Ilmu Alam dan Pemahaman Hadis Nabi” dalam *Membangun Kembali Peradaban Islam Prestisius* (Malang: UIN Maliki Press, 2016), 69-109; Benny Afwadzi, “Integrasi Ilmu-Ilmu Alam dan Ilmu-Ilmu Sosial dengan Pemahaman Hadis Nabi: Telaah atas Konsepsi, Aplikasi, dan Implikasi,” *Jurnal Theologia*, vol. 28, no. 2 (2017): 351-390.

² Konsep integrasi inilah yang dikembangkan di berbagai Perguruan Tinggi, lihat Nurlena Rifa’i dkk., “Integrasi Keilmuan dalam Pengembangan Kurikulum di UIN se-Indonesia: Evaluasi Penerapan Integrasi Keilmuan UIN dan Kurikulum dan Proses Pembelajaran,” *Tarbiya*, vol. 1, no. 1 (2014): 13-33; Mohammad Muslih, “Tren Pengembangan Ilmu di UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta,” *Episteme*, vol. 12, no. 1 (2017): 103-139; Anshori dan Zainal Abidin, “Format Baru Modern Hubungan Sains dan Islam: Studi Integrasi Keilmuan atas UIN Yogyakarta, dan Tiga Universitas Islam Swasta Sebagai Upaya Membangun Islam Seutuhnya Tahun 2007-2013,” *Profetika: Jurnal Studi Islam*, vol. 15, no. 1 (2014): 90-108; Luthfi Hadi Aminuddin, “Integrasi Ilmu dan Agama: Studi atas Paradigma Integratif-Interkonektif UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta,” *Kodifikasi: Jurnal Penelitian Keagamaan dan Sosial Budaya*, vol. 4, no. 1 (2010): 181-214; Husniyatus Salamah Zainiyati, “Landasan Fondasional Intergasi Keilmuan di UIN Maulana Malik Ibrahim Malang dan UIN Sunan Ampel Surabaya,” *Islamica: Jurnal Studi Keislaman*, vol. 10, no. 1 (2015): 248-276.

Sampai saat ini, ilmu pengetahuan dapat dipetakan menjadi tiga macam, yaitu ilmu-ilmu alam (*natural sciences*), ilmu-ilmu sosial (*social sciences*), dan humaniora (*humanities*). Pada dasarnya, ketiganya berasal dari perkembangan diskursus yang ada ranah filsafat. Ilmu alam merupakan turunan dari filsafat alam (*natural pilosofy*) yang terdiri atas dua cabang ilmu, yaitu ilmu fisika (*physical sciences*) dan ilmu biologi (*biological sciences*). Sementara itu, ilmu-ilmu yang masuk dalam cabang ilmu fisika misalnya astronomi, fisika, dan kimia, sedangkan ilmu-ilmu yang termasuk bagian cabang ilmu biologi seperti botani, zoologi, biofisika, dan mikro biologi. Adapun ilmu sosial merupakan turunan dari filsafat moral (*moral pilosofy*). Beberapa ilmu yang masuk ilmu sosial seperti antropologi, sosiologi, ekonomi, geografi, sejarah, politik, hukum, dan psikologi. Selain itu, filsafat moral menurunkan ilmu humaniora juga, yang melingkupi filsafat, seni, bahasa dan sejarah.³

Semiotika sebagai turunan filsafat bahasa merupakan salah satu ilmu humaniora yang berkembang di masa sekarang ini. Ia merupakan ilmu yang mengkaji tentang tanda (*sign*). Tanda adalah sesuatu yang merepresentasikan sesuatu lainnya, misalnya gestur tubuh, rumus matematika, dan simbol-simbol tertentu. Bahkan, bahasa yang dipakai manusia pun merupakan sebuah tanda. Berkenaan dengan ini, relasi antara tanda dan sesuatu yang direpresentasikan olehnya didasarkan atas konvensi sosial yang tumbuh dan berkembang di masyarakat secara arbitrer.⁴ Konvensi sosial ini menentukan tanda dan sesuatu yang diwakilinya. Sebagai contoh misalnya, gelengan kepala bagi masyarakat India bermakna positif, sedangkan bagi masyarakat Indonesia mengandung makna negatif; dan mengusap janggut pada lawan bicara bagi orang Arab adalah tanda simpati, sementara bagi masyarakat Indonesia sangat tidak lazim atau bahkan dianggap sebagai penghinaan.⁵

³ “Struktur Ilmu” dalam <http://file.upi.edu> diakses tanggal 13 Oktober 2017. Dalam struktur ilmu ini, agama sebenarnya menjadi salah satu bagian ilmu dari rumpun ilmu humaniora.

⁴ Lihat, Umberto Eco, *A Theory of Semiotics* (Bloomington: Indiana University Press, 1976), 16; Bandingkan dengan Marcel Danesi, *Pesan, Tanda, dan Makna: Buku Teks Dasar Mengenai Semiotika dan Teori Komunikasi*, terj. Evi Setyarini dan Lusi Lian Piantari (Yogyakarta: Jalasutra, 2011), 6.

⁵ Komaruddin Hidayat, *Memahami Bahasa Agama: Sebuah Kajian Hermeneutik* (Jakarta: Paramadina, 1996), 32-33.

Dalam diskursus semiotika sendiri, terdapat dua mazhab besar yang saling berhubungan, yaitu semiotika signifikasi dan semiotika komunikasi.⁶ Semiotika signifikasi berakar dari seorang ahli linguistik yang berasal dari Swiss, bernama Ferdinand de Saussure (w. 1913). Ia membagi komponen tanda menjadi dua entitas (diadik), yaitu *signifier* (penanda) dan *signified* (petanda) atau *sign-vehicle* (wahana tanda) dan *meaning* (makna). Kemudian, relasi pertandaan yang sederhana tersebut dikembangkan oleh Roland Barthes, pengikut Saussure, menjadi dua tingkatan, yaitu denotasi (makna eksplisit, langsung) dan konotasi (makna tidak eksplisit, tidak langsung). Sementara itu, semiotika komunikasi berasal dari Charles Sanders Peirce (w. 1914), seorang ahli filsafat dan logika asal Amerika. Dalam konteks ini, ia membagi tanda menjadi tiga entitas (triadik), yaitu *representamen* (tanda), *object* (sesuatu yang diacu oleh *representamen*), dan *interpretant* (interpretasi atas *representamen*).⁷

Semiotika yang termasuk keilmuan modern (*al-hadāthah*), yang digunakan untuk memahami hadis tidak akan mempunyai pondasi kokoh apabila sama sekali tidak mempunyai “rekam jejak” dalam warisan keilmuan Islam klasik (*al-turāth*). Keberadaannya akan dianggap asing dan kurang mendapatkan atensi apabila tidak pernah digunakan oleh sarjana Muslim dalam kitab syarah hadis. Dibutuhkan bukti yang konkret bahwa semiotika juga pernah digunakan oleh para sarjana Muslim untuk memahami hadis Nabi. Namun tentu saja, semiotika di sini bukan semiotika dalam arti formal-tekstual karena istilah semiotika baru muncul pada era modern, akan tetapi lebih pada penggunaan prinsip-prinsipnya, terlebih lagi semiotika signifikasi dan semiotika komunikasi sebagai dua mazhab besar dalam semiotika. Oleh sebab itu, penelitian ini berkonsentrasi untuk menelusuri pemahaman semiotis (signifikasi dan komunikasi) para sarjana Muslim dalam kitab syarah hadis untuk memberikan bukti tersebut.

⁶ Alex Sobur, *Analisis Teks Media: Suatu Pengantar untuk Analisis Wacana, Analisis Semiotik, dan Analisis Framing* (Bandung: Remaja Rosdakarya, 2012), 131; Alex Sobur, *Semiotika Komunikasi* (Bandung: Remaja Rosdakarya, 2006), 15.

⁷ Secara lebih jelas lihat, Eco, *A Theory*, 14-15; Yasraf Amir Piliang “Antara Semiotika Signifikasi, Komunikasi, dan Ekstra Komunikasi”, *Pengantar* dalam Alex Sobur, *Semiotika Komunikasi* (Bandung: Remaja Rosdakarya, 2006), vii-xv; Kaelan, *Filsafat Bahasa, Semiotika, dan Hermeneutika* (Yogyakarta: Paradigma, 2009), 169-178.

Dengan tujuan agar lebih spesifik, pemahaman sarjana Muslim dalam kitab *Fath al-Bārī Sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* karya Ibn Ḥajar al-‘Asqalānī (w. 852/1448) dipilih sebagai objek material dalam penelitian ini. Adapun alasan pemilihan kitab *Fath al-Bārī* karya Ibn Ḥajar sebagai objek kajian dalam penelitian ini terdapat beberapa alasan. Pertama, kitab ini merupakan ulasan atas kitab *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* yang merupakan kitab hadis peringkat pertama dalam tradisi Islam Sunni, sehingga kedudukannya urgen di kalangan sarjana Muslim. Kedua, *Fath al-Bārī* karya Ibn Ḥajar yang bermazhab Syafi’i termasuk karya yang komprehensif dalam menyarahi hadis-hadis dalam *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, dan lebih lengkap dibandingkan pendahulunya, yakni *Fath al-Bārī* karya Ibn Rajab yang bermazhab Hanbali. Ketiga, dalam memberikan ulasan atas hadis, Ibn Ḥajar menggunakan berbagai pendekatan ilmu-ilmu sosial-humaniora, seperti historis, sosial budaya, psikologi dakwah, dan fungsi Nabi sehingga sesuai dengan karakter keilmuan yang diusung dalam penelitian ini.⁸

Fath al-Bārī Sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī hasil karya Ibn Ḥajar terdiri atas belasan volume, dan terdapat sebuah volume khusus yang menjadi pengantarnya (*muqaddimah*) yang diberikan nama *Hady al-Sārī*. Sistematika penulisan kitab ini mengikuti kitab yang disyarahi, yaitu *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. Urutan nomor hadisnya pun mengikuti kitab hadis pertama dalam tradisi Sunni tersebut. Dalam *Fath al-Bārī* terdapat 97 judul kitab, 3.230 judul bab, dan 7.253 hadis, yang mengikuti apa yang telah ditulis oleh al-Bukhārī dalam *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*.⁹ *Fath al-Bārī* termasuk kitab syarah hadis yang menggunakan metode *taḥlīlī* (analitis). Sebagaimana dalam tafsir, metode ini berusaha mengulas makna hadis secara mendalam dalam berbagai macam eksplanasinya. Satu hadis dibahas dalam banyak halaman serta dijelaskan secara komprehensif maksud-maksud yang terkandung di dalamnya. Meskipun Ibn Ḥajar merupakan ulama bermazhab Syafi’i, akan tetapi itu tidak menjadikannya fanatik dan eksklusif dalam kitabnya

⁸ Agung Danarta, “Metode Syarah Hadis Kitab Fath al-Bari (Sebuah Upaya Rekonstruksi Metodologi Pemahaman Hadis),” *Jurnal Studi Ilmu-Ilmu al-Qur’an dan Hadis*, vol. 2, no. 1 (2001): 95-106; Aan Supian, “Metode Syarah Fath al-Bari (Studi Syarah Hadis pada Bab Halawah al-Iman),” *Nuansa*, vol. 10, no. 1 (2017): 24-33.

⁹ Agung Danarta, “Metode Syarah Hadis”, 97.

ini. Berbagai pendapat dalam mazhab-mazhab yang ada dipaparkan guna mendapatkan makna yang komprehensif dari hadis Nabi.

Selanjutnya, telaah semiotis terhadap pemahaman sarjana Muslim terhadap hadis Nabi dalam kitab *Fatḥh al-Bārī Sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* nantinya akan mengantarkan pada tawaran model pemahaman hadis yang relevan pada era sekarang ini. Berdasarkan telaah dengan semiotika, akan terlihat bagaimana pola pemahaman tersebut mempunyai kontribusi dalam pengembangan dua tipologi pemahaman hadis yang ada sekarang ini, yaitu tekstual dan kontekstual. Inilah juga salah satu *output* yang ingin dicapai oleh penelitian ini.

B. Permasalahan

1. Identifikasi Permasalahan

Masalah besar yang muncul dalam penelitian ini adalah apakah para sarjana Muslim sudah menerapkan semiotika dalam memahami hadis Nabi dalam kitab *Fatḥh al-Bārī*? Jika iya, bagaimana mereka melakukannya?

2. Batasan Permasalahan

Permasalahan dibatasi dengan tiga hal, yakni pertama, model pemahaman pemahaman sarjana Muslim terhadap hadis dalam kitab *Fatḥh al-Bārī*; kedua, telaah semiotika terhadap model pemahaman tersebut; dan ketiga, kontribusi semiotika terhadap kajian pemahaman hadis di era kontemporer.

3. Rumusan Permasalahan

Berdasarkan paparan sebelumnya, maka rumusan permasalahan yang hendak dicari jawabannya adalah: pertama, bagaimana model pemahaman sarjana Muslim terhadap hadis Nabi dalam kitab *Fatḥh al-Bārī*?; kedua, bagaimana telaah semiotika terhadap model pemahaman tersebut?; ketiga, bagaimana kontribusi semiotika terhadap kajian pemahaman hadis di era kontemporer?

C. Tujuan

Adapun tujuan dari penelitian ini adalah: pertama, mengetahui model pemahaman sarjana Muslim pada hadis dalam kitab *Fatḥh al-Bārī*; kedua,

menemukan telaah semiotika pada model pemahaman itu; ketiga, menemukan kontribusi semiotika terhadap kajian pemahaman hadis di era kontemporer ini.

D. Signifikansi

Signifikansi penelitian ini adalah, pertama, diharapkan bisa memberikan pemahaman pada civitas akademika mengenai bagaimana sarjana Muslim menerapkan semiotika dalam kitab *Fath al-Bārī*, kedua, diharapkan dapat membuka jalan penghubung antara semiotika dan hadis Nabi yang kajiannya belum begitu bisa berkembang; dan ketiga, menyemarakkan kajian integrasi agama dan ilmu di lingkungan Perguruan Tinggi Agama Islam Negeri (PTAIN).

E. Penelitian Terdahulu

Dalam telaah literatur yang dilakukan penulis, penggunaan semiotika telah banyak diterapkan oleh para peneliti, khususnya untuk menelaah film, iklan, novel, gambar, dan bahkan doktrin keagamaan serta teks Alquran maupun hadis. Namun, yang perlu dipahami adalah, dalam studi teks keagamaan, para peneliti lebih banyak membawa ilmu tersebut pada teks Alquran dan sangat jarang dibawa pada teks hadis Nabi.¹⁰ Inilah yang menjadi alasan urgensi pengkajian hadis dengan semiotika, terlebih lagi menelusuri pemahaman semiotis sarjana Muslim terdahulu agar menjadi “batu pijakan” bagi studi hadis zaman sekarang.

Beberapa kajian tentang semiotika untuk memahami doktrin-doktrin ajaran Islam secara umum seperti, Khusnul Khatimah yang mengkaji semiotika dalam tafsir Arkoun terhadap surat al-Fatihah dan telaah Netton pada karya-karya Suhrawardi,¹¹ Akhmad Muzakki yang membahas kontribusi semiotika terhadap pemahaman bahasa Agama,¹² dan Yasraf Amir Piliang yang juga menulis tentang

¹⁰ Benny Afwadzi, “Melacak Argumentasi Semiotika dalam Memahami Hadis Nabi,” *Jurnal Ilmu-Ilmu Studi Al-Qur’an dan Hadis*, vol. 16, no. 2 (2015): 289-290.

¹¹ Khusnul Khatimah, “Semiotika: Sebuah Pendekatan dalam Studi Agama,” *Komunika: Jurnal Dakwah dan Komunikasi*, vol. 2, no. 2 (2008): 277-289.

¹² Akhmad Muzakki, *Kontribusi Semiotika dalam Memahami Bahasa Agama* (Malang: UIN Malang Press, 2007); Akhmad Muzakki, “Kontribusi Semiotika dalam Memahami Bahasa Agama,” *ISLAMICA*, vol. 4, no. 1 (2009): 35-48

kontribusi semiotika untuk memahami beberapa ajaran agama.¹³ Sementara itu, kajian mengenai semiotika Alquran sangat beragam, misalnya Mardan yang mengulas mengenai semiotika perempuan yang tercantum dalam kisah Alquran,¹⁴ Imran yang mengkaji pesan-pesan semiotis dalam kisah Nabi Yusuf di Alquran,¹⁵ Aksin Wijaya yang menggunakan *langue* dan *parole* untuk memahami wahyu Tuhan,¹⁶ Ian Richard Netton yang menggunakan semiotika untuk menafsirkan surat al-Kahfi,¹⁷ Fadhli Lukman yang mengkaji teori asma' Alquran dengan semiotika,¹⁸ Zainuddin Soga dan Hadirman yang memakai semiotika signifikasi dalam memahami Alquran,¹⁹ Fathurrosyid yang mengkaji Ratu Balqis dalam Alquran dengan semiotika,²⁰ Muhammad Akrom yang mengkaji ketampanan Nabi Yusuf dengan semiotika,²¹ Wahyu Hanafi yang membaca surah al-Mā'ūn dengan semiotika,²² dan Muhamad Agus Mushodiq yang mengkaji kisah Musa dan Khidir dengan semiotika Peirce dan epistemologi al-Jābirī.²³

Adapun penghubungan antara hadis dan semiotika merupakan fenomena yang jarang didapatkan. Kajian yang diperoleh antara lain tulisan Umi Aflaha

¹³ Yasraf Amir Piliang, *Semiotika dan Hipersemiotika: Kode, Gaya, dan Matinya Makna* (Bandung: Matahari, 2012), 369-373.

¹⁴ Mardan, "Semiotika Perempuan dalam Kisah al-Qur'an," *Jurnal Adabiyah*, vol. 8, no. 1 (2013): 10-35.

¹⁵ Imran, *Semiotika al-Qur'an: Metode dan Aplikasi terhadap Kisah Yusuf* (Yogyakarta: Teras, 2011).

¹⁶ Aksin Wijaya, *Menggugat Otentisitas Wahyu Tuhan* (Yogyakarta: Magnum, 2011).

¹⁷ Ian Richard Netton, "Towards a Modern Tafsir of Sūrat al-Kahf: Structure and Semiotics," *Journal of Qur'anic Studies*, vol. 2, no. 1 (2000): 67-87.

¹⁸ Fadhli Lukman, "Pendekatan Semiotika dan Penerapannya dalam Teori Asma' al-Qur'an," *Religia*, vol. 18, no. 2 (2015): 207-226.

¹⁹ Zainuddin Soga dan Hadirman, "Semiotika Signifikasi: Analisis Struktur dan Penerapannya dalam Alquran," *Jurnal Aqlam: Jurnal of Islam and Plurality*, vol. 3, no. 1(2018): 54-69.

²⁰ Fathurrosyid, "Ratu Balqis dalam Narasi Semiotika Al Qur'an," *Palastren*, vol. 6, no. 2 (2013): 245-276.

²¹ Muhammad Akrom, "Analisis Ketampanan Nabi Yusuf dalam Perspektif Semiotika al-Qur'an," *Arabiyat: Jurnal Pendidikan Bahasa Arab dan Kebaharaban*, vol. 1, no. 2 (2014): 223-236.

²² Wahyu Hanafi, "Semiotika al-Qur'an: Representasi Makna Verba Reflektif Perilaku Manusia dalam Surat al-Mā'ūn dan Bias Sosial Keagamaan," *Dialogia*, vol. 15, no. 1 (2017): 1-22.

²³ Muhamad Agus Mushodiq, "Perilaku Patologis Pada Kisah Nabi Musa Dan 'Abd Dalam Alquran: Telaah Epistemologi al-Jābirī dan Semiotika Peirce," *Ulul Albab: Jurnal Studi Islam*, vol. 19, no. 1 (2018): 69-97.

mengenai kaos hadis sebagai media dakwah yang dibahas dengan semiotika.²⁴ Penulis sendiri pernah mengkaji hadis dengan ilmu semiotika dalam Tesis di UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta (2014), yang kemudian mengkreasi teori semiotika komunikasi hadis.²⁵ Berpijak pada ketimpangan aplikasi semiotika dalam mengkaji Alquran dan hadis, dalam konteks ini, teori semiotika komunikasi Umberto Eco, seorang ahli semiotika asal Italia, digunakan sebagai pisau analisis untuk membaca hadis Nabi, sehingga menelurkan “Teori Semiotika Komunikasi Hadis.”²⁶ Sebelum melakukan kajian integratif tersebut, dirancang argumentasi-argumentasi yang mendukung pengkajian hadis dengan ilmu semiotika. Hasilnya, paling tidak terdapat tiga argumentasi penggunaan semiotika dalam memahami hadis Nabi, yakni semiotika ternyata telah digunakan oleh sarjana Muslim klasik, hadis adalah bahasa dan bahasa adalah tanda, dan sebagai pengembangan studi hadis di era modern ini.²⁷

Kitab *Fath al-Bārī Sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* pun belum ditemukan karya yang mengkajinya dengan ilmu semiotika. Beberapa contoh kajian yang ditemukan, misalnya Agung danarta yang mencoba mengelaborasi berbagai metode syarah dalam kitab ini,²⁸ Agusni Yahya yang menelaah pendekatan hermeneutika dalam kitab *Fath al-Bārī*,²⁹ dan Aan Supian yang mengkaji metode syarah kitab ini dalam bab tertentu.³⁰ Selain itu, ditemukan juga penelitian yang mengkaji hadis-hadis

²⁴ Umi Aflaha, “Kaos Hadis Sebagai Media Dakwah dan Komunikasi Alternatif,” *Inject: Interdisciplinary Journal of Communication*, vol. 2, no. 2 (2017): 247-274.

²⁵ Benny Afwadzi, “Semiotika Hadis: Upaya Memahami Hadis Nabi dengan Semiotika Komunikasi Umberto Eco,” Tesis UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2014.

²⁶ Lihat, Benny Afwadzi, “Teori Semiotika Komunikasi Hadis Ala Umberto Eco,” *Mutawatir: Jurnal Keilmuan Tafsir Hadith*, vol. 4, no. 2 (2014): 179-210; Benny Afwadzi, “Hadis “Man Baddala Dinahu Faqtuluḥu”: Telaah Semiotika Komunikasi Hadis,” *Esensia: Jurnal Ilmu-Ilmu Ushuluddin*, vol. 16, no. 2 (2015): 135-152.

²⁷ Benny Afwadzi, “Melacak Argumentasi Semiotika dalam Memahami Hadis Nabi,” *Jurnal Ilmu-Studi Al-Qur’an dan Hadis*, vol. 16, no. 2 (2015): 287-319.

²⁸ Agung Danarta, “Metode Syarah Hadis Kitab Fath al-Bari (Sebuah Upaya Rekonstruksi Metodologi Pemahaman Hadis),” *Jurnal Studi Ilmu-Ilmu al-Qur’an dan Hadis*, vol. 2, no. 1 (2001): 95-106.

²⁹ Agusni Yahya, “Pendekatan Hermeneutik dalam Pemahaman Hadis (Kajian Kitab *Fath al-Bārī* karya Ibn Ḥajar al-‘Asqalānī),” *Ar-Raniry: International Journal of Islamic Studies*, vol. 1, no. 2 (2014): 365-386.

³⁰ Aan Supian, “Metode Syarah Fath al-Bari (Studi Syarah Hadis pada Bab Halawah al-Iman),” *Nuansa*, vol. 10, no. 1 (2017): 24-33.

tanda hari kiamat kitab *Ṣaḥīḥ Muslim bi Sharḥ al-Nawawī* dengan semiotika signifikasi yang ditulis oleh Nasrul Hakim.

F. Kajian dan Kerangka Teori

Menurut Umberto Eco, ruang lingkup semiotika sangatlah luas. Ia memiliki ruang lingkup di seluruh kebudayaan manusia, yang kemudian disebutkan bahwa semiotika disebut sebagai ilmu dengan imperialisme yang arogan (*arrogant imperialism*) di pihak para ahli semiotika.³¹ Dari pemaparannya tersebut, dapat dipahami bahwa hadis Nabi juga selayaknya dapat dijadikan sebagai ladang garapan keilmuan ini, meskipun secara tekstual ia tidak tercantum sebagai salah satu bidang kajian semiotika. Jika hadis dikatakan sebagai salah satu wujud kebudayaan hasil interaksi Nabi dengan para sahabatnya, maka secara otomatis hadis bisa tercakup dalam kajian semiotika dan disebut dengan tanda.³² Terlebih lagi secara lebih spesifik, hadis menggunakan bahasa sebagai medium penyampaiannya dan bahasa sendiri adalah tanda.

Dalam kajian semiotika, digambarkan bahwa secara general, semiotika tercakup dalam dua kategori, yaitu teori mengenai kode (*A Theory of Codes*) dan teori mengenai produksi tanda (*A Theory of Sign Production*). Teori yang pertama diperlukan oleh semiotika signifikasi, sedangkan teori kedua dibutuhkan dalam jenis semiotika komunikasi. Kedua semiotika tersebut (signifikasi dan komunikasi) memiliki karakteristik yang berbeda, tetapi bukan untuk dipertentangkan. Perbedaan itu tidak menempatkan keduanya saling berlawanan dan tidak bertegur sapa satu sama lain. Atau dalam makna lain, keduanya saling melengkapi.³³ Kedua teori inilah yang hendak digunakan untuk menganalisis pemahaman sarjana Muslim klasik terhadap hadis Nabi dalam kitab *Faṭḥ al-Bārī Sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*.

Secara lebih jelasnya, perbedaan antara keduanya adalah:

³¹ Eco, *A Theory*, 6.

³² Dengan mengikuti pendapat Hjelmselv, Eco sebenarnya tidak mengakui adanya tanda (*sign*), tetapi yang ada hanyalah fungsi tanda (*sign-function*). Misalnya kata 'plane', Eco melihat tiga fungsi tanda pada kata tersebut, yaitu 'alat pertukangan' (*carpentary tool*), 'dataran' (*level*), dan 'pesawat terbang' (*aircraft*). *Ibid.*, 49.

³³ Umberto Eco, *Teori Semiotika: Signifikasi Komunikasi, Teori Kode, serta Teori Produksi Tanda*, terj. Inyik Ridwan Muzir (Yogyakarta: Kreasi Wacana, 2011), 9.

Pertama, pada prinsipnya semiotika signifikasi membutuhkan teori tentang kode (*a theory of code*), sedangkan semiotika komunikasi memerlukan teori tentang produksi tanda (*a theory of sign production*). Perbedaan yang ada antara teori kode dan teori produksi tanda tidaklah sejalan dengan perbedaan antara *langue* dan *parole* atau antara kompetensi (*competence*) dan performa (*performance*) atau juga antara sintaktis (dan semantik) dengan pragmatika. Perbedaan tersebut dapat digambarkan dengan perbedaan antara aturan (*rules*) dan proses (*process*) atau dalam terminologi Aristoteles antara potensi (*power*) dan tindakan (*act*).³⁴

Alasan mengapa disebutkan perbedaannya seperti aturan dan proses atau potensi dan tindakan adalah karena signifikasi merupakan suatu sistem ketika ia dimungkinkan untuk melahirkan fungsi-fungsi tanda yang disepakati secara sosial, terlepas dari apakah fungsi tersebut adalah unit yang mempunyai ciri tersendiri, yang disebut sebagai tanda atau dalam wilayah diskursus yang lebih luas selama korelasi tersebut telah ditetapkan sebagai fakta oleh konvensi sosial. Sebaliknya, sistem komunikasi terjadi apabila kemungkinan-kemungkinan yang disediakan dalam sistem signifikasi itu digunakan untuk memproduksi ekspresi-ekspresi fisik untuk mengungkapkan maksud tertentu.³⁵

Kedua, semiotika signifikasi berkaitan tidak hanya dengan tanda yang sengaja dibuat oleh manusia, melainkan mencakup juga tanda lainnya yang dapat dipahami manusia, yaitu (1) peristiwa fisik yang berasal dari alam, misalnya adanya api dari kepulan asap atau adanya genteng yang bocor dari tetes air yang masuk ke ruangan; dan (2) tingkah laku manusia yang tidak diselingi maksud tertentu oleh pengirimnya (*non-intentional*), misalnya gerak isyarat tangan (*gesture*) saat berbicara.³⁶ Sementara semiotika komunikasi berkaitan dengan tanda dalam penggunaannya yang bersifat interpersonal, atau dari individu kepada individu lain dengan adanya unsur kesengajaan dalam berkomunikasi. Dapat digambarkan dengan, semiotika komunikasi merupakan suatu perpindahan sebuah

³⁴ *Ibid.*, 2-3.

³⁵ *Ibid.*

³⁶ *Ibid.*, 23-24.

sinyal atau sebuah tanda dari sebuah sumber (melewati sebuah pengirim atau saluran) menuju tujuan.³⁷

Ketiga, semiotika signifikasi dapat berdiri secara independen tanpa didukung adanya semiotika komunikasi, sedangkan sangat tidak mungkin untuk menciptakan semiotika komunikasi tanpa bantuan semiotika signifikasi.³⁸ Dengan maksud lain, semiotika komunikasi lebih luas dibanding semiotika signifikasi.

Keempat, konsep semiotika signifikasi diturunkan dari Saussure, sementara semiotika komunikasi diturunkan dari hasil pemikiran Peirce.³⁹

G. Metode dan Teknis Analisa Data

1. Jenis Penelitian

Penelitian ini merupakan penelitian kualitatif, yang didasarkan atas studi pustaka (*library research*). Oleh karena itu, bahan dan materi penelitian akan diperoleh dari penelusuran kepustakaan berupa buku-buku, artikel-artikel, dan tulisan lain yang berkaitan dengan objek yang dibahas.

2. Metode dan Pendekatan

Penelitian ini menggunakan metode deskriptif-analitis untuk mengungkapkan bagaimana pemahaman semiotis sarjana Muslim klasik terhadap hadis. Oleh sebab fokus adalah mengulas pemahaman semiotis, maka pendekatan yang digunakan adalah semiotika, yakni ilmu yang mempelajari tentang tanda.

3. Data dan Sumber Data

Untuk mendapatkan data yang komprehensif, maka dalam penelitian ini, sumber data diklasifikasikan menjadi dua kelompok. *Pertama*, kepustakaan primer berupa kitab *Fath al-Bārī Sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* karya Ibn Hajar al-‘Asqalani. Selain itu juga, untuk sampai pada objek formal sekaligus mengonfirmasi pemahaman sarjana Muslim klasik dalam *Fath al-Bārī*, penulis menggunakan buku-buku semiotika seperti buku-buku karya Umberto Eco, Roland Barthes, Ferdinand de Saussure, Charles Sanders Peirce, Alex Sobur, Yasraf Amir Piliang,

³⁷ *Ibid.*, 9.

³⁸ *Ibid.*, 9-10.

³⁹ *Ibid.*, 19-22.

dan Kaelan. *Kedua*, kepustakaan sekunder yang meliputi buku-buku maupun artikel yang membahas tema yang digagas penulis.

4. Teknik Pengumpulan Data

Terkait dengan teknik pengumpulan data dalam penelitian ini, penulis akan mendokumentasikan berbagai sumber data terlebih dahulu, baik yang bersifat primer maupun sekunder. Setelah data-data tersebut terkumpul, penulis mengklasifikasikannya sesuai dengan sub pembahasan masing-masing. Kemudian masing-masing sub pembahasan akan dianalisis secara kritis dan komprehensif.

5. Metode Analisis Data

Adapun metode analisis data dilakukan dengan tiga tahapan. *Pertama*, reduksi data, yaitu proses pemilihan, pemusatan perhatian pada penyederhanaan, pengabstrakan, dan transformasi data-data ‘kasar’ yang muncul dalam catatan-catatan tertulis.⁴⁰ Dalam konteks ini, penulis akan memilih data-data yang penting dan relevan dari sekian banyak data yang diperoleh, yang dipandu oleh tujuan yang hendak dicapai oleh penelitian. *Kedua*, penyajian data, yakni sekumpulan informasi yang tersusun yang memberi kemungkinan adanya penarikan kesimpulan dan pengambilan tindakan.⁴¹ Penyajian data dalam penelitian ini dimaksudkan dengan mengorganisasikan, menyusun dalam pola, sehingga bisa dipahami dan dapat mengantarkan pada kesimpulan yang hendak diambil dalam penelitian ini. *Ketiga*, penarikan kesimpulan, yaitu mengambil kesimpulan atas sajian data dalam penelitian. Penarikan kesimpulan merupakan tahapan final atas metode analisis data yang dipergunakan pasca mereduksi dan menyajikan data.

H. Sistematika Penulisan

Penulis berupaya memberikan hasil yang maksimal dan berusaha menjadikan penelitian ini lebih sistematis. Oleh karena itu, penelitian ini dibagi menjadi lima bab pembahasan. Adapun sistematisasi dari lima bab itu adalah sebagai berikut:

⁴⁰ Mathew B. Miles dan A. Michael Huberman, *Analisis Data Kualitatif: Buku Sumber tentang Metode-Metode Baru*, terj. Tjetjep Rohendi Rohidi (Jakarta: UI Press, 2009), 16.

⁴¹ *Ibid.*, 17.

Bab pertama berisi tentang pendahuluan yang mendeskripsikan secara utuh seputar penelitian ini. Pendahuluan ini sendiri terdiri atas beberapa poin, yaitu latar belakang masalah, rumusan masalah, tujuan penelitian, kajian terdahulu, metode penelitian, konsep atau teori yang relevan, dan sistematika pembahasan.

Untuk bab kedua, penulis memaparkan mengenai kajian teoritik penelitian ini, yakni penjabaran secara konkret antara semiotika signifikasi dan semiotika komunikasi, dua mazhab besar dalam semiotika. Masing-masing jenis semiotika ini akan diulas sehingga bisa mengantarkan pada pembahasan selanjutnya. Pembahasan ini penting sebab menjadi pisau analisis untuk mengkaji pemahaman sarjana Muslim klasik. Selain itu, akan dibahas mengenai objek kajian dalam penelitian ini, yakni kitab *Fatḥ al-Bārī* karya Ibn Ḥajar. Penjelasan kitab ini berfokus pada sisi sebab penulisan, sistematika kitab, dan metodologi penulisannya. Pembahasan ini berguna sebagai titik tolak supaya dapat dipahami kedudukan kitab ini dalam studi hadis yang ada.

Bab ketiga adalah temuan penelitian yang juga merupakan jawaban atas rumusan masalah yang sudah ditulis sebelumnya; dan juga diskusi atas temuan penelitian tersebut. Terakhir, bab lima adalah penutup yang berisikan simpulan-simpulan atas penelitian yang telah dilakukan sebelumnya serta saran-saran untuk penelitian yang akan datang. Menjadi kewajiban peneliti untuk menyajikan hasil penelitian seobjektif mungkin dan bermanfaat bagi insan akademik.

BAB II

KAJIAN TEORITIK

A. Kajian Teori

1. Tipologi Pemahaman Hadis: Tekstual dan Kontekstual

Pemahaman hadis pada hakikatnya merupakan “sesuatu” yang dipikirkan manusia tatkala berinteraksi dengan hadis. Wujud sesuatu yang dipikirkan manusia sendiri ditentukan oleh asumsi, pendekatan, dan metode yang digunakan. Jika asumsi, pendekatan, dan metode yang digunakan berlainan, maka produk pemikiran yang dihasilkan pun dimungkinkan dapat berbeda. Dalam kajian hadis, pemahaman atas hadis terdiri atas dua corak, yaitu pemahaman secara tekstual dan pemahaman secara kontekstual. Dua tipologi pemahaman inilah yang muncul dalam khazanah keilmuan pemahaman hadis, yang seringkali saling berhadapan satu dengan lainnya.

Menurut Syuhudi Ismail yang merupakan Guru Besar Ilmu Hadis pertama di Indonesia, pemahaman tekstual adalah pemahaman hadis secara tersurat, yang bila hadis tersebut telah dihubungkan dengan hal-hal yang terkait dengannya, misalnya saja *asbâb al-wurûdh*nya, tetap saja menghendaki pemahaman yang sesuai dengan makna tertulisnya. Sementara itu, pemahaman kontekstual merupakan tipologi pemahaman secara tersirat, yang mengharuskan adanya pemahaman yang tidak sebagaimana makna tekstualnya (tersirat) karena adanya petunjuk yang kuat pada hal tersebut di balik teks hadis yang bersangkutan.¹

Penganut pemahaman secara tekstual disebut sebagai tekstualis dan penganut pemahaman kontekstual dinamakan dengan kontekstualis. Menurut Suryadi, tekstualis merupakan golongan yang memahami hadis berdasarkan makna lahiriyahnya saja, sedangkan kontekstualis mencoba memahami hadis dengan mengembangkan penalaran terhadap faktor-faktor yang berada di belakang hadis tersebut. Dalam sejarah Islam klasik, kelompok pertama disebut dengan *ahl al-ḥadîts* yang berpusat di Hijaz dan kelompok kedua dinamakan

¹ M. Syuhudi Ismail, *Hadis Nabi yang Tekstual dan Kontekstual: Telaah Ma'anil Hadits tentang Ajaran Islam yang Universal, Temporal dan Lokal* (Jakarta: Bulan Bintang, 1994), 6.

dengan *ahl al-ra'yi* yang berpusat di Iraq. Dalam sejarahnya, kedua golongan ini saling berseteru satu dengan lainnya.²

Bagi Amin Abdullah, tekstualis adalah golongan yang mempercayai hadis sebagai sumber kedua dalam ajaran Islam, tanpa memperdulikan proses panjang sejarah terkumpulnya hadis dan proses pembentukan ajaran ortodoksi. Tipe pemikiran seperti ini, oleh ilmuwan sosial, dapat dikategorikan sebagai pemikiran yang *a-historis* (tidak mengenal sejarah tumbuhnya hadis dan sunah yang hidup pada waktu itu). Adapun kontekstualis merupakan golongan yang mempercayai hadis sebagai sumber ajaran kedua dalam ajaran Islam, tetapi dengan sikap kritis konstruktif melihat dan mempertimbangkan *asbâb al-wurûd* hadis tersebut.³

Poin penting yang harus dipahami adalah bahwa kedua tipologi di atas, baik tekstual maupun kontekstual, sama-sama berpijak pada teks hadis. Namun bedanya adalah, kalangan tekstualis menempatkan teks hadis berada pada posisi yang superior daripada akal, dan untuk memahaminya hanya dengan menggunakan metode *bayânî* semata.⁴ Dengan cara ini, makna objektif teks hadis bisa didapatkan melalui metode penalaran secara langsung.⁵ Poal pikir *bayânî*, harus diakui memang banyak dipakai di kalangan umat Islam,⁶ sehingga pemahaman hadis secara tekstual banyak dianut oleh mayoritas umat Islam.

Sementara itu, kontekstualis berusaha menyibak maksud dalam teks dengan menempatkan akal yang merupakan alat dalam epistemologi *burhânî* pada posisi

² Suryadi, *Metode Kontemporer Memahami Hadis Nabi: Perspektif Muhammad al-Ghazali dan Yusuf al-Qaradhawi* (Yogyakarta: Teras, 2008), 73-77.

³ M. Amin Abdullah "Hadis dalam Khazanah Intelektual Muslim: al-Ghazali dan Ibnu Taimiyah (Tinjauan Implikasi dan Konsekuensi Pemikiran)" dalam *Pengembangan Pemikiran terhadap Hadis* (Yogyakarta: LPPI, 1996), 208; M. Amin Abdullah, *Studi Agama, Normativitas atau Historisitas?* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2001), 315.

⁴ *Bayânî* merupakan salah satu epistemologi dalam Islam yang hanya menitikberatkan pada teks (nash). Selain bayânî, muncul pula *burhânî* yang terpusat pada rasio dan *'irfânî* yang berpusat pada intuisi. Istilah-istilah tersebut dipopulerkan oleh Muhammad Abid al-Jabiri, seorang pemikir muslim asal Maroko. Menurut Amin Abdullah, ketiga hal tersebut harusnya saling terkait dan menjadi satu kesatuan yang utuh, sehingga corak dan model keberagamaan Islam selama ini tidak bercorak dikotomis-atomistis, akan tetapi dapat terkonstruksi secara komprehensif. Lihat M. Amin Abdullah, *Islamic Studies di Perguruan Tinggi: Pendekatan Integratif-Interkonektif* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2012), 384.

⁵ Benny Afwadz, "Memahami Eksistensi Pendekatan Ilmu-Ilmu Alam dan Pemahaman Hadis Nabi," dalam *Membangun Kembali Peradaban Islam Prestisius* (Malang: UIN-Maliki Press, 2016), 83.

⁶ M. Amin Abdullah, *Islamic Studies*, 376.

yang paling tidak setara dengan teks tersebut atau bisa jadi melebihi keberadaan teks hadis yang bersangkutan. Akal inilah yang akan menggiring ke mana maksud teks dengan mempertimbangkan aspek-aspek kesejarahan, baik yang bersifat mikro (*asbâb al-wurûd* khusus) maupun juga makro (*asbâb al-wurûd* umum), pertimbangan kedudukan dan fungsi Rasul, ilmu pengetahuan modern, dan berbagai aspek lainnya. Bagi golongan kontekstualis, tekstualitas teks bukanlah menjadi sebuah kebenaran absolut, akan tetapi ia hanya sebagai petunjuk awal untuk sampai pada makna kontekstual yang dikehendaki.⁷

2. Definisi Semiotika

Sebenarnya ada dua istilah yang digunakan untuk mengekspresikan ilmu yang berkenaan dengan tanda (*sign*), yakni semiotika dan semiologi. Tidak ada perbedaan secara substansial pada kedua istilah ini. Keduanya sama-sama merupakan istilah untuk menyebut ilmu yang mempelajari hubungan antara *signs* (tanda-tanda) berdasarkan kode-kode tertentu. Perbedaan antara keduanya hanya terletak pada di mana istilah itu populer. Semiotika lebih mengarah pada tradisi Peircean (pengikut Peirce) di Amerika, sedangkan semiologi lebih banyak dipakai oleh Saussure di Eropa. Namun, istilah terakhir kian jarang dipakai, sehingga para penganut Saussure pun kini sering beralih menggunakan istilah semiotika daripada semiologi.⁸ Terlebih lagi, yang diawali oleh Thomas Sebeok (1920-2001), istilah semiotika (*semiotics*) kemudian diinternasionalisasikan dan akhirnya populer dipakai sebagai ilmu yang mendiskusikan tentang tanda.⁹ Oleh sebab itu, dalam penelitian ini pun dipakai istilah semiotika, meskipun merujuk pada interpretasi tanda di kalangan pengikut Saussure.

Semiotika dalam bahasa Inggris diredaksikan dengan *semiotics* (atau *semeiotics*) dan bahasa Arab dengan cara serapan diredaksikan dengan *simiūtīqā*

⁷Benny Afwadzi, "Memahami Eksistensi Pendekatan", 83.

⁸Akhmad Muzakki, *Kontribusi Semiotika dalam Memahami Bahasa Agama* (Malang: UIN Malang Press, 2007), 9. Pada umumnya, Peirce dianggap menyebut ilmu tentang tanda sebagai *semiotics*, padahal Peirce sering berubah-ubah dalam memberi nama ilmu yang mengkaji tanda tersebut dan lebih sering menyebutnya dengan *semeiotics*. Lihat, Alfathri Adlin "Catatan Editor" dalam Yasraf Amir Piliang, *Semiotika dan Hipersemiotika: Kode, Gaya, dan Matinya Makna* (Bandung: Matahari, 2012), 21.

⁹Alfathri Adlin "Catatan Editor", 21.

(سميوطيقا). Secara etimologis, kata ini berasal dari bahasa Yunani, *semeion*, yang memiliki makna tanda atau *seme* yang berarti penafsiran tanda. Tanda sendiri merupakan objek sentral kajian dalam ilmu semiotika. Pada awalnya sebelum berkembang seperti sekarang ini, istilah *semeion* berakar dari tradisi klasik dan skolastik atas seni retorika, poetika, dan logika. Istilah tersebut sangat dimungkinkan diderivasikan dari istilah yang muncul dalam dunia kedokteran hipokratik atau asklepiadik dengan perhatiannya pada simptomatologi dan diagnostik inferensial. Pada era tersebut, pengertian tanda masih sangat sederhana. Ia mempunyai makna sesuatu yang merujuk pada adanya sesuatu yang lain, misalnya saja eksistensi asap yang menandakan adanya api.¹⁰

Tanda merupakan segala sesuatu yang merepresentasikan sesuatu lainnya. Segala sesuatu tersebut bisa berupa isyarat tertentu, gestur tubuh, objek, rumus matematika, dan lain sebagainya, sedang sesuatu lainnya adalah hal yang keberadaannya diwakili oleh segala sesuatu yang dipandang sebagai tanda. Bahasa manusia yang termasuk tanda juga demikian, ia juga mempunyai suatu makna yang diwakili oleh bahasa tersebut. Inilah yang akan dikaji dalam penelitian ini, berupa bahasa Nabi Muhammad. Kaitannya dengan ini, relasi antara tanda dan sesuatu yang direpresentasikan olehnya didasarkan atas konvensi sosial yang tumbuh dan berkembang di masyarakat.¹¹ Dengan bahasa Saussure, ahli bahasa pendiri mazhab signifikasi, dijelaskan bahwa hubungan antara tanda dan sesuatu yang diwakilinya bersifat arbitrer. Maksudnya, tidak ada hubungan langsung antara tanda dan maknanya, seperti tidak ada hubungan antara penyebutan “kambing” dengan “hewan dengan suara *embek*.”

Secara terminologis, bagi mazhab strukturalis Eropa, Ferdinand de Saussure (1857-1913), semiotika (dalam istilahnya semiologi) adalah “ilmu yang mempelajari kehidupan tanda-tanda di dalam masyarakat” (*a science that studies*

¹⁰ Kaelan, *Filsafat Bahasa, Semiotika, dan Hermeneutika* (Yogyakarta: Paradigma, 2009), 162.

¹¹ Temukan pendapat seperti ini dalam Umberto Eco, *A Theory of Semiotics* (Bloomington: Indiana University Press, 1976), 16; Bandingkan dengan Marcel Danesi, *Pesan, Tanda, dan Makna: Buku Teks Dasar Mengenai Semiotika dan Teori Komunikasi*, terj. Evi Setyarini dan Lusi Lian Piantari (Yogyakarta: Jalasutra, 2011), 6.

the life of signs within society).¹² Dalam pemikiran Saussure, yang nantinya akan dikembangkan oleh Roland Barthes, bahasa merupakan suatu sistem tanda, yang memiliki dua komponen di dalamnya (diadik), yaitu penanda (*signifiant*) dan petanda (*signifié*). Penanda adalah aspek material, seperti suara, bentuk, atau huruf, sedangkan petanda merupakan aspek mental atau konseptual yang ditunjuk oleh aspek material (makna penanda).¹³ Cara berpikir Saussure seperti ini dipengaruhi oleh dirinya yang merupakan seorang ahli bahasa yang tentu saja lebih menitikberatkan pada aspek kebahasaan.

Sementara itu di mazhab Amerika, Charles Sanders Peirce (1839-1914) memandang semiotika sebagai kajian mengenai tanda dengan mempertimbangkan berbagai macam aspek yang berkaitan dengannya, seperti fungsi-fungsinya, hubungan dengan tanda-tanda lainnya, proses pengiriman dan penerimaannya, dan berbagai hal lainnya.¹⁴ Sebagai seorang ahli filsafat, Peirce mendasarkan semiotika pada logika, sebab logika mempelajari bagaimana manusia bernalar, sedang penalaran dalam pandangan Peirce dilakukan dengan tanda-tanda. Tanda-tanda memungkinkan manusia untuk bisa berpikir, berhubungan dengan orang lain, dan memberikan makna pada apa saja yang ditampilkan oleh alam semesta.¹⁵ Baginya, tanda mempunyai tiga komponen (triadik), yakni *representamen* (tanda), *object* (sesuatu yang diacu oleh *representamen*), dan *interpretant* (interpretasi atas *representamen*). Komponen terakhir itulah (*interpretant*) yang tidak ada dalam konsep semiotika Ferdinand de Saussure.

Salah seorang pengikut Saussure yang mengembangkan petanda dengan denotasi-konotasi-mitos, Roland Barthes (1915-1980), menyebutkan bahwa semiologi pada prinsipnya hendak mengkaji bagaimana kemanusiaan (*humanity*) memaknai segala sesuatu (*things*). Dalam konteks ini, memaknai (*to signify*) tidak dapat dicampuradukkan artinya dengan mengkomunikasikan (*to communicate*).

¹² Kris Budiman, *Semiotika Visual: Konsep, Isu, dan Problem Ikonitas* (Yogyakarta: Jalasutra, 2011), 3.

¹³ Akhmad Muzakki, *Kontribusi Semiotika*, 17.

¹⁴ Nyoman Kutha Ratna, *Estetika Sastra dan Budaya* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2007), 100; Aart Van Zoest "Interpretasi dan Semiotika" dalam *Serba Serbi Semiotika* (Jakarta: Gramedia, 1996), 5.

¹⁵ Aart Van Zoest "Interpretasi dan Semiotika", 1.

Memaknai berarti bahwa objek-objek itu tidak hanya membawa informasi atau dengan maksud lain dalam hal mana objek-objek itu hendak berkomunikasi, melainkan juga mengkonstitusi sistem terstruktur dari sebuah tanda.¹⁶

Komaruddin Hidayat berpendapat bahwa semiotika adalah kajian yang mempelajari fungsi tanda dalam teks, yakni memahami sistem tanda yang ada dalam teks yang berperan membimbing pembacanya agar bisa menangkap pesan yang terkandung di dalamnya. Dengan ungkapan lain, ilmu ini berperan untuk melakukan interogasi terhadap kode-kode yang dipasang oleh peneliti agar pembaca bisa memasuki bilik-bilik makna yang tersimpan dalam teks. Seorang pembaca, bagi Hidayat, diibaratkan seperti pemburu harta karun yang bermodalkan peta, yang mana ia harus paham terhadap sandi dan tanda-tanda yang menunjukkan di mana makna-makna itu tersimpan dan kemudian dengan arahan tanda-tanda baca itu pun pintu makna dapat terbuka.¹⁷

Di antara sekian banyak definisi yang lahir untuk menjelaskan semiotika, terdapat sebuah definisi yang sangat menarik dan terkesan hiperbolis dari Umberto Eco, seorang ahli semiotika asal Italia yang mengembangkan pemikiran Peirce. Bagi Eco, pada dasarnya semiotika merupakan suatu disiplin ilmu untuk mempelajari segala sesuatu yang dapat digunakan untuk berbohong (*a theory of the lie*). Definisi ini, baginya, adalah pijakan dasar dalam semiotika umum yang paling komprehensif. Dalam *magnum opus*-nya, *A Theory of Semiotics*, ia menyatakan secara eksplisit:

*“Semiotics is concerned with everything that can be taken as a sign. A sign is everything which can be taken as significantly substituting for something else. This something else does not necessarily have to exist or to actually be somewhere at the moment in which a sign stands in for it. Thus, Semiotics is in principle the discipline studying everything which can be used in order to lie. If something cannot be used to tell a lie, conversely it cannot be used to tell the truth; it cannot in fact be used ‘to tell’ at all”*¹⁸

¹⁶ Alex Sobur, *Semiotika Komunikasi* (Bandung: Remaja Rosdakarya, 2006), hlm. 15; Kaelan, *Filsafat Bahasa*, 163.

¹⁷ Komaruddin Hidayat, *Memahami Bahasa Agama: Sebuah Kajian Hermeneutik* (Jakarta: Paramadina, 1996), 163-164.

¹⁸ Umberto Eco, *A Theory of Semiotics* (Bloomington: Indiana University Press, 1976), 7.

Dengan demikian, dalam pandangan Umberto Eco, semiotika terkait dengan segala sesuatu yang dapat diambil sebagai sebuah tanda. Sebuah tanda adalah segala sesuatu yang secara signifikan dapat menggantikan sesuatu yang lain. Sedangkan sesuatu yang lain tidak harus ada atau hadir di suatu tempat saat tanda menggantinya secara nyata. Dalam hubungan inilah, Eco menyebutkan semiotika sebagai ilmu untuk berbohong dengan redaksi kalimatnya “Pada hakikatnya, semiotika merupakan disiplin ilmu yang mengkaji tentang segala sesuatu yang dapat digunakan untuk berdusta” (*Semiotics is in principle the discipline studying everything which can be used in order to lie*). Sebaliknya, menurut Eco, apabila segala sesuatu tidak dapat digunakan untuk berbohong atau untuk berdusta, maka hal itu tidak akan bisa pula dipergunakan untuk mengungkapkan kebenaran, atau juga bahkan tidak dapat digunakan untuk mengatakan apapun.

Dalam keterangan lainnya, ia menuturkan bahwa apabila setiap kali ada kebohongan, maka pasti muncul proses signifikasi (proses pemaknaan dari penanda kepada petanda) di dalamnya. Begitu pula sebaliknya, jika setiap kali ada signifikasi, maka ada kemungkinan ia digunakan untuk berbohong. Teori seperti ini, kata Eco, secara metodologis perlu dipertahankan kebenarannya. Dengan demikian, tatkala dalam sebuah situasi terdapat kemungkinan untuk berbohong, bisa jadi tanda yang muncul dipakai untuk menandai dan kemudian mengkomunikasikan sesuatu yang tidak berkorespondensi dengan realitas.¹⁹

Hal itu berarti kebohongan menjadi salah satu unsur dalam ilmu tanda, tetapi bukan berarti semuanya merupakan kebohongan. Kebohongan hanya menempati salah satu bagian dalam keilmuan semiotika, yakni ketika suatu tanda dipakai untuk memaparkan sesuatu yang bersebrangan dengan realitas. Meskipun begitu, di lain sisi harus dipahami bahwa Eco juga menjelaskan, jika semiotika adalah sebuah teori kedustaan, akan tetapi secara implisit ia sekaligus adalah teori kebenaran. Sebab, apabila sebuah tanda tidak bisa digunakan untuk mengungkap kebenaran, maka ia tidak dapat pula dipakai untuk mengungkap kedustaan. Dengan demikian, meskipun Eco menjelaskan semiotika sebagai teori kedustaan,

¹⁹ *Ibid.*, 58-59.

tetapi secara implisit di dalamnya adalah mencakup teori kebenaran pula, seperti kata *siang* yang implisit dalam kata *malam*.²⁰

Lepas dari definisi Eco yang cukup menggemparkan, tetapi barangkali sangat komprehensif di atas, semiotika sendiri pada dasarnya dapat disimpulkan sebagai suatu disiplin ilmu tentang tanda (*sign*). Ia berupaya mengurai problem tanda dalam kehidupan umat manusia, relasi-relasi dengan masyarakat penggunaannya, dan bagaimana tanda itu mempunyai makna yang dikaitkan dengan konteks di mana tanda itu muncul. Hal ini dapat digambarkan dengan contoh sederhana, misalnya warna merah sebagai sebuah tanda. Pada tingkatan dasar, kata tersebut mempunyai arti sebagai warna primer yang sudah tidak asing lagi (merah sebagai warna secara riil). Namun, warna merah tersebut akan bermakna lain dalam beberapa konteks, misalnya, *pertama*, jika ia muncul sebagai sinyal lalu lintas, maka maknanya adalah berhenti; *kedua*, apabila ia warna bendera yang digunakan dalam sebuah situs konstruksi, maka ia merupakan sinyal bahaya; *ketiga*, jika ia digunakan sebagai ekspresi muka (mukanya merah), maka ia adalah bahasa kiasan yang merujuk pada kondisi emosional tanpa harus menyebutnya secara gamblang. Penggambaran dan penelusuran elemen warna merah (penanda) dan beberapa kandungan makna (petanda) itulah yang dikaji dalam keilmuan semiotika.²¹

Satu poin penting yang harus dipegang adalah, sebagai salah satu varian ilmu sosial-humaniora (*social science-humanities*), semiotika tidak dapat disejajarkan dengan ilmu alam (*natural science*) yang menuntut ukuran matematis yang pasti untuk menghasilkan sebuah pengetahuan objektif sebagai kebenaran tunggal. Semiotika bukanlah ilmu yang melihat sesuatu berdasarkan kacamata oposisi biner; hitam-putih, atau benar-salah, tetapi ia dibangun oleh pengetahuan yang terbuka bagi segala macam bentuk interpretasi.²² Dengan demikian, dalam ilmu semiotika tidak dibenarkan adanya klaim-klaim kebenaran (*truth claim*) dan

²⁰ Yasraf Amir Piliang, *Semiotika dan Hipersemiotika: Kode, Gaya, dan Matinya Makna* (Bandung: Matahari, 2012), 45.

²¹ Marcel Danesi, *Pesan, Tanda, dan Makna*, 5-6.

²² Yasraf Amir Piliang, *Semiotika dan Hipersemiotika*, 337.

menafikan kebenaran dari pihak lainnya. Kebenaran dalam semiotika bersifat relatif dan tidak bisa dijadikan sebagai patokan kebenaran tunggal.

3. Sejarah Semiotika dari Masa ke Masa

Secara historis, awal mula kemunculan semiotika bisa dikatakan berasal dari tradisi kedokteran Yunani. Sebagaimana diceritakan Danesi, pertama kali istilah *semeiotics* (diredaksikan dengan kata demikian)²³ diperkenalkan oleh Hippocrates (460-377 SM.), penemu ilmu medis Barat, sebagai ilmu mengenai gejala-gejala. Menurutnya, gejala merupakan *semeion*, yakni bahasa Yunani untuk petunjuk (*mark*) atau tanda (*sign*) fisik. Untuk mengetahui *apa* yang direpresentasikan oleh gejala, *bagaimana* ia mengejawantah secara fisik, dan *mengapa* ia mengindikasikan penyakit atau kondisi tertentu merupakan esensi dari diagnosis medis. Meskipun pada era sekarang tujuan semiotika adalah untuk membahas objek kajian yang berbeda dengan masa awal kemunculannya, akan tetapi sebenarnya ia tetap mempertahankan metode dasar penelaahan yang sama.²⁴

Dalam kajian tanda-tanda dalam bahasa dan budaya, embrio semiotika acapkali pula dikaitkan dengan dua filsuf besar Yunani, yakni Plato dan Aristoteles. Dengan karyanya yang berjudul *Cratylus*, Plato (428-348 SM) dipandang sebagai tokoh pertama yang meneliti tentang asal muasal bahasa. Sementara itu, Aristoteles (384-322 SM) dengan karyanya *Poetics* dan *On Interpretation* selalu mencermati kata benda. Keduanya meneliti tentang tanda-tanda di dalam fenomena kebahasaan dan budaya.²⁵

Semiotika juga menjadi kajian bagi Zeno, tokoh aliran Stoa yang berasal dari Kition (Cyprus, Yunani) pada tahun 330-264 SM. Ia hidup pada masa terjadi polemik terkait eksistensi tanda antara mazhab Stoik dan Epicurian. Dalam konteks ini, Zeno memfokuskan kajiannya pada objek tanda ekspresi tangis dan tertawa. Menurut pengamatan Zeno, terdapat aspek penanda (*signifier*) dan

²³ Kata *semeiotics* sebenarnya merupakan kata yang lebih sering diucapkan Peirce daripada *semiotics* untuk menyebutkan ilmu yang bertugas mengurai sebuah tanda. Maka, dalam sejarahnya juga, sebagaimana tergambarkan dalam keterangan di atas, kata yang pertama kali muncul dan dianggap menjadi asal usul ilmu tanda adalah *semeiotics* dan bukan *semiotics*.

²⁴ Marcel Danesi, *Pesan, Tanda, dan Makna*, 6.

²⁵ Dadan Rusmana, *Filsafat Semiotika* (Bandung: CV Pustaka Setia, 2014), 50.

petanda (*signified*) dalam kedua ekspresi tersebut. Ekspresi tangis dan tertawa yang terlihat oleh mata manusia adalah aspek penandanya, sedangkan makna atau maksud seseorang itu menangis dan tertawa menjadi petandanya.²⁶

Dalam perkembangan sejarah selanjutnya, sebenarnya teori tanda pertama diperkenalkan oleh Santo Agustinus (354-430 M.), walaupun ia tidak menggunakan istilah semiotika untuk mengidentifikasinya. Ia mendefinisikan *tanda alami* sebagai tanda yang ditemukan secara harfiah di alam dunia. Menurut Agustinus, gejala ragawi, gesekan-gesekan dedaunan, warna tumbuhan, sinyal yang dikeluarkan binatang, dan lain sebagainya adalah tanda alami. Selain itu, ia juga berpandangan bahwa *tanda suci*, seperti mu'jizat, adalah tanda yang memuat pesan Tuhan, dan hanya bisa dipahami melalui iman. Salah satu teolog besar Kristen tersebut berpandangan bahwa dalam proses memahami makna sebuah tanda, sebagian berdasarkan konvensi sosial dan sebagiannya lagi berasaskan reaksi individual terhadap konvensi tersebut.²⁷

Pada era setelahnya, menurut Danesi, pandangan Agustinus di atas tidak dikenal hingga abad ke 11, ketika minat terhadap tanda dibangkitkan kembali oleh sarjana Arab, yang selalu bepergian dan telah menterjemahkan karya Plato, Aristoteles, dan pemikir-pemikir Yunani lainnya. Hasilnya adalah munculnya pergerakan yang dinamakan *skolatisisme*. Berpijak pada Aristoteles sebagai sumber inspirasinya, para penganut pergerakan ini menyatakan bahwa tanda hanya menangkap sebuah kebenaran dan bukan mengonstruksi kebenaran itu. Namun, dalam pergerakan skolatisisme tersebut juga ada golongan yang disebut kaum nominalis, yang berpendapat bahwa kebenaran adalah persoalan subjektivitas dan tanda hanya dapat menangkap versi kebenaran manusia yang ilusif dan beragam.²⁸

Keterangan Danesi di atas memberikan pemahaman bahwa Islam-Arab menjadi jembatan intelektualitas yang ada di wilayah Eropa. Jika ditelisik secara historis, abad ke 11 merupakan masa di mana Eropa berada pada kondisi kegelapan (*dark age*), sedangkan Anadalusia (Spanyol dan Portugal) dikuasai oleh

²⁶ *Ibid.*

²⁷ Marcel Danesi, *Pesan, Tanda, dan Makna*, 10.

²⁸ *Ibid.*, 10.

Bani Umayyah II yang berada pada masa keemasannya. Hitti menyebutkan bahwa kalangan Muslim Spanyol menorehkan catatan yang paling mengagumkan dalam sejarah intelektual pada abad pertengahan Eropa. Mereka menjadi mediator yang menghubungkan ilmu dan filsafat Yunani klasik yang kurang mendapatkan perhatian. Implikasi dari hal tersebut adalah ditemukannya kembali khazanah kuno Yunani yang penuh pengetahuan. Tidak hanya itu, Muslim Spanyol pun memberikan penambahan dan proses transmisi sedemikian rupa sehingga memunculkan lahirnya pencerahan yang ada di Eropa Barat.²⁹

“Jejak” Islam-Arab di Eropa dalam menghubungkan tradisi Yunani klasik dengan pencerahan di Eropa dalam bidang semiotika pun boleh dikatakan terjadi, sebagaimana yang ada berbagai ilmu pengetahuan seperti kata Danesi sebelumnya. Pada masa-masa setelahnya, semiotika berkembang dengan pesat. Seorang filsuf asal Inggris John Locke (1632-1704) memperkenalkan kajian formal tanda pada filsafat dan menyebutnya sebagai *semeiotics* untuk pertama kalinya. Dalam konteks ini, Locke benar-benar mengantisipasi agar semiotika dapat memungkinkan para filsuf untuk mengkaji relasi antara konsep dengan kenyataan dengan lebih tepat. Meski demikian, tugas ini nampaknya masih belum bisa diperhatikan secara virtual oleh para filsuf dalam kajian-kajiannya.³⁰

Akhirnya, pada akhir abad ke 19 tugas yang belum rampung dalam bidang filsafat itu dapat terlaksana dengan munculnya dua maestro di bidang ilmu tanda, yaitu linguis Swiss Ferdinand de Saussure (1857-1913) dan filsuf Amerika Charles S. Pierce (1839-1914). Walaupun memakai dua istilah yang berbeda, yaitu semiotika dan semiologi, akan tetapi keduanya tetap merujuk pada sebuah kajian tentang tanda.³¹ Mereka berdua inilah yang menjadi titik tolak kajian semiotika pada masa-masa selanjutnya dan dipandang sebagai pioner utama dalam ilmu tanda. Jika mendiskusikan mengenai keilmuan semiotika, maka tidak absah apabila belum mendeskripsikan atau mengulas bagaimana konstruksi pemikiran dua tokoh utama semiotika tersebut.

²⁹ Philip K. Hitti, *History of The Arabs*, terj. R. Cecep Lukman Yasin dan Dedi Slamet Riyadi (Jakarta: PT. Serambi Ilmu Semesta, 2010), 708.

³⁰ Marcel Danesi, *Pesan, Tanda, dan Makna*, 11.

³¹ *Ibid.*

Menurut Ferdinand de Saussure, sistem tanda (*sign*) mempunyai hubungan diadik (berstruktur dua), yaitu antara penanda (*significant/signifier*), dan petanda (*signifie/signified*). Ia juga mengembangkan trio *langage-langue-parole*, yang sulit untuk dicarikan padanan katanya dalam bahasa Indonesia. Fenomena bahasa secara umum disebut *langage*, sedangkan *langue* dan *parole* merupakan bagian dari *langage*. *Parole* adalah bahasa yang dipraktekkan oleh individu secara nyata, sementara *langue* merupakan bahasa dalam proses sosial.³² Di samping itu, ada pula istilah *synchronic*, yaitu keadaan bahasa pada suatu waktu tertentu dan *diachronic*, yaitu bahasa dalam perkembangannya atau sisi historisnya; *form* (wadah) dan *content* (isi) yang merujuk pada bentuk formal bahasa dan muatan atau makna dari bentuk formal itu; serta ada pula *syntagmatic* dan *associative* (*paradigmatic*) yang berkenaan dengan hubungan kata-kata yang saling mengaitkan.³³

Dalam pandangan Charles Sanders Peirce, tanda identik dengan model triadik (berstruktur tiga) berupa *representamen* atau bentuk tanda yang muncul, *object* atau sesuatu yang diacu oleh *representamen*, dan *interpretant* atau hasil penafsiran.³⁴ Di samping itu juga, ia menggagas beberapa istilah, yakni ikon, indeks, dan simbol. Ikon adalah tanda yang mengandung kemiripan dengan sesuatu yang diacunya, misalnya peta geografis; sedangkan indeks merupakan tanda yang memiliki kedekatan eksistensi dengan sesuatu yang diacunya, seperti tiang penunjuk jalan; dan simbol adalah tanda yang terbentuk secara konvensional dengan sesuatu yang diacunya, misalnya anggukan kepala yang menandakan persetujuan.³⁵

³² Hal ini berarti, *langage* adalah *langue* ditambah *parole*, sedang *langue* adalah *langage* dikurangi *parole*, dan *parole* adalah *langage* dikurangi *langue*.

³³ Alex Sobur, *Semiotika Komunikasi*, 43-55; Kaelan, *Filsafat Bahasa*, 181-193.

³⁴ Sebenarnya dalam teori Peirce, meskipun masih tumpang tindih, tanda dibedakan dengan *representamen*, sehingga eksistensi mereka pada dasarnya tidak sama. Tanda adalah triadik yang lengkap, sedang *representamen* adalah entitas pertamanya. *Representamen* bagi Pierce adalah “objek yang bisa dirasakan” yang berfungsi sebagai tanda. Lihat, Winfried Noth, *Semiotik*, terj, Dharmojo dkk. (Surabaya: Airlangga University Press, 2006), 42. Namun, sebagaimana penanda dalam konsep Saussure yang secara mudahnya dapat dikatakan sebagai aspek material dari tanda padahal menurut Saussure ia adalah citra akustik, maka untuk menyikapi *representamen* ini, penulis juga tidak akan mempermasalahkan diskusi secara semiotik tersebut, sehingga disebutkan bahwa *representamen* adalah tanda itu sendiri.

³⁵ Aart Van Zoest “Interpretasi dan Semiotika”, 7-9.

Pada abad ke-20, terdapat sejumlah tokoh penting yang mengembangkan semiotika menjadi sebuah disiplin ilmu seperti sekarang. Misalnya saja ahli semiotika Amerika, Charles Morris (1901-1979) yang membagi semiotika menjadi tiga bidang, *pertama*, studi hubungan antara tanda dengan tanda-tanda lain, yang disebut sintaktik; *kedua*, studi hubungan antara tanda-tanda dan makna dasarnya, yang ia sebut semantik; dan *ketiga*, studi hubungan antara tanda-tanda dan penggunaannya, yang disebut pragmatik.³⁶

Ada pula Roman Jakobson (1896-1982), ahli semiotika asal Amerika kelahiran Rusia yang mengedepankan konsep penting ‘tanda termotivasi’, yang didefinisikannya sebagai kecenderungan untuk membuat tanda-tanda yang merepresentasikan dunia melalui simulasi. Kemudian, ada juga Roland Barthes (1915-1980) yang menggambarkan kekuatan semiotika untuk membongkar struktur makna yang tersembunyi dalam tontonan, pertunjukan sehari-hari, dan konsep-konsep umum. Thomas A. Sebeok (1920-2001) sebagai figur penting untuk perluasan paradigma semiotika hingga meliputi sistem petandaan binatang yang disebutnya dengan *zoosemiotics* (semiotika binatang), dan studi banding mengenai gejala, sinyal, dan tanda pada semua makhluk hidup yang disebut *biosemiotics* (semiotika hayati). Pada era sekarang, ahli semiotika Italia, Umberto Eco (1932-2016) meletakkan kontribusi penting bagi pemahaman mengenai hubungan antara tanda-tanda dan realitas. Ia meletakkan sendiri semiotika dalam peta budaya pop kontemporer melalui novelnya yang laris manis di pasaran dan kemudian diangkat ke layar lebar, *The Name of The Rose*.³⁷

4. Dua Mazhab Besar Semiotika

Perkembangan kajian semiotika sendiri hingga kini membedakan dua jenis semiotika, yaitu semiotika signifikasi dan semiotika komunikasi.³⁸ Semiotika jenis pertama diturunkan dari seorang ahli linguistik dari Swiss, yaitu Ferdinand de Saussure (1857-1913) yang mencuatkan gagasan diadik mengenai tanda, yaitu dua

³⁶ Marcel Danesi, *Pesan, Tanda, dan Makna*, 12.

³⁷ *Ibid.*, 13.

³⁸ Alex Sobur, *Analisis Teks Media: Suatu Pengantar untuk Analisis Wacana, Analisis Semiotik, dan Analisis Framing* (Bandung: Remaja Rosdakarya, 2012), 131; Alex Sobur, *Semiotika Komunikasi* (Bandung: Remaja Rosdakarya, 2006), 15.

entitas semiotika berupa *signifier* (penanda) dan *signified* (petanda) atau *sign-vehicle* (wahana tanda) dan *meaning* (makna). Sementara semiotika jenis yang kedua dielaborasi dari seorang filsuf asal Amerika, yakni Charles Sanders Peirce (1839-1914) yang lebih menitikberatkan kajian semiotika pada aspek triadik terkait dengan tanda, yaitu tiga entitas semiotik yang dimiliki oleh sebuah tanda berupa *representamen* (tanda itu sendiri), *object* (sesuatu yang diacu oleh *representamen*), dan *interpretant* (penafsiran atas *representamen*).³⁹

a. Semiotika Signifikasi

Teori semiotika signifikasi berakar dari pemikiran bahasa Ferdinand de Saussure. Ia menekankan tanda sebagai bagian dari kehidupan sosial. Oleh sebab itu, secara implisit dipahami bahwa bila tanda merupakan bagian dari kehidupan sosial, maka tanda juga merupakan bagian-bagian dari aturan-aturan sosial yang berlaku. Ada sistem tanda (*sign system*) dan sistem sosial (*social system*), yang keduanya saling berkaitan erat. Dalam hal ini, Saussure berbicara mengenai konvensi sosial, yaitu pemilihan, pengkombinasian, dan penggunaan tanda-tanda dengan cara-cara tertentu, sehingga ia mempunyai makna secara sosial.⁴⁰

Berkaitan dengan hal di atas, Saussure mengusulkan dua model analisis bahasa, yaitu analisis bahasa sebagai sebuah sistem (*langue*) dan bahasa yang dipergunakan secara nyata oleh individu-individu dalam proses komunikasi (*parole*). Perbedaan antara *langue* dan *parole* ini sangat sentral dalam bingkai pemikiran bahasa Saussure, karena sebagaimana yang dikemukakan Jonathan Culler, ia mempunyai konsekuensi lebih luas pada bidang-bidang di luar linguistik. Hal ini disebabkan secara esensial, ia merupakan perbedaan antara ‘institusi’ dan ‘event’, antara sistem yang memungkinkan tindak-tanduk sosial dan contoh-contoh aktual tingkah laku, atau dengan analogi yang lebih ekstrem, yaitu antara ‘kitab suci’ dan bagaimana setiap orang ‘mengamalkannya’.⁴¹

Secara lebih terperinci, dapat dijelaskan bahwa *langue* merupakan objek yang abstrak, sebab *langue* berwujud sistem bahasa tertentu secara keseluruhan.

³⁹ Umberto Eco, *A Theory of Semiotics*, 14-15.

⁴⁰ Yasraf Amir Piliang “Antara Semiotika Signifikasi, Komunikasi, dan Ekstra Komunikasi”, *Pengantar* dalam Alex Sobur, *Semiotika Komunikasi* (Bandung: Remaja Rosdakarya, 2006), vii.

⁴¹ *Ibid.*

Sedangkan *parole* merupakan wujud bahasa yang bersifat konkret, karena *parole* itu berwujud ujaran nyata yang diucapkan oleh pengguna bahasa di suatu masyarakat bahasa. *Parole* dapat diamati atau diobservasi secara langsung. Kajian terhadap *parole* dilakukan untuk mendapatkan kaidah-kaidah suatu *langue*. Contoh untuk memperjelas keduanya, misalnya kalimat “Dika belajar *bahasa* Inggris dan Nita *belajar* bahasa Jepang” dan “Kalau dia memberi kuliah, *bahasa*-nya penuh dengan kata-kata daripada dan akhiran ken”. Arti kata *bahasa* dalam kalimat pertama bermakna *langue*, sedang pada kalimat yang kedua berarti bahasa dalam ruang lingkup *parole*.⁴²

Pada prinsipnya, secara epistemologis, semiotika signifikasi bergerak pada wilayah *langue*, sedang semiotika komunikasi bergerak pada wilayah *parole*. Namun, pemilahan ini tidak seharusnya membawa pada kerangka berpikir ‘oposisi biner’ atau relasi ‘satu arah’ yang dogmatis dan hegemonis antara yang pertama dan yang kedua. Akan tetapi, sebenarnya keduanya saling melengkapi dan mempengaruhi satu sama lain.⁴³ Bagi Saussure, sistem bahasa (*langue*) merupakan kondisi yang harus ada dalam setiap penggunaan tanda secara konkret (*parole*). Setiap pengguna bahasa harus mengacu pada sistem bahasa tersebut. Namun, dalam proses penggunaan bahasa itu, terbuka pintu bagi perubahan sistem (*change in system*). Dengan demikian, relasi antara *langue* dan *parole* bukanlah sebuah relasi yang statis dan tidak berubah, tetapi sebaliknya, justru merupakan dari sifat dinamis bahasa.⁴⁴

Meskipun begitu, sistem bahasa tidak dapat dirubah oleh individu-individu semata pada tingkatan *parole*, sebab hal itu akan memicu adanya ‘egoisme’ atau ‘anarkisme bahasa’. Sistem bahasa hanya dapat dirubah oleh individu dan ‘kolektivitasnya’. Maknanya, tindak individu tersebut baru bisa merubah sistem tanda, selama perubahan itu diterima secara kolektif, dan kemudian menjadi sebuah ‘konvensi baru’. Dengan demikian, struktur bahasa yang berdasarkan pemikiran Saussure dilihat sebagai bersifat sinkronis, kini dapat mengalami perubahan ketika sistem tersebut ‘ditempa’ di dalam praktik-praktik penggunaan

⁴² Abdul Chaer, *Linguistik Umum* (Jakarta: Rineka Cipta, 2012), 30-31.

⁴³ Yasraf Amir Piliang “Antara Semiotika Signifikasi”, vii.

⁴⁴ *Ibid.*, x; Yasraf Amir Piliang, *Semiotika dan Hipersemiotika*, 312.

bahasa secara diakronik, yang di dalamnya terdapat suatu lingkungan, keadaan, situasi, dan hal-hal baru yang berkembang di dalam praktik tersebut menuntut sistem untuk berubah.⁴⁵

Dalam kerangka *langue*, Saussure menjelaskan tanda sebagai kesatuan yang tidak terpisahkan dari dua bidang, sebagaimana selembar kertas, yaitu bidang penanda (*signifier*) untuk menjelaskan ‘bentuk’ dan ‘ekspresi’ dan bidang petanda (*signified*) untuk mengurai ‘konsep’ atau ‘makna’. Dalam melihat relasi pertandaan ini, Saussure menekankan pentingnya semacam konvensi sosial (*social convention*) yang mengatur pengkombinasian tanda dan maknanya. Relasi antara penanda dan petanda yang didasarkan atas konvensi sosial tersebut itulah yang dinamakan signifikasi (*signification*). Jadi, semiotika signifikasi adalah semiotika yang mempelajari relasi elemen-elemen tanda di dalam sebuah sistem, berdasarkan aturan main dan konvensi tertentu.⁴⁶

Walaupun demikian, signifikasi tidaklah sederhana sebagai relasi antara penanda dan petanda. Sebenarnya ada beberapa tingkat relasi, mulai yang sederhana sampai yang sangat kompleks. Kompleksitas relasi ini digambarkan oleh Roland Barthes, pengikut strukturalis Saussure, lewat ‘tingkatan signifikasi’ (*staggered system*), yang memungkinkan dihasilkannya makna yang bertingkat-tingkat. Dalam menjelaskan hal ini, Barthes menjelaskan dua tingkat dalam pertandaan, yaitu makna denotasi (*denotation*) dan makna konotasi (*conotation*). Denotasi adalah tingkat pertandaan yang menjelaskan hubungan antara penanda dan petanda, atau antara tanda dan rujukannya pada realitas, yang menghasilkan makna eksplisit, langsung, dan pasti. Sedangkan konotasi adalah tingkat pertandaan yang di dalamnya beroperasi makna yang tidak eksplisit, tidak langsung, dan tidak pasti (artinya terbuka bagi setiap kemungkinan interpretasi). Di samping itu, Barthes juga melihat makna yang lebih dalam lagi tingkatannya, tetapi lebih bersifat konvensional, yaitu makna-makna yang berkaitan dengan mitos. Mitos, menurut Barthes, adalah pengkodean makna dan nilai-nilai sosial

⁴⁵ Yasraf Amir Piliang “Antara Semiotika Signifikasi”, x-xi; Yasraf Amir Piliang, *Semiotika dan Hipersemiotika*, 312-313.

⁴⁶ Yasraf Amir Piliang “Antara Semiotika Signifikasi”, viii.

yang sebetulnya arbitrer atau konotatif, tetapi dianggap sebagai sesuatu yang bersifat alamiah.⁴⁷

Contoh dari denotasi, konotasi, dan mitos yang dicuatkan oleh Barthes dapat dilihat dalam wujud sebuah pohon beringin. Secara denotatif, pohon beringin bermakna pohon yang cukup besar dan mempunyai akar yang berada di atas. Hal itu dapat dilihat secara langsung pada wujud pohon tersebut, sehingga ia menjadi makna denotasi yang dipunyainya. Kemudian, pohon beringin pun menimbulkan makna konotasi “keramat”, sebab dianggap menjadi hunian makhluk halus. Konotasi tersebut lalu menjadi asumsi umum yang berkembang di tengah masyarakat, sehingga pohon beringin yang keramat bukan lagi menjadi konotasi, tetapi telah berubah menjadi denotasi pada pemaknaan tingkat kedua. Pada tahapan inilah, pemaknaan “pohon beringin yang keramat” bertransformasi menjadi sebuah mitos.

Jika seseorang ingin membentuk ekspresi yang bermakna dan dapat dipahami orang lain, maka ia harus patuh pada perbendaharaan kata (*vocabulary*) serta aturan main bahasa (*grammar*, sintak). Dalam konteks ini, semiotika signifikasi memberikan perhatian pada ‘relasi’ sistemik antara perbendaharaan tanda, aturan pengkombinasian (*code*), dan konsep-konsep (*signified*) yang bertalian dengannya. Kode adalah seperangkat aturan atau konvensi bersama yang di dalamnya tanda-tanda dapat dikombinasikan, sehingga memungkinkan pesan dikomunikasikan dari satu orang kepada orang lain.⁴⁸

Dalam bahasa sendiri, terdapat dua aturan main. *Pertama*, bagi Saussure, di dalam bahasa hanya ada prinsip perbedaan (*différance*). Misalnya, tidak ada hubungan keharusan antara kata ‘topi’ dengan benda yang dipakai untuk menutup kepala. Menurut Saussure, apa yang memungkinkan terjadinya hubungan adalah perbedaan antara ‘topi’, ‘tapi’, ‘tepi’, ‘kopi’, dan lain-lain. Kata-kata yang mempunyai makna disebabkan di antara kata-kata tersebut ada ‘perbedaan’, yang dikarenakan mereka berada di dalam ‘relasi perbedaan’. *Kedua*, perbendaharaan tanda dan cara pengkombinasian. ‘Perbedaan’, dalam pandangan Saussure,

⁴⁷ *Ibid.*

⁴⁸ *Ibid.*, ix

hanya dimungkinkan lewat beroperasinya dua aksis bahasa, yang disebutnya sebagai *paradigm* dan *syntagms*. Kata pertama adalah satu perangkat tanda (kamus, perbendaharaan kata), yang melaluinya pilihan-pilihan dibuat, dan hanya ada satu unit pilihan itu yang dapat dipilih. Sementara yang kedua adalah kombinasi tanda dengan tanda lainnya dari perangkat yang ada berdasarkan aturan tertentu, sehingga menghasilkan ungkapan bermakna.⁴⁹

Terlepas dari berbagai penjelasan di atas, sebenarnya semiotika signifikasi yang dikembangkan oleh Saussure dan Barthes banyak menuai kritikan dari berbagai pihak. Semiotika signifikasi dipandang mempunyai banyak kelemahan, terutama sifatnya yang statis, dogmatik, dan mekanistik. Semiotika struktural dipandang terlalu menyandarkan diri pada sistem dan struktur yang tidak berubah, sehingga menutup pintu bagi peran manusia sebagai subjek yang sebenarnya mempunyai potensi-potensi kreativitas dan produktivitas dalam mengubah bahasa.⁵⁰

b. Semiotika Komunikasi

Sebagaimana yang telah dijelaskan dalam paparan sebelumnya bahwa semiotika komunikasi berasal dari tradisi filsafat Charles Sanders Peirce dan kajian ini menitikberatkan pada wilayah *parole*, yaitu bahasa secara praksis yang diujarkan oleh pengguna bahasa atau manusia dalam kehidupannya. Seseorang yang berkomunikasi memang selayaknya mengacu pada sistem bahasa yang sudah tersedia, akan tetapi bukan berarti hal itu membelenggu kreativitas pengguna bahasa tersebut. Dalam hal ini, ia dapat mengeluarkan kreativitasnya untuk memproduksi tanda dan makna baru dalam proses komunikasi yang tidak terkodekan sebelumnya.

Peirce melihat tanda (*representamen*) sebagai bagian yang tidak terpisahkan dari objek referensinya serta pemahaman subjek atas tanda (*interpretant*). Peirce mendefinisikan tanda sebagai “.. *Something which stands to somebody for something in some respect or capacity*” (sesuatu yang mewakili sesuatu yang lain dalam beberapa hal atau kapasitas). Definisi Peirce tersebut memberikan

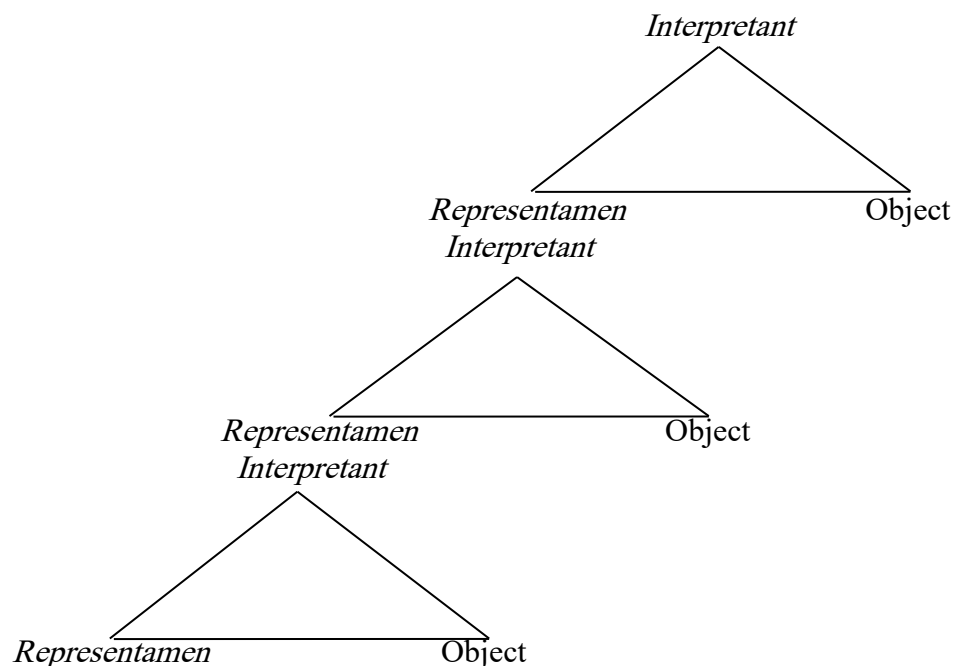
⁴⁹ *Ibid.*

⁵⁰ *Ibid.*, ix-x.

pemahaman bahwa peran ‘subjek’ (*somebody*) sebagai bagian tidak terpisahkan dari pertandaan, yang menjadi landasan dalam semiotika komunikasi.⁵¹

Apabila Saussure dianggap mengabaikan subjek sebagai agen perubahan sistem bahasa, maka Peirce berpendapat sebaliknya. Ia melihat subjek sebagai bagian yang tidak terpisahkan dari proses signifikasi. Model triadik ala Peirce (*representamen* + *object* + *interpretant* = *sign*) memperlihatkan peran besar subjek ini dalam proses transformasi bahasa. Tanda, menurut Peirce, akan selalu berubah, yang kemudian disebut dengan *unlimited semiosis* (semiosis yang tidak terbatas), yaitu proses penciptaan ‘rangkaian *interpretant* yang tanpa akhir’ di dalam rantai produksi dan reproduksi tanda, yang di dalamnya tanda mendapatkan tempat hidupnya, bertumbuh, dan berkembang biak.⁵²

Untuk memperjelas model triadik Peirce di atas, dapat digambarkan sebagai berikut:



⁵¹ *Ibid.*, xii. Yasraf Amir Piliang, *Semiotika dan Hipersemiotika*, 309. Menurut Eco, subjek dalam pemikiran Peirce bukanlah manusia, akan tetapi ia adalah tiga entitas semiotika yang sifatnya abstrak (*representamen*, *object*, dan *interpretant*), yang tidak dipengaruhi oleh kebiasaan berkomunikasi secara konkret. Umberto Eco, *A Theory of Semiotics*, 15.

⁵² Yasraf Amir Piliang “Antara Semiotika Signifikasi”, xii-xiii; Yasraf Amir Piliang, *Semiotika dan Hipersemiotika*, 310.

Proses interaksi antara tiga entitas semiotik Peirce dapat diuraikan sebagai berikut: *Representamen* secara mudahnya merupakan wujud awal sebuah tanda, yang kemudian mengacu pada sesuatu yang disebut *object*. Jadi, suatu tanda pasti mengacu pada suatu acuan tertentu (*referent*). Adanya representasi kepada acuan tertentu membutuhkan bantuan sesuatu, yaitu suatu kode yang bersifat trans-individual (melampaui batas individu) atau sangat individual, yang disebut Peirce dengan istilah *ground*. Setelah itu, tanda pun diinterpretasikan. Ini berarti bahwa setelah dihubungkan dengan acuan dari tanda yang orisinal berkembang suatu tanda baru yang disebut *interpretant*.⁵³ *Interpretant* dalam sebuah *sign* akan berubah menjadi *representamen* baru dan *representamen* itu akan ditafsirkan lagi, sehingga menghasilkan *interpretant*, dan terjadi begitu seterusnya tanpa henti (*ad infinitum*). Proses inilah yang dinamakan *unlimited semiosis*.

Sebagai contoh, misalnya sebuah gambar rambu telepon umum yang biasa berada di pinggir jalan untuk menunjukkan adanya telepon umum. Dengan model triadik Peirce, 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 *object*-nya 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 *object* 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.⁵⁴

Berdasarkan objeknya, Peirce membagi tanda menjadi tiga macam, yaitu *icon* (ikon), *index* (indeks), dan *symbol* (simbol), dan hal ini sekiranya sudah diulas sebelumnya, jadi tidak perlu dipaparkan kembali. Bagi Peirce, dari ketiga tanda itu, yang paling utama adalah tanda ikon. Hal ini disebabkan semua yang diperlihatkan oleh realitas pada manusia tampaknya mempunyai kemungkinan

⁵³ Mengenai cara ketiga entitas tersebut berelasi satu dengan lainnya, lihat Aart Van Zoest "Interpretasi dan Semiotika", 7-8.

⁵⁴ Kris Budiman, *Semiotika Visual*, 18-19.

untuk dianggap sebagai tanda, baik itu merupakan objek konkret maupun suatu abstraksi. Rumah, peristiwa, struktur, gerak tangan, teriakan, kesepian, semuanya mungkin merupakan tanda atau menjadi tanda, dengan syarat mengacu pada sesuatu yang lain. Namun, hal itu hanya mungkin jika suatu hubungan dapat terjadi antara yang hadir (tanda) dan yang tidak hadir (acuannya). Hubungan antara keduanya harus merupakan hubungan kemiripan, karena tanda dan yang mungkin menjadi acuannya itu mempunyai sesuatu yang sama. Apabila antara tanda dan acuannya tidak ada kemiripan dalam wujud apapun, maka tidak dapat terjadi hubungan yang representatif.⁵⁵

Sementara berdasarkan *interpretant*, tanda (*sign* atau *representamen*) dibagi atas *rheme*, *dicent sign* atau *dicisign* dan *argument*. *Rheme* adalah tanda yang memungkinkan orang menginterpretasikan berdasarkan pilihan. Contohnya orang yang merah matanya bisa saja menandakan bahwa orang tersebut baru saja menangis, atau menderita penyakit mata, atau matanya dirasuki insekta, atau baru bangun tidur, atau malah ingin tidur (mengantuk). *Dicent sign* atau *dicisign* merupakan tanda yang sesuai dengan kenyataan. Misalnya, jika pada suatu jalan sering terjadi kecelakaan, maka di tepi jalan dipasang rambu yang menyatakan bahwa di sana sering terjadi kecelakaan. *Argument* adalah tanda yang langsung memberikan alasan tentang sesuatu. Misalnya, orang yang mengatakan kata ‘gelap’, karena ia menilai bahwa ruangan itu cocok dikatakan gelap.⁵⁶

B. Kontekstualisasi Teori dalam Riset

Penelitian ini bisa dikatakan merupakan perluasan terhadap argumentasi pertama posibilitas penggunaan semiotika dalam memahami hadis Nabi sebagaimana dipaparkan di atas, yaitu penggunaan semiotika dalam memahami hadis Nabi yang dilakukan oleh sarjana Muslim klasik. Dalam kajian sebelumnya oleh penulis, pemahaman terhadap hadis “Muslim makan dengan satu usus dan Kafir makan dengan tujuh usus” dikonfirmasi dengan dua tokoh sentral semiotika, yaitu Charles Sanders Peirce dan Roland Barthes, dan ternyata menunjukkan

⁵⁵ Aart Van Zoest “Interpretasi dan Semiotika”, 9-10.

⁵⁶ Alex Sobur, *Semiotika Komunikasi*, 42.

kesesuaian.⁵⁷ Dalam konteks ini, penulis menilai bahwa kajian sederhana tersebut belum representatif karena belum secara utuh menggunakan semiotika signifikasi dan komunikasi dan hanya menganalisis pemahaman satu buah hadis saja. Hal tersebut tentu saja belum bisa menjadi “jembatan penghubung” yang maksimal antara studi hadis dan semiotika yang belum banyak dilakukan. Oleh sebab itu, dibutuhkan penelitian mengenai telaah terhadap pemahaman semiotis sarjana Muslim klasik ini.

Penelitian tentang semiotika dan hadis bagi penulis bukanlah sesuatu yang baru. Beberapa tulisan di jurnal ilmiah telah ditulis sebagai bekal kajian dalam penelitian ini, yakni “Teori Semiotika Komunikasi Hadis Ala Umberto Eco” di jurnal Mutawatir UIN Sunan Ampel Surabaya (2014), “Hadis “Man Baddala Dinahu Faqtuluhu”: Telaah Semiotika Komunikasi Hadis” di jurnal Esensia UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta (2015), dan “Melacak Argumentasi Semiotika dalam Memahami Hadis Nabi” di Jurnal Ilmu-Ilmu Studi Al-Qur’an dan Hadis UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta (2015). Oleh karenanya, penelitian ini adalah kelanjutan dari tulisan-tulisan tersebut.

Dua mazhab besar dalam semiotika, yaitu semiotika signifikasi dan semiotika komunikasi akan menjadi perangkat analisis dalam menelaah model pemahaman yang telah dikonstruksi oleh para sarjana Muslim dalam kitab *Fath al-Bārī*. Dua mazhab tersebut mempunyai gaya berpikir yang berbeda terkait eksistensi sebuah tanda, sehingga apa yang dihasilkan nantinya bisa berlainan. Adapun hadis yang diambil sebagai objek kajian menyesuaikan dengan dua mazhab tersebut. Hadis pertama mengenai mukmin yang makan dengan satu usus dan kafir yang makan dengan tujuh usus untuk semiotika signifikasi dan hadis tentang jenis-jenis perbuatan yang utama untuk semiotika komunikasi.

⁵⁷ Benny Afwadzi, “Melacak Argumentasi Semiotika dalam Memahami Hadis Nabi,” *Jurnal Ilmu-Ilmu Studi Al-Qur’an dan Hadis*, vol. 16, no. 2 (2015): 300-309.

BAB III

HASIL PENELITIAN

A. Paparan Data

1. Pengarang Kitab *Fath al-Bārī*

Kitab ini merupakan kitab fenomenal yang ditulis oleh seorang sarjana Muslim yang sangat populer bernama Ibn Hajar al-‘Asqalānī (w. 852/1448). Ia merupakan seorang yatim piatu. Ayahnya meninggal ketika usianya baru menginjak empat tahun, sedangkan ibunya meninggal sebelum itu. Meskipun dalam kondisi demikian, tidaklah menyurutkan langkahnya dalam mencari ilmu pengetahuan. Ia dikenal sebagai sarjana Muslim yang produktif dan menghasilkan karya sebanyak 150 buah, yang kebanyakan terkonsentrasi dalam bidang hadis.¹ Bahkan, salah satu kitab karangannya, *Bulūgh al-Marām min Adillat al-Aḥkām* menjadi kitab yang paling banyak dikaji di wilayah pesantren di Indonesia, mengalahkan kitab-kitab hadis lainnya.²

Nama lengkap Ibn Hajar adalah Shihāb al-Dīn Abū al-Faḍl Aḥmad ibn ‘Alī ibn Muḥammad ibn Muḥammad ibn ‘Alī ibn Maḥmūd ibn Aḥmad ibn Hajar al-Kinānī al-‘Asqalānī al-Shāfi‘ī al-Miṣrī.³ Dengan demikian, dapat diketahui bahwa nama asli dari Ibn Hajar adalah Aḥmad, berasal dari suku Kinānah, nenek moyangnya tinggal di daerah yang bernama ‘Asqalān (sekarang berada di wilayah Palestina), bermazhab Shāfi‘ī, dan lahir serta meninggal di Mesir. Nama Shihāb al-Dīn merupakan *laqab* (julukan) yang diberikan kepadanya, sedangkan Abū al-Faḍl adalah *kunyah* yang diberikan oleh gurunya, al-‘Irāqī dan. Adapula *kunyah* lainnya, Abū al-‘Abbās, yang disematkan oleh al-‘Allā’ ibn al-Maḥallī, dan ada juga yang memberikan *kunyah* Abū Ja‘far. Namun, *kunyah* pertama (Abū al-Faḍl)

¹ Agung Danarta, “Metode Syarah Hadis Kitab Fath al-Bari (Sebuah Upaya Rekonstruksi Metodologi Pemahaman Hadis),” *Jurnal Studi Ilmu-Ilmu al-Qur’an dan Hadis*, vol. 2, no. 1 (2001): 97.

² M. Alfatih Suryadilaga, *Aplikasi Penelitian Hadis dari Teks ke Konteks* (Yogyakarta: Teras, 2009), 65-87.

³ Shākir Maḥmūd ‘Abd al-Mun‘im, *Ibn Hajar al-‘Asqalānī: Muṣannifātuh wa Dirāsāt fī Manhajih wa Mawāridih fī Kitābih Iṣābah*, vol. 1 (Beirut: Mu’assasat al-Risālah, 1997), 46-47.

menjadi nama yang populer dikenal dari diri Ibn Ḥajar sebagaimana disematkan oleh orang tuanya.⁴

Sementara itu, nama Ibn Ḥajar yang melekat padanya diperbedatkan oleh para sarjana Muslim. Terdapat beberapa pendapat atasnya yang satu sama lainnya sulit untuk disatukan. Pertama, Ibn Ḥajar merupakan gelar yang merujuk pada salah satu kakek jauhnya sebagaimana tertulis dalam silsilahnya sebelumnya; kedua, Ibn Ḥajar adalah julukan (*laqab*) dari Aḥmad, salah satu kakeknya; ketiga, Ibn Ḥajar merupakan nama ayahnya; dan keempat, nisbat Ibn Ḥajar merujuk pada kabilah yang bernama Ḥajar, yakni sekelompok orang yang mendiami daerah tandus di ujung selatan Mesir, yakni Qābis.⁵

Dalam tradisi pesantren, Ibn Ḥajar dikenal mempunyai cerita unik dalam karir akademiknya terkait dengan penamaan “Ibn Ḥajar” yang secara tekstual bermakna “anak batu.” Dikisahkan bahwa di awal pencarian ilmunya, ia sempat frustrasi karena ilmu yang diajarkan oleh gurunya terasa sulit dicerna. Akhirnya, ia memutuskan untuk kembali ke kampung halamannya. Di tengah perjalanannya, ia masuk ke dalam sebuah gua dan melihat batu yang berlubang akibat adanya tetesan air dari atas semata. Lantas, ia pun berpikir bahwa batu yang begitu keras saja bisa berlubang karena adanya tetesan batu, apalagi pikiran yang dimilikinya. Oleh karena itu, kemudian, ia kembali lagi menimba ilmu dan berhasil menjadi seorang sarjana Muslim besar dan mempunyai banyak karya.

Sarjana besar Sunni ini dilahirkan pada bulan Sya’ban tahun 773 H di suatu desa pinggiran sungai Nil di Mesir. Terkait dengan tanggal kelahirannya, para sarjana Muslim berbeda pendapat. Imam al-Biqā’ī (w. 885 H) dan al-Suyūṭī (w. 911 H) berpendapat pada tanggal 12 Sya’ban, Ibn Fahd (w. 871 H) dan Ibn Ṭulūn (w. 953 H) menyatakan pada tanggal 13 Sya’ban, al-Sakhāwī (w. 902 H) berpendapat tanggal 23, dan al-Shawkānī beropini bahwa ia lahir pada tanggal 2 Sya’ban meskipun pendapat ini lemah. Jika dipetakan, maka akan diperoleh kesimpulan bahwa Ibn Ḥajar dilahirkan antara tanggal 12 sampai 23 Sya’ban 773

⁴ *Ibid.*, 48.

⁵ *Ibid.*, 49; Muhammad Dailamy, *Hadis-Hadis Kitab Bulugh al-Maram: Kajian atas Ketepatan Penulisan dan Kesahihan Hadis* (Purwokerto: STAIN Purwokerto Press, 2006), 75-76.

H, atau apabila dikonversikan ke dalam hitungan kelender masehi terjadi antara 18 sampai 28 Februari 1372.⁶

Ia meninggal pada malam sabtu di bulan Zulhijjah 852 H. Sebagaimana tanggal kelahirannya yang terjadi silang pendapat, tanggal kematiannya pun terjadi hal yang serupa. Atau dengan redaksi lainnya, malam sabtu tanggal berapa Ibn Hajar wafat? Sebagian sarjana Muslim berpendapat pada tanggal 28 Zulhijjah, sebagian lainnya pada tanggal 19 Zulhijjah, dan sebagian lagi beropini pada tanggal 18 Zulhijjah.⁷ Jadi, kematiannya berada pada kisaran tanggal 18 sampai 28 Zulhijjah 852 H, yang jika dikonversikan ke dalam tanggal masehi diperoleh hasil antara 12 sampai 22 Februari 1449.

Ibn Hajar hidup pada masa Dinasti Mamalik, yang berkuasa di Mesir selama lebih kurang 2,5 abad sejak 648 H/1250 M s.d. 923 H/1517 M. Perkembangan ilmu pengetahuan pada masa ini cukup pesat. Sejarah mencatat banyak nama-nama ilmunan yang lahir pada masa ini. Beberapa nama yang dapat disebutkan, misalnya Ibn Khallikān (w. 681 H/1282 M), Ibn Taghribirdī (w. 874 H/1470 M) dan Ibn Khaldūn (w. 808 H/1406 M) di bidang ilmu sejarah; bidang astronomi dikenal nama Nāsir al-Dīn al-Ṭūsī (w. 672 H/1274 M); bidang matematika ada nama Abū al-Faraj al-‘Ibrī atau yang dikenal dengan Bar Hebraeus (w. 684 H/1286 M); dan bidang kedokteran ada Abū Ḥasan ‘Alī al-Nafīs (w. 678 H/1288 M) dan lain-lain. Sedangkan dalam bidang keagamaan pada masa ini terdapat nama-nama populer seperti Ibn Taimiyyah, Imam al-Suyūṭī dan lain-lain.⁸

Menurut penuturan Abū Zahw, Ibn Hajar tidak hanya layak dijuluki sebagai *al-ḥāfiẓ*, akan tetapi lebih pantas diberikan gelar dengan *Sayyid al-Ḥuffāẓ wa al-Muḥaddithīn* (penghulunya para *ḥāfiẓ* dan *muḥaddith*) karena kepakarannya dalam hadis dan ilmu hadis. Secara periodik, Ibn Hajar berada pada masa terakhir perodesasi perkembangan ilmu hadis, yakni tahun 656 H. dan setelahnya. Pada masa ini perkembangan hadis tidak terlalu berkembang, sebab para sarjana Muslim pada masa ini mencukupkan diri dengan karya hadis di masa sebelumnya,

⁶ Shākir Maḥmūd ‘Abd al-Mun‘im, *Ibn Hajar al-‘Asqalānī*, 51-52.

⁷ *Ibid.*, 120.

⁸ Aan Supian, “Metode Syarah Fath al-Bari (Studi Syarah Hadis pada Bab Halawah al-Iman),” *Nuansa*, vol. 10, no. 1 (2017): 25-26.

dengan cara mengkompilasikan, meringkas, menyarahi, dan *mentakhrīj* karya-karya hadis yang ditulis oleh sarjana Muslim sebelumnya.⁹

Pembagian masa perkembangan hadis secara umum dibagi menjadi tujuh periode.¹⁰ *Pertama*, hadis pada masa wahyu dan pembentukan hukum sejak Nabi Muhammad diangkat menjadi Rasul hingga beliau wafat pada tahun ke-11 hijriyah. Pada masa ini, Nabi menyampaikan hadis secara langsung pada para sahabatnya dan terkadang didahului oleh pertanyaan dari mereka. Segala gerak-gerik Nabi dijadikan sebagai pedoman hidup sebab beliau adalah sosok *uswah*. Dalam proses penerimaan hadis, para sahabat tersebut berpegang pada kekuatan hafalan, yaitu menerima hadis tersebut dengan cara menghafal bukan menulis. Nabi sendiri melalui otoritasnya melarang penulisan apapun selain Alquran kepada umat secara umum, sehingga penulisan hadis tidak mengalami perkembangan pada era ini. Meskipun demikian, terdapat beberapa sahabat yang memperoleh izin secara khusus untuk menuliskan hadis, seperti sahabat ‘Abd Allāh ibn ‘Amr ibn ‘Aṣ.

Kedua, hadis pada masa pembatasan periwayatan yang terjadi pada era Khulafa’ al-Rasyidin (11-40 H). Masa ini ditandai dengan adanya periwayatan hadis dari para sahabat, akan tetapi dibarengi dengan adanya keterbatasan-keterbatasan. Hadis hanya disampaikan kepada orang yang membutuhkannya saja, dan belum menjadi sebuah pelajaran khusus. Di era Abū Bakar dan ‘Umar ibn Khaṭṭāb, periwayatan hadis belum meluas. Fokus para sahabat pada masa mereka tercurahkan pada penyebaran Alquran dan berhati-hati dalam menerima riwayat. Perkembangan hadis sendiri terjadi pada masa ‘Uthmān ibn ‘Affān dan ‘Alī ibn Abī Ṭālib dengan munculnya umat Islam terutama sahabat-sahabat kecil yang memerlukan hadis, sehingga merekapun bergerak guna mengumpulkan hadis dari sahabat-sahabat besar.

Ketiga, masa berkembangnya riwayat dan perlawatan dari satu kota ke kota yang lain. Masa ini terjadi pada era sahabat kecil dan tabi’in besar (41 H sampai

⁹ Muḥammad Muḥammad Abū Zahw, *al-Ḥadīth wa al-Muḥaddithūn* (Riyād: al-Mamlakat al-‘Arabiyyah, 1984), 437-438.

¹⁰ Lihat Muḥammad Hasbi ash-Shiddieqy, *Sejarah dan Pengantar Ilmu Hadits* (Semarang: Pustaka Rizki Putra, 2011), 24-100; Muḥammad Muḥammad Abū Zahw, *al-Ḥadīth wa al-Muḥaddithūn*, 46-453; M. Alfatih Suryadilaga, *Metodologi Syarah Hadis dari Klasik Hingga Kontemporer* (Yogyakarta: Kalimedia, 2017), vii-x.

akhir abad pertama hijriyah), yang mana mereka mempunyai perhatian serius untuk mencari dan menghafal serta menyebarkan hadis pada masyarakat luas dengan mengadakan perlawatan hadis ke kota-kota Islam yang menjadi pusat hadis seperti Madinah, Makkah, Kufah, Basrah, Syam, dan Mesir. Pada masa itu, daerah kekuasaan Islam telah meluas sampai ke Mesir, Syiria dan Iraq, Samarkand, dan Spanyol. Di samping perkembangan yang signifikan tersebut, pada era ini pula berkembang pemalsuan hadis yang terjadi setelah wafatnya ‘Alī ibn Abī Tālib dikarenakan faktor politik kekuasaan.

Keempat, masa pembukuan hadis yang terjadi pada permulaan abad ke-2 H. sampai penghujung abad tersebut. Pada masa ini, hadis yang sebelumnya terpelihara dalam format hafalan mulai dibukukan. Promotor utama dalam pembukuan hadis adalah khalifah ‘Umar ibn ‘Abd al-‘Azīz dari dinasti Umayyah yang memerintahkan untuk membukukan hadis dikarenakan khawatir akan lenyap seiring dengan banyak wafatnya para penghafal hadis. Para pengumpul hadis pada masa ini tidak menyaring hadis-hadis yang dikumpulkannya, sehingga masih bercampur antara hadis Nabi, fatwa sahabat, bahkan sampai fatwa tabi’in. Kitab hadis sebagai produk jadi pada masa ini yang sampai pada masa sekarang adalah al-Muwattā’ karya Imam Mālik ibn Anas atas perintah khalifah al-Manṣūr. Pemalsuan hadis pada masa ini lebih menggeliat dan akhirnya kemudian mengakibatkan munculnya ilmu *al-jarḥ wa al-ta’dīl*, sebagai uji kelayakan periwayat hadis.

Kelima, hadis pada masa pentashihan dan penyaringan yang terjadi pada pada awal abad ke-3 H. sampai akhir abad tersebut. Pada periode ini, hadis-hadis Nabi mulai dipisahkan dari fatwa-fatwa sahabat dan tabi’in. Ia berdiri secara independen dan dipisahkan dari unsur-unsur yang bukan dari Nabi Muhammad. Selain itu, upaya kritisisme hadis pun lahir, yakni berusaha memisah antara hadis sahih dan daif yang sebelumnya masih belum terlalu diperhatikan dengan membuat standar kesahihan sebuah hadis. Dari proses ini lahirlah kitab-kitab hadis berorientasi memuat hadis-hadis yang sahih saja. Kitab-kitab hadis yang muncul pada masa kelima ini antara lain *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, *Ṣaḥīḥ Muslim*, *Sunan al-*

Tirmidhī, Sunan Abū Dāwūd, Sunan al-Nasāī, Sunan Ibn Mājah, dan Musnad Ahmad ibn Hanbal.

Keenam, masa penapisan dan penyusunan kitab-kitab hadis dengan spesifikasi khusus (*tahdhīb, istidrāk, istikhrāj*, menyusun *jawāmiʿ, zawāʿid*, dan *atrāf*), yang dimulai pada awal abad ke-4 H. hingga jatuhnya Baghdad pada tahun 656 H. Ulama pada masa ini bergelar *mutaʾakhhirīn*, yang berbeda dengan ulama pada periode sebelumnya yang bergelar *mutaqaddimīn*. Di periode keenam ini, muncul berbagai kitab hadis dengan metode tertentu yang merupakan komplemen dari kitab-kitab yang telah hadir sebelumnya, seperti *istikhrāj* yaitu mengambil suatu hadis dari kitab tertentu yang kemudian diriwayatkan dengan sanadnya sendiri yang berbeda dengan sanad yang tertera dalam kitab rujukan, dan *istidrāk* yakni mengumpulkan hadis dengan syarat-syarat yang telah digariskan oleh kolektor hadir tertentu yang kebetulan tidak diriwayatkan oleh kolektor tersebut. Contoh kitab yang lahir pada masa ini, seperti kitab *al-Mustadrak ʿalā al-Shaḥīḥaīn* yang ditulis oleh al-Ḥākim al-Naysābūrī.

Ketujuh, masa pembuatan syarah, kitab-kitab *takhrīj*, pengumpulan hadis-hadis hukum, pembuatan kitab-kitab *jāmiʿ*, dan juga kitab-kitab *zawāʿid*, yang terjadi pada tahun 656 H. sampai era sekarang ini. Di masa inilah hadis beberapa metode yang lebih menyempurnakan kajian hadis bermunculan, seperti dielaborasinya makna hadis oleh pada ulama dengan ditulisnya berbagai kitab syarah hadis, munculnya metode *zawāʿid* yaitu penambahan hadis-hadis yang ada dalam sebuah kitab tertentu tetapi tidak tertera dalam kitab hadis yang lain, dilakukannya *takhrīj* yaitu penelusuran terhadap sumber orisinil suatu hadis tertentu, ditulisnya hadis-hadis yang berkonten hukum. Contoh kitab hadis yang terlahir pada periode ketujuh seperti kitab *Bulūgh al-Marām min Adillat al-Aḥkām* karya sarjana Muslim yang menjadi objek kajian dalam penelitian ini, yaitu Ibn Ḥajar al-ʿAsqalānī.

Dalam masalah tulisan, Ibn Ḥajar termasuk sarjana Muslim yang produktif. Ia menghasilkan berbagai macam karya di beragam disiplin ilmu, seperti ilmu Alquran, bahasa, sejarah, akidah, fikih-ushul fikih dan hadis. Keilmuan yang disebutkan terakhir merupakan kecenderungan karya-karya Ibn Ḥajar. Tidak

mengherankan apabila ia layak disebut sebagai *Sayyid al-Ḥuffāz wa al-Muḥaddithīn*. Banyak ulama telah menghitung jumlah karya sarjana Muslim asal Mesir ini, yang terbanyak adalah hitungan al-Sakhāwī yang mencapai 270 karya.¹¹ *Fath al-Bārī Sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* sendiri merupakan salah satu karyanya dalam bidang hadis yang sangat fenomenal. Sebenarnya selain *Fath al-Bārī*, Ibn Ḥajar telah menulis beberapa kitab syarah lainnya, akan tetapi kitab-kitab tersebut kalah pamor dengan *Fath al-Bārī*, dan banyak pula yang belum berbentuk sebuah kitab utuh. Beberapa karya lain dari Ibn Ḥajar di bidang syarah hadis, antara lain *Hady al-Sārī* (mukaddimah kitab *Fath al-Bārī*), *al-Nukat ‘alā Tankīḥ al-Zarkashī ‘alā al-Bukhārī*, *Sharḥ al-Tirmidhī*, *Nukat Sharḥ Muslim li al-Nawawī*, dan *Taqrīb al-Gharīb al-Wāqī‘ fī al-Bukhārī*.

2. *Fath al-Bārī* dan Kitab Syarah Hadis

Ibn Ḥajar termasuk sarjana Muslim yang mempunyai atensi khusus pada kitab *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, yang merupakan kitab hadis peringkat pertama dalam tradisi Sunni, mengalahkan atensinya pada kitab-kitab selainnya. Tercatat ia telah menulis berjubel-jubel karya yang menjelaskan sanad dan matan hadis yang ada dalam kitab tersebut, serta Imam al-Bukhārī sebagai *authornya* pun tidak luput dari perhatiannya. Berbagai goresan tinta yang terlahir oleh tangannya mengenai kitab *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* antara lain, *Hady al-Sārī*, *Taghlīq al-Ta‘līq*, *al-Tashwīq*, *Tajrīd al-Tafsīr min Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, *al-Muḥmal min Shuyūkh al-Bukhārī*, *Bughyat al-Rāwī bi Abdāl al-Bukhārī*, *Sharḥ Kabīr li al-Bukhārī*, dan termasuk pula *Fath al-Bārī Sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, yang menjadi objek penelitian ini.¹²

Sebenarnya, selain *Fath al-Bārī Sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* karya Ibn Ḥajar al-‘Asqalānī, ada beberapa kitab syarah lain yang mengulas hadis-hadis dalam *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, seperti *Sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī li Ibn Baṭṭāl* karya Ibn Baṭṭāl (449 H), *Fath al-Bārī li Ibn Rajab* karya Ibn Rajab (w. 795 H), *Irshād al-Sārī* karya al-Qaṣṭalānī (w. 923 H), dan *‘Umdat al-Qārī* karya Badr al-Dīn al-‘Aynī (w. 855 H). Namun, *Fath al-Bārī Sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* lebih populer dibandingkan dengan syarah-syarah kitab *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* lainnya. Hal ini barangkali disebabkan oleh

¹¹ Shākir Maḥmūd ‘Abd al-Mun‘im, *Ibn Ḥajar al-‘Asqalānī*, 168.

¹² ‘Abd al-Sattār al-Shaykh, *al-Ḥāfiẓ Ibn Ḥajar al-‘Asqalānī Amīr al-Mu‘minīn fī al-Ḥadīth (773-852 H)* (Damaskus: Dār al-Qalam, 1992), 491.

keseriusan Ibn Hajar dalam menggarap kitabnya ini, sehingga berimplikasi pada komprehensifnya *Fath al-Bārī*.

Dalam sejarahnya, penulisan kitab *Fath al-Bārī* memang membutuhkan waktu yang sangat lama, sekitar 25 tahun atau seperempat abad, sehingga kualitasnya tidak dapat disangsikan lagi. Dimulai pada awal-awal tahun 817 H dan diselesaikan pada awal bulan Rajab tahun 842 H dengan metode *imlā'* (guru membaca dan murid menulis), Ibn Hajar menyelesaikan kepengarangan *Fath al-Bārī*. Hanya saja, ia selalu mengadakan perbaikan-perbaikan secara kontinyu terhadap karyanya ini sampai meninggal. Dalam mengarang kitab ini, Ibn Hajar merujuk pada sarjana-sarjana Muslim yang otoritatif dalam bidang kajian hadis. Yang menarik, dalam kepengarangannya, pernah diadakan seminar atas kitab ini yang dipimpin oleh seorang alim ternama, bernama Ibn Khudr.¹³

Fath al-Bārī Sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī karya Ibn Hajar al-‘Asqalānī terdiri atas belasan volume. Menurut cetakan Dār al-Ma‘rifah Beirut, Lebanon berjumlah tiga belas (13) volume,¹⁴ sedangkan menurut cetakan Dār Ṭibah Riyāḍ, Arab Saudi berjumlah tujuh belas (17) volume.¹⁵ Selain itu, terdapat volume tersendiri yang menjadi pengantarnya yang diberikan nama *Hady al-Sārī*. Pengantarnya ini penting untuk bisa memahami *Fath al-Bārī* secara utuh. Penelitian ini sendiri menggunakan cetakan Dār Kutub al-‘Ilmiyyah Beirut, Lebanon yang berjumlah lima belas (15) volume, yang sudah termasuk pengantarnya di volume pertama.¹⁶ Sistematika penulisan *Fath al-Bārī* mengikuti kitab yang disyarahi, yaitu *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. Urutan nomor hadisnya pun mengikuti kitab hadis pertama dalam tradisi Sunni tersebut. Dalam *Fath al-Bārī* terdapat 97 judul kitab, 3.230 judul bab, dan 7.253 hadis, yang mengikuti apa yang ada dalam *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*.¹⁷

Dalam diskursus syarah hadis, terdapat berbagai macam kitab syarah hadis yang menguraikan dan menjelaskan hadis-hadis dalam kitab hadis primer.

¹³ *Ibid.*, 492.

¹⁴ Ahmad ibn ‘Alī ibn Hajar al-‘Asqalānī, *Fath al-Bārī Sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* (Beirut: Dār al-Ma‘rifah, t.th).

¹⁵ Ahmad ibn ‘Alī ibn Hajar al-‘Asqalānī, *Fath al-Bārī Sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* (Riyāḍ: Dār Ṭibah, 2005).

¹⁶ Ahmad ibn ‘Alī ibn Hajar al-‘Asqalānī, *Fath al-Bārī Sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* (Beirut: Dār Kutub al-‘Ilmiyyah, 2017).

¹⁷ Agung Danarta, “Metode Syarah Hadis”, 97.

Beberapa kitab syarah yang telah lahir dalam tradisi keilmuan Islam, antara lain *al-Aujaz al-Masālik ilā al-Muwaṭṭaʿ* karya Muḥammad Zakariyya al-Kandahlawī (w. 1392 H/1982 M), *Ṣaḥīḥ Muslim bi Sharḥ al-Nawawī* karya Imām Nawawī (w. 676 H/1277 M), *Tuḥfāt al-Aḥwadhī Sharḥ Jāmi al-Tirmidhī* karya Muḥammad ‘Abd al-Raḥmān ibn ‘Abd al-Raḥīm al-Mubārakfurī (w. 1353 H), *‘Aun al-Ma‘būd* karya Muḥammad ibn Ashrāf ibn Alī Haidar al-Ṣiddīqī al-Aẓīm Abadī (w. 1320 H), dan lain sebagainya. Sampai saat sekarang ini, menurut Mujiyo, paling tidak ditemukan setidaknya 340 kitab syarah dengan karakter yang bervariasi.¹⁸

Masih menurut Mujiyo, pada periode awal pada umumnya syarah dilakukan secara global dengan hanya mengungkap petunjuk hadis dan makna kata kuncinya. Fenomena ini berbeda dengan syarah pada periode kontemporer. Pada masa ini metode syarah hadis dapat diklasifikasikan menjadi tujuh, yaitu: 1) rinci dengan teknik *ḥāshiyah* dengan sistimatisasi, seperti *Faṭḥ al-Mun‘im* karya Mūsā Shāhīn Lāshīn (w. 2009); 2) rinci dengan teknik *ḥāshiyah* tanpa sistimatisasi, seperti *Ma‘ārif al-Sunan* karya Muḥammad Yūsuf al-Binnawrī (w. 1397 H); 3) rinci dengan menyisipkan syarah ke dalam teks hadis, seperti *Tuḥfāt al-Aḥwadhī* karya ‘Abd al-Raḥmān al-Mubārakfurī (w. 1353 H); 4) global lepas, seperti *Kashf al-Mughatṭā* karya Muḥammad al-Ṭahir ibn ‘Ashūr (w. 1973); 5) global terikat, seperti *Ihdā’ al-Dibājah* karya Ṣafā’ al-Ḍawī Aḥmad al-‘Adwī; 6) syarah dengan teknik catatan kaki (*ta‘līq*), seperti *Minnat al-Mun‘im* karya Ṣafī al-Raḥmān al-Mubārakfurī (w. 2006); dan 7) *sharḥ takhrīj*, seperti *Badhl al-Iḥsān* karya Abū Ishāq al-Ḥuwaynī al-Atharī.¹⁹

Adapun mengenai konten syarah yang terlahir disadari masih berkutat pada perdebatan mazhab fikih. Hal ini disebabkan karena hadis yang berjumlah tujuh ribu hadis, ternyata lebih dari lima puluh ribu hadis berbicara tentang fikih,²⁰ di samping karena memang doktrin-doktrin tentang fikih tengah merajalela di kalangan umat Islam. Menurut penelitian A. Hasan Asy’ari pada beberapa kitab syarah hadis, ditemukan bahwa pemahaman yang dilakukan para pensyarah

¹⁸ Mujiyo “Syarah Hadis dalam Tradisi Keilmuan Islam: Genealogi dan Metodologi”, *disertasi*, Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2011.

¹⁹ *Ibid.*

²⁰ Muh. Zuhri, *Telaah Matan Hadis: Sebuah Tawaran Metodologis* (Yogyakarta: Lesfi, 2003), 14.

berkutat pada delapan hal, yaitu penjelasan hukum yang ada di dalamnya, penjelasan pendapat multi mazhab, penjelasan pendapat mazhab aliran tertentu, penjelasan pendapat satu mazhab saja, penjelasan pendapat sendiri, penjelasan dalil yang digunakan oleh mazhab, penjelasan hal yang terkait seperti faidah dan hikmah, dan penjelasan para syarih terdahulu.²¹

3. Metodologi Syarah Kitab *Fath al-Bārī*

Kata syarah dalam bahasa Indonesia berasal dari bahasa Arab *sharaḥa*, *yashraḥu*, *syarḥan* yang bermakna menjelaskan, menafsirkan, menerangkan, memperluas, mengembangkan, membuka, menguraikan, dan mengulas. Kata *syarah* ini umumnya digunakan pada penjelasan terhadap sesuatu yang dijadikan objek studi di semua bidang ilmu pengetahuan, khususnya studi agama yang menggunakan bahasa Arab.²² Kata syarah ini kemudian diadopsi pula oleh kajian hadis, sehingga penjelasan terhadap hadis Nabi dinamakan dengan syarah hadis.

Sementara itu, terdapat istilah lain yang digunakan untuk mendefinisikan syarah hadis, yakni *fiqh al-ḥadīth*. Secara historis, ia merupakan embrio bagi kemunculan syarah hadis, atau dengan kata lain syarah hadis merupakan hasil dari sebuah proses transformatif dari istilah yang telah ada sebelumnya, yaitu *fiqh al-ḥadīth*. Oleh sebab itu, sarjana Muslim yang berijtihad dalam memahami hadis Nabi disebut sebagai *faqīh* dan bentuk pluralnya dinamakan *fuqahā*.²³ Meskipun demikian, penggunaan kata ini tidaklah musnah dan tetap eksis, sebab selain bertransformasi menjadi syarah hadis, ia tetap digunakan sebagai bentuk pemahaman dan pembongkaran makna hadis (*fahmuhu wa istikhrāj ma'nāhu*).²⁴ Kata ini digunakan al-Ḥākim al-Naysābūrī dalam salah satu babnya untuk mengungkap pembahasan tentang aktivitas penggalian makna hadis, yang dilakukan oleh para *fuqahā*. Ia juga menuturkan bahwa dari kalangan ahli hadis, sarjana yang paling menguasai ilmu ini adalah Muḥammad ibn Muslim al-Zuhrī.²⁵

²¹ A. Hasan Asy'ari al-Ulama'i, "Sejarah dan Tipologi Syarah Hadis," *Jurnal Theologia*, vol. 19, no. 2 (2008): 353.

²² *Ibid.*, 340.

²³ *Ibid.*

²⁴ Muḥammad Ṭāhir al-Jawābī, *Juhūd al-Muḥaddithīn fī Naqd Matn al-Ḥadīth al-Nabawī al-Sharīf* (Tunisia: Muassasat 'Abd al-Karīm, 1986), 129.

²⁵ al-Ḥākim al-Naysābūrī, *Kitāb Ma'rifat 'Ulūm al-Ḥadīth* (Kairo: Maktabat Mutanaba, t.th.), 63.

Fath al-Bārī termasuk kitab syarah hadis yang menggunakan metode *tahlīlī* (analitis). Sebagaimana dalam tafsir, metode ini berusaha mengulas makna hadis secara mendalam. Satu hadis dibahas dalam banyak halaman serta dijelaskan secara komprehensif maksud-maksud yang terkandung di dalamnya, sesuai dengan keilmuan dan kecenderungan pensyarah. Metode ini, sebagaimana dalam tafsir, mempunyai kekurangan hasil syarah dimungkinkan bersifat parsial dan cenderung subjektif. Meskipun begitu, Ibn Hajar merupakan sarjana Muslim yang inklusif dalam berpendapat. Ia memang adalah sarjana Muslim bermazhab Shāfi'ī, akan tetapi itu tidak menjadikannya fanatik dan eksklusif dalam kitabnya ini. Berbagai pendapat dalam mazhab-mazhab yang ada dipaparkan guna mendapatkan makna yang komprehensif dari hadis Nabi.

Komprehensifnya syarah hadis Ibn Hajar pun menjadi keunggulan dibandingkan dengan syarah-syarah *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* lainnya. Inilah yang menyebabkan *Fath al-Bārī* menjadi kitab rujukan utama dalam pembahasan hadis-hadis dalam koleksi al-Bukhārī. Dibandingkan dengan kitab '*Umdat al-Qārī*' karya Badr al-Dīn al-'Aynī (w. 855 H) misalnya, yang semasa dengan Ibn Hajar (w. 852 H), *Fath al-Bārī* dinilai lebih mendetail dalam menguraikan makna-makna hadis, meskipun '*Umdat al-Qārī*' menggunakan metode yang lebih sistematis, namun hal itu dikarenakan *Fath al-Bārī* dipublikasikan lebih dulu dan kemungkinan sudah dibaca terlebih dahulu oleh Badr al-Dīn al-'Aynī.²⁶

Dalam menyarahi hadisnya, menurut Danarta, Ibn Hajar saat memasuki judul kitab baru mengemukakan judul kitab sebagaimana dalam *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. Kemudian, judul tersebut diberi syarah oleh Ibn Hajar. Syarah terhadap judul kitab tersebut antara lain meliputi penjelasan tentang maksud judul tersebut dan penjelasan tentang berbagai macam judul yang dipakai oleh para periwayat hadis terdahulu yang menulis kitab hadis. Setelah melakukan syarah terhadap judul kitab, kemudian Ibn Hajar menuliskan nomor bab, judul bab, dan hadis-hadis yang ada dalam satu bab tersebut. Penukilan ini persis sebagaimana yang dinukilkan oleh al-Bukhārī, pengarang *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. Syarah yang yang

²⁶ Ja'far Assagaf, "Komparatif Metode Pensyarah Kitab *Fath al-Bārī* dan '*Umdah al-Qārī* Syarḥ *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*,'" *Al-A'raf: Jurnal Pemikiran Islam dan Filsafat*, vol. 11, no. 2 (2014): 1-16.

diberikan oleh Ibn Hajar meliputi *atrāf*, sanad dan matan. Hadis yang ada dalam bab yang sedang dibahas dikemukakan *atrāf*-nya dengan menyebut nomor-nomor hadis yang terdapat di bagian lain dalam *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. Dalam aspek sanad, Ibn Hajar hanya menjelaskan pada periwayatan yang tidak jelas, *mushtarak*, ataupun yang dipertentangkan *kethiqahannya*. Terhadap matan, dijelaskan maksud kata perkata terutama kata yang *gharīb*, dijelaskan tata-bahasanya terutama aspek nahwu dan balaghahnya, dikemukakan lafal matan hadis lain dari *mukharrij* lain, kemudian diterangkan maksud hadis tersebut secara keseluruhan.²⁷

Terdapat beberapa penukilan pendapat sarjana Muslim yang dilakukan oleh Ibn Hajar dalam kitabnya ini. Beberapa metode tersebut adalah: pertama, mengemukakan pendapat sarjana Muslim sebagai landasan baginya dalam berpendapat; kedua, mengemukakan pendapat sarjana Muslim untuk memperkuat pendapatnya; ketiga, mengemukakan pendapat sarjana Muslim begitu saja tanpa komentar darinya dan tanpa disertai pendapat Ibn Hajar, baik setuju ataupun menolak; keempat, mengemukakan pendapat sarjana Muslim kemudian ia bantah; kelima, mengemukakan pendapat sarjana Muslim, kemudian ia mengemukakan pendapat sendiri yang berbeda dengan pendapat yang ia nukilkan; keenam, mengemukakan beberapa pendapat sarjana Muslim yang saling berbeda sebagai perbandingan, tanpa ia menentukan salah satu pendapat sebagai pilihannya; ketujuh, mengemukakan beberapa pendapat sarjana Muslim yang saling berbeda, kemudian ia memilih satu atau beberapa pendapat yang ia anggap benar.²⁸

Model interpretasi Ibn Hajar dalam *Fath al-Bārī* pun, yang menarik, menyimpan tipologi pemahaman kontekstual. Danarta mencatat ada tiga analisis kontekstual yang dipakai oleh Ibn Hajar. Pertama, *asbāb al-wurūd*, yang digunakan untuk memahami beberapa hadis, misalnya hadis “Lebih baik perut kalian diisi nanah daripada diisi dengan syair (puisi), dan “Apabila kalian hendak datang untuk menunaikan shalat jum’at, maka hendaklah mandi terlebih dahulu”. Kedua, sosial-budaya, yang diterapkan untuk memahami beberapa hadis juga, seperti “Sesungguhnya orang-orang yang menerima siksa yang paling pedih di

²⁷ Agung Danarta, “Metode Syarah Hadis”, 97.

²⁸ *Ibid.*, 98.

hadirat Allah pada hari kiamat adalah para pelukis/pematung”, dan “Rasulullah telah melarang pada hari terjadinya perang Khaibar untuk makan daging keledai dan memberi kemurahan untuk memakan daging kuda.” Ketiga, fungsi Nabi, yang diaplikasikan pada beberapa hadis, misalnya “Rasulullah berbaring di dalam masjid sambil meletakkan kaki yang satu di atas kaki yang lain”, dan “Janganlah kalian melakukan puasa *wiṣāl* (puasa terus menerus lebih dari satu hari tanpa diselingi sahur dan buka)”.²⁹

B. Hasil Penelitian

1. Pemahaman Hadis Sarjana Muslim dalam Kitab *Fath al-Bārī*

a. Hadis tentang satu dan tujuh usus

Setiap manusia pasti membutuhkan makanan sebagai media energi untuk melaksanakan aktifitasnya. Bagian tubuh yang menyerap sari-sari makanan untuk proses pembentukan energi adalah usus. Secara struktur biologis, tidak ada yang membedakan bentuk dan jumlah usus antara satu orang dengan orang lain. Namun dalam beberapa hadis, Nabi Muhammad menyatakan bahwa kuantitas usus yang bekerja mengolah makanan antara orang Islam dan orang kafir berlainan. Bahkan, bisa dimaknai bahwa struktur tubuh orang mukmin dan kafir berbeda. Mukmin makan dengan satu usus saja dan kafir makan dengan tujuh usus. Salah satu hadis tersebut dalam riwayat Imam al-Bukhārī nomor 5393:

حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ بَشَّارٍ حَدَّثَنَا عَبْدُ الصَّمَدِ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ عَنْ وَقْدِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ
نَافِعٍ قَالَ كَانَ ابْنُ عُمَرَ لَا يَأْكُلُ حَتَّى يُؤْتَى بِمُسْكِينٍ يَأْكُلُ مَعَهُ فَأَدْخَلْتُ رَجُلًا
يَأْكُلُ مَعَهُ فَأَكَلَ كَثِيرًا فَقَالَ يَا نَافِعُ لَا تَدْخُلْ هَذَا عَلَيَّ سَمِعْتُ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ
عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ الْمُؤْمِنُ يَأْكُلُ فِي مَعَى وَاحِدٍ وَالْكَافِرُ يَأْكُلُ فِي سَبْعَةِ أَمْعَاءٍ

“Muḥammad ibn Bashār berkata pada kami, ‘Abd al-Ṣamad berkata pada kami, Shu‘bah berkata pada kami, dari Wāqid ibn Muḥammad, dari Nāfi’ yang berkata bahwa Ibn ‘Umar tidak makan sampai datang orang miskin yang makan bersamanya. Saya (Nāfi’) pun membawa masuk seseorang yang makan bersamanya dan dia makan banyak

²⁹ Agung Danarta “Syarah Matan Hadis dalam Kitab *Fath al-Bārī* (Studi Pendekatan Naqli dan Ra’yi)”, *tesis*, Pascasarjana IAIN Alauddin Ujung Pandang, 1996, 117-147.

sekali. Ibn ‘Umar pun berkata, ‘Wahai Nāfi’ jangan ajak dia masuk lagi ke rumahku, karena saya mendengar Nabi saw. bersabda: “mukmin makan dengan satu usus dan kafir makan dengan tujuh usus.”

Dalam hadis yang lain riwayat Imam al-Bukhārī nomor 5397:

حَدَّثَنَا سُلَيْمَانُ بْنُ حَرْبٍ ، حَدَّثَنَا شُعْبَةُ ، عَنْ عَدِيِّ بْنِ ثَابِتٍ ، عَنْ أَبِي حَازِمٍ ،
عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّ رَجُلًا كَانَ يَأْكُلُ أَكْلًا كَثِيرًا فَأَسْلَمَ فَكَانَ يَأْكُلُ أَكْلًا قَلِيلًا
فَذَكَرَ ذَلِكَ لِلنَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ إِنَّ الْمُؤْمِنَ يَأْكُلُ فِي مَعَى وَاحِدٍ
وَالْكَافِرَ يَأْكُلُ فِي سَبْعَةِ أَمْعَاءَ

“Sulaymān ibn Ḥarb berkata pada kami, Shu‘bah berkata pada kami, dari ‘Adī ibn Thābit, dari Abī Ḥāzim, dari Abī Hurayrah, sesungguhnya seorang laki-laki makan dengan porsi yang banyak, kemudian dia masuk Islam, lantas iapun makan dengan porsi sedikit. Hal tersebut diceritakan pada Nabi, kemudian Nabi saw. bersabda: “sesungguhnya mukmin makan dengan satu usus, dan kafir makan dengan tujuh usus.”

Hadis-hadis di atas mengandung makna yang sukar dipahami (*mushkīl*), terutama apabila dikaitkan dengan logika pada masa modern. Bagaimana mungkin antara mukmin dan kafir mempunyai usus yang berbeda? Bukannya manusia diciptakan organ tubuhnya dengan bentuk dan fungsi yang sama? Sehingga, ketika mukmin dan kafir memakan sesuatu misalnya, maka makanan tersebut akan diambil sari-sari makanannya melalui usus dan kotorannya akan terbuang lewat anus. Tidak mungkin hanya karena perbedaan agama, lantas menyebabkan perbedaan kuantitas jumlah usus di tubuh manusia.

Para sarjana Muslim pun merasa kebingungan ketika memahami hadis ini. Di satu sisi, mereka meyakini bahwa Nabi memiliki dimensi wahyu yang tidak dimiliki oleh manusia pada umumnya, tetapi di sisi lainnya sangat tidak masuk akal bila perbedaan agama menyebabkan perbedaan jumlah usus yang bekerja dalam tubuh. Dalam analisis penulis, jika telaah difokuskan pada redaksi “satu dan tujuh usus”, maka pemahaman para sarjana Muslim dapat dibagi menjadi empat model tipologi, yaitu model pemahaman tekstual non-simbolik, tekstual

simbolik, kontekstual non-simbolik, dan kontekstual-simbolik. Masing-masing model pemahaman mempunyai argumentasi sendiri-sendiri yang cukup menarik.

Model pemahaman pertama, pemahaman hadis secara tekstual non-simbolik. Dalam *Fath al-Bārī*, sebagian kalangan sarjana Muslim memahami makna yang terkandung dalam hadis satu dan tujuh usus di atas secara tekstual apa adanya, yang kemudian berbeda-beda dalam menyikapi konsekuensi pemaknaan itu. Mereka meyakini bahwa memang terjadi perbedaan jumlah usus yang bekerja di dalam tubuh manusia antara orang mukmin dan kafir. Tercatat bahwa ada banyak varian pemahaman secara tekstual non-simbolik terhadap hadis tersebut. Hal yang menarik, para sarjana Muslim juga membangun argumentasi yang merasionalkan makna hadis tersebut, meskipun tetap tidak bergerak dari wilayah tekstualitas maknanya. Ini berarti bahwa para sarjana Muslim menggunakan parameter keyakinan pada Nabi Muhammad sebagai figur yang mengetahui hal ghaib sekaligus rasionalitas untuk penerimaan maknanya.

Terdapat hadis versi Imam Muslim yang secara eksplisit menyebutkan bilangan satu dan tujuh dengan konteks minuman. Hadis ini memperkuat pemaknaan dengan model pemahaman hadis tekstual non-simbolik. Dikisahkan bahwa seorang kafir bertamu ke rumah Nabi, lalu dijamu dengan perahan susu kambing dan ia pun minum. Orang tersebut meminta tambahan susu lagi sampai mencapai tujuh kali minum. Kemudian ia masuk Islam beberapa hari setelahnya. Nabi menjamu lagi orang tersebut untuk minum perahan sisi kambing seperti sebelumnya. Ketika ia diberikan tambahan, ia tidak meminumnya. Nabi Muhammad pun bersabda “orang mukmin minum dengan satu usus, sedangkan orang kafir minum dengan tujuh usus.”³⁰

Dalam *Fath al-Bārī*, model pemahaman seperti ini cukup bervariasi karena pemaknaan secara *bayānī* memang sangat mendapatkan tempat di kalangan umat Islam. Masing-masing pendapat membangun alasan logis atas tekstualitas maknanya. Dalam artian, memang *starting point* yang digunakan sama, yakni makna tekstual, akan tetapi argumen rasionalnya berbeda-beda. Beberapa di

³⁰ Aḥmad ibn ‘Alī ibn Ḥajar al-‘Asqalānī, *Fath al-Bārī Sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, vol. 10 (Beirut: Dār Kutub al-‘Ilmiyyah, 2017), 459.

antara model pemahaman yang meyakini kebenaran tekstual hadis namun tidak melaju pada makna simboliknya adalah: pertama, interpretasi mukmin sebagai orang yang sempurna keimanannya. Dari sifat kesempurnaan tersebut menyebabkan ia menyibukkan diri dalam berpikir mengenai kematian yang akan terjadi padanya dan kejadian yang akan terjadi pasca kematian. Proses berpikir seperti ini menyebabkan sedikitnya makan, sehingga hanya membutuhkan satu usus semata dalam menyerap sari-sari makanan. Dengan demikian, tidak semua orang Islam masuk dalam kategori hadis tersebut, hanya orang Islam yang sempurna keimanannya, yang bisa makan dengan satu usus.³¹

Kedua, interpretasi mukmin sebagai orang Islam yang membaca doa sebelum makan. Pada dasarnya, orang mukmin ketika makan menyebut nama Allah terlebih dahulu sehingga mencukupkan diri dengan makan yang sedikit dan sudah merasakan kekenyangan, sementara di sisi lainnya orang kafir tidak melakukannya sehingga makannya menjadi banyak. Makan yang tidak disertai nama Allah mengakibatkan setan ikut makan bersama. Ketiga, interpretasi bahwa orang mukmin mempunyai sedikit keterpautan pada makanan, sehingga mengandung barakah. Akibatnya, aktivitas makan bisa mengenyangkan meskipun porsi hanya sedikit, sedangkan orang kafir tidak demikian sehingga makanan sedikit tidaklah dapat mengenyangkan. Keempat, interpretasi berbasis kuantitas. Maksud dari hadis di atas adalah sebagian mukmin makan dengan satu usus dan kebanyakan kafir makan dengan tujuh usus. Jadi, dalam kata “mukmin” terdapat maksud sebagian saja dan dalam kata “kafir” terdapat maksud kebanyakan. Pendapat ini adalah pendapat pilihan dari Imam al-Nawawī.³²

Model pemahaman kedua, pemahaman hadis secara tekstual-simbolik. Pada dasarnya model ini masih tidak bergerak dari wilayah tekstual, hanya saja masih mengakomodir simbol-simbol yang diberikan oleh Nabi. Contoh pemahaman dari model ini cukup bervariasi. Pertama, pendapat yang menyatakan bahwa bilangan yang ada dalam hadis hanya bermakna majazi, sehingga tujuh berarti bilangan yang banyak dan bukan bilangan di atas enam. Dalam bahasa Arab, tujuh memang

³¹ *Ibid.*, 460-461.

³² *Ibid.*, 460.

mempunyai dua makna, yaitu makna hakiki dan majazi. Makna hakiki adalah angka setelah enam dan makna majazinya adalah bilangan yang banyak. Angka tujuh secara majazi pun banyak digunakan oleh Alquran, misalnya dalam Q.S. Luqman 27. Menurut kalangan ini, seorang mukmin itu menyedikitkan makanan karena sibuk dalam beribadah dan memahami tujuan sebenarnya dari makan. Ini berbeda dengan orang kafir yang mengikuti hawa nafsunya dalam makan.³³

Kedua, pendapat yang menyatakan bahwa yang disebutkan Nabi merupakan simbol dari syahwat manusia. Menurut Imam al-Qurṭubī, tujuh usus berarti tujuh syahwat makanan, yaitu syahwat tabiat, syahwat jiwa, syahwat mata, syahwat mulut, syahwat telinga, syahwat hidung, dan syahwat lapar. Orang mukmin hanya dengan satu syahwat, yakni syahwat lapar saja, sedangkan orang kafir makan dengan tujuh syahwat tersebut. Ketiga, kemungkinan makna yang diberikan Imam al-Nawawī bahwa tujuh usus adalah tujuh sifat yang dimiliki oleh orang kafir. Ketujuh sifat tersebut adalah keinginan yang kuat, rakus, angan-angan yang tinggi, perangai yang buruk, hasad, dan cinta kegemukan. Adapun orang mukmin hanya mempunyai satu sifat, yaitu menutup kebutuhan.³⁴

Model pemahaman ketiga, pemahaman hadis secara kontekstual non-simbolik. Pemahaman ini memahami hadis di atas dengan menggunakan konteks mikro (*asbāb al-wurūd* mikro) dari hadis satu dan tujuh usus. Menurut pendapat ini, satu atau tujuh usus hanya terjadi pada seseorang secara khusus pada saat Nabi mengutarakan sabdanya dan bukan pada umumnya orang. Hadis Imam al-Bukhārī riwayat Abū Hurayrah (nomor 5397) yang mencantumkan konteksnya sebagaimana disebutkan sebelumnya jelas menunjukkan indikasi pemaknaan tersebut. Model pemahaman ini merupakan pendapat dari Ibn ‘Abd al-Barr. Dengan demikian, adanya satu dan tujuh usus hanya berlaku dalam konteks khusus saja dan tidak berlaku umum.³⁵

Model pemahaman keempat, pemahaman hadis secara kontekstual-simbolik. Dengan mengandalkan rasionalitas biologis, mereka menginterpretasikan hadis dengan menyesuaikan konteks sains yang ada. Tidak mungkin Nabi mempunyai

³³ *Ibid.*, 460.

³⁴ *Ibid.*, 461.

³⁵ *Ibid.*, 460.

maksud akan membedakan tubuh mukmin dan kafir, sebab bagaimanapun mereka sama-sama manusia. Dipahami bahwa pasti ada makna lain di balik itu semua. Pemahaman model ini pun ada beberapa pendapat. Pertama, pemahaman bahwa maksud dari hadis tersebut adalah dorongan dari Nabi bagi orang mukmin agar makan dengan porsi sedikit, ketika ia mengetahui makan dengan porsi yang banyak adalah salah satu sifat orang kafir. Seorang mukmin pasti menjauhi sifat-sifat yang dimiliki orang kafir. Adapun argumentasi normatif yang dipakai kalangan ini guna menjelaskan bahwa makan banyak adalah sifat orang kafir didasarkan pada Q.S. Muḥammad: 12 “dan orang-orang kafir bersenang-senang (di dunia) dan mereka makan laksana makannya binatang.”³⁶ Dengan demikian, kalangan ini memahami ‘satu usus’ dan ‘tujuh usus’ adalah kalimat simbolik yang berisi sindiran agar orang mukmin menjauhi salah satu sifat orang kafir, yakni banyak makan.

Kedua, sebagian sarjana Muslim lain memahami bahwa maksud yang terkandung dalam redaksi hadis itu juga bukanlah makna tekstualnya. Menurut mereka, redaksi satu usus dan tujuh usus hanya menggambarkan bahasa *tamthīl* (simbolik) distingsi perilaku antara orang mukmin dan orang kafir. Orang mukmin diumpamakan makan dengan satu usus karena faktor zuhud dalam dirinya serta tidak tergila-gila pada dunia, dan ini berbeda dengan orang kafir yang sangat mencintai dunia sehingga diungkapkan makan dengan tujuh usus.³⁷ Jadi, bagi kalangan ini, redaksi ‘usus’ tidak bermakna usus secara hakiki, dan redaksi ‘makan’ tidak berarti perilaku makan yang sebenarnya, tetapi pemahaman atasnya dibawa pada kecenderungan pada dunia (zuhud atau tergila-gila).

Ketiga, yang dimaksud dengan tujuh usus adalah simbol dari sesuatu yang haram dan satu usus merupakan simbol dari sesuatu yang halal. Mengapa bisa demikian? Disebutkan oleh kalangan ini bahwa jumlah makanan yang halal lebih sedikit dibandingkan dengan makanan yang haram. Pendapat ini diutarakan oleh salah seorang sarjana Muslim bernama Imam Ibn al-Ṭīn.³⁸

³⁶ *Ibid.*

³⁷ *Ibid.*

³⁸ *Ibid.*

b. Hadis tentang perbuatan yang paling dicintai Allah

Dalam *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* nomor hadis 527 terdapat hadis sebagai berikut:

حَدَّثَنَا أَبُو الْوَلِيدِ هِشَامُ بْنُ عَبْدِ الْمَلِكِ قَالَ : حَدَّثَنَا شُعْبَةُ قَالَ الْوَلِيدُ بْنُ الْعِزَّارِ ، أَخْبَرَنِي قَالَ : سَمِعْتُ أَبَا عَمْرٍو الشَّيْبَانِيَّ يَقُولُ ، حَدَّثَنَا صَاحِبُ هَذِهِ الدَّارِ وَأَشَارَ إِلَى دَارِ عَبْدِ اللَّهِ ، قَالَ : سَأَلْتُ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَيُّ الْعَمَلِ أَحَبُّ إِلَى اللَّهِ قَالَ الصَّلَاةُ عَلَى وَفَّيْهَا قَالَ ثُمَّ أَيُّ قَالَ ثُمَّ بِرُّ الْوَالِدَيْنِ قَالَ ثُمَّ أَيُّ قَالَ الْجِهَادُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ ، قَالَ : حَدَّثَنِي بِهِنَّ وَلَوْ اسْتَزِدَّتْهُ لَزَادَنِي

“Abū al-Walīd Hishām ibn ‘Abd al-Malik berbicara kepada kami, ia berkata: Shu‘bah berbicara kepada kami, al-Walīd ibn al-‘Ayzār berkata, mengabarkan kepada saya, ia berkata: saya mendengar Abū ‘Amr al-Shaybānī berkata, pemilik rumah ini berbicara kepada kami (sambil menunjuk ke rumah ‘Abd Allāh ibn Mas‘ūd), ia berkata: saya bertanya kepada Nabi saw mengenai perbuatan apa yang paling dicintai Allah, Nabi menjawab “salat pada waktunya,” Ibn Mas‘ūd bertanya lagi “kemudian apa lagi?,” Nabi menjawab “berbakti kepada kedua orang tua,” Ibn Mas‘ūd bertanya lagi “kemudian apa lagi?,” Nabi menjawab “jihad di jalan Allah.” Ibn Mas‘ūd menambahkan, Nabi kepadaku tentang hal-hal tersebut, dan jikalau saya meminta tambahan perbuatan (yang utama) lagi, niscaya Nabi akan menambahinya.”

Dalam memahami hadis di atas, model pemahaman yang terbentuk dari para sarjana Muslim adalah pemahaman secara tekstual dan kontekstual. Secara tekstual, perbuatan tingkatan pertama yang paling dicintai Allah adalah “*al-ṣalāt ‘alā waqtiḥā*” (salat pada waktunya), di tingkatan kedua adalah “*birr al-wāliḍayn*” (berbakti pada kedua orang tua), dan “*al-jihād fī sabīl Allāh*” (jihad di jalan Allah) berada di tingkatan ketiga. Model pemahaman secara tekstual ini muncul terkait pertanyaan yang diberikan penanya (‘Abd Allāh ibn Mas‘ūd) memakai kata superlatif (paling) yang dijawab oleh Nabi Muhammad dengan beberapa jenis perbuatan, setelah penanya meminta jenis perbuatan ibadah lainnya.

Dalam konteks ini, mereka mencoba meleraikan masalah yang mungkin timbul atas pemaknaan secara tekstual ini. Misalnya, mengapa berbakti kepada kedua orang tua lebih didahulukan daripada jihad? Mereka menjawab bahwa jihad dalam hadis ini tidak dihukumi fardhu ‘ain, sebab harus mendapat persetujuan

kedua orang tuanya terlebih dahulu. Oleh sebab itu, dalam hadis tentang perbuatan utama di atas, berbakti kepada kedua orang tua lebih didahulukan daripada bersungguh-sungguh berjuang di jalan Allah (jihad).³⁹

Begitu pula apabila dikonfirmasi dengan riwayat lainnya dengan kondisi dan penanya yang berbeda, Nabi Muhammad ternyata memberikan jawaban yang berbeda sebagaimana terekam dalam banyak hadis. Misalnya saat Abū Hurayrah bertanya tentang perbuatan yang paling utama, Nabi pun menjawab dengan urutan iman kepada Allah (*īmān bi Allāh*), lalu jihad di jalan Allah (*jihād fī sabīl Allāh*), dan kemudian haji yang mabrur (*ḥajj mabrūr*).⁴⁰ Urutan perbuatan yang utama ini berbeda dengan versi ‘Abd Allāh ibn Mas‘ūd sebelumnya. Berpijak pada pemahaman secara tekstual, Ibn Daqīq al-‘Id, sebagaimana dicantumkan Ibn Ḥajar, mencoba mengompromikan hadis Ibn Mas‘ūd dengan Abū Hurayrah. Ia menyatakan bahwa tiga perbuatan yang ada dalam hadis Ibn Mas‘ūd merupakan perbuatan ibadah yang bersifat fisik (*badaniyah*), yang bertujuan untuk menjaga keimanan. Dengan demikian, kedua hadis tersebut tidak bertentangan karena mempunyai maksud yang saling melengkapi satu dengan lainnya.⁴¹

Dalam kitabnya, Ibn Ḥajar al-‘Asqalānī juga menyebutkan model pemahaman secara kontekstual dalam menyelesaikan kerancuan jawaban Nabi yang berbeda-beda padahal pertanyaan yang diajukan sama (perbuatan yang paling utama) dalam berbagai macam hadis. Dalam konteks ini, ia menyuguhkan penyelesaian dari para sarjana Muslim (ulama), yang bila dipandang dengan perspektif modern mirip dengan pertimbangan psikologis orang yang bertanya. Konteks keadaan dan siapa yang bertanya menjadi penentu apa perbuatan yang dianggap paling utama. Disebutkan bahwa perbedaan jawaban tersebut dikarenakan perbedaan kondisi penanya, yang barangkali ia membutuhkan perbuatan tersebut, suka dengan perbuatan tersebut, atau juga perbuatan itu sesuai dengan penanya. Di samping itu, perbedaan itu bisa pula disebabkan perbedaan

³⁹ *Ibid.*, vol. 3, 9.

⁴⁰ No. hadis 1519.

⁴¹ Aḥmad ibn ‘Alī ibn Ḥajar al-‘Asqalānī, *Fath al-Bārī*, vol. 3, 9.

waktu perbuatan itu dilakukan, misalnya jihad yang utama untuk dikerjakan di masa awal-awal Islam karena itu merupakan media tegaknya Islam.⁴²

Ulasan yang menarik dari Ibn Hajar terkait hadis ini adalah perdebatan mengenai perbuatan pertama, yakni “*al-ṣalāt ‘alā waqtiḥā*” (salat pada waktunya). Jika dipetakan, maka ditemukan ada dua kubu dalam menilai, kapankah waktu shalat yang dicintai Allah, apakah salat pada waktunya saja ataukah salat di awal waktu? Dalam konteks ini, Ibn Hajar memulai uraiannya dengan mengutip pendapat Ibn Baṭṭāl yang berpendapat bahwa yang utama adalah salat di awal waktunya karena syarat untuk bisa dikatakan sebagai perbuatan yang utama, menurut Ibn Baṭṭāl, adalah ketika dilakukan di waktunya yang *mustaḥab*, yakni di awal waktu. Namun, Ibn Hajar mengkritik pendapat ini dan mengatakan pendapat Ibn Baṭṭāl lemah. Ia mengutip pendapat Ibn Daqīq al-‘Īd, bahwa berdasarkan redaksi hadis yang ada dalam *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* yang dikaji saat ini menunjukkan tidak ada pengkhususan waktu, baik di awal waktu maupun di akhir. Maksud dari redaksi tersebut, kata Ibn Daqīq, adalah menjaga dari salat yang dilakukan tidak pada waktunya (waktu qadha).⁴³

Pandangan Ibn Daqīq di atas pun menuai dikritik, karena shalat yang tidak dilakukan pada waktunya adalah perbuatan haram. Padahal, redaksi “*aḥabbu*” dalam hadis menghendaki makna kecintaan yang bertumpuk-tumpuk (*mushārakat fī al-istiḥbāb*), yang berarti lawannya adalah perbuatan yang tidak memiliki level cinta seperti kata yang disifati *aḥabbu* dan bukannya haram, sehingga maksud hadis tersebut adalah menjaga dari pelaksanaan salat di akhir waktu. Kemudian, Ibn Hajar juga mencantumkan kritik atas kritik tersebut. Ia menyebutkan bahwa *mushārakat* dalam redaksi “*aḥabbu*” berhubungan dengan salat dan perbuatan lainnya. Dengan artian, tatkala salat dilakukan pada waktunya, maka ia lebih dicintai Allah dari pada perbuatan-perbuatan lainnya. Ini berarti perbandingan kata *aḥabbu* yang tepat adalah salat pada waktunya dengan perbuatan lainnya, dan bukan salat di awal waktu dengan salat di akhir waktu sebagaimana kritik sebelumnya. Oleh sebab itu, perintah yang terkandung dalam hadis ini sebenarnya

⁴² *Ibid.*, 8-9.

⁴³ *Ibid.*, 9.

adalah menjaga salat dari pelaksanaannya di luar waktunya karena uzur, seperti tidur atau lupa. Salat qadha karena uzur bukanlah sesuatu yang haram, dan tidak bisa disifati sebagai perbuatan yang utama dan dicintai. Pelaksanaan salat pada waktunya itulah yang dicintai Allah swt.⁴⁴

Dalam menyikapi problem ”salat pada waktunya” atau “salat di awal waktunya” memang Ibn Hajar lebih condong pada redaksi “salat pada waktunya.” Dalam berbagai jalur riwayat, menurutnya, banyak riwayat menggunakan redaksi pertama (*al-ṣalāt ‘alā waqtiḥā*, *al-ṣalāt ‘an waqtiḥā*) daripada yang kedua. Beberapa riwayat yang memakai redaksi “shalat di awal waktunya” (*al-ṣalāt fī awwal waqtiḥā*) ternyata tidak lepas dari permasalahan, baik itu versinya menyelisihi mayoritas atau ternyata informan hadisnya dipandang lemah. Misalnya saja, hadis riwayat al-Ḥakīm, al-Bayhaqī, dan al-Dār Qutnī yang terdapat *rijāl* Imam Muslim bernama ‘Alī ibn Ḥafṣ yang dikirir oleh al-Dār Qutnī memiliki hafalan jelek karena sudah tua dan berubah kualitas hafalannya. Selain itu, riwayat ‘Alī ibn Ḥafṣ ini juga menyelisi versi mayoritas dari jalur sanad yang sama. Bahkan, terkait kontradiksi dua versi riwayat ini, Ibn Hajar juga menyitir pendapat al-Nawawī yang berpendapat bahwa hadis-hadis yang menggunakan redaksi *al-ṣalāt fī awwal waqtiḥā* berkualitas lemah. Barangkali, tuturnya, perubahan redaksi hadis seperti itu diakibatkan karena informan hadis berasumsi bahwa makna keduanya serupa, mengingat lafadz ‘*alā* bermakna bagian atas (*isti‘lā’*) dari seluruh waktu yang kemudian dipandang sebagai awalnya.⁴⁵

2. Telaah Semiotis atas Pemahaman Hadis Sarjana Muslim

a. Hadis tentang satu dan tujuh usus

Hadis tentang kuantitas usus yang berbeda antara orang mukmin dengan orang kafir menjadi garapan semiotika signifikasi. Mazhab semiotika jenis ini diprakarsai oleh Ferdinand de Saussure dan kemudian dikembangkan menjadi

⁴⁴ *Ibid.*

⁴⁵ *Ibid.*

lebih sistematis oleh Roland Barthes. Saussure memberikan dua komponen tanda, yakni penanda (*signifier*) dan petanda (*signified*). Oleh Barthes, sistem petandaan tersebut dikembangkan dengan dua tingkatan: denotasi dan konotasi. Secara mudahnya, denotasi adalah makna secara langsung dan bisa langsung dipahami dari teks, sedangkan konotasi adalah makna yang tidak bersifat langsung dan bisa memunculkan beragam interpretasi. Bisa dikatakan bahwa konotasi sebenarnya adalah makna non-tekstual yang bisa dipahami dari sebuah teks.

Sebelum menganalisis pemahaman sarjana Muslim dengan semiotika, perlu dipetakan terlebih dahulu model pemahaman yang ada padanya. Hal ini bertujuan agar menjadi pijakan awal sebelum melaju pada analisis dengan semiotika signifikasi. Perbedaan telaah antara tekstual dan kontekstual dan semiotika signifikasi akan didapatkan dengan memahami terlebih dahulu wujud pemahaman hadis satu dan tujuh usus yang dicantumkan dalam *Fath al-Bārī*. Berikut tabel yang menjelaskan model pemahaman hadis orang mukmin makan dengan satu usus dan orang kafir makan dengan tujuh usus:

Hadis Nabi			
<i>al-mu'min ya 'kulu fī mi'an wāḥid wa al-kāfir ya 'kulu fī sab'at am'ā'</i>			
Model-Model Pemahaman			
Tekstual non-Symbolik	Tekstual Simbolik	Kontekstual non-Symbolik	Kontekstual Simbolik
<ul style="list-style-type: none"> - Sempurna keimanan - Doa sebelum makan - Adanya barakah - Sebagian mukmin dan mayoritas kafir 	<ul style="list-style-type: none"> - Tujuh majazi - Usus sebagai syahwat - Usus sebagai sifat 	<ul style="list-style-type: none"> - Berlaku pada konteks khususnya 	<ul style="list-style-type: none"> - Ajakan makan sedikit - Zuhud dan tergila-gila pada dunia - halal dan haram

Mengenai tinjauan semiotika signifikasi pada tiga pemahaman terhadap hadis satu dan tujuh usus, maka didapatkan “*al-Mu'minu ya 'kulu fī mi'an wāḥidin wa al-Kāfiru ya 'kulu fī sab'ati am'ā'in*” (orang mukmin makan dengan satu usus dan orang kafir makan dengan tujuh usus) adalah sebuah penanda (*signifier*). Adapun petandanya terdiri atas dua tingkatan makna, yaitu denotasi dan konotasi sebagaimana kata Barthes. Denotasi dari tanda itu adalah orang mukmin benar-

benar makan dengan satu usus dan orang kafir makan dengan tujuh usus, sebab secara eksplisit bisa langsung dipahami dari redaksi katanya.

Dalam kitab *Fath al-Bārī*, sarjana Muslim yang menafsirkan petanda tersebut secara denotatif tercatat sangat banyak sekali. Ini barangkali disebabkan pemahaman bahwa Nabi Muhammad adalah manusia yang diberikan pengetahuan oleh Allah untuk bisa melihat hal yang tidak dapat terlihat secara kasat mata. Namun yang jelas, mereka sepertinya merasa kebingungan dengan makna denotatif yang dimunculkan oleh hadis tersebut. Mengapa demikian? Karena secara rasional sangat sulit dicerna oleh akal terjadi perbedaan kerja usus orang yang berbeda agama. Banyak orang mukmin yang makannya masih banyak, dan banyak pula orang kafir yang porsi makannya sedikit lantaran ingin diet misalnya. Oleh sebab itu, meskipun mereka tetap mengambil petanda dengan tingkatan denotatif, hanya saja diberikan pemahaman untuk menghilangkan ketidakrasionalan tersebut sebagaimana dipaparkan dalam penjelasan sebelumnya.

Petanda denotatif berpijak pada pemahaman bahwa Nabi Muhammad sedang berbicara dengan konteks *langue* dan bukan *parole*. Nabi menggunakan kode-kode bahasa yang sudah tertata sebelumnya. Dengan kode-kode yang sudah menjadi konvensi di masyarakat tersebut, maka makna yang harus diambil adalah makna denotatifnya. Sebagai sumber tanda, Nabi dianggap tunduk pada aturan-struktur kebahasaan yang ada pada masyarakatnya.

Petanda berbentuk denotasi dalam kitab *Fath al-Bārī* terdiri atas dua model pemahaman, yaitu tekstual non-simbolik dan kontekstual non-simbolik. Kedua model pemahaman tersebut hanya berkuat pada makna yang bisa dipahami langsung dari hadis tersebut, baik setelah mendialogkan dengan konteks mikronya maupun tidak. Yang menjadi pegangan adalah makna pertama dari hadis yang bersangkutan. Adapun yang menjadi petanda denotatif adalah pemahaman mukmin sebagai orang yang sempurna keimanannya, adanya aktivitas berdoa sebelum makan bagi orang mukmin, adanya barakah bagi makanan yang dikonsumsi orang mukmin, pemaknaan pada sebagian mukmin dan mayoritas orang kafir, dan hanya berlaku pada konteks khususnya.

Selanjutnya, pemaknaan secara semiotis tidak hanya berhenti pada deskripsi makna denotasi saja, tetapi juga memunculkan makna konotasi yang ada. Konotasi yang tercipta dari penanda itu bisa beragam, tergantung dari berbagai aspek psikologis, seperti perasaan, emosi, atau keyakinan. Konotasi ini terdiri atas model pemahaman tekstual simbolik dan kontekstual simbolik. Yang masuk kategori petanda konotasi adalah pemahaman bahwa angka tujuh hanya angka majazi yang menunjukkan arti banyak, usus sebagai syahwat yang dimiliki manusia, dan tujuh usus bermakna tujuh sifat buruk dimiliki orang kafir dan satu usus berarti satu sifat baik yang dimiliki orang mukmin.

Selain itu, muncul pula petanda konotatif yang lebih rigid. Pertama, hadis satu dan tujuh usus hanyalah ajakan Nabi Muhammad kepada orang Islam agar orang mukmin makan dengan porsi sedikit, sebab makan banyak adalah sifat orang kafir. Mereka memahami bahwa usus manusia tidak berbeda antara satu orang dengan orang lain, antara satu agama dengan agama yang lain. Sehingga, makna yang dikehendaki Nabi bukanlah pada aspek denotasi, akan tetapi konotasinya. Makna konotasi yang tepat adalah perintah agar mukmin makan dengan porsi sedikit.

Makna konotasi kedua yang ada dalam kitab *Fatḥh al-Bārī* adalah orang mukmin tidak tergila-gila pada dunia dan orang kafir sangat tergila-gila pada dunia. Sebagaimana pemahaman konotatif pertama, kalangan ini juga merasa tidak masuk akal bisa tubuh orang mukmin dan kafir berbeda. Sehingga maksud yang terkandung dalam penanda tersebut adalah makna konotasinya. Mukmin merupakan orang yang seharusnya menanamkan sifat zuhud dalam dirinya. Ini berbeda dengan orang kafir yang terbuai dengan dunia. Dalam sebuah hadis shahih dan populer disebutkan bahwa dunia adalah penjara bagi orang mukmin dan surga bagi orang kafir. Dengan demikian, makna konotasi yang tepat menurut kalangan ini adalah perbedaan sifat orang mukmin dan kafir terhadap dunia.

Konotasi ketiga yang dalam kitab *Fatḥh al-Bārī* adalah barang yang masuk ke perut orang mukmin adalah barang yang halal dan orang kafir memakan barang haram. Satu usus menyimbolkan barang halal dan tujuh usus menjadi simbol barang yang haram. Menurut kalangan ini, barang yang halal jumlahnya lebih

sedikit dibandingkan dengan barang haram. Meskipun konotasi ini agak rancu bila dilihat dengan dimensi fiqhiyyah, tapi petanda konotatif ini jelas tercantum dalam kitab karya Ibn Hajar.

Telaah secara semiotis terjadap pemahaman sarjana Muslim terhdadap hadis satu dan tujuh usus dalam kitab *Fatḥh al-Bārī* membuktikan bahwa pada dasarnya prinsip-prinsip semiotika signifikasi sudah diterapkan oleh mereka. Dengan demikian, semiotika pada saranya bukan merupakan barang baru dan bisa diterapkan dalam menelaah makna-makna yang terkandung dalam hadis Nabi. Secara lebih jelas, jika petanda denotatif dan konotatif dipetakan, maka bisa digambarkan sebagai berikut:

Penanda	
<i>al-mu'min ya 'kulu fī mi'an wāḥid wa al-kāfir ya 'kulu fī sab'at am'ā'</i>	
Petanda Denotasi	Petanda Konotasi
Mukmin menggunakan satu usus dalam makan dan kafir memakai tujuh usus. 1. Sempurna keimanan 2. Doa sebelum makan 3. Adanya barakah 4. Sebagian mukmin dan mayoritas kafir 5. Berlaku pada konteks khususnya	1. Angka tujuh adalah majazi 2. Usus sebagai syahwat 3. Usus sebagai sifat 4. Ajakan untuk mukmin makan sedikit 5. Mukmin zuhud, tetapi kafir tergila-gila pada dunia 6. Mukmin makan barang halal dan kafir makan barang haram

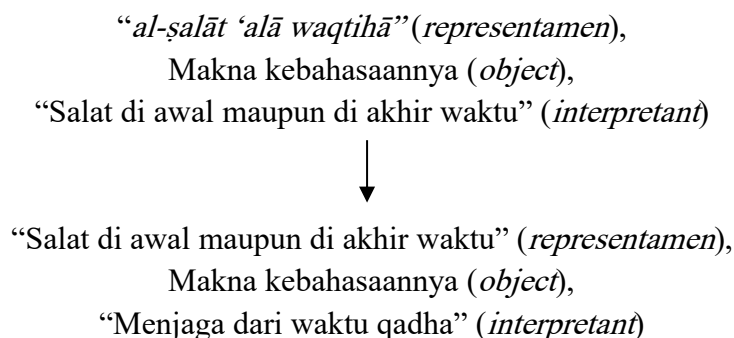
b. Hadis tentang perbuatan yang paling dicintai Allah

Hadis tentang perbuatan yang paling dicintai Allah menjadi garapan semiotika komunikasi yang digagas oleh Charles Sanders Peirce. Hanya saja, yang menjadi objek kajian bukanlah pemahaman terhadap perbuatan yang paling utama dari aspek tekstual dan kontekstual sebagaimana dijelaskan sebelumnya. Aspek yang diteliti adalah bagaimana penalaran secara berkelanjutan dilakukan oleh para sarjana Muslim klasik terhadap sebuah kata, frase, atau kalimat.

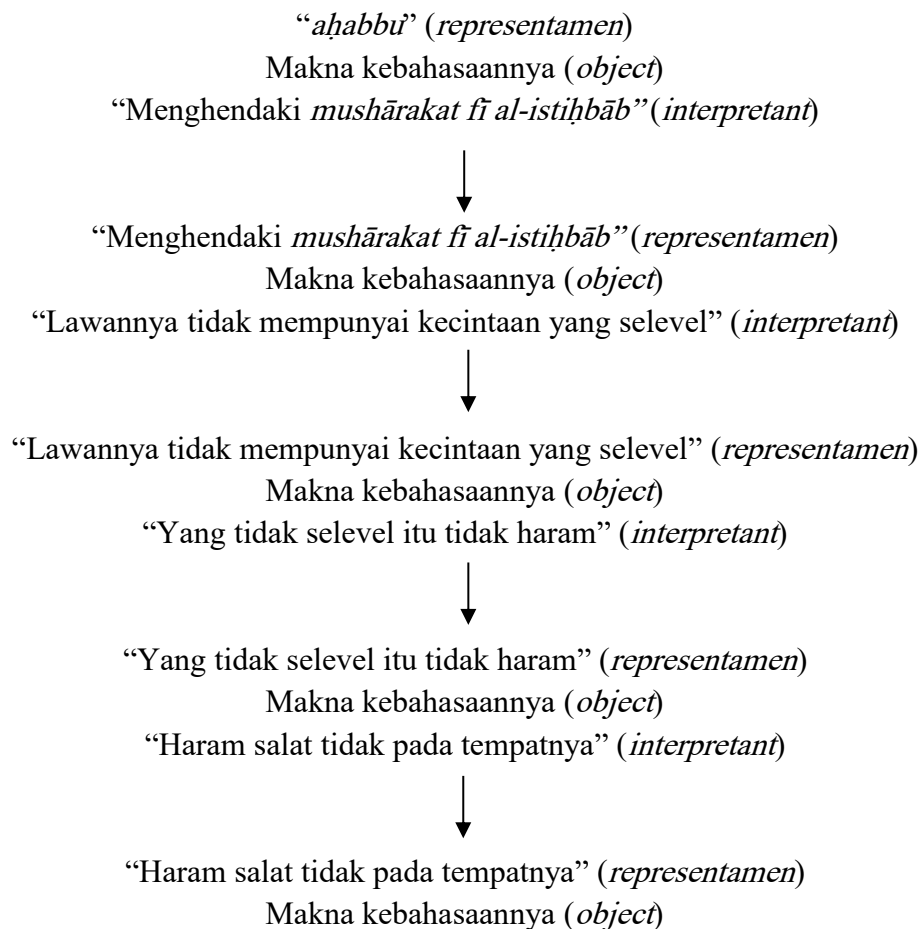
Pemahaman sarjana Muslim klasik terhadap hadis perbuatan yang paling dicintai Allah memiliki banyak penalaran yang berkelanjutan, yang diistilahkan Peirce sebagai *unlimited semiosis*. Dalam konteks ini, sebuah tanda terdiri atas tiga komponen, yakni *representamen* atau tanda itu sendiri, *object* atau sesuatu yang diacu oleh *representamen*, dan *interpretant* atau penafsiran atas adanya

representamen tersebut. Menurut Peirce, yang mempunyai andil dalam penalaran yang berkelanjutan adalah *interpretant*. Dalam artian, *interpretant* ini dalam tahapan selanjutnya bisa berubah menjadi *representamen* dan kemudian ditafsirkan sehingga memunculkan *interpretant* baru, dan begitu seterusnya tanpa selesai. Oleh karenanya, analisis terhadap pemahaman sarjana Muslim klasik terhadap hadis tentang perbuatan yang paling utama akan dianalisis dari sisi *interpretant* yang selalu berkelanjutan, meskipun dalam kajian kebahasaan, antara *object* dan *interpretant* memiliki jarak yang sangat dekat. *Object* adalah makna leksikal dari sebuah kata, dan *interpretant* adalah penafsiran setelah *representamen* dirujuk ke *object*-nya.

Analisis semiotis pertama diarahkan pada penalaran terhadap *representamen* “*al-ṣalāt ‘alā waqtihā*” di dalam hadis. Melihat ada dua penafsiran sebagaimana dijelaskan sebelumnya, maka redaksi hadis tersebut dikategorikan sebagai *rheme*, yakni tanda yang memungkinkan orang menginterpretasikan berdasarkan pilihan. *Rheme* tersebut, oleh Ibn Daqīq al-‘Īd dinalar dengan beberapa *interpretant*. Ia menafsirkan tanda tersebut dengan “salat di awal maupun di akhir waktu,” maksudnya salat sebagai perbuatan yang paling dicintai Allah adalah salat yang dilaksanakan pada waktunya, baik di awal maupun di akhir. Kemudian, *interpretant* waktu di awal maupun di akhir ditafsirkan lagi dengan *interpretant* “menjaga dari waktu qadha.” Dengan artian, Nabi Muhammad sebenarnya menyuruh umat Islam agar tidak melaksanakan salat di waktu yang tidak semestinya. Logika penalaran ini apabila dibuat dalam bentuk yang lebih jelas, maka berbentuk sebagai berikut:

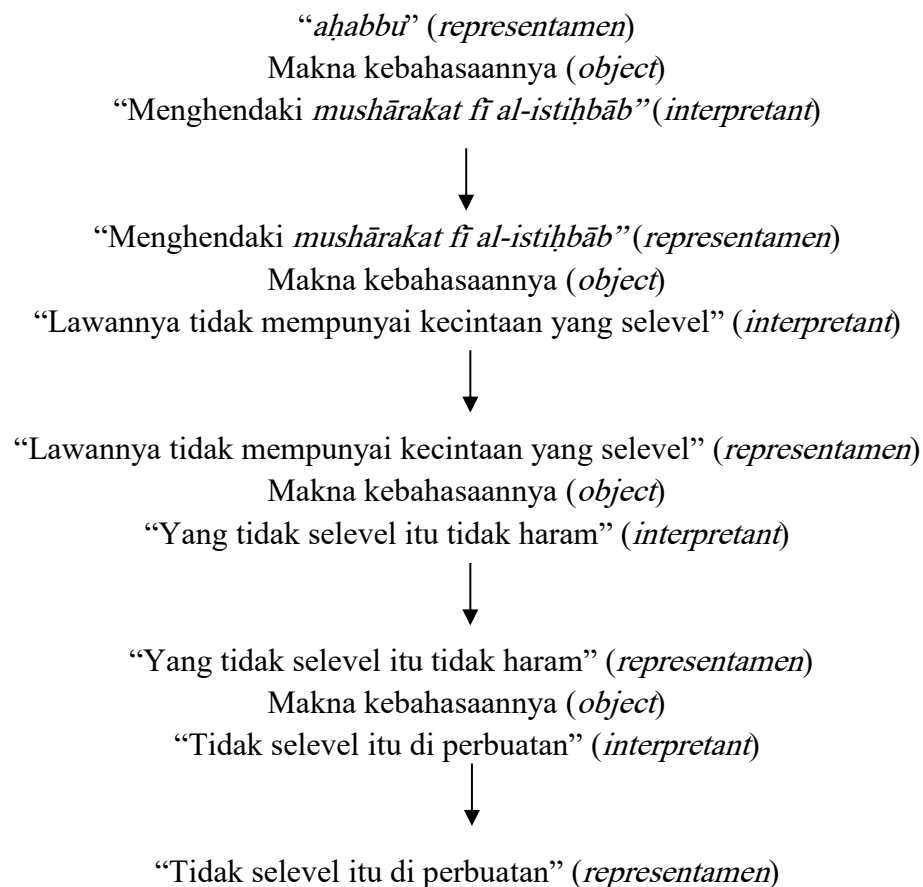


Analisis semiotis kedua diarahkan pada dua jenis interpretasi pada *representamen* “*aḥabbu*” dalam hadis tersebut, yang mengantarkan pada argumentasi interpretasi di kalangan sarjana Muslim klasik. Masing-masing kubu melakukan penalaran terhadap kata tersebut, sehingga mendukung pendapat yang diklaimnya. Pendapat pertama, yakni yang cenderung memahami perbuatan yang utama adalah salat di awal waktu sebagai jawaban atas pendapat Ibn Daqīq al-‘Īd, menafsirkan *representamen* tersebut dengan “menghendaki *mushāraḳat fī al-istiḥbāb*.” *Interpretant* tersebut lantas ditafsirkan lagi dengan “lawannya tidak mempunyai kecintaan yang selevel.” Kemudian, *interpretant* itu ditafsirkan lagi dengan “yang tidak selevel itu tidak haram” dan difasirkan lagi dengan “haram salat tidak pada tempatnya.” Terakhir, akhirnya ditafsirkan lagi dengan menimbulkan kesimpulan bahwa “menjaga dari akhir waktu” karena salat bukan pada waktunya itu haram. Urutan *unlimited semiosis* seperti itu dapat dilihat sebagai berikut:



“Menjaga dari akhir waktu” (*interpretant*)

Sementara itu, pendapat kedua condong pada salat pada waktunya sebagai perbuatan utama, yang merupakan pendapat Ibn Daqīq al-‘Īd dan Ibn Ḥajar. Penalaran dimulai dengan representamen “*aḥabbu*” dan ditafsirkan dengan *interpretant* “menghendaki *mushāraḳat fī al-istiḥbāb*.” Kemudian, muncul tafsiran lagi dengan “lawannya tidak mempunyai kecintaan yang selevel” dan ditafsirkan lagi dengan “yang tidak selevel itu tidak haram”. Dari sini, mekanisme semiosis interpretasi ini sama seperti interpretasi pertama sebelumnya. Akan tetapi pada tahapan selanjutnya terjadi perbedaan penalaran. Bagi kalangan ini, *interpretant* tersebut berubah menjadi *representamen* baru dan ditafsirkan dengan “tidak selevel ada di perbuatan” yang berarti salat pada waktunya lebih baik daripada perbuatan lainnya. Terakhir, muncul penafsiran lagi dengan “menjaga dari qadha karena uzur syar’i” sebagai kesimpulan karena perbuatan itu tidak haram. Berikut bagan secara lebih jelas:



Makna kebahasaannya (*object*)
“Menjaga dari uzur syar’i” (*interpretant*)

Dari analisis secara semiotis di atas, dapat dipahami bahwa prinsip-prinsip dalam semiotika komunikasi telah diaplikasikan oleh para sarjana Muslim. Hal ini menunjukkan bahwa semiotika bukanlah barang baru. Akan tetapi, ia adalah produk keilmuan di masa modern, yang sudah dipraktikkan oleh sarjana Muslim pada masa lampau, lewat pemahaman hadis dalam kitab *Fath al-Bārī*.

3. Kontribusi Semiotika dalam Pemahaman Hadis di Era Modern

a. Menghilangkan *Truth Claim*

Problem krusial yang dihadapi umat Islam dewasa ini adalah masalah *truth claim* atau klaim akan sebuah kebenaran tertentu. Sebagian orang Islam saat ini meyakini pemahaman yang dianutnya sebagai sebuah kebenaran mutlak. Mereka telah menghilangkan kesadaran akan sejarah transmisi hadis ke dalam teks-teks hadis, yang berimbas pada adanya dogmatisasi teks-teks hadis dan pemahaman terhadapnya sebagai sesuatu yang normatif, *ilahiyyah*, transendental, statis, final, dengan kesakralan dan keabadian maknanya. Padahal sebenarnya perbedaan pemahaman adalah sebuah keniscayaan, yang bila ditilik sejarahnya sudah ada semenjak masa Nabi.⁴⁶

Paling tidak fenomena ini ditunjukkan oleh munculnya hadis-hadis *mukhtalif* (redaksi hadis yang saling kontradiktif), yang memberikan pemahaman bahwa Nabi sendiri membuka ruang para sahabat untuk menginterpretasikan hadis. Sejarah sendiri mencatat, bagaimana Nabi seringkali menjawab dengan jawaban yang berbeda untuk pertanyaan yang sama. Fenomena tersebut bukan berarti membuktikan ketidakkonsistenan Nabi, tetapi lebih kepada bagaimana Nabi menjawab sesuai dengan kondisi audiens, yaitu sahabat yang bertanya. Di samping itu, Nabi juga selalu bijak dengan tidak menyalahkan ketika menghadapi

⁴⁶ Suryadi “Kontribusi Studi Hadis dalam Menjawab Soal-Soal Kekinian”, *Jurnal Studi Ilmu-Ilmu Al-Qur’an dan Hadis*, vol. 12, No. hadis 2, Juli 2011, hlm. 283-285.

para sahabat yang berusaha menaati beliau dalam bentuk pemahaman yang berbeda.⁴⁷

Dengan demikian, realitas perbedaan pemahaman sebagai sesuatu yang lumrah pada masa Nabi dan juga sejarah kelam akibat adanya *truth claim* harus menjadi bahan refleksi umat Islam di era sekarang, sehingga seseorang tidak dengan mudah melegitimasi orang yang berbeda dengan pemahamannya sebagai orang yang salah, sesat, bid'ah, atau bahkan kafir. Perbedaan pemahaman adalah sesuatu yang wajar dan tidak perlu disikapi secara berlebihan. Pemahaman sendiri adalah pengetahuan yang muncul dalam pikiran seseorang ketika melihat atau membaca redaksi teks, dan hasil pengetahuan tersebut sangat dimungkinkan berlainan antara satu orang dengan yang lain. Hal ini tergantung dari kemampuan yang dimiliki oleh subjek yang melakukan pemahaman.

Dalam sejarah umat Islam, keberadaan *truth claim* ini sangat berbahaya, terlebih lagi jika dibarengi dengan kekuasaan tertentu. Ia dapat menciptakan semacam tragedi berdarah yang sangat menyedihkan dalam sejarah peradaban Islam. Contoh yang sangat jelas adalah bagaimana gerakan purifikasi dari kalangan Wahabi yang diprakarsai oleh Ibnu al-Wahab di Arab Saudi pada abad kedelapan belas yang banyak menelan korban jiwa umat Islam sendiri. Mereka menyiarkan ajarannya dengan memakai kekerasan dan memandang orang-orang yang tidak mengikuti ajaran-ajarannya sebagai orang yang bid'ah dan harus diperangi, sesuai prinsip 'amar ma'ruf nahi munkar' yang mereka pahami.⁴⁸ Hasil dari gerakan ini, banyak jiwa umat Islam harus melayang tiada arti akibat pembantaian yang dilakukan mereka, dengan mengatasnamakan sebuah kebenaran dalam pemahaman keagamaan.

Di Indonesia sendiri, kepedihan *truth claim* terlihat salah satunya dalam peristiwa gerakan Padri di Sumatera Barat. Berbekal pemahaman yang literal, mereka memusyrikkan, mengkafirkan, dan memurtadkan siapa pun yang berbeda. Mereka banyak melakukan kekerasan terhadap kalangan muslim yang tidak seide dengan mereka. Misalnya, penyerangan kaum Padri terhadap istana Pagaruyung

⁴⁷ *Ibid.*

⁴⁸ A. Hanafi, *Pengantar Teologi Islam* (Jakarta: al-Husna Baru, 2003), hlm. 192.

pada tahun 1809 dan 1815, yang diawali dengan tuduhan-tuduhan beberapa keluarga Raja tidak menjalankan ajaran Islam dengan benar dan dianggap kafir, sehingga harus dibunuh. Gerakan ini pun pada akhirnya membunuh hampir seluruh keluarga kerajaan yang telah memeluk Islam sejak abad ke-16 itu. Bahkan, yang sangat ironis lagi adalah, Tuanku Nan Renceh, salah seorang kaum Padri, menghukum bunuh bibinya sendiri yang sudah tua dan tidak membolehkan jenazahnya dikubur tetapi dibuang ke hutan, karena hanya telah mengunyah sirih, yang menurutnya termasuk barang haram.⁴⁹

Pemahaman hadis dengan semiotika berupaya menghilangkan *truth claim* tersebut. Dari pembahasan sebelumnya, terlihat bahwa semiotika signifikasi dan semiotika komunikasi berupaya pada tujuan itu. Keduanya tidak menghendaki adanya makna tunggal dalam sebuah pemahaman. Bahkan, dalam semiotika sendiri tidak mengenal adanya posisi biner atau hitam-putih dalam melihat sesuatu. Inilah karakter yang melekat pada ilmu sosial-humaniora, yakni melihat dunia dengan warnanya yang beragam. Karakter ini berbeda dengan ilmu alam yang menuntut adanya logika benar dan salah, atau hitam-putih, sehingga nantinya akan cenderung para *truth claim*.

Dalam semiotika signifikasi, petanda atau makna yang dihasilkan dari penanda, yang dalam konteks ini adalah redaksi hadis Nabi bisa beragam. Petanda tersebut bisa berbentuk denotasi dan bisa pula berupa konotasi, bahkan bisa berbentuk mitos. Hanya saja mitos tidak menjadi objek bahasan dalam penelitian ini. Makna denotasi atau non-simbolik dan makna konotasi atau simbolik diakomodir secara proporsional oleh semiotika signifikasi. Roland Barthes menyediakan model tingkatan makna yang berguna untuk menghantarkan pada pemahaman yang komprehensif pada hadis Nabi. Dengan demikian, klaim kebenaran atas sebuah pemahaman kan sirna, atau mudah “dijinakkan.”

Begitu pula dalam semiotika komunikasi, sebuah *representamen* atau redaksi hadis itu sendiri, bisa menimbulkan *interpretant* atau interpretasi yang berlainan dalam pikiran manusia. Setelah *representamen* didialogkan dengan

⁴⁹ Informasi lebih lanjut mengenai ini, lihat Abdurrahman Wahid (ed), *Ilusi Negara Islam: Ekspansi Gerakan Islam Transnasional di Indonesia* (Jakarta: The Wahid Institute, 2009), hlm. 92-95.

object-nya akan tercipta sebuah penafsiran yang bisa jadi antara satu orang dengan orang lain berbeda. Hal ini dibuktikan dengan penalaran secara terus menerus terhadap kata *aḥabbu* oleh dua kubu yang saling bertolak belakang dalam pemahamannya terhadap redaksi “*al-ṣalāt ‘alā waqtihā.*” Jika ini dipahami seksama oleh para pengkaji hadis, klaim kebenaran nicsaya tidak akan ditemukan.

b. Pengembangan Pemahaman Tekstual dan Kontekstual

Selama ini, kajian pemahaman tekstual boleh dikatakan tidak berkembang secara pesat. Hal ini dikarenakan model pemahaman ini berwujud pemahaman yang bisa langsung dipahami dari teks hadis yang bersangkutan. Suatu hadis mempunyai redaksi tertentu, kemudian dimaknai secara *bayani* dengan pemahaman tertentu sesuai dengan makna yang langsung tergambar dalam pikiran. Kebanyakan umat Islam tidak beranjak dari model pemaknaan tekstual ini. Mereka memahami teks hadis berdasarkan makna tekstualnya dan kurang mau beranjak pada makna selanjutnya.

Semiotika komunikasi menawarkan pengembangan atas pemahaman secara tekstual tersebut. Dengan *unlimited semiosis* yang digagas oleh Peirce, makna testual hadis akan berkembang dengan pesat, sebab melalui penalaran yang terus menerus. Dengan cara ini, makna tekstual hadis tidak berhenti di satu titik, akan tetapi terus berlanjut pada titik-titik selanjutnya. Tidak ada titik final. Yang ada hanyalah penalaran secara terus menerus terhadap sebuah tanda. Hal ini terlihat dari objek kajian hadis tentang perbuatan yang paling dicintai oleh Allah, yang melalui pemahaman yang terus-menerus, berkembang dari makna tekstual pertama teks hadis yang bersangkutan.

Begitu pula pada kajian pemahaman secara kontekstual. Kajian ini biasanya berkuat pada telaah sosiologis-antropologis pada makna suatu hadis. Banyak kajian makna hadis secara kontekstual menggunakan perangkat keilmuan hermeneutika, antropologi, dan sosiologi. Kondisi historis dari sebuah hadis, baik yang mikro maupun makro dari hadis ditelaah secara mendalam, sehingga menghasilkan makna kontekstual yang berlaku di berbagai macam kondisi, tempat, dan waktu. Kajian seperti banyak sekali didapatkan, seperti kajian terhadap hadis

yang keluar rumah tanpa disertai mahram, hadis tentang larangan menggambar makhluk yang bernyawa, dan lain sebagainya.

Semiotika signifikasi menawarkan pengembangan dari kajian tersebut. Ia memfokuskan pada telaah makna dengan format simbolik. Sehingga, hadis-hadis yang bernuansa simbolik dapat dikaji dan dikembangkan dengan semiotika signifikasi. Dengan semiotika signifikasi, akan terpetakan mana makna hadis yang masih berada pada wilayah denotasi dan mana hadis yang masuk pada wilayah konotasi, dan barangkali ada makna mitos yang didapatkan. Ini menjadi pengembangan makna kontekstual yang berarti dalam studi hadis.

BAB IV

DISKUSI TEMUAN PENELITIAN

Dalam kesarjanaan hadis modern, kebanyakan sarjana hadis memahami hadis orang mukmin makan dengan satu usus dan orang kafir makan dengan tujuh usus secara simbolik. Ketika berada pada zaman kemajuan teknologi seperti sekarang ini, pemahaman secara apa adanya rasanya akan ditertawakan. Islam dianggap hanya memuat ajaran yang tidak rasional sama sekali. Oleh sebab itu, pemaknaan simbolik menjadi pilihan mutlak untuk memahami hadis satu dan tujuh usus. Namun, pemaknaan secara tekstual apa adanya yang lahir dari sarjana Muslim klasik juga perlu dimaklumi mengingat mereka hidup pada masa di mana ilmu pengetahuan belum berkembang seperti zama sekarang ini.

M. Syuhudi Ismail dan Nizar Ali memberikan makna bahwa hadis satu dan tujuh usus hanyalah bahasa simbolik Nabi. Dalam konteks ini, Nabi dianggap memberikan ajakan untuk untuk orang Muslim makan dengan porsi sedikit saja dan tidak berlebih-lebihan. Pemahaman ini mirip seperti model pemahaman hadis secara kontekstual pertama. Terkadang, pemahaman yang tidak memandang hadis tersebut sebagai bahasa simbolik Nabi bisa berakibat pada klaim kepalsuan hadis seperti yang dilakukan oleh Sayyid Shalih Abu Bakar.

Tentunya klaim kepalsuan itu terlalu mengada-ada karena secara sanad hadis satu dan tujuh usus berkualitas shahih, bahkan diriwayatkan oleh dua kitab hadis paling tinggi, yakni Shahih al-Bukhari dan Shahih Muslim. Yang menjadi masalah sebenarnya adalah bagaimana bisa memahami hadis tersebut secara tepat dan tidak mendiskreditkan Nabi sebagai pembuat redaksi tersebut. Kesalahan pada pemahaman bisa berakibat pada klaim terlalu berlebihan.

Perangkat ilmu semiotika signifikasi menyediakan perangkat lengkap dalam menelaah hadis-hadis yang bernuansa simbolik. Terlihat dari analisis semiotis terhadap pemahaman sarjana Muslim dalam kitab *Fatḥh al-Bārī*, semiotika signifikasi mampu mengungkap bagaimana telaah makna secara simbolik seara metodologis. Namun, yang perlu disadari adalah semiotika sebenarnya sudah diterpkan secara prinsip. Ini adalah temuan penelitian ini, yang ditulis di bab

sebelumnya. Dengan demikian, hal yang perlu dilakukan hanyalah mengintegrasikan semiotika dalam studi hadis, sehingga elaborasi makna hadis-hadis simbolik bisa lebih dilakukan secara komprehensif.

Pemahaman yang baik membutuhkan proses bernalar. Jika terdapat suatu pemahaman tanpa dibarengi dengan penalaran yang mendalam, maka ia hanya akan menjadi sebuah pemahaman yang parsial dan kurang bisa merespon perubahan yang terjadi, serta bisa jadi pula malah menyengsarakan masyarakat yang menerima produk pemahaman tersebut. Untuk itulah, proses bernalar dalam pemahaman adalah hal yang sangat penting untuk dilakukan. Begitu pula dalam memahami hadis Nabi, aktivitas bernalar atasnya merupakan sebuah keniscayaan yang akan berdampak besar pada produk pemahaman yang dihasilkan.

Barangkali fenomena inilah yang mendorong M. Zuhri memformulasikan dua bentuk penalaran untuk memahami teks hadis, selain dengan pendekatan kebahasaan. *Pertama*, penalaran induktif, yaitu menempatkan teks hadis sebagai data/empiris yang dibentang bersama teks-teks lain, agar ia dapat berbicara sendiri. Hal yang perlu dicatat di sini, kata Zuhri, bahwa tidak semua hadis harus dipahami dengan cara ini, seperti hadis-hadis yang muatannya tidak rumit dan praktis. Penalaran seperti ini hanya diperuntukkan terhadap hadis-hadis yang bermuatan konsep atau rumit. Ia kemudian membagi penalaran induktif menjadi dua jenis, yaitu menghadapkan hadis dengan teks al-Qur'an dan hadis sendiri, dan menghadapkan hadis dengan ilmu pengetahuan. *Kedua*, penalaran deduktif, yaitu dengan menempatkan hadis sebagai objek penalaran yang kemudian digali maknanya secara langsung tanpa mengaitkan dengan teks-teks lain. Penalaran seperti sering digunakan para sarjana klasik dalam mensyarah} hadis.¹

Pada dasarnya, semiotika komunikasi yang ada dalam penelitian ini berpijak pada tradisi bernalar. *Interpretant* yang muncul tidak mengenal interpretasi final, ia terus ditafsirkan sesuai dengan logika pikiran manusia. Dari sinilah makna tekstual akan berkembang secara terus menerus. Para sarjana Muslim pada

¹ Muh. Zuhri, *Telaah Matan Hadis: Sebuah Tawaran Metodologis* (Yogyakarta: Lesfi, 2003), 64-83.

hakikatnya telah menerapkan cara berpikir semiotis ini. Ini terbukti dengan telaah dalam kitab *Fatḥ al-Bārī* sebagaimana diulas pada bab sebelumnya.

BAB V

PENUTUP

A. Kesimpulan

Dari kajian yang telah dilakukan oleh penulis, maka dapat disimpulkan beberapa temuan sebagai berikut:

Pertama, model pemahaman hadis yang ada dalam kitab *Fatḥh al-Bārī* terbagi atas pemahaman secara tekstual dan kontekstual. Ini dibuktikan dengan telaah atas dua hadis yang menjadi objek kajian, yakni hadis tentang orang mukmin makan dengan satu usus dan orang kafir makan dengan tujuh usus; dan hadis tentang perbuatan yang paling dicintai oleh Allah. Secara lebih mendetail, para sarjana Muslim memahami hadis satu dan tujuh usus dengan tiga model pemahaman, yakni tekstual non-simbolik, tekstual simbolik, kontekstual non-simbolik, dan kontekstual simbolik. Sementara itu, terhadap hadis perbuatan yang paling dicintai Allah terjadi pula pemahaman tekstual dan kontekstual. Yang menarik, terjadi pemahaman secara terus-menerus terhadap kata “*al-ṣalāt ‘alā waqtihā*”. Terlebih lagi dalam kata *aḥabbu* oleh pendukung salat di awal waktu dan pendukung salat pada waktunya, sehingga mendukung masing-masing pendapat.

Kedua, telaah semiotis terhadap kedua hadis tersebut membuktikan bahwa pada hakikatnya semiotika secara prinsip telah diterapkan oleh para sarjana Muslim. Semiotika di sini adalah dua mazhab besar semiotika, yakni semiotika signifikasi pada hadis satu dan tujuh usus, dan semiotika komunikasi pada hadis perbuatan yang paling dicintai oleh Allah. Ini berimplikasi pada keharusan dalam melakukan integrasi antara agama dan ilmu dengan pola hadis Nabi dan semiotika.

Ketiga, kontribusi yang dapat diperoleh dari telaah semiotika terhadap hadis Nabi paling tidak ada dua hal, yakni menghilangkan *truth claim* yang mendera umat Islam hingga kini dan menjadi pengembangan terhadap kajian makna tekstual dan makna kontekstual yang selama ini ada dalam studi hadis modern.

B. Saran

Saran untuk peneliti lanjutan yang mencoba mengkaji persoalan integrasi hadis dan semiotika, perlu dilakukan kajian secara massif mengingat semiotika sebenarnya telah dilakukan oleh para sarjana Muslim sebagaimana digambarkan oleh penelitian ini. Dengan demikian, kajian integratif hadis dan ilmu pengetahuan akan berkembang dengan signifikan dalam era kontemporer ini.

DAFTAR PUSTAKA

- Abdullah, M. Amin. 1996. "Hadis dalam Khazanah Intelektual Muslim: al-Ghazali dan Ibnu Taimiyah (Tinjauan Implikasi dan Konsekuensi Pemikiran)," dalam *Pengembangan Pemikiran terhadap Hadis*, Yogyakarta: LPPI.
- Abdullah, M. Amin. 2001. *Studi Agama, Normativitas atau Historisitas?*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Abdullah, M. Amin. 2012. *Islamic Studies di Perguruan Tinggi: Pendekatan Integratif-Interkonektif*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- ‘Abd al-Mun‘im, Shākir Maḥmūd. 1997. *Ibn Hajar al-‘Asqalānī: Muṣannifātuh wa Dirāsāt fī Manhajih wa Mawāridih fī Kitābih Iṣābah*. Beirut: Mu‘assasat al-Risālah.
- Abū Zahw, Muḥammad Muḥammad. 1984. *al-Ḥadīth wa al-Muḥaddithūn*. Riyāḍ: al-Mamlakat al-‘Arabiyyah.
- Adlin, Alfathri. 2012. "Catatan Editor" dalam Yasraf Amir Piliang, *Semiotika dan Hipersemiotika: Kode, Gaya, dan Matinya Makna*. Bandung: Matahari.
- Aflaha, Umi. 2017. "Kaos Hadis Sebagai Media Dakwah dan Komunikasi Alternatif." *Inject: Interdisciplinary Journal of Communication*, vol. 2, no. 2: 247-274.
- Afwadzi, Benny. 2014. "Semiotika Hadis: Upaya Memahami Hadis Nabi dengan Semiotika Komunikasi Umberto Eco." Tesis UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta.
- Afwadzi, Benny. 2014. "Teori Semiotika Komunikasi Hadis Ala Umberto Eco." *Mutawatir: Jurnal Keilmuan Tafsir Hadith*, vol. 4, no. 2: 179-210.
- Afwadzi, Benny. 2015. "Hadis "Man Baddala Dinahu Faqtuluḥu": Telaah Semiotika Komunikasi Hadis." *Esensia: Jurnal Ilmu-Ilmu Ushuluddin*, vol. 16, no. 2: 135-152.
- Afwadzi, Benny. 2015. "Melacak Argumentasi Semiotika dalam Memahami Hadis Nabi." *Jurnal Ilmu-Ilmu Studi Al-Qur'an dan Hadis*, vol. 16, no. 2: 287-319.
- Afwadzi, Benny. 2016. "Memahami Eksistensi Pendekatan Ilmu-Ilmu Alam dan Pemahaman Hadis Nabi." Dalam *Membangun Kembali Peradaban Islam Prestisius*. Malang: UIN Maliki Press: 69-109.
- Afwadzi, Benny. 2016. "Membangun Integrasi Ilmu-Ilmu Sosial dan Hadis Nabi." *Jurnal Living Hadis*, vol. 1, no. 1: 101-127.
- Afwadzi, Benny. 2017. "Integrasi Ilmu-Ilmu Alam dan Ilmu-Ilmu Sosial dengan Pemahaman Hadis Nabi: Telaah atas Konsepsi, Aplikasi, dan Implikasi." *Jurnal Theologia*, vol. 28, no. 2: 351-390.

- al-Ulama'i, A. Hasan Asy'ari. 2008. "Sejarah dan Tipologi Syarah Hadis," *Jurnal Theologia*, vol. 19, no. 2.
- ash-Shiddieqy, Muhammad Hasbi. 2011. *Sejarah dan Pengantar Ilmu Hadits*. Semarang: Pustaka Rizki Putra.
- Assagaf, Ja'far. 2014. "Komparatif Metode Pensyarahhan Kitab Fath al-Bârî dan 'Umdah al-Qârî Syarh Shahih al-Bukhârî," *Al-A'raf: Jurnal Pemikiran Islam dan Filsafat*, vol. 11, no. 2: 1-16.
- Akrom, Muhammad. 2014. "Analisis Ketampanan Nabi Yusuf dalam Perspektif Semiotika al-Qur'an." *Arabiyat: Jurnal Pendidikan Bahasa Arab dan Kebahasaraban*, vol. 1, no. 2: 223-236.
- al-'Asqalânî, Aḥmad ibn 'Alî ibn Ḥajar. T.th. *Fath al-Bârî Sharḥ Ṣaḥîḥ al-Bukhârî*. Beirut: Dâr al-Ma'rifah.
- al-'Asqalânî, Aḥmad ibn 'Alî ibn Ḥajar. 2005. *Fath al-Bârî Sharḥ Ṣaḥîḥ al-Bukhârî*. Riyâḍ: Dâr Ṭibah.
- al-'Asqalânî, Aḥmad ibn 'Alî ibn Ḥajar. 2017. *Fath al-Bârî Sharḥ Ṣaḥîḥ al-Bukhârî*. Beirut: Dâr Kutub al-'Ilmiyyah.
- Aminuddin, Luthfi Hadi. 2010. "Integrasi Ilmu dan Agama: Studi atas Paradigma Integratif-Interkonektif UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta." *Kodifikasi: Jurnal Penelitian Keagamaan dan Sosial Budaya*, vol. 4, no. 1: 181-214. \
- Anshori dan Zainal Abidin. 2014. "Format Baru Modern Hubungan Sains dan Islam: Studi Integrasi Keilmuan atas UIN Yogyakarta, dan Tiga Universitas Islam Swasta Sebagai Upaya Membangun Islam Seutuhnya Tahun 2007-2013." *Profetika: Jurnal Studi Islam*, vol. 15, no. 1: 90-108.
- Budiman, Kris, *Semiotika Visual: Konsep, Isu, dan Problem Ikonitas*, Yogyakarta: Jalasutra, 2011.
- Chaer, Abdul, *Linguistik Umum*, Jakarta: Rineka Cipta, 2012.
- Dailamy, Muhammad. 2006. *Hadis-Hadis Kitab Bulugh al-Maram: Kajian atas Ketepatan Penulisan dan Kesahihan Hadis*. Purwokerto: STAIN Purwokerto Press.
- Danarta, Agung. "Metode Syarah Hadis Kitab Fath al-Bari (Sebuah Upaya Rekonstruksi Metodologi Pemahaman Hadis)," *Jurnal Studi Ilmu-Ilmu al-Qur'an dan Hadis*, vol. 2, no. 1 (2001): 95-106.
- Danesi, Marcel. 2011. *Pesan, Tanda, dan Makna: Buku Teks Dasar Mengenai Semiotika dan Teori Komunikasi*, terj. Evi Setyarini dan Lusi Lian Piantari. Yogyakarta: Jalasutra.
- Eco, Umberto. 1976. *A Theory of Semiotics*. Bloomington: Indiana University Press.

- Eco, Umberto. 2011. *Teori Semiotika: Signifikasi Komunikasi, Teori Kode, serta Teori Produksi Tanda*, terj. Inyik Ridwan Muzir. Yogyakarta: Kreasi Wacana.
- Fathurrosyid. 2013. "Ratu Balqis dalam Narasi Semiotika Al Qur'an." *Palastren*, vol. 6, no. 2: 245-276.
- Hanafi, Wahyu. 2017. "Semiotika al-Qur'an: Representasi Makna Verba Reflektif Perilaku Manusia dalam Surat al-Mā'ūn dan Bias Sosial Keagamaan." *Dialogia*, vol. 15, no. 1: 1-22.
- Hidayat, Komaruddin. 1996. *Memahami Bahasa Agama: Sebuah Kajian Hermeneutik*. Jakarta: Paramadina.
- Hitti, Philip K. 2010. *History of The Arabs*, terj. R. Cecep Lukman Yasin dan Dedi Slamet Riyadi. Jakarta: PT. Serambi Ilmu Semesta, 2010.
- Imran. 2011. *Semiotika al-Qur'an: Metode dan Aplikasi terhadap Kisah Yusuf*. Yogyakarta: Teras, 2011.
- Ismail, M. Syuhudi. 1992. *Metodologi Penelitian Hadis Nabi*. Jakarta: Bulan Bintang.
- Kaelan. 2009. *Filsafat Bahasa, Semiotika, dan Hermeneutika*. Yogyakarta: Paradigma.
- Khatimah, Khusnul. 2008. "Semiotika: Sebuah Pendekatan dalam Studi Agama." *Komunika: Jurnal Dakwah dan Komunikasi*, vol. 2, no. 2: 277-289.
- Lukman, Fadhli. 2015. "Pendekatan Semiotika dan Penerapannya dalam Teori Asma' al-Qur'an." *Religia*, vol. 18, no. 2: 207-226.
- Mardan. 2013. "Semiotika Perempuan dalam Kisah al-Qur'an." *Jurnal Adabiyah*, vol. 8, no. 1: 10-35.
- Miles, Mathew B. dan A. Michael Huberman. 2009. *Analisis Data Kualitatif: Buku Sumber tentang Metode-Metode Baru*, terj. Tjetjep Rohendi Rohidi. Jakarta: UI Press.
- Mujiyo. 2011. "Syarah Hadis dalam Tradisi Keilmuan Islam: Genealogi dan Metodologi", *disertasi*, Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah Jakarta.
- Mushodiq, Muhamad Agus. 2018. "Perilaku Patologis Pada Kisah Nabi Musa dan 'Abd Dalam Alquran: Telaah Epistemologi al-Jâbirî dan Semiotika Peirce." *Ulul Albab: Jurnal Studi Islam*, vol. 19, no. 1: 69-97.
- Muslih, Mohammad. 2017. "Tren Pengembangan Ilmu di UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta." *Episteme*, vol. 12, no. 1: 103-139.
- Muzakki, Akhmad. 2007. *Kontribusi Semiotika dalam Memahami Bahasa Agama*. Malang: UIN Malang Press.
- Muzakki, Akhmad. 2009. "Kontribusi Semiotika dalam Memahami Bahasa Agama." *Islamica: Jurnal Studi Keislaman*, vol. 4, no. 1: 35-48.

- Nasution, Harun. 1992. *Pembaharuan dalam Islam: Sejarah dan Gerakan*. Jakarta: Bulan Bintang.
- Netton, Ian Richard. 2000. "Towards a Modern Tafsīr of Sūrat al-Kahf: Stucture and Semiotics." *Journal of Qur'anic Studies*, vol. 2, no. 1: 67-87.
- Piliang, Yasraf Amir. 2006. "Antara Semiotika Signifikasi, Komunikasi, dan Ekstra Komunikasi." *Pengantar dalam Alex Sobur, Semiotika Komunikasi*. Bandung: Remaja Rosdakarya.
- Piliang, Yasraf Amir. 2012. *Semiotika dan Hipersemiotika: Kode, Gaya, dan Matinya Makna*. Bandung: Matahari.
- Piliang, Yasraf Amir. 2010. *Hipersemiotika: Tafsir Kultural Studies Atas Matinya Makna*, Yogyakarta: Jalasutra.
- Ratna, Nyoman Kutha. 2007. *Estetika Sastra dan Budaya*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Rifa'i, Nurlena dkk. 2014. "Integrasi Keilmuan dalam Pengembangan Kurikulum di UIN se-Indonesia: Evaluasi Penerapan Integrasi Keilmuan UIN dan Kurikulum dan Proses Pembelajaran." *Tarbiya*, vol. 1, no. 1: 13-33.
- Sobur, Alex. 2006. *Semiotika Komunikasi*. Bandung: Remaja Rosdakarya, 2006.
- Sobur, Alex. 2012. *Analisis Teks Media: Suatu Pengantar untuk Analisis Wacana, Analisis Semiotik, dan Analisis Framing*. Bandung: Remaja Rosdakarya.
- Soga, Zainuddin dan Hadirman. 2018. "Semiotika Signifikasi: Analisis Struktur dan Penerapannya dalam Alquran." *Jurnal Aqlam: Jurnal of Islam and Plurality*, vol. 3, no. 1: 54-69.
- Supian, Aan. "Metode Syarah Fath al-Bari (Studi Syarah Hadis pada Bab Halawah al-Iman)," *Nuansa*, vol. 10, no. 1 (2017): 24-33.
- Suryadi. 2008. *Metode Kontemporer Memahami Hadis Nabi: Perspektif Muhammad al-Ghazali dan Yusuf al-Qaradhawi*. Yogyakarta: Teras.
- Suryadilaga, M. Alfatih. 2009. *Aplikasi Penelitian Hadis dari Teks ke Konteks*. Yogyakarta: Teras.
- Suryadilaga, M. Alfatih. 2017. *Metodologi Syarah Hadis dari Klasik Hingga Kontemporer*. Yogyakarta: Kalimedia.
- al-Shaykh, 'Abd al-Sattār. 1992. *al-Ḥāfiẓ Ibn Ḥajar al-'Asqalānī Amīr al-Mu'minīn fī al-Ḥadīth (773-852 H)*. Damaskus: Dār al-Qalam.
- Wijaya, Aksin. 2011. *Menggugat Otentisitas Wahyu Tuhan*. Yogyakarta: Magnum.
- Yahya, Agusni. 2014. "Pendekatan Hermeneutik dalam Pemahaman Hadis (Kajian Kitab *Fath al-Bārī* karya Ibn Ḥajar al-'Asqalānī), *Ar-Raniry: International Journal of Islamic Studies*, vol. 1, no. 2: 365-386.

- Zainiyati, Husniyatus Salamah. 2015. "Landasan Fondasional Integrasi Keilmuan di UIN Maulana Malik Ibrahim Malang dan UIN Sunan Ampel Surabaya." *Islamica: Jurnal Studi Keislaman*, vol. 10, no. 1: 248-276.
- Zuhri, Muh. 2003. *Telaah Matan Hadis: Sebuah Tawaran Metodologis*. Yogyakarta: Lesfi.