

TEORI SEMIOTIKA KOMUNIKASI HADIS ALA UMBERTO ECO

Benny Afwadzi

Universitas Islam Negeri Maulana Malik Ibrahim, Malang
afwadzi@gmail.com

Abstract: This article tries to outline the semiotic theory of communication traditions (hadith). This theory is found when doing integration-author of the study interconnect traditions of the Prophet with the theory of communication semiotics Umberto Eco. Semiotic theory of communication traditions include the nine components in the communication process hadith, that source (the Prophet), message I (editorial authentic Prophet), the transmitter (the narrators of hadith), signal I (various editorial traditions verbally), channel (various books of hadith), signal II (various editorial traditions in writing), receiver (reason riwâyah hadith), message II (single editorial hadith), and destination (reason semiotic). Methods of understanding hadith contained in destination components that implement the method of unlimited semiotics to find the final logical interpreting. One more thing that is important here, that the stored channel noise (interference) communication in the form of transformation from spoken language into written language, which can result in distortion of meaning.

Keywords: Semiotics, hadith, the final logical interpreting.

Pendahuluan

Banyak sarjana yang bergelut di dunia teks keislaman hampir sepakat bahwa al-Qur'an merupakan ladang tanda yang menggairahkan untuk diungkap dengan semiotika, yaitu salah satu cabang keilmuan filsafat bahasa yang bertugas menguraikan tanda dan makna-maknanya. Salah satu sarjana yang berpendapat demikian adalah Ian Richard Netton. Sembari mengutip ayat al-Qur'an, *Sanurûhim ayâtinâ fî al-âfâq wa fî anfusihim* (QS. al-Fuṣṣilat [41]: 53). Sarjana Barat ini mengungkapkan bahwa al-Qur'an merupakan surga bagi para pengkaji tanda, sebab di

dalamnya terdapat penyebutan yang mengarah pada tanda-tanda kekuasaan Tuhan.¹

Apabila secara faktual al-Qur'an penuh tanda-tanda yang menarik dikaji dengan semiotika sebagaimana dijelaskan di atas, maka bagaimana dengan hadis Nabi? Apakah ia juga memiliki keunikan seperti halnya keunikan yang disematkan pada al-Qur'an? Jika dikatakan bahwa al-Qur'an adalah sumber normatif pertama dalam Islam dan hadis adalah sumber keduanya, secara otomatis sepertinya keduanya mempunyai karakter dan keunikan yang hampir sama, terlebih lagi dalam konsepsi sebagian sarjana Muslim, al-Qur'an diidentikkan dengan *wahy matlum* (wahyu yang dibaca) dan hadis sebagai *wahy ghayr matlum* (wahyu yang tidak dibaca),² meskipun tidak dapat dipungkiri bahwa eksistensi al-Qur'an cukup jauh berada di atas hadis dengan perbedaan-perbedaan yang cukup mencolok dalam tataran normatif maupun historisnya.³

Sebenarnya dalam hadis banyak sekali tanda-tanda yang menarik untuk dilihat dengan kacamata semiotika, hanya saja kajian semiotika hadis jarang ditemukan. Untuk itulah, penggunaan teori semiotika dalam

¹Ian Richard Netton, *Allah Transcendent: Studies in the Structure and Semiotics of Islamic Philosophy, Theology, and Cosmology* (London: Routledge, 1989), 321.

²Muhammad 'Ajjâj al-Khâtib, *Uṣūl al-Ḥadīth: Ulūmuh wa Muṣṭalāḥuh* (Beirut: Dâr Fikr, 1989), 35. Abū Ḥâmid al-Ghazâlî, *al-Mustashfâ min 'Ilm al-Uṣūl* (Beirut: Dâr Kutub al-'Ilmiyah, 2010), 170. Meski demikian, rasanya tidak tepat jika seluruh hadis dikategorikan sebagai wahyu, karena akan mengundang sederet masalah. Misalnya, apakah tertawa dan warna rambut Nabi adalah wahyu juga? Apakah ijihad Nabi yang dikoreksi al-Qur'an termasuk wahyu juga? Syuhudi Ismail, "Kriteria Hadis Shahih: Kritik *Isnâd* dan *Matan*" dalam Yanuar Ilyas dan M. Mas'udi, *Pengembangan Pemikiran terhadap Hadis* (Yogyakarta: LPPi, 1996), 4-5. Dengan demikian, lebih tepat dikatakan bahwa sebagian hadis berasal dari wahyu dan sebagian lagi berasal dari non-wahyu, meskipun kategorisasi hadis yang termasuk wahyu dan non-wahyu masih sangat *debatable* di kalangan sarjana.

³Beberapa perbedaannya antara lain; *Pertama*, al-Qur'an merupakan wahyu Tuhan secara total, sedangkan hadis sebagian adalah wahyu dan sebagian lagi berdasarkan kemanusiaan Nabi. *Kedua*, al-Qur'an setelah diwahyukan langsung ditulis, sementara hadis masih menunggu sekitar dua abad setelahnya. *Ketiga*, al-Qur'an mendapatkan garansi otentisitas dari Tuhan. Hadis tidak demikian, ia rentan terhadap perubahan dan pemalsuan. *Keempat*, al-Qur'an ditransmisikan secara *mutâwatir* dalam tiap generasi, akan tetapi mayoritas hadis ditransmisikan secara *ahad*. Dengan demikian, wajar jika dikatakan perbedaan keduanya cukup mencolok, baik dari tataran normatif dan historisnya.

mengkaji hadis perlu digalakkan, sehingga studi hadis kian berkembang dalam khazanah keislaman. Terkait dengan hal ini, penulis merancang teori semiotika komunikasi hadis yang dapat digunakan dalam telaah atas hadis Nabi. Teori ini merupakan teori yang ditemukan penulis ketika melakukan integrasi-interkoneksi terhadap hadis Nabi dengan teori semiotika komunikasi Umberto Eco, seorang ahli semiotika asal Italia. Dasar yang dibangun dalam penelitian hadis dengan semiotika sendiri adalah, bahwa hadis merupakan salah satu jenis tanda, sehingga maknanya harus diuraikan dengan ilmu semiotika.

Teori Semiotika Komunikasi Hadis

1. Konsep Semiotika Komunikasi Hadis

Sebelum beranjak pada konsep semiotika komunikasi hadis, perlu diketahui terlebih dahulu bagaimana bentuk semiotika komunikasi dalam pandangan Umberto Eco. Menurutnya, semiotika komunikasi adalah sebuah proses komunikasi yang mencakup delapan komponen dalam suatu proses komunikasi. Proses ini dilalui dari pembuat tanda (*source*) kepada tujuan (*destination*). Delapan komponen itu adalah sumber (*source*) - pengirim (*transmitter*) - sinyal (*signal*) - saluran (*channel*) - sinyal (*signal*) - penerima (*receiver*) - pesan (*message*) - tujuan (*destination*).⁴

Dengan meminjam ilustrasi de Mauro, Eco mencontohkan urutan komunikasi di atas dengan fenomena insinyur yang bekerja di sebuah bendungan. Dalam konteks ini, si insinyur ingin mengetahui kondisi air waduk yang dibendung dengan sebuah pintu air di antara dua bukit. Maka, segala informasi mengenai keadaan air dalam waduk, baik dalam keadaan biasa maupun berbahaya, dikirim dari bendungan. Oleh karenanya, bendungan dapat disebut sebagai sumber (*source*) informasi. Kemudian, si insinyur menempatkan sensor tertentu, yang ketika air mencapai level bahaya, alat itu akan menjadi pengirim (*transmitter*) yang mampu mengirimkan sinyal (*signal*) listrik melalui saluran (*channel*) kabel dan diterima oleh sebuah alat penerima (*receiver*). Alat ini mengubah sinyal (*signal*) yang diperoleh sebelumnya menjadi komponen-komponen pembentuk garis, yang berfungsi untuk membentuk sebuah pesan (*message*) untuk tujuan (*destination*) berupa petugas. Pada titik inilah, tujuan

⁴Umberto Eco, *A Theory of Semiotics* (Bloomington: Indiana University Press, 1976), 33.

(petugas) dapat melepaskan respon mekanis guna memperbaiki situasi yang ada.⁵

Untuk mengkonstruksi konsep semiotika komunikasi yang sesuai dengan konteks hadis, dilakukan dua modifikasi terhadap proses komunikasi Umberto Eco. Modifikasi ini perlu dilakukan, sebab pada dasarnya proses transmisi dan konten hadis tidak bisa dipersamakan secara mutlak dengan transmisi dan wahana tanda dalam teori semiotika komunikasi Umberto Eco. Lebih lanjut, dua modifikasi itu adalah sebagai berikut.

Pertama, mengambil prinsip-prinsip cara pembacaan teks al-Qur'an Shaḥrūr untuk menyempurnakan konsep semiotika komunikasi Umberto Eco agar sesuai dengan konsep semiotika komunikasi hadis.⁶ Dalam hal ini, cara pembacaan al-Qur'an Shaḥrūr dibawa kepada cara pembacaan atas hadis Nabi. Dengan demikian, al-Qur'an dalam bingkai pemikiran Shaḥrūr dipersamakan dengan hadis dalam tulisan ini.

Menurut Shaḥrūr, al-Qur'an yang pada hakikatnya turun kepada Nabi Muḥammad di abad ketujuh diumpamakan seolah-olah baru saja diturunkan kemarin, dan Nabi sendiri yang menyampaikannya kepada kita. Implikasi dari hal itu, al-Qur'an pun dapat didekati dengan berbagai cara pandang di abad modern-kontemporer. Meskipun begitu, Shaḥrūr tidak meniscayakan telah muncul berbagai karya tafsir al-Qur'an di berbagai masa. Akan tetapi, keberadaan mereka tidak boleh dianggap sakral, sebab yang patut dipandang sakral hanyalah al-Qur'an itu sendiri.⁷

Berpijak pada pendapat Shaḥrūr, modifikasi yang ditawarkan berpijak pada jalur komunikasi yang menembus ruang dan waktu, yakni membenteng dari masa Nabi kepada masa kita sekarang. Jika secara umum, semiotika komunikasi bertitik tolak pada *parole* atau aktivitas berbahasa antara satu individu dengan individu lainnya secara nyata, yang hal ini membawa pada kecenderungan waktu yang semasa atau paling

⁵Ibid.

⁶Proses modifikasi di sini tidak hendak membawa keseluruhan pemikiran Shaḥrūr, sebab pemikirannya ada yang kurang relevan dengan konsep semiotika komunikasi. Oleh sebab itu, hanya beberapa poin yang sesuai dengan kebutuhan modifikasi semiotika komunikasi Umberto Eco saja yang diambil.

⁷Lihat, Muḥammad Shaḥrūr, *al-Kitāb wa al-Qur'ān: Qirā'ah Mu'āṣirah* (Damaskus: al-Aḥālī li al-Ṭibā'ah wa al-Nashr wa al-Tawzī', 1990), 44.

tidak pada masa yang saling berdekatan. Akan tetapi, dalam konsep modifikasi ini, yang terjadi adalah aktivitas berbahasa Nabi kepada kita sebagai umatnya sekarang. Konsep ini membutuhkan pemahaman bahwa Nabi yang sebenarnya berbicara dan bertutur kata pada empat belas abad lalu seolah-olah sedang mengajak berkomunikasi dengan kita di masa sekarang melalui beberapa komponen komunikasi.⁸

Meskipun begitu, proses komunikasi ini tidak boleh dipahami secara sempit sebagai bentuk komunikasi biasa, sehingga apa yang diucapkan Nabi menjadi pesan yang harus dicerna secara mentah-mentah (tekstual) tanpa melalui telaah semiotika sama sekali. Namun, dalam mengolah apa yang disampaikan Nabi juga harus mengaitkan pula dengan aspek-aspek dalam semiotika komunikasi Umberto Eco, yakni teori produksi tanda dan metode *unlimited semiosis*.

Kedua, menambahkan satu komponen lagi sebagai penyempurna konsep Eco di antara *source* dan *transmitter*, yaitu *message*. Penambahan ini karena Nabi adalah manusia yang bisa bersuara dan mengutarakan suatu maksud tertentu, tidak seperti bendungan yang tidak dapat bertutur kata. Penambahan ini mengikuti teori komunikasi Claude Shannon dan Warren Weaver. Dalam dunia komunikasi, teori Shannon dan Weaver masuk dalam pendekatan transmisional. Menurut mereka, sebuah komunikasi melalui komponen-komponen sebagai berikut: *source - message - transmitter - signal - channel - signal - receiver - message - destination*.⁹ Jadi, dalam konsep semiotika komunikasi hadis, *message* yang muncul ada dua jenis, yakni *message I* yang berada antara *source* dan *transmitter*, dan *message II* yang ada diantara *receiver* dan *destination*.

Secara teoritis, semiotika komunikasi hadis dapat dijabarkan dengan penjelasan bahwa Nabi Muhammad merupakan *source* atau komunikator dalam komunikasi lintas ruang dan waktu ini yang menyampaikan redaksi otentiknya (*message*) kepada *transmitter*, sedang para periwayat hadis yang menjadi *transmitter* menyampaikan *message* tersebut tetapi dalam wujud *signal* berupa variasi redaksi hadis secara verbal pada

⁸Terdapat sebuah hadis Nabi riwayat Jâbir: “Saya (Nabi) diutus kepada seluruh umat manusia” (*Bu’itbt ilâ al-nâs kâffah*). Lihat, Muḥammad b. Ismâ’îl al-Bukhârî, *al-Jâmi’ al-Ṣaḥîḥ*, Vol. 1 (t.tp: Dâr Ṭawq al-Najâḥ, 1422), 95.

⁹Syaiful Rohim, *Teori Komunikasi: Perspektif, Ragam, dan Aplikasi* (Jakarta: Rineka Cipta, 2009), 162-163.

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

Secara lebih jelas, konsep pemahaman hadis hasil modifikasi dari semiotika komunikasi Umberto Eco dapat dilihat dalam tabel berikut.

Komponen	Umberto Eco	Modifikasi
<i>Source</i>	Bendungan	Nabi
<i>Trasmitter</i>	Sensor	Para periwayat/Informan hadis
<i>Signal</i>	Listrik	Berbagai Redaksi hadis secara verbal
<i>Channel</i>	Kabel	Berbagai Kitab Hadis
<i>Signal</i>	Listrik	Berbagai Redaksi hadis secara tertulis
<i>Receiver</i>	Alat Penerima	Kita (nalar riwayat hadis)
<i>Message</i>	????	Redaksi tunggal hadis
<i>Destination</i>	Petugas	Kita (nalar semiotis)

Kemudian, setelah disempurnakan dengan adanya penambahan satu komponen lagi, yaitu *message*, maka konsep akhirnya menjadi:

KONSEP SEMIOTIKA KOMUNIKASI HADIS	
Komponen	Kategori dalam Studi Hadis
<i>Source</i>	Nabi
<i>Message I</i>	Redaksi otentik Nabi
<i>Trasmitter</i>	Para periwayat/Informan hadis
<i>Signal I</i>	Berbagai Redaksi hadis secara verbal
<i>Channel</i>	Berbagai Kitab Hadis
<i>Signal II</i>	Berbagai Redaksi hadis secara tertulis
<i>Receiver</i>	Kita (nalar riwayat hadis)
<i>Message II</i>	Redaksi tunggal hadis
<i>Destination</i>	Kita (nalar semiotis)

2. Komponen-Komponen Semiotika Komunikasi Hadis

a. *Source* (Nabi Muḥammad)

Dalam teori produksi tanda, Eco menuturkan bahwa ketika seseorang menuturkan kata-kata, ia harus terlihat dalam sebuah proses produksi tanda yang melibatkan berbagai lapisan pekerja (*labor*). Lapisan pekerja ini memilih, menyeleksi, dan menata tanda-tanda dengan cara dan aturan main tertentu. Dalam proses komunikasi, ekspresi yang dihasilkan pekerja tanda itu harus berwujud dalam serangkaian tanda yang bisa diterima orang lain.¹⁰

Proses yang kira-kira hampir serupa terjadi pada diri Nabi Muḥammad yang ingin memproduksi suatu tanda atau kata-kata. Dalam konteks ini, Nabi memproduksi, memilih, dan menyusun rangkaian tanda atau kata-kata dengan melibatkan lapisan pekerja (*labor*) dalam pikirannya, sehingga dari sini terbentuk rangkaian ekspresi tertentu yang nantinya akan disampaikan pada audiens. Dalam melaksanakan tugasnya, para pekerja (*labor*) mengambil pengetahuan yang bersumber dari beberapa unsur, baik wahyu Tuhan, ijtihad pribadi Nabi, maupun sisi sosiologis-antropologis Nabi.¹¹ Adanya ketiga unsur ini yang membedakan Nabi dengan manusia pada umumnya, termasuk pada teori produksi tanda yang dipaparkan Umberto Eco.

Dalam teori produksi tanda, Eco mengandaikan kemungkinan munculnya ekspresi (tanda) dan isi (makna) yang belum terkodekan sebelumnya, karena orang dapat merestruktur ekspresi dan isi pesan mengikuti kemungkinan dan kapasitas pengombinasian yang dinamis dalam komunikasi.¹² Berpijak dari pengetahuan wahyu, ijtihad pribadi,

¹⁰Eco, *A Theory of Semiotics*, 151.

¹¹Tiga unsur ini mengikuti pemikiran Syāh Waliyullāh al-Dihlawī yang menjelaskan bahwa hadis Nabi terbagi atas dua tipologi, yaitu *risālah* dan *ghayr risālah*. Hadis (sunnah) *risālah* adalah hadis yang disampaikan dalam konteks Nabi sebagai pembawa risalah yang bersumber dari wahyu Tuhan atau juga ijtihad Nabi atas bimbingan wahyu (*mā sabīlul sabīl al-tablīgh al-risālah*). Sedangkan hadis (sunnah) *ghayr risālah* adalah hadis yang tidak termasuk dalam jalan penyampaian risalah (*mā lays min bāb tablīgh al-risālah*). Hadis dalam kategori ini bersumber dari sisi sosiologis-antropologis Nabi atau kapasitas Nabi sebagai manusia biasa. Mengenai jenis-jenis kategori hadisnya, lihat Syāh Waliyullāh al-Dihlawī, *Hujjat Allāh al-Bālighah* (Beirut: Dār al-Jail, 2005), 223-224.

¹²Yasraf Amir Piliang, *Semiotika dan Hipersemiotika: Kode, Gaya, dan Matinya Makna* (Bandung: Matahari, 2012), 311-312; Yasraf Amir Piliang "Antara Semiotika Signifikasi,

dan kondisi sosiologis-antropologis Nabi, maka dalam teori produksi tanda yang terjadi pada diri Nabi pasti tercipta suatu diskursus baru berupa ekspresi atau isi yang belum pernah dikenal sebelumnya. Penciptaan diskursus baru ini disebabkan adanya ketiga unsur tadi, terutama unsur pertama (wahyu). Unsur-unsur ini yang akan menggiring Nabi membuat formulasi tanda baru atau makna baru yang belum terkodekan dalam masyarakat Arab.¹³ Selain itu, gaya tutur Nabi yang berpola *jamâmi' al-kalim*, bisa jadi menimbulkan tanda-tanda baru yang tidak bisa dipahami dengan kode-kode bahasa yang ada pada saat itu.¹⁴

Dalam teori produksi tanda Eco, terdapat pemilahan argumen menjadi argumen persuasif dan argumen ideologis. Keduanya adalah argumen yang berfungsi mempengaruhi audiens atau sarat dengan unsur pragmatis. Bedanya bahwa argumen persuasif diwujudkan dalam sebuah argumen yang memang masuk akal meskipun subtil, sementara ideologis merupakan argumen yang mengandung kesadaran atau ide palsu, sebab di dalamnya terdapat ide yang saling kontradiktif.¹⁵ Argumen yang

Komunikasi, dan Ekstra Komunikasi” dalam Alex Sobur, *Semiotika Komunikasi* (Bandung: Remaja Rosdakarya, 2006), xiv.

¹³Sebagai seorang Nabi yang melakukan rekonstruksi pada sistem masyarakat Jâhiliyah, Nabi Muḥammad pasti tidak akan mengikuti sistem yang sudah tertata. Oleh karena itu, Nabi akan melakukan perubahan secara besar-besaran terkait akidah, sistem hukum, tata sosial, kebudayaan masyarakat Arab saat itu, dan lain sebagainya. Meskipun demikian, tidak dapat dipungkiri bahwa Nabi juga tidak akan melepaskan sepenuhnya kebudayaan yang sudah berakar di kalangan bangsa Arab. Dalam konteks ini, Nabi hanya akan merubah “budaya-budaya” yang sudah berada jauh dari garis yang ditetapkan Tuhan. Perubahan ini, secara semiotis, membutuhkan perubahan ekskresi (tanda) dan isi (makna) saat berkomunikasi.

¹⁴Jika memang tanda-tanda (kata-kata Nabi) itu sudah dikenal sebelumnya, maka tidak akan mungkin para audiens (sahabat) merasa kebingungan dan kemudian menanyakan perihal makna yang dikehendaki Nabi dalam sabdanya itu. Salah satu contoh mengenai hal ini misalnya kata *al-ḥâl wa al-murtahîl*. Suatu hari, sahabat bertanya pada Nabi, “Apa amal yang paling dicintai Allah wahai Rasul?” Nabi pun menjawab *al-ḥâl wa al-murtahîl*. Orang tersebut bertanya kembali, “Apa itu *al-ḥâl wa al-murtahîl*?” Nabi menjawab, “Orang yang membaca al-Qur’an dari awal sampai akhir dan setiap kali dia sudah selesai membacanya, dia mengulanginya kembali”. Lihat Muḥammad b. ‘Īsâ al-Tirmidhî. *Sunan al-Tirmidhî*, Vol. 5 (Beirut: Dâr al-Fikr, 2005), 197.

¹⁵Lebih jelasnya lihat bagaimana Eco mengulas kedua jenis argumen ini dengan ilustrasi peristiwa gula (*sugar*) dan siklamat (*cyclamate*) yang pernah terjadi di Amerika. Umberto Eco, *A Theory of Semiotics*, 287-288.

bersifat persuasif bisa langsung diterima informasinya, sedangkan argumen ideologis harus dikaji secara mendalam dan disibak mengenai bagaimana pesan itu lahir dan atas alasan politik-ekonomi apa yang melatarbelakangi pesan itu muncul.¹⁶

Berpijak pada dua jenis argumen ini, kategorisasi hadis secara umum dapat dibagi menjadi hadis yang bertipologi persuasif dan ideologis. Pembagian ini diasumsikan bahwa perkataan Nabi adalah sebuah bentuk argumen yang bertujuan untuk mempengaruhi umatnya, yaitu agar mau melaksanakan apa yang diperintahkan atau dilarangnya. Wujud dua jenis argumen ini pun tidak hanya terbatas pada hadis yang berkonten perintah (*amr*) atau larangan (*nahy*) semata, tetapi juga hadis Nabi yang bila dilihat berbentuk informatif, tetapi sebenarnya mengandung makna untuk mempengaruhi.

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

Kategorisasi dua hadis di atas disadari masih *debatable*, yang berarti bisa jadi sebuah hadis menurut satu orang masuk dalam hadis persuasif, tetapi bagi yang lain lebih layak dikategorisasikan sebagai hadis ideologis. Penentuan ini tergantung dari apakah “apa yang dijelaskan” dan “apa yang menjelaskan” sudah pantas atau logis menurut pembaca ataukah tidak. Dengan maksud lain, apakah “akal” yang dimiliki seseorang

¹⁶Ibid., 290.

menuntun ia pada premis-premis logis dalam hadis ataukah tidak. Akal yang dimaksud di sini adalah akal yang didasarkan atas nalar Islam yang menjadi rahmat bagi semesta alam, serta relevan bagi setiap waktu dan tempat. Selain itu, kesahihan hadis harus menjadi pijakan awal. Artinya, tatkala seseorang memahami suatu hadis, ia harus yakin akan kesahihannya terlebih dahulu, sehingga hadis yang nantinya dirasa bernuansa ideologis atau terasa kurang pantas bukan dilatarbelakangi oleh aksi pemalsuan atas nama Nabi.

b. *Message I* (Redaksi otentik Nabi)

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

Dalam bingkai pemikiran Eco, bahasa verbal merupakan bahasa yang mampu mengungkapkan keterungkapan sesuatu daripada bahasa-bahasa lainnya. Bahasa verbal adalah sistem bahasa yang bersifat primer dan bahasa-bahasa lain hanyalah sistem yang bersifat sekunder dan merupakan bentuk parsial dari bahasa verbal. Artinya, ketika seseorang ingin mengungkap dan memahami makna sepenuhnya yang diinginkan oleh *source*, maka hendaknya memilih bahasa verbal sebagai objek yang ditafsirkannya. Walaupun demikian, Eco tidak mengamini bahasa verbal sebagai bahasa yang secara total dapat mencakup keterungkapan sesuatu. Ia harus diperkuat dengan sistem semiotik lainnya supaya seseorang dalam memahami dunia secara utuh.¹⁷

Pemikiran Eco mengenai keunikan bahasa verbal apabila dibawa pada beberapa tipe hadis akan berimplikasi pada pentingnya kajian semiotika komunikasi terhadap hadis-hadis *qawli* dibanding tipe-tipe hadis lainnya. Hadis-hadis Nabi yang memuat perkataan Nabi memiliki

¹⁷Ibid., 172-174.

keunggulan dari sisi efektivitas keterungkapan ketimbang tipe hadis lain. Dengan memakai media oral, logikanya Nabi akan secara mudah menyampaikan maksud yang terlintas di pikirannya.

Menurut Yûsuf al-Qarađâwî, hadis *qawli* merupakan representasi atau gambaran utuh sunnah Nabi, sehingga tuntutan dan penetapan hukum harus bertolak darinya. Melalui tipe hadis ini, penjelasan Nabi mendapatkan momentum yang tepat, di samping menjelaskan kefasihan Nabi. Di samping itu, dalam hadis *qawli* ada pula yang disebut *jawâmi' al-kalim*, yaitu hadis Nabi yang mampu merangkum berbagai makna yang dikehendaki, tetapi menggunakan kalimat yang singkat saja.¹⁸

c. *Transmitter* (Para periwayat)

Dalam kerangka berpikir Eco, *transmitter* merupakan sarana yang berfungsi mentransmisikan bagaimana kondisi air dalam bendungan kepada komponen-komponen selanjutnya, yang kemudian dilanjutkan sampai kepada *destination*. Ia dirupakan dalam wujud alat sensor yang ditempatkan dalam bendungan, yang dapat mengirimkan *signal* tertentu secara otomatis. *Transmitter* inilah yang mengetahui secara pasti bagaimana keadaan air, sebab ia memang berinteraksi langsung dengan situasi dalam bendungan. Dengan demikian, tanpa adanya *transmitter*, petugas sebagai *destinaton* tidak akan pernah dapat mengetahui kondisi air yang sebenarnya dalam bendungan. Oleh karenanya, eksistensi *transmitter* sangat penting dalam jalur komunikasi yang dibangun Umberto Eco.

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

Jumlah *transmitter* dalam teori semiotika komunikasi hadis bukan hanya berjumlah satu, seperti dalam konsep Eco. Namun, jumlahnya

¹⁸Yûsuf al-Qarađâwî, *Pengantar Studi Hadis*, terj. Agus Suyadi dan Dede Rodin (Bandung: Pustaka Setia, 2007), 41.

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

Periwayatan yang dilakukan para *transmitter* hadis mayoritas terjadi dalam bentuk maknawi (*al-rivâyah bi al-ma'nâ*) dan hanya sedikit yang ditransmisikan secara *lafaz*. Beberapa sarjana seperti Maḥmûd Abû Rayyah mengkritik keras bentuk periwayatan secara maknawi ini, sebab berpotensi besar dalam merusak makna suatu hadis.¹⁹ Meskipun begitu, hal yang tidak bisa dipungkiri bahwa *al-rivâyah bi al-ma'nâ* merupakan realitas yang muncul dalam periwayatan hadis, sehingga bagaimanapun seseorang menggugat *al-rivâyah bi al-ma'nâ*, maka hal itu tidak akan bisa menggugurkan fenomena yang menjadi fakta dalam studi hadis tersebut. Menyikapi problem ini, maka hal yang terpenting adalah bagaimana seseorang yang hendak memahami hadis harus menemukan terlebih dahulu redaksi pertama Nabi ketika awal mula berbicara pada abad ketujuh Masehi. Dalam semiotika komunikasi hadis yang digagas penulis, tugas tersebut akan diemban oleh *receiver* (nalar riwayat hadis).

d. *Signal* I (Berbagai redaksi hadis secara verbal)

Perlu diketahui bahwa wujud *signal* yang dimunculkan *transmitter* dalam jalur semiotika komunikasi hadis ini sangat kompleks dan rumit, yang diakibatkan implikasi adanya *al-rivâyah bi al-ma'nâ* dan berlapisnya jumlah *transmitter*. Selain itu, ada satu hal lagi yang patut dimengerti bahwa *signal* yang muncul di sini adalah *signal* dalam bentuk verbal atau *signal* yang dihasilkan dari media oral. Ini karena para periwayat hadis ketika mentransmisikan hadisnya mayoritas berpijak pada cara periwayatan secara verbal dan bukan dengan tulisan. Media tulisan hanya mempunyai porsi yang sangat minim dalam proses transmisi hadis. Memang ditemukan beberapa bukti manuskrip, tetapi hal itu haruslah dianggap sebagai pengecualian sebab jumlahnya tidak signifikan.²⁰

¹⁹Maḥmûd Abû Rayyah, *Adhwâ' 'alâ al-Sunnah al-Muḥammadiyah aw Difâ' 'an al-Ḥadīth* (t.tp: Maṭbu'ah Dâr al-Ta'lif, 1958), 70-75.

²⁰Lihat G.H.A. Juynboll, *Kontroversi Hadis di Mesir [1890-1960]*, terj. Ilyas Hasan (Jakarta: Mizan, 1999), 4 dan 8-9.

e. *Channel* (Berbagai kitab hadis)

Eco dalam konsep semiotika komunikasinya mengilustrasikan wujud kabel sebagai *channel*. Kabel ini menerima *signal* yang diterimanya dari sensor dalam bendungan dan kemudian menyalurkan *signal* itu kepada *receiver* (penerima). Keberadaan *channel* tersebut dimungkinkan memuat unsur *noise* atau gangguan, yang bisa merubah atau mendistorsi apa yang ingin dipesankan, misalnya pesan yang sesungguhnya adalah +A, tetapi ternyata yang keluar adalah -A.²¹

Dalam diskursus semiotika komunikasi hadis, *channel* adalah berbagai kitab hadis yang merangkum berbagai hadis Nabi, baik yang banyak berkomposisi hadis-hadis dengan kualitas *ṣaḥīḥ*, *ḥasan*, maupun juga *daʿīf*. *Channel* yang ada dalam semiotika komunikasi hadis pun bermacam-macam, dan bukan hanya berupa entitas tunggal seperti konsep Eco. Wujud *channel-channel* itu tergantung pada model-model penulisan kitab hadis dalam kajian hadis, seperti *al-Ṣiḥāḥ*, *al-Sunan*, dan *al-Masānid*.

Guna mempermudah kajian, maka dalam konsep semiotika komunikasi hadis, kitab-kitab yang dipergunakan adalah *channel* yang paling tinggi tingkatannya, yakni berupa sembilan kitab hadis kanonik (*al-ḥadīth al-tisʿah*), yang meliputi *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* (w. 256 H.), *Ṣaḥīḥ Muslim* (w. 261 H.), *Sunan Abī Dāwūd* (w. 275 H.), *Jāmiʿ al-Tirmidhī* (w. 279 H.), *Sunan al-Nasāʾī* (w. 303 H.), *Sunan Ibn Mājah* (w. 273 H.), *Musnad Ahmad bin Hanbal* (w. 241 H.), *al-Muwattaʾ Mālik* (w. 179 H.), dan *Sunan al-Dārimī* (w. 255 H.). Sampel kitab-kitab ini diharapkan dapat menyajikan gambaran *signal* II yang nantinya terlihat dari data-data yang tertera di dalamnya.

Di dalam *channel* dimungkinkan ada *noise* yang dapat merubah atau mendistorsi apa yang hendak dipesankan. Hal ini terjadi pula dalam berbagai kitab hadis sebagai *channel* dalam konsep semiotika komunikasi hadis ini, termasuk pula *al-ḥadīth al-tisʿah*. Dalam konteks hadis, *noise* pasti tersimpan dalam *channel*. *Noise* yang dimaksud di sini adalah perubahan format hadis yang awalnya berwujud bahasa verbal kemudian bertransformasi menjadi bahasa tulisan, yang bisa berakibat pada pendistorsian makna yang terkandung di dalamnya. Distorsi ini

²¹Eco, *A Theory of Semiotics*, 33-34.

menyebabkan pembacaan pada *signal* II hanya akan menjadi sebuah pembacaan yang sifatnya relatif dan belum tentu berkorespondensi dengan realitas maksud Nabi yang sebenarnya.

Dalam wilayah transmisi hadis, bahasa verbal yang memuat pesan utuh *source* hanyalah bahasa verbal yang disampaikan Nabi kepada sahabat (hadis *qawli*) sebagai *message* I dalam konsep semiotika komunikasi hadis ini. Sedangkan untuk bahasa verbal dari sahabat kepada periwayat selanjutnya dimungkinkan sudah sedikit mengalami distorsi, sebab gaya penuturannya bisa jadi berbeda dengan gaya penuturan Nabi, selain juga karena musnahnya nuansa psikologis, tempat, dan suasana ketika hadis itu diucapkan. Meskipun begitu, maknanya dirasa masih cukup kuat karena masih berkuat dalam bingkai ujaran verbal. Selain itu juga, diasumsikan bahwa antara satu periwayat dengan periwayat lainnya terjalin koneksitas antar bahasa verbal, atau dalam artian seorang periwayat menerima bahasa verbal yang dituturkan dari periwayat sebelumnya, dan menyampaikan dengan bahasa verbal yang mendekati apa yang diterimanya pada periwayat selanjutnya. Baru ketika bahasa verbal berubah wujud menjadi bahasa tulis, distorsi makna pun berubah menjadi semakin kentara dan sudah tidak dapat terhindarkan lagi.

Komaruddin Hidayat menyatakan pendapat Saussure bahwa ujaran lebih primer daripada tulisan. Pendapat senada dikemukakan Heny Sweet (1845-1912), bahwa meskipun bahasa bisa dituangkan dalam bentuk huruf dan simbol-simbol, tetapi huruf-huruf itu mengasumsikan adanya pembaca yang menyembunyikannya, sehingga muncul suara bermakna yang disepakati oleh masyarakat. Bahkan, menurut penilaian sementara ahli bahwa ketika bahasa lisan ditransfer ke dalam bahasa tulis, maka banyak aspek fundamental dalam “peristiwa bahasa” yang menghilang. Komunikasi adalah suatu peristiwa yang melibatkan aspek psikologis, tempat, suasana, gaya dan lain sebagainya, dan ketika peristiwa komunikasi dituangkan dalam bentuk tulisan, maka menjadi “terkunci” dan “membeku”. Oleh karena itu, dapat dipahami jika muncul pendapat bahwa tulisan adalah tirani dan imperialisme terhadap bahasa lisan yang pada urutannya juga menjajah kehidupan sosial melalui manipulasi dan hegemoni epistemologis.²²

²²Komaruddin Hidayat, *Memahami Bahasa Agama: Sebuah Kajian Hermeneutik* (Jakarta: Paramadina, 1996), 106.

f. *Signal II* (Berbagai redaksi hadis secara tertulis)

Signal II merupakan salah satu komponen semiotika komunikasi yang ditimbulkan *channel*. *Channel* ini menyalurkan *signal* yang telah diperoleh sebelumnya (*signal I*) kepada *receiver* dengan wujud *signal* pula (*signal II*). Jika dalam konsep Eco, *signal I* dan *signal II* tidak berbeda secara substansial, maka dalam konsep semiotika komunikasi hadis, *signal I* dan *signal II* jelas berlainan. Hal ini karena *signal I* adalah berbagai redaksi hadis yang sangat rumit dan kompleks, yang ditransmisikan secara verbal dan dengan jumlah *transmitter* yang berlapis, sedangkan *signal II* tidak lain merupakan berbagai redaksi hadis tertulis yang dimunculkan oleh kitab-kitab hadis. Ini berarti, *signal I* sifatnya masih abstrak dan sulit disentuh, karena seorang peneliti tidak akan mungkin dapat mengungkap redaksi-redaksi yang dimiliki masing-masing periwayat dalam sebuah jalur *isnâd* hadis. Fenomena tersebut berbanding terbalik dengan *signal II* yang sifatnya konkret. Artinya, ketika seseorang ingin melihat dengan jelas apa wujud *signal II*, maka ia akan dengan mudah mengungkapkannya, sebab sudah termaktub dalam kitab-kitab hadis, sebagai *channel* dalam konsep semiotika komunikasi ini.

g. *Receiver* (Nalar riwayat hadis)

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

Metode yang dapat diterapkan *receiver* dalam semiotika komunikasi hadis adalah dengan metode komparasi (*muqâranah*).²³ Metode *muqâranah* dipahami dengan memperbandingkan variasi redaksi hadis secara tertulis (*signal* II) dari sembilan kitab hadis kanonik untuk menemukan redaksi tunggal hadis (*message* II). Supaya penemuan redaksi tunggal hadis dapat terealisasi dengan mudah, diharuskan untuk membuat bundel *isnâd* secermat mungkin, sebab nantinya akan berpengaruh pada pemilihan *message* II.²⁴

Ada beberapa pertimbangan yang dapat dipakai guna menemukan redaksi tunggal; *Pertama*, mempertimbangkan *matn* hadis yang mendominasi dalam jalur *isnâd*. *Kedua*, mempertimbangkan murid-murid dari *common link* (jika hadisnya terdapat *common link*) dengan syarat jalur di bawah murid *common link* ini bercabang lebih dari satu. *Ketiga*, mempertimbangkan jalur tunggal di bawah *common link*. *Keempat*, melihat keterkaitan *lafaẓ* antara satu hadis dengan hadis lainnya.

h. *Message* II (Redaksi tunggal hadis)

Menemukan *message* II ini cukup urgen dalam konsep semiotika komunikasi hadis. Urgensi tersebut salah satunya terlihat dalam interpretasi terhadap sebuah kata *al-niyyât* atau *al-niyyah* dalam hadis *Innamâ al-a'mâl bi al-niyyât/al-niyyah*. Walaupun boleh jadi dalam pandangan sebagian sarjana dua kata itu tidak mempengaruhi pemahaman akan pentingnya niat dalam perbuatan, akan tetapi jika ditilik secara lebih mendalam, jelas keduanya berimplikasi pada galian pemahaman yang berbeda. Perbedaan pemahaman ini diadopsi penulis dari keterangan sarjana Muslim sendiri.²⁵ Lebih lanjut, redaksi pertama (*al-niyyât*) adalah redaksi dengan bentuk plural, sedang yang kedua (*al-*

²³Mengenai metode *muqâranah* dalam meneliti susunan hadis yang semakna dalam metodologi penelitian hadis konvensional untuk mengeliminasi *shâdh* dan *'illat*, lihat Syuhudi Ismail, *Metodologi Penelitian Hadis Nabi* (Jakarta: Bulan Bintang, 1992), 131-141.

²⁴Agar bundel *isnâd* bisa tercipta dengan akurat, pembuatannya dapat dibantu dengan CD-ROM *Mawsu'ah al-Hadîth al-Sharîf al-Kutub al-Tis'ah* dan juga kamus periwayatan yang ada dalam enam kitab kanonik karya Abû al-Hajjâj al-Mizzî, *Tuhfat al-Asbrâf bi Ma'rîfat al-Atrâf* (Beirut: Dâr al-Gharb al-Islâmî, 1999).

²⁵Keterangan ini diperoleh dari pemahaman dari salah seorang sarjana Muslim bernama al-Khûbî, yang ditulis dalam *Fath al-Bârî*. Lihat, Ahmad b. 'Ali b. Hajar al-'Asqalânî, *Fath al-Bârî Sharh Şahîh al-Bukhârî*, Vol. 1 (Beirut: Dâr Kutub al-'Ilmiyah, 2003), 15.

niyyah) berwujud singular. Kedua redaksi tersebut merupakan *signal II* yang muncul dalam berbagai *channel* yang ada.²⁶ Apabila redaksi plural yang benar, maka galian makna yang ditimbulkan adalah:

al-niyyât



Niat itu bermacam-macam



Orang beribadah, bisa karena Allah semata, bisa karena untuk memperoleh apa yang dijanjikan-Nya, bisa juga karena takut akan ancaman-Nya

Namun, apabila redaksi berbentuk singular yang tepat, maka galian makna yang dapat dimunculkan ialah:

al-niyyah



Niat itu satu



Niat ikhlas pada Allah saja, yang tidak ada sekutu bagi-Nya

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

²⁶Hadis ini telah diteliti oleh penulis, dan telah ditemukan redaksi tunggalnya (*message II*). Redaksi yang dirasa tepat adalah dengan redaksi singular (*al-niyyah*). Keterangan lebih lengkap lihat Benny Afwadzi, "Semiotika Hadis: Upaya Memahami Hadis Nabi dengan Semiotika Komunikasi Umberto Eco" (Tesis--UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2014), 182-215.

i. *Destination* (Nalar semiotis)

Setelah merumuskan *message II*, maka pesan tersebut akan diterjemahkan atau ditafsirkan maknanya oleh *destination*. Dalam konteks ini, *destination* (nalar semiotis) berusaha mengelaborasi makna *message II* itu dengan metode *unlimited semiosis* (semiosis yang tidak terbatas). Proses inilah yang merupakan titik puncak dalam konsep semiotika komunikasi. *Message II* ini adalah sebuah tanda yang memiliki tiga elemen (triadik), yaitu *representamen* (tanda itu sendiri), objek (sesuatu yang diacu oleh *representamen*), dan *interpretant* (penafsiran atas tanda).

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

Sebagai contoh, sebuah gambar telepon umum di pinggir jalan untuk menunjukkan adanya telepon umum. Dengan *unlimited semiosis*, gambar telepon umum tersebut dimaknai *representamen*, yang kemudian ditafsirkan sebagai kata benda, telepon. Kata “telepon” merupakan *interpretant*, yang objeknya adalah suatu alat komunikasi berupa telepon dalam realitas. Kata telepon ini pada gilirannya akan berkedudukan sebagai *representamen* yang kemudian berhubungan atau ditafsirkan, misalnya dengan deretan kata-kata lain seperti: *alat komunikasi jarak jauh*, dengan rujukan pada objek tertentu pula. Frase atau perkataan itu pun kemudian menjadi *representamen* yang berhubungan dengan *interpretant* baru lagi, misalnya *handpone* atau telepon genggam. Hal ini terjadi terus menerus, sambung-menyambung, tanpa pernah selesai.²⁷

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

²⁷Kris Budiman, *Semiotika Visual: Konsep, Isu, dan Problem Ikonitas* (Yogyakarta: Jalasutra, 2011), 18-19.

sodium chloride; bisa juga asosiasi emotif, misalnya kata *dog* (anjing) yang ber-*interpretant fidelity* (kepatuhan); bisa pula terjemahan satu term ke dalam bahasa lainnya atau sinonimnya; kesimpulan logis yang bisa ditarik dari tanda, seperti “semua manusia pasti mati”; dan bisa juga berupa respon terhadap suatu perilaku kebiasaan; dan lainnya.²⁸ Dapat dikonklusikan bahwa *interpretant* adalah berbagai model pemahaman yang dapat ditarik dari sebuah tanda dan ia tidak terkait dengan sebuah kategori tertentu.

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

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

Meski demikian, yang harus diperhatikan, proses pemaknaan dengan *unlimited semiosis* harus berhenti sejenak tatkala ditemukan makna yang dapat memberikan suatu aksi pada dunia, yang dalam bahasa Eco dikatakan dengan *a disposition to act upon the world*.²⁹ Dengan kata lain, makna itu memberikan sumbangsih pada realitas yang ada. Dalam konteks studi hadis, pemahaman yang dapat memberikan solusi bagi realitas yang ada adalah sesuatu yang diharapkan dari pemahaman hadis.

Adapun cara memahami hadis dalam semiotika komunikasi hadis ini berpijak pada dikotomi tipologi hadis persuasif dan ideologis dalam teori produksi tanda. Terkait hal ini, masing-masing tipologi mempunyai

²⁸Eco, *A Theory of Semiotics*, 70.

²⁹Umberto Eco, *The Limits of Interpretation* (Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1990), 39.

cara pemahaman sendiri-sendiri. Meskipun begitu, hal yang sama adalah keterpunyaan mereka atas berbagai makna dari sebuah konten hadis. Lebih jelasnya, berikut mekanisme pemahaman dua tipologi tersebut.

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

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

3. Cara Kerja Teori Semiotika Komunikasi Hadis

Langkah-langkah yang harus ditempuh dalam mengaplikasikan teori ini melalui beberapa tahapan: *Pertama*, menentukan hadis yang hendak diteliti dengan mengetahui bahwa hadis tersebut *shâhîh* dari Nabi. Langkah ini berada di luar teori ini. Jadi, penelitian atas keshahihan hadis tidak perlu dicantumkan. *Kedua*, mengumpulkan seluruh varian hadis, baik *isnâd* maupun *matn*-nya dengan cara melakukan *takhrîj* dari sembilan kitab primer (*al-kutub al-tis'ah*) yang telah dipilih dalam metodologi ini. *Ketiga*, menganalisis dan menata data hasil *takhrîj al-hadîth* dalam komponen-komponen semiotika komunikasi hadis. Adapun komponen-komponen yang diulas adalah komponen yang mempunyai signifikansi yang jelas, yaitu *transmitter*, *channel*, *signal* II, *receiver*, *message* II, dan *destination*.

Tujuan dari masing-masing komponen ini adalah: 1) Kajian terhadap *transmitter* bertujuan untuk mengetahui nama-nama periwayat yang telah mentransmisikan hadis dari *source* sebelumnya. 2) Pembahasan pada *channel* digunakan sebagai tinjauan atas berbagai macam saluran yang menampung hasil akhir *signal* I dari para *transmitter*, dalam konteks ini adalah sembilan kitab hadis primer. 3) kajian pada *signal* II berpretensi untuk mengetahui berbagai varian redaksi hadis secara tertulis dari *channel-channel* yang ada. 4) Kajian pada *receiver* bertujuan untuk dapat menentukan mana redaksi hadis yang paling menyerupai *message* I dari sekian banyak redaksi hadis secara tertulis (*signal* II). 5) Pembahasan *message* II adalah pembahasan mengenai hasil yang diperoleh oleh *receiver* sebelumnya. Pada tahapan ini juga, tipologi hadis yang bersangkutan dari aspek produksi tanda, apakah persuasif ataukah ideologis akan terlihat jelas. 6) Pembahasan tentang *destination* adalah puncak dari semiotika komunikasi hadis yang berfungsi untuk membongkar makna-makna hadis dengan metode *unlimited semiosis* guna memperoleh *final logical interpretant*. Dalam mengaplikasikan metode ini, peneliti memilih kata kunci dalam hadis. Kata kunci itu sendiri bisa berupa sebuah kata, rangkaian kata, atau juga redaksi hadis seutuhnya.

Aplikasi Teori dalam Kajian Hadis Nabi³⁰

Hadis yang akan diteliti pada aplikasi pertama ini adalah hadis yang bercerita tentang dosa-dosa besar. Berikut salah satu redaksi hadisnya (lihat al-Bukhârî nomor 6363).

أَكْبَرُ الْكِبَائِرِ الْإِشْرَاقُ بِاللَّهِ وَقَتْلُ النَّفْسِ وَعُقُوقُ الْوَالِدَيْنِ وَقَوْلُ الزُّورِ أَوْ قَالَ وَشَهَادَةُ الزُّورِ.

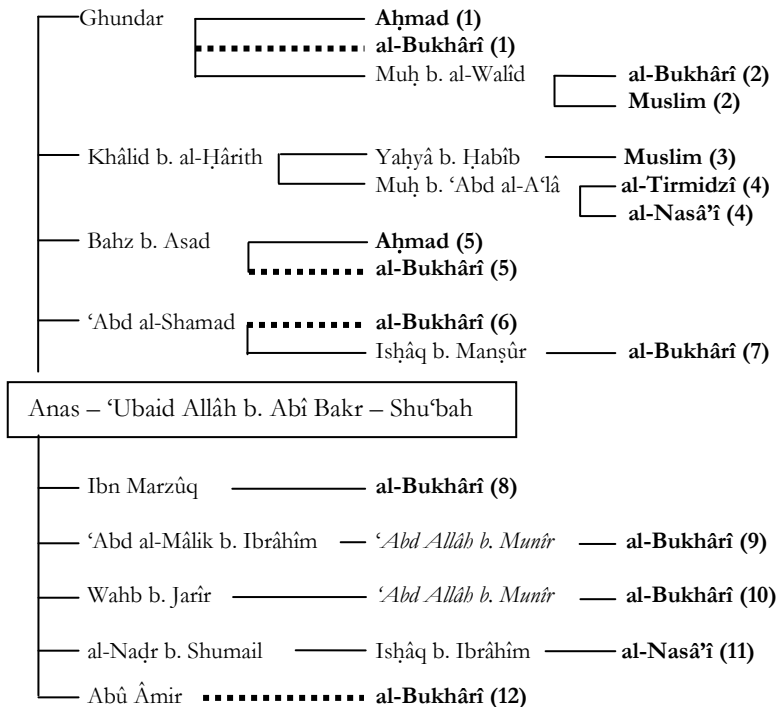
Komponen pertama dan kedua dari semiotika komunikasi hadis yang diteliti adalah *transmitter* (pengirim) dan *channel* (*saluran*). Dari penelusuran yang telah dilakukan sebelumnya pada sembilan kitab primer, diperoleh data bahwa terdapat 12 jalur *transmitter* dalam lima *channel*. Jalur-jalur tersebut adalah:

³⁰Dalam tulisan ini, data yang ditulis hanya poin-poin yang berpengaruh besar dalam aplikasi teori, sehingga data lainnya seperti *takbrîj* tidak dicantumkan, meskipun masuk dalam salah satu langkah dalam mengaplikasikan teori semiotika komunikasi hadis. Untuk lengkapnya lihat Afwadzi, “Semiotika Hadis: Upaya Memahami Hadis Nabi”, 216-217 dan 233-234.

- a. Anas b. Mâlik - ‘Ubayd Allâh b. Abî Bakr - Shu‘bah b. al-Ḥajjaj - Ghundar: Aḥmad no. 11886 dan al-Bukhârî no. 2459.
- b. Anas b. Mâlik - ‘Ubayd Allâh b. Abî Bakr - Shu‘bah b. al-Ḥajjaj - Ghundar - Muḥammad b. al-Walîd: al-Bukhârî no. 5520 dan Muslim no. 128.
- c. Anas b. Mâlik - ‘Ubayd Allâh b. Abî Bakr - Shu‘bah b. al-Ḥajjaj - Khâlîd b. al-Ḥârîth - Yaḥyâ b. Ḥabîb: Muslim no. 127.
- d. Anas b. Mâlik - ‘Ubayd Allâh b. Abî Bakr - Shu‘bah b. al-Ḥajjaj - Khâlîd b. al-Ḥârîth - Muḥammad b. ‘Abd al-A‘lâ: al-Tirmidhî no. 1128; 2944, dan al-Nasâ‘î no. 3945; 4784.
- e. Anas b. Mâlik - ‘Ubayd Allâh b. Abî Bakr - Shu‘bah b. al-Ḥajjaj - Bahz b. Asad: Aḥmad no. 11923 dan al-Bukhârî no. 2459.
- f. Anas b. Mâlik - ‘Ubayd Allâh b. Abî Bakr - Shu‘bah b. al-Ḥajjaj - ‘Abd al-Shamad: al-Bukhârî no. 2459.
- g. Anas b. Mâlik - ‘Ubayd Allâh b. Abî Bakr - Shu‘bah b. al-Ḥajjaj - ‘Abd al-Ṣamad - Ishâq b. Manṣûr: al-Bukhârî no. 6363.
- h. Anas b. Mâlik - ‘Ubayd Allâh b. Abî Bakr - Shu‘bah b. al-Ḥajjaj - Ibn Marzûq: al-Bukhârî no. 6363.
- i. Anas b. Mâlik - ‘Ubayd Allâh b. Abî Bakr - Shu‘bah b. al-Ḥajjaj - Abd al-Mâlik b. Ibrâhîm - ‘Abd Allâh b. Munîr: al-Bukhârî no. 2459.
- j. Anas b. Mâlik - ‘Ubayd Allâh b. Abî Bakr - Shu‘bah b. al-Ḥajjaj - Wahb b. Jarîr - ‘Abd Allâh b. Munîr: al-Bukhârî no. 2459.
- k. Anas b. Mâlik - ‘Ubayd Allâh b. Abî Bakr - Shu‘bah b. al-Ḥajjaj - al-Naḍr b. Shumail - Ishâq b. Ibrâhîm: al-Nasâ‘î no. 3945; 4784.
- l. Anas b. Mâlik - ‘Ubayd Allâh b. Abî Bakr - Shu‘bah b. al-Ḥajjaj - Abû ‘Âmir: al-Bukhârî no. 2459.

Apabila digambar dalam sebuah bundel *isnâd*, maka jalur *transmitter* akan tergambar sebagai berikut.³¹

³¹Pembuatan bundel *isnâd* menempuh proses sebagai berikut: 1) Skemanya digambar dari kiri ke kanan; 2) jika ada jalur tunggal, maka jalur tersebut akan ditulis dalam kotak tersendiri dan ditaruh dalam bundel *isnâd*; 3) tanda garis lurus (bukan titik-titik) menandakan informasi yang ada terdiri atas *isnâd* dan *matan* hadis; 4) tanda garis titik-titik menandakan informasi yang tersedia terdiri atas *isnâd* hadis saja; 5) jika ada nama *transmitter* yang dicetak miring, maka ia adalah orang disebutkan lebih dari satu dalam sebuah bundel *isnâd* (selama ia bukan jalur tunggal). Untuk itu, pembaca diharapkan



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

- al-Shirk bi allāh 'aẓẓ wa jall wa qatl al-nafs wa 'uqûq al-wâlidayn, wa qâl alâ unabbiukum bi akbar al-kabâ'ir qâl qawl al-zûr aw qâl shahâdat al-zûr* (Ahmad) dan *unknown* (al-Bukhârî).
- al-Shirk bi allāh wa qatl al-nafs wa 'uqûq al-wâlidayn fa qâl alâ unabbiukum bi akbar al-kabâ'ir qâl qawl al-zûr aw qâl shahâdat al-zûr* (al-Bukhârî) dan *Al-Shirk bi allāh wa qatl al-nafs wa 'uqûq al-wâlidayn, wa qâl alâ unabbiukum bi akbar al-kabâ'ir qâl qawl al-zûr aw qâl shahâdat al-zûr* (Muslim)
- al-Shirk bi allāh wa 'uqûq al-wâlidayn wa qatl al-nafs wa qawl al-zûr*

mencari nama yang sama dalam bundel *isnâd* yang telah digambarkan; dan 6) kata yang bercetak tebal adalah nama-nama kolektor hadis, atau dalam semiotika komunikasi hadis disebut dengan *channel*.

- d. *al-Shirk bi allâh wa 'uqûq al-wâlidayn wa qatl al-nafs wa qawl al-zûr* (al-Tirmidhî) dan *al-Kabâ'ir al-shirk bi allâh wa 'uqûq al-wâlidayn wa qatl al-nafs wa qawl al-zûr* (al-Nasâ'î)
- e. *al-Shirk wa al-'uquq wa qatl al-nafs wa shahâdat al-zûr aw qawl al-zûr* (Aḥmad) dan *unknown* (al-Bukhârî)
- f. *Unknown*
- g. *al-Kabâ'ir al-isbrâk bi allâh wa qatl al-nafs wa 'uqûq al-wâlidayn wa qawl al-zûr aw qâl shahâdat al-zûr*
- h. *Akbar al-kabâ'ir al-isbrâk bi allâh wa qatl al-nafs wa 'uqûq al-wâlidayn wa qawl al-zûr aw qâl shahâdat al-zûr*
- i. *al-Isbrâk bi allâh wa 'uqûq al-wâlidayn wa qatl al-nafs wa shahâdat al-zûr*
- j. *al-Isbrâk bi allâh wa 'uqûq al-wâlidain wa qatl al-nafs wa shahâdat al-zûr*
- k. *al-Kabâ'ir al-shirk bi allâh wa 'uqûq al-wâlidayn wa qatl al-nafs wa qawl al-zûr*
- l. *Unknown*

Setelah semua *signal* II terkumpul, tugas bagi *receiver* untuk menentukan redaksi tunggal hadis, yakni *message* II. Untuk sampai ke situ, dilakukan telaah pada empat bagian, yang jika merujuk pada riwayat al-Bukhârî nomor 6363 adalah; *Pertama, akbar al-kabâ'ir. Kedua, al-shirk bi allâh. Ketiga, qawl al-zûr aw qâl shahâdat al-zûr. Keempat*, urutan dosa-dosa. Pada bagian yang pertama, wujud *signal* II dan rekapitulasinya adalah:

- a. Nabi ditanya mengenai dosa-dosa besar atau Nabi menyebutkan sendiri mengenai dosa-dosa besar: 3 jalur (nomor 1, 2 al-Bukhârî dan Muslim, dan 5)
- b. Dari Nabi mengenai dosa-dosa besar: 2 jalur (nomor 3 dan 4 al-Tirmidhî)
- c. Nabi ditanya mengenai dosa-dosa besar: 2 jalur (nomor 9 dan 10)
- d. *al-Kabâ'ir*: 3 jalur (4 al-Nasâ'î, 7, dan 11)
- e. *Akbar al-Kabâ'ir*: 1 jalur (nomor 8).

Dengan menggunakan metode komparasi di atas, maka redaksi yang berhak menjadi *message* II dalam bagian kedua ini adalah “Nabi ditanya mengenai dosa-dosa besar atau Nabi menyebutkan sendiri mengenai dosa-dosa besar” (*signal* II pertama). Kata-kata ini merupakan statemen Shu'bah sendiri atau juga bisa dari riwayat sebelumnya. Pertimbangan yang diambil adalah sebagai berikut.

- a. *Signal* II ini adalah jumlah terbanyak dengan 3 jalur bersama *signal* II nomor 4.

- b. Apabila menelisik murid *common link*, yang terlihat tegas riwayatnya adalah Ghundar dengan *signal* II pertama.
- c. Riwayat Khâlid b. al-Hârith sebenarnya dapat terlihat jelas, hanya saja terdapat keterangan berbeda dari al-Nasâ'î dalam jalur nomor 4. Apabila melihat riwayat al-Tirmidhî dalam jalur dengan nama-nama periwayat yang sama, sekaligus cara al-Nasâ'î menggabungkan dua *isnâd* menjadi satu hadis (nomor 4 dan 11), maka riwayat yang sepertinya benar adalah *signal* II kedua. Jadi, Khâlid b. al-Hârith dianggap jelas meriwayatkan dengan *signal* II kedua. Maka, riwayat Khâlid tersebut pun terlihat kontradiksi dengan riwayat Ghundar.
- d. Riwayat ini mengayomi semua riwayat yang ada, sebab mencakup konteks pertanyaan dan statemen langsung Nabi mengenai dosa-dosa besar. Dengan kata lain, dimungkinkan sebenarnya Shu'bah ragu untuk menyatakan konteks peristiwa yang melatarbelakangi hadis ini, tetapi oleh periwayat setelahnya dipilih salah satu opsi perkataan Shu'bah. Sementara yang lain memilih untuk tetap menunjukkan keraguan ini.

Sementara itu, pada bagian yang kedua, wujud *signal* II dan rekapitulasinya adalah:

- a. *al-Shirk bi allâh*: 5 Jalur (nomor 1, 2 al-Bukhârî dan Muslim, 3, 4 al-Tirmidhî dan al-Nasâ'î, dan 11)
- b. *al-Isbrâk bi allâh*: 4 Jalur (nomor 7, 8, 9, dan 10)
- c. *al-Shirk*: 1 Jalur (nomor 5 Ahmad)

Setelah mengkomparasikan masing-masing *signal* II, maka redaksi yang berhak menjadi *message* II adalah *al-shirk bi allâh* (*signal* II kedua). Beberapa pertimbangan yang diambil adalah:

- a. Redaksi ini menjadi redaksi yang paling banyak terekam dalam jalur *transmitter* yang ada dengan 5 jalur.
- b. Perbandingan lima (*al-shirk bi allâh*) dengan empat (*al-isbrâk bi allâh*) memang masih dilematis, maka analisis pada *transmitter* di bawah Shu'bah sebagai *common link*-nya kiranya dapat menjadi salah satu opsi pembantu. Apabila mencoba menganalisis murid Shu'bah, maka *transmitter* yang terlihat pasti meriwayatkan dengan kata yang sudah diketahui adalah Ghundar dan Khâlid b. al-Hârith, karena dikuatkan oleh beberapa jalur di bawahnya yang menegaskan bahwa kata yang dipakai olehnya adalah *al-shirk bi allâh*. Sedangkan yang lain mungkin

masih menyisakan problem mengenai redaksi yang benar-benar dipergunakan, sebab hanya didukung oleh sebuah jalur tunggal. Oleh karenanya, menyikapi hal ini, penulis cenderung menguatkan redaksi *al-shirke bi allâh*.

- c. *Signal* II pada nomor 9 dan 10 (*al-isbrâk bi allâh*) berasal dari seorang *transmitter* akhir yang sama ('Abd Allâh b. Munîr). Meskipun ia mendapatkan hadisnya dari dua orang guru yang berbeda, yang merupakan murid langsung dari Shu'bah ('Abd al-Mâlik b. Ibrâhîm dan Wahb b. Jarîr) sebagai *common link*-nya, akan tetapi bisa jadi apa yang diungkapkan keduanya sebenarnya berlainan, yang kemudian dikonklusikan oleh 'Abd Allâh b. Munîr dengan redaksi sebagaimana direkam oleh al-Bukhârî.

Sementara pada bagian yang ketiga, wujud *signal* II dan rekapitulasinya adalah:

- a. *Qawl al-zûr*: 4 jalur (nomor 3, 4 al-Tirmidhî dan al-Nasâ'î, 5, dan 11)
- b. *Alâ unabbiukum bi akbar al-kabâ'ir: Qawl al-zûr aw qâla shahâdat al-zûr* dengan disertai pendapat Shu'bah bahwa sepertinya yang benar adalah *shahâdat al-zûr*: 2 jalur (nomor 1 dan 2 al-Bukhârî dan Muslim)
- c. *Qawl al-zûr aw qâl shahâdat al-zûr*: 2 jalur (nomor 7 dan 8)
- d. *Shahâdat al-zûr*: 2 jalur (nomor 9 dan 10)

Untuk menemukan kesimpulan *message* II yang representatif pada bagian ini sangat sulit, sebab masing-masing redaksi tersebar dalam bundel *isnâd*. Namun, dengan metode komparasi secara agak teliti dari keterangan di atas, maka sepertinya redaksi yang berhak menjadi *message* II dalam bagian kedua ini adalah *alâ unabbiukum bi akbar al-kabâ'ir: qawl al-zûr aw qâl shahâdat al-zûr* dengan disertai pendapat Shu'bah bahwa sepertinya yang benar adalah *shahâdat al-zûr* (*signal* II kedua). Jika redaksi ini yang dipakai, maka *message* II yang benar adalah *alâ unabbiukum bi akbar al-kabâ'ir: qâl shahâdat al-zûr*. Pertimbangan yang diambil adalah sebagai berikut.

- a. Jika murid *common link* dianalisis, maka yang terlihat jelas Ghundar dengan *signal* II kedua, dan Khâlid dengan *signal* II pertama. Kedua riwayat ini terlihat bersaing dalam merebut tempat sebagai *message* II.
- b. Meskipun jumlah jalur *isnâd* redaksi ini hanya 2, dan masih kalah dengan redaksi pertama dengan 4 jalur. Namun, dari sisi relasi dengan *matn* hadis lainnya, riwayat Ghundar terlihat dapat merangkum semua,

sehingga dimungkinkan *signal* II ketiga adalah pemaparan riwayat tanpa mencantumkan pendapat Shu'bah, sedang *signal* II keempat secara langsung mengikuti pendapat Shu'bah. Untuk *signal* II pertama, dimungkinkan periwayat yang bersangkutan lebih mengikuti pendapat pribadinya atau bisa jadi juga Shu'bah tidak mencantumkan pendapatnya sendiri.

Sementara pada bagian yang keempat, wujud *signal* II dan rekapitulasinya adalah:

- a. *Shirk-qatl-'uqûq*: 4 jalur (nomor 1, 2 al-Bukhârî dan Muslim, 7, dan 8)
- b. *Shirk-'uqûq-qatl*: 6 jalur (nomor 3, 4 al-Tirmidhî dan al-Nasâ'î, 5, 9, 10, dan 11)

Setelah mengkomparasikan masing-masing *signal* II, maka redaksi yang berhak menjadi *message* II adalah urutan *shirk-'uqûq-qatl* (*signal* II kedua). Beberapa pertimbangan yang diambil adalah:

- a. Bentuk ini adalah yang paling banyak muncul dengan 6 jalur.
- b. Ghundar dan Khâlid memang bersaing dalam merebut *message* II. Ghundar dengan *signal* II pertama, sedang Khâlid dengan *signal* II kedua. Meskipun demikian, ketika menelaah riwayat di bawah *common link* yang berjalur tunggal, maka kesimpulan akan merujuk pada *signal* II kedua, sebab ia adalah yang paling sering muncul (nomor 5, 9, 10, dan 11)

Dengan demikian, dapat disimpulkan bahwa *message* II secara keseluruhan adalah redaksi, Nabi ditanya mengenai dosa-dosa besar atau Nabi menyebutkan sendiri mengenai dosa-dosa besar. Kemudian jawaban Nabi adalah *al-Shirk bi allâh wa 'uqûq al-wâlidayn wa qatl al-nafs, alâ unabbiukum bi akbar al-kabâ'ir: qâl shahâdat al-ẓûr*. Riwayat ini adalah informasi yang diberikan sahabat Anas b. Mâlik. Agar lebih jelas. Berikut versi Arab dan perkiraan terjemahannya.

ذَكَرَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الْكَبَائِرَ أَوْ سُئِلَ عَنِ الْكَبَائِرِ فَقَالَ الشِّرْكُ بِاللَّهِ وَعُقُوقُ
الْوَالِدَيْنِ وَقَتْلُ النَّفْسِ فَقَالَ أَلَا أُنبئُكُمْ بِأَكْبَرِ الْكَبَائِرِ قَالَ شَهَادَةُ الزُّورِ

Rasulullah menyebutkan dosa-dosa besar atau dia ditanya mengenai dosa-dosa besar, maka dia pun bersabda: Syirik pada Allah, durhaka pada kedua orang tua, membunuh seseorang. Kemudian Rasulullah berkata, saya peringatkan kalian dengan sebesar-besarnya dosa, maka dia bersabda: kesaksian yang dusta.

Apabila ditelaah dari sisi produksi tanda, hadis di atas termasuk hadis persuasif, sebab “apa yang dijelaskan” dan “apa yang menjelaskan” bisa diterima dengan baik oleh pembaca hadis. Artinya, relasi antara syirik, mendurhakai kedua orang tua, membunuh manusia, dan kesaksian palsu sebagai dosa-dosa besar merupakan sesuatu yang logis. Implikasinya secara otomatis muatan hadis bisa langsung diterima.

Usai terbentuk redaksi tunggal hadis tersebut (*message II*), maka pesan itu akan menuju *destination* (tujuan) untuk digali interpretasinya dengan metode *unlimited semiosis*. Adapun redaksi yang dijadikan objek dengan metode *unlimited semiosis* adalah *al-shirk bi allâh*. Ini adalah sebuah tanda yang mempunyai tiga entitas, yaitu *representamen*, objek dan *interpretant*.

Frase *al-shirk bi allâh* terdiri atas tiga kata, yaitu *al-shirk*, *bi* dan *allâh*. Kata *al-shirk* merupakan *maşdar* dari *sharik-yashrak*, yang dalam bahasa Indonesia mempunyai arti bersekutu atau berserikat.³² Dalam pengertian yang lebih luas, maknanya secara kebahasaan ada beberapa macam, yaitu percampuran dua hak kepemilikan, atau ditemukannya sesuatu oleh dua orang atau lebih. Dalam bidang agama sendiri, syirik yang besar (*al-shirk al-‘azîm*) adalah menetapkan adanya sekutu bagi Allah.³³ Jadi, makna dari kata *al-shirk* ialah menetapkan adanya sekutu. Sementara itu, huruf *ba’* merupakan huruf *jâr* yang dalam frase memiliki arti “pada”.

Kata *Allâh* merupakan nama Tuhan yang menguasai alam semesta. Di lingkungan Arab pra-Islam, eksistensi Tuhan yang disebut Allah berada pada posisi tertinggi di antara tuhan-tuhan yang ada. Mereka meyakini bahwa Allah hanya salah satu Tuhan dari sekian banyak tuhan yang disembah. Akan tetapi, Nabi Muḥammad datang dengan pernyataan bahwa Allah bukan hanya sebagai Tuhan tertinggi secara relatif dalam hirarki ketuhanan, tetapi tertinggi secara mutlak, unik dan Esa. Dengan demikian, tuhan-tuhan yang lain adalah tuhan-tuhan palsu. Mereka hanya nama-nama tanpa kenyataan, yang dihasilkan dari fantasi dan imajinasi.³⁴

³²Mahmud Yunus, *Kamus Arab-Indonesia* (Jakarta: Hidakarya Agung, t.th), 196.

³³Abû al-Qâsim al-Ḥusayn b. Muḥammad al-Râghib al-Aşfahânî, *al-Murfadât fî Gharîb al-Qur’ân* (Beirut: Dâr Ma’rifah, t.th), 259.

³⁴Toshihiko Izutsu, *Relasi Tuhan dan Manusia: Pendekatan Semantik terhadap al-Qur’an*, terj. Agus Fahri Husein dkk (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2003), 6.

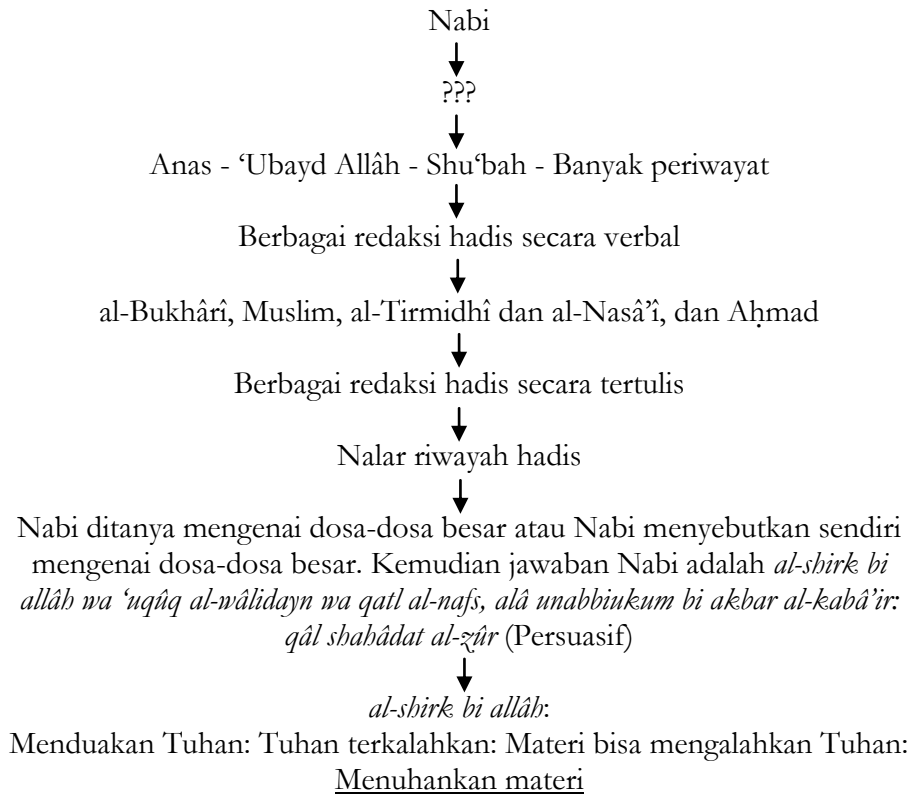
Setelah menelaah objek dari tanda di atas, jalinan *interpretant* yang dapat diperoleh adalah: *al-Shirk bi alláh* - Menduakan Tuhan - Tuhan terkalahkan - Materi bisa mengalahkan Tuhan - Menuhankan materi.

Interpretant “menuhankan materi” barangkali dapat dipakai sebagai *final logical interpretant*. Pada era sekarang, kebutuhan manusia semakin menjadi-jadi dan kehidupan pun penuh dengan ambisi-ambisi tertentu. Implikasinya, terkadang manusia melakukan apapun untuk memenuhi kebutuhan ataupun ambisinya, tanpa berpikir tentang rasio agama. Ajaran agama yang jelas merupakan ketentuan Tuhan pada umat manusia pun terkalahkan eksistensinya oleh gelimangnya materi dunia. Hal ini seharusnya menuntut adanya solusi dari berbagai pihak, salah satunya adalah hadis Nabi. Maka dalam hal ini, interpretasi *al-shirk bi alláh* dengan “menuhankan materi” dapat menjadi solusi atas problematika tersebut. Dengan demikian, jika ada orang yang hanya menuhankan materi dan melupakan segalanya, terlebih lagi agama, maka ia sungguh telah melakukan salah satu dosa besar.

Proses penalaran terjadi setelah *representamen al-shirk bi alláh* ditafsirkan dengan wujud *interpretant* “menduakan Tuhan” yang diperoleh pasca menelisik objek dari *representamen* yang bersangkutan. *Interpretant* tersebut seketika bertransformasi menjadi *representamen* dengan *interpretant* “Tuhan terkalahkan” yang dipahami dari ketika seseorang menganggap yang lain sebagai Tuhan, secara otomatis Tuhan yang sebenarnya pun terkalahkan. Tuhan yang semestinya mendapat perhatian, eksistensinya terkalahkan oleh tuhan lain yang diyakini manusia. “Tuhan terkalahkan” memunculkan *interpretant* baru berupa “materi bisa mengalahkan Tuhan”. Hal itu didapatkan setelah bernegosiasi dengan realitas yang ada, bahwa terkadang materi menjadi sesuatu yang dipuja-puja manusia, dan untuk mendapatkannya terkadang Tuhan (agama) pun tidak dihiraukan. Setelah itu, *interpretant* terakhir pun muncul, yakni “menuhankan materi” yang menjadi *final logical interpretant*-nya.

Dari seluruh penjelasan di atas, berikut wujud alur semiotika komunikasi hadis dari hadis mengenai dosa-dosa besar:³⁵

³⁵Skema ini dibuat berdasarkan urutan komponen-komponen dalam semiotika komunikasi hadis, yaitu *source* (Nabi), *message* I (redaksi otentik Nabi), *transmitter* (para periwayat hadis), *signal* I (berbagai redaksi hadis secara verbal), *channel* (berbagai kitab



Kesimpulan

Dari pemaparan teori semiotika komunikasi hadis dan aplikasinya dalam kajian hadis Nabi, paling tidak dapat diambil dua kesimpulan penting. *Pertama*, teori semiotika komunikasi hadis mencakup adanya sembilan komponen dalam proses komunikasi hadis, yaitu *source* (Nabi), *message I* (redaksi otentik Nabi), *transmitter* (para periwayat hadis), *signal I* (berbagai redaksi hadis secara verbal), *channel* (berbagai kitab hadis), *signal II* (berbagai redaksi hadis secara tertulis), *receiver* (nalar riwayat hadis), *message II* (redaksi tunggal hadis), dan *destination* (nalar semiotis). Metode pemahaman hadis terdapat dalam komponen *destination* yang melaksanakan metode *unlimited semiosis* untuk menemukan *final logical*

hadis), *signal II* (berbagai redaksi hadis secara tertulis), *receiver* (nalar riwayat hadis), *message II* (redaksi tunggal hadis), dan *destination* (nalar semiotis).

interpretant. Satu hal lagi yang penting dalam konsep yang dibangun di sini adalah, bahwa dalam *channel* tersimpan *noise* (gangguan) dalam komunikasi berupa transformasi dari bahasa lisan ke dalam bahasa tulis, yang bisa berakibat pada adanya distorsi makna. *Kedua*, aplikasi teori tersebut pada hadis mengenai syirik. Hadis dengan bentuk redaksi *al-shirk bi allâh* menghasilkan *final logical interpretant* berupa “menuhankan materi”.

Daftar Rujukan

- Aşfahânî (al), Abû al-Qâsim al-Huşayn b. Muḥammad al-Râghib. *Al-Murfadât fî Gharîb al-Qur’ân*. Beirut: Dâr Ma’rifah, t.th.
- Asqalânî (al), Aḥmad b. ‘Alî b. Ḥajar. *Fatḥ al-Bârî Sharḥ Şahîḥ al-Bukhârî*. Beirut: Dâr Kutub al-‘Ilmiyah, 2003.
- Afwadzi, Benny. “Semiotika Hadis: Upaya Memahami Hadis Nabi dengan Semiotika Komunikasi Umberto Eco”. Tesis--UIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta, 2014.
- Budiman, Kris. *Semiotika Visual: Konsep, Isu, dan Problem Ikonitas*. Yogyakarta: Jalasutra, 2011.
- Dihlawî (al), Shâh Waliy Allâh. *Hujjat Allâh al-Bâlighah*. Beirut: Dâr al-Jail, 2005.
- Eco, Umberto. *A Theory of Semiotics*. Bloomington: Indiana University Press, 1976.
- _____. *The Limits of Interpretation*. Bloomington and Indanapolis: Indiana University Press, 1990.
- Ghazâlî (al), Abû Ḥâmid. *Al-Mustasfâ min ‘Ilm al-Uşûl*. Beirut: Dâr Kutub al-‘Ilmiyah, 2010.
- Hidayat, Komaruddin. *Memahami Bahasa Agama: Sebuah Kajian Hermeneutik*. Jakarta: Paramadina, 1996.
- Ismail, M. Syuhudi. *Metodologi Penelitian Hadis Nabi*. Jakarta: Bulan Bintang, 1992.
- _____. “Kriteria Hadis Shahih: Kritik *Sanad* dan *Matan*” dalam Yanuar Ilyas dan M. Mas’udi, *Pengembangan Pemikiran terhadap Hadis*. Yogyakarta: LPPI, 1996.
- Izutsu, Toshihiko. *Relasi Tuhan dan Manusia: Pendekatan Semantik terhadap al-Qur’an*, terj. Agus Fahri Husein dkk. Yogyakarta: Tiara Wacana, 2003.

- Ja'fari, Fadli Suud. *Islam Syiah: Telaah Pemikiran Imamah Habib Husein Al-Habsyi*. Malang: UIN Maliki Press, 2010.
- Juynboll, G.H.A. *Kontroversi Hadis di Mesir [1890-1960]*. terj. Ilyas Hasan. Jakarta: Mizan, 1999.
- Khâtîb (al), Muḥammad 'Ajjâj. *Uṣûl al-Ḥadîth: 'Ulûmuh wa Muṣṭalahuh*. Beirut: Dâr Fikr, 1989.
- Mizzî (al), Abû al-Ḥajjâj Yûsuf b. 'Abd al-Raḥmân. *Tuḥfat al-Asbrâf bi Ma'rîfat al-Atrâf*. Beirut: Dâr al-Gharb al-Islâmî, 1999.
- Muhibbin. *Hadis-hadis Politik*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996.
- Netton, Ian Richard. *Allah Transcendent: Studies in the Structure and Semiotics of Islamic Philosophy, Theology, and Cosmology*. London: Routledge, 1989.
- Piliang, Yasraf Amir. "Antara Semiotika Signifikasi, Komunikasi, dan Ekstra Komunikasi", dalam Alex Sobur. *Semiotika Komunikasi*. Bandung: Remaja Rosdakarya, 2006.
- _____. *Semiotika dan Hipersemiotika: Kode, Gaya dan Matinya Makna*. Bandung: Matahari, 2012.
- Qaradâwî (al), Yûsuf. *Pengantar Studi Hadis*, terj. Agus Suryadi dan Dede Rodin. Bandung: Pustaka Setia, 2007.
- Rayyah, Maḥmûd Abû. *Aḍwâ' 'alâ al-Sunnah al-Muḥammadîyah aw Difâ' 'an al-Ḥadîth*. t.tp: Maṭba'ah Dâr al-Ta'lif, 1958.
- Rohim, Syaiful. *Teori Komunikasi: Perspektif, Ragam, dan Aplikasi*. Jakarta: Rineka Cipta, 2009.
- Shahṛûr, Muḥammad. *Al-Kitâb wa al-Qur'ân: Qirâ'ah Mu'âsirah*. Damaskus: al-Ahâlî li al-Ṭibâ'ah wa al-Nashr wa al-Tawzî', 1990.
- Yunus, Mahmud. *Kamus Arab-Indonesia*. Jakarta: Hidakarya Agung, t.th. CD-ROM. *Mansû'at al-Ḥadîth al-Sharîf al-Kutub al-Tis'ah*, 1997.