



AL-A'RAF

Jurnal Pemikiran Islam dan Filsafat

<https://ejournal.uinsaid.ac.id/index.php/al-araf>

ISSN: 1693-9867 (p); 2527-5119 (e)

DOI: <https://doi.org/10.22515/ajpif.v17i1.1935>



TINJAUAN SEMIOTIKA ATAS PEMAHAMAN HADITH DALAM KITAB FATH ALBARI KARYA IBN HAJAR AL-ASQALANI

Benny Afwadzi

Universitas Islam Negeri Maulana Malik Ibrahim Malang

Abstrak

Kata Kunci:

Semiotics,
Signification,
and
Communication

This article aims to analyze semiotically on the Muslim scholars' understanding of the hadith in Fath Albari, written by Ibn Hajar Al-Asqalani. Focus of the study refers to three things; understanding models, examining semiotically (significance and communication) on understanding models, and contribution of semiotics in the hadith understanding discourse. By making two hadiths as its analysis objects; first, the hadith about believers who eat with one intestine and infidels with seven intestines; second, the hadith regarding the deeds most loved by Allah SWT. The results of the study show that the understanding model of hadith in Fath Albari is divided into textual (symbolic and non-symbolic) and contextual (symbolic and non-symbolic) models of understanding. This model, semiotically (significance and communication) has given a new nuance in the study of hadith understanding. The understanding model of the first hadith, in semiotic significance, indicates the existence of an understanding model with a signifier of denotation and connotation levels. In semiotic communication, the understanding model of the second hadith is seen more systematic because it elaborates reasoning continuously, and shows the important contribution of semiotics in the hadith understanding discourse, like eliminating truth claims and being media of developing textual and contextual understanding.

Received: 04 January 2020	Revised: 16 March 2020	Accepted: 09 May 2020	Published Online: 30 June 2020
------------------------------	---------------------------	--------------------------	-----------------------------------

Corresponding author:
e-mail: afwadzi@pai.uin-malang.ac.id

© 2020 UIN Raden Mas Said Surakarta

Abstract

Keywords:
Semiotika,
Signifikasi,
dan
Komunikasi

Artikel ini bertujuan untuk menganalisis secara semiotis atas pemahaman para sarjana Muslim terhadap hadith dalam Fath Albari, karya Ibn Hajar Al-Asqalani. Fokus kajian merujuk pada tiga hal; model pemahaman, telaah semiotika (signifikasi dan komunikasi) atas model pemahaman, dan kontribusi semiotika dalam diskursus pemahaman hadith. Dengan menjadikan dua hadith sebagai obyek analisis; pertama, hadith tentang orang mukmin yang makan dengan satu usus dan orang kafir dengan tujuh usus; kedua, hadith mengenai perbuatan yang paling dicintai oleh Allah SWT., hasil kajian menunjukkan bahwa model pemahaman atas hadith dalam Fath Albari, terbagi menjadi model pemahaman tekstual (simbolik dan non-simbolik) dan kontekstual (simbolik dan non-simbolik). Model ini, secara semiotis (signifikansi dan komunikasi) telah memberikan nuansa baru dalam studi pemahaman hadith. Model pemahaman terhadap hadith pertama, secara semiotika signifikasi menunjukkan adanya model pemahaman dengan petanda tingkat denotasi dan konotasi. Secara semiotika komunikasi, model pemahaman terhadap hadith kedua terlihat lebih sistematis karena mengelaborasi penalaran secara terus-menerus, dan menunjukkan adanya kontribusi penting semiotika dalam diskursus pemahaman hadith, yaitu menghilangkan klaim kebenaran dan menjadi sarana pengembangan pemahaman secara tekstual maupun kontekstual.

Pendahuluan

Semiotika sebagai turunan filsafat bahasa merupakan salah satu ilmu humaniora yang berkembang di masa sekarang. 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.¹ 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

¹ Umberto Eco, *A Theory of Semiotics* (Bloomington: Indiana University Press, 1976), 6; Marcel Danesi, *Pesan, Tanda, Dan Makna: Buku Teks Dasar Mengenai Semiotika Dan Teori Komunikasi* (Yogyakarta: Jalasutra, 2011), 6.

sangat tidak lazim atau bahkan dianggap sebagai penghinaan.²

Dalam diskursus semiotika sendiri, terdapat dua mazhab besar yang saling berhubungan, yaitu semiotika signifikasi dan semiotika komunikasi.³ 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*).⁴

Pada masa kontemporer, semiotika yang termasuk keilmuan modern (*Albadathah*) yang berasal dari Barat harus dapat berinterkoneksi dengan hadith Nabi sebagai salah satu bentuk pengejawantahan proyek integrasi-interkoneksi keilmuan.⁵ Jika diskusi seputar hadith Nabi hanya berputar-putar pada warisan keilmuan Islam klasik (*Alturath*) saja, maka proyek besar yang diusung oleh berbagai Perguruan Tinggi Islam tersebut tidak akan bisa berjalan secara maksimal. Dalam kajian ini, adanya semiotika dimaksudkan dalam rangka kontribusi. Artinya, ilmu tersebut diharapkan dapat menyumbangkan temuan-temuan tertentu, sehingga bisa mempertajam hasil yang sudah didapatkan dalam bidang studi hadith.⁶

² Komaruddin Hidayat, *Memahami Bahasa Agama: Sebuah Kajian Hermeneutik* (Jakarta: Paramadina, 1996), 33.

³ Alex Sobur, *Semiotika Komunikasi* (Bandung: Remaja Rosdakarya, 2006), 15.

⁴ Eco, *A Theory of Semiotics*, 14–15; Yasraf Amir Piliang, “Antara Semiotika Signifikasi, Komunikasi, Dan Ekstra Komunikasi,” in *Semiotika Komunikasi* (Bandung: Remaja Rosdakarya, 2006), vii–xv; Kaelan, *Filsafat Bahasa, Semiotika, Dan Hermeneutika* (Yogyakarta: Paradigma, 2009), 169–178.

⁵ Fadhli Lukman, “Pendekatan Semiotika dan Penerapannya dalam Teori Asma’ Alqur’an,” *Religia* 18, no. 2 (2015): 207.

⁶ Syamsul Anwar, *Interkoneksi Studi Hadith dan Astronomi* (Yogyakarta: Suara **AL-A'RAF**– Vol. XVII, No. 1, June 2020

Artikel ini fokus untuk menelusuri pemahaman semiotis yang dilakukan oleh sarjana Muslim dalam kitab *Fath Albari Syarh Sahib Albukhari* karya Ibn Hajar Al-Asqalani (w. 852/1448). Adapun alasan pemilihan kitab *Fath Albari* karya Ibn Hajar sebagai objek kajian ini terdapat beberapa alasan. Pertama, kitab ini merupakan ulasan atas kitab *Sahib Albukhari* yang merupakan kitab hadis peringkat pertama dalam tradisi Islam Sunni, sehingga kedudukannya urgen di kalangan sarjana Muslim. Kedua, *Fath Albari* karya Ibn Hajar yang bermazhab Syafi'i termasuk karya yang komprehensif dalam menyorahi hadith-hadith dalam *Sahib Albukhari*, dan lebih lengkap dibandingkan pendahulunya, yakni *Fath Albari* karya Ibn Rajab yang bermazhab Hanbali. Ketiga, dalam memberikan ulasan atas hadith, 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 kajian ini.⁷

Kajian terhadap kitab *Fath Albari* karya Ibnu Hajar dengan keilmuan semiotika menjadi hal penting. Elma Berisha menyatakan bahwa kontribusi para sarjana Muslim secara mencolok terhadap semiotika bisa dikatakan tidak ada, sehingga perlu dikembangkan kajian secara sistematis dan komprehensif terhadap warisan keilmuan Islam.⁸ Oleh sebab itu, bidang kajian yang hendak diungkap dalam tulisan ini berkisar pada tiga hal, pertama, model pemahaman sarjana Muslim terhadap hadith Nabi dalam kitab *Fath Albari*; kedua, telaah semiotika (signifikansi dan komunikasi) terhadap model pemahaman tersebut; dan ketiga, kontribusi semiotika dalam diskursus pemahaman hadith Nabi.

Muhammadiyah, 2011), 3.

⁷ Agung Danarta, "Metode Syarah Hadith Kitab Fath Albari (Sebuah Upaya Rekonstruksi Metodologi Pemahaman Hadith)," *Jurnal Studi Ilmu-Ilmu Alqur'an dan Hadith* 2, no. 1 (2001): 95–106; Aan Supian, "Metode Syarah Fath Albari (Studi Syarah Hadith Pada Bab Halawah Aliman)," *Nuansa* 10, no. 1 (2017): 24–34.

⁸ Dalam konteks ini, Berisha mengkaji pemikiran Alghazali dan Ibn Barrajan, lihat Elma Berisha, "The Contribution of Early Muslim Scholars to Semiotics : Selected Highlights and Implications," *Islam and Civilisational Renewal* 8, no. 4 (2017): 507–521.

Penggunaan semiotika telah banyak diterapkan oleh para peneliti, khususnya untuk menelaah film, iklan, novel, gambar, dan bahkan doktrin keagamaan serta teks Alquran maupun hadith. Namun dalam studi teks keagamaan, para peneliti lebih banyak membawa ilmu tersebut pada teks Alquran dan sangat jarang dibawa pada teks hadith Nabi. Inilah yang menjadi salah satu alasan munculnya tulisan ini. Beberapa kajian tentang semiotika untuk memahami Alquran memberikan nuansa baru dalam interpretasi teks suci Alquran.⁹ Karya-karya tersebut membantu dalam mengonstruksi logika dalam tulisan ini.

Adapun penghubungan antara hadith dan semiotika merupakan fenomena yang jarang didapatkan.¹⁰ Kajian yang diperoleh antara lain tulisan Umi Aflaha mengenai kaos hadith sebagai media dakwah yang dibahas dengan semiotika. Aflaha menyatakan bahwa kaos hadith merupakan media dakwah yang efektif. Secara simbolik, ia mempunyai makna tertentu sesuai dengan pikiran pembacanya, yang bisa jadi berbeda antara satu dengan lainnya.¹¹ Penulis sendiri pernah mengkaji hadith dengan ilmu semiotika dalam beberapa tulisan, akan tetapi belum fokus menelusuri pemahaman semiotis dalam kitab *Fath Albari*.¹² Kitab *Fath*

⁹ Mardan, "Semiotika Perempuan dalam Kisah Alqur'an," *Jurnal Adabiyah* 8, no. 1 (2013): 10–35; Imran, *Semiotika Alqur'an: Metode dan Aplikasi Terhadap Kisah Yusuf* (Yogyakarta: Teras, 2011); Ian Richard Netton, "Towards a Modern Tafsir of Surat Alkahf: Structure and Semiotics," *Journal of Qur'anic Studies* 2, no. 1 (2000): 67–87; Fadhi Lukman, "Pendekatan Semiotika dan Penerapannya dalam Teori Asma' Alqur'an"; Zainuddin Soga and Hadirman, "Semiotika Signifikansi: Analisis Struktur dan Penerapannya dalam Alquran," *Aqlam: Journal of Islam and Plurality* 3, no. 1 (2018): 54–69; Fathurrosyid, "Ratu Balqis dalam Narasi Semiotika Alqur'an," *Palastren* 6, no. 2 (2013): 245–276; Muhammad Akrom, "Analisis Ketampakan Nabi Yusuf dalam Perspektif Semiotika Alqur'an," *Arabiyat: Jurnal Pendidikan Bahasa Arab dan Kebahasaaraban* 1, no. 2 (2014): 223–236; Muhamad Agus Mushodiq, "Perilaku Patologis Pada Kisah Nabi Musa dan 'Abd dalam Alquran: Telaah Epistemologi Aljabiri dan Semiotika Peirce," *Ulul Albab: Jurnal Studi Islam* 19, no. 1 (2018): 69–97.

¹⁰ Alasan fenomena ini, lihat Benny Afwadzi, "Melacak Argumentasi Semiotika dalam Memahami Hadith Nabi," *Jurnal Ilmu-Ilmu Studi Alqur'an dan Hadith* 16, no. 2 (2015): 289–290.

¹¹ Umi Aflaha, "Kaos Hadith Sebagai Media Dakwah dan Komunikasi Alternatif," *Inject (Interdisciplinary Journal of Communication)* 2, no. 2 (2017): 247–274.

¹² Benny Afwadzi, "Teori Semiotika Komunikasi Hadith Ala Umberto Eco," *Mutawatir* 4, no. 2 (2014): 179–210; Benny Afwadzi, "Hadith 'Man Baddala Dinahu Faqtuluhu': Telaah Semiotika Komunikasi Hadith," *Esensia: Jurnal Ilmu-Ilmu Ushuluddin* 16, no. 2 (2015): 135–152; Benny Afwadzi, "Melacak Argumentasi Semiotika dalam Memahami Hadith Nabi."

Albari Sharh Sahih Albukhari pun belum ditemukan karya yang mengkajinya dengan ilmu semiotika.¹³

Memahami Semiotika

Sebenarnya ada dua istilah yang digunakan untuk mengekspresikan ilmu yang berkenaan dengan tanda (*sign*), yakni semiotika dan semiologi. 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.¹⁴ Terlebih lagi ketika diawali oleh Thomas Sebeok (1920-2001), istilah semiotika (*semiotics*) kemudian diinternasionalisasikan dan akhirnya populer dipakai sebagai ilmu yang mendiskusikan tentang tanda.¹⁵ Oleh sebab itu, dalam tulisan 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 *simiutiqa* (سميوطيقا)¹⁶ mempunyai beberapa pengertian. Bagi mazhab strukturalis Eropa, Ferdinand de Saussure (1857-1913), semiotika (dalam

¹³ Agung Danarta, "Metode Syarah Hadith Kitab Fath Albari (Sebuah Upaya Rekonstruksi Metodologi Pemahaman Hadith)." Agusni Yahya, "Pendekatan Hermeneutik dalam Pemahaman Hadith (Kajian Kitab Fath Albari Karya Ibn Hajar Al'Asqalani)," *Arraniry, International Journal of Islamic Studies* 1, no. 2 (2014): 365–386; Supian, "Metode Syarah Fath Albari (Studi Syarah Hadith Pada Bab Halawah Aliman)"; Ja'far Assagaf, "Metode Penserahan Fath Albari dan Umdah Alahkam," *Al-A'raf: Jurnal Pemikiran Islam dan Filsafat* 11, no. 2 (2014): 1–16.

¹⁴ Akhmad Muzakki, *Kontribusi Semiotika dalam Memahami Bahasa Agama* (Malang: UIN Malang Press, 2007), 9.

¹⁵ Alfathri Adlin, "Catatan Editor," in *Semiotika dan Hipersemiotika: Kode, Gaya, dan Matinya Makna* (Bandung: Matahari, 2012), 21.

¹⁶ Dalam Alquran, kata tanda mempunyai kemiripan dengan kata "sima" yang disebutkan dalam Q.S. al-Fath [48]: 29. Zainuddin Soga and Hadirman, "Semiotika Signifikansi: Analisis Struktur dan Penerapannya dalam Alquran," 57–58.

istilahnya semiologi) adalah “ilmu yang mempelajari kehidupan tanda-tanda di dalam masyarakat” (*a science that studies the life of signs within society*).¹⁷ Cara berpikir Saussure seperti ini dipengaruhi oleh dirinya yang merupakan seorang ahli bahasa yang tentu saja lebih menitikberatkan pada aspek kebahasaan. Sementara itu dalam mazhab Amerika, Charles Sanders Peirce (1839-1914) yang merupakan seorang ahli filsafat, 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.¹⁸

Secara mudahnya, semiotika merupakan 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.¹⁹

¹⁷ Kris Budiman, *Semiotika Visual: Konsep, Isu, dan Problem Ikonitas* (Yogyakarta: Jalasutra, 2011), 3.

¹⁸ Nyoman Kutha Ratna, *Estetika Sastra dan Budaya* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2007), 100; Aart Van Zoest, *Serba-Serbi Semiotika* (Jakarta: Gramedia, 1996), 5.

¹⁹ Marcel Danesi, *Pesan, Tanda, dan Makna: Buku Teks Dasar Mengenai Semiotika dan Teori Komunikasi*, (Yogyakarta: Jalasutra, 2011), 5–6.

Sebagai salah satu varian ilmu sosial-humaniora (*social science-humanities*), semiotika tidak dapat disejajarkan dengan ilmu alam (*natural science*). Semiotika tidak dapat disejajarkan dengan 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.²⁰ Dengan demikian, dalam ilmu semiotika tidak dibenarkan adanya klaim-klaim kebenaran (*truth claim*) dan menafikan kebenaran dari pihak lainnya. Kebenaran dalam semiotika bersifat relatif dan tidak bisa dijadikan sebagai patokan kebenaran tunggal.

Semiotika Signifikasi dan Semiotika Komunikasi

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.²¹

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*). Pada prinsipnya, secara epistemologis, semiotika signifikasi bergerak pada wilayah *langue*, sedang semiotika komunikasi bergerak pada wilayah *parole*. Meskipun begitu, keduanya sangat berkaitan. Bagi Saussure, sistem bahasa (*langue*) merupakan kondisi

²⁰ Yasraf Amir Piliang, *Semiotika dan Hipersemiotika: Kode, Gaya, Dan Matinya Makna* (Bandung: Matahari, 2012), 337.

²¹ Yasraf Amir Piliang, "Antara Semiotika Signifikasi, Komunikasi, Dan Ekstra Komunikasi," vii.

yang harus ada dalam setiap penggunaan tanda secara konkrit (*parole*). Setiap pengguna bahasa harus mengacu pada sistem bahasa tersebut. Namun, dalam proses penggunaan bahasa, terbuka pintu bagi perubahan sistem (*change in system*). Dengan demikian, relasi antara *langue* dan *parole* bukanlah sebuah relasi yang statis dan tidak berubah, tetapi justru merupakan sifat dinamis bahasa.²²

Dalam kerangka *langue*, Saussure menjelaskan tanda sebagai kesatuan yang tidak terpisahkan dari dua bidang, 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.²³

Signifikasi ini kemudian dikembangkan oleh Roland Barthes, pengikut strukturalis Saussure, melalui ‘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

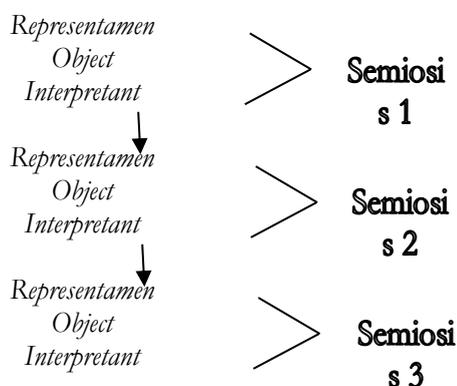
²² Yasraf Amir Piliang, *Semiotika. Dan Hipersemiotika Kode, Gaya, Dan Matinya Makna*, 312.

²³ Yasraf Amir Piliang, “Antara Semiotika Signifikasi, Komunikasi, Dan Ekstra Komunikasi,” vii.

bersifat konvensional, yaitu makna-makna yang berkaitan dengan mitos. Bagi Barthes, mitos adalah pengkodean makna dan nilai-nilai sosial yang sebetulnya arbitrer atau konotatif, tetapi dianggap sebagai sesuatu yang bersifat alamiah.²⁴

Adapun 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. Peirce 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 ‘rangkaiian *interpretant* yang tanpa akhir’ di dalam rantai produksi dan reproduksi tanda, yang di dalamnya tanda mendapatkan tempat hidupnya, bertumbuh, dan berkembang biak.²⁵

Gambar 1
Proses *Unlimited Semiosis* dalam Semiotika Peirce



Proses interaksi antara tiga entitas semiotik Peirce sebagaimana gambar 1, menjelaskan *Representamen* yang merupakan wujud awal sebuah

²⁴ Yasraf Amir Piliang, “Antara Semiotika Signifikasi, Komunikasi, Dan Ekstra Komunikasi,” vii.

²⁵ Yasraf Amir Piliang, “Antara Semiotika Signifikasi, Komunikasi, Dan Ekstra Komunikasi,” 310.

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*. *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*.

Berdasarkan objeknya, Peirce membagi tanda menjadi tiga macam, yaitu *icon* (ikon), *index* (indeks), dan *symbol* (simbol). 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 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.²⁶

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

²⁶ Aart Van Zoest, *Serba-Serbi Semiotika*, (Jakarta: Gramedia, 2006), 9–10.

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.²⁷

Ibn Hajar Al-Asqalani dan Kitab *Fath Albari*

Kitab ini merupakan kitab fenomenal yang ditulis oleh seorang sarjana Muslim yang sangat populer bernama Ibn Hajar Al-Asqalani (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 hadith.²⁸ Bahkan, salah satu kitab karangannya, *Bulugh Almaram min Adillat Alahkam* menjadi kitab yang paling banyak dikaji di wilayah pesantren di Indonesia, mengalahkan kitab-kitab hadith lainnya.²⁹

Nama lengkap Ibn Hajar adalah Shihab Aldin Abu Alfadl Ahmad ibn ‘Ali ibn Muhammad ibn Muhammad ibn ‘Ali ibn Mahmud ibn Ahmad ibn Hajar Alkinani Al-Asqalani Alsyafi‘i Almisri.³⁰ Dengan demikian, dapat diketahui bahwa nama asli dari Ibn Hajar adalah Ahmad, berasal dari suku Kinanah, nenek moyangnya tinggal di daerah yang bernama ‘Asqalan (sekarang berada di wilayah Palestina), bermazhab Syafi‘i, dan lahir serta

²⁷ Alex Sobur, *Semiotika Komunikasi*, (Bandung: Remaja Roesdakarya, 2006), 42.

²⁸ Agung Danarta, “Metode Syarah Hadith Kitab *Fath Albari* (Sebuah Upaya Rekonstruksi Metodologi Pemahaman Hadith),” 97.

²⁹ M. Alfatih Suryadilaga, *Aplikasi Penelitian Hadith Dari Teks Ke Konteks* (Yogyakarta: Teras, 2009), 65–87.

³⁰ Shakir Mahmud ‘Abd Almun‘im, *Ibn Hajar Al‘asqalani: Musannifatuh Wa Dirasat Fi Manhajih Wa Mamaridib Fi Kitabih Isabah* (Beirut: Mu‘assasat Alrisalah, 1997), 46–47.

meninggal di Mesir.³¹ Nama Shihab Aldin merupakan *laqab* (julukan) yang diberikan kepadanya, sedangkan Abu Alfadl adalah *kunyab* yang diberikan oleh gurunya. Adapula *kunyab* lainnya, Abu Al'abbas, yang disematkan oleh Al'alla' ibn Almahalli, dan ada juga yang memberikan *kunyab* Abu Ja'far. Namun, *kunyab* pertama (Abu Alfadl) menjadi nama yang populer dikenal dari Ibn Hajar sebagaimana disematkan oleh orang tuanya.³²

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 Albiqu'i (w. 885 H) dan Alsuyuti (w. 911 H) berpendapat pada tanggal 12 Sya'ban, Ibn Fahd (w. 871 H) dan Ibn Tulun (w. 953 H) menyatakan pada tanggal 13 Sya'ban, Alsakhawi (w. 902 H) berpendapat tanggal 23. Jika dipetakan, maka akan diperoleh kesimpulan bahwa Ibn Hajar dilahirkan antara tanggal 12 sampai 23 Sya'ban 773 H, atau apabila dikonversikan ke dalam hitungan kelender masehi terjadi antara 18 sampai 28 Februari 1372 M.³³

Ia meninggal pada malam sabtu di bulan Zulhijjah 852 H. Sebagaimana tanggal kelahirannya yang terjadi silang pendapat, tanggal kematiannya pun terjadi beberapa perbedaan. Sebagian sarjana Muslim berpendapat pada tanggal 28 Zulhijjah, sebagian lainnya pada tanggal 19 Zulhijjah, dan sebagian lagi beropini pada tanggal 18 Zulhijjah.³⁴ 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 M.

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

³¹ Bahkan ia cukup lama menjadi hakim (*qadi*) dalam mazhab Syafi'i, Assagaf, "Metode Pensyarah Fath Albari dan Umdah Alahkam," 4.

³² 'Abd Almun'im, *Ibn Hajar Al'asqalani: Musannifatub Wa Dirasat Fi Manhajib Wa Mawaridib Fi Kitabib Isabah*, 48.

³³ 'Abd Almun'im, *Ibn Hajar Al'asqalani: Musannifatub Wa Dirasat Fi Manhajib Wa Mawaridib Fi Kitabib Isabah*, 51–52.

³⁴ 'Abd Almun'im, *Ibn Hajar Al'asqalani: Musannifatub Wa Dirasat Fi Manhajib Wa Mawaridib Fi Kitabib Isabah*, 120.

mencatat banyak nama-nama ilmuwan yang lahir pada masa ini. Beberapa nama yang dapat disebutkan, misalnya Ibn Khallikan (w. 681 H/1282 M), Ibn Taghribirdi (w. 874 H/1470 M) dan Ibn Khaldun (w. 808 H/1406 M) di bidang ilmu sejarah; dalam bidang astronomi dikenal nama Nasir Aldin Altusi (w. 672 H/1274 M); bidang matematika ada nama Abu Alfaraj Al'ibri atau yang dikenal dengan Bar Hebraeus (w. 684 H/1286 M); dan bidang kedokteran ada Abu Hasan 'Ali Alnafis (w. 678 H/1288 M) dan lain-lain. Sedangkan dalam bidang keagamaan pada masa ini terdapat nama-nama populer seperti Ibn Taimiyah, Imam Alsuyuti dan lain-lain.³⁵

Menurut penuturan Abu Zahw, Ibn Hajar tidak hanya layak dijuluki sebagai *al-bafiz*, akan tetapi lebih pantas diberikan gelar dengan *Sayyid Albuffaz wa al-Muhaddithin* (penghulunya para *bafiz* dan *muhaddith*) karena kepakarannya dalam hadith dan ilmu hadith. Secara periodik, Ibn Hajar berada pada masa terakhir perodesasi perkembangan ilmu hadis, yakni tahun 656 H. dan setelahnya. Pada masa ini, para sarjana Muslim mengembangkan keilmuan hadith, dengan cara mengkompilasikan, meringkas, menyarahi, dan *mentakbrij* karya-karya hadith yang ditulis oleh sarjana Muslim sebelumnya.³⁶

Ibn Hajar termasuk sarjana Muslim yang mempunyai atensi khusus pada kitab *Sahih Albukhari*, yang merupakan kitab hadis peringkat pertama dalam tradisi Sunni. Tercatat ia telah menulis banyak karya yang menjelaskan sanad dan matan hadis yang ada dalam kitab *Sahih Albukhari*. Imam Albukhari sebagai penulis kitab tersebut pun tidak luput dari perhatiannya. Berbagai karya Ibn Hajar mengenai kitab *Sahih Albukhari* antara lain, *Hady Alsari*, *Taghliq Alta'liq*, *Altafshiq*, *Tajrid Altafsir min Sahih Albukhari*, *Almubmal min Syuyukh Albukhari*, *Bughyat Alrawi bi Abdal Albukhari*, *Syarh Kabir li Albukhari*, dan termasuk pula *Fath Albari Sharh Sahih Albukhari*, yang menjadi objek kajian ini.³⁷

³⁵ Aan Supian, "Metode Syarah Fath Albari (Studi Syarah Hadis Pada Bab Halawah Aliman)," 25–26.

³⁶ Muhammad Muhammad Abu Zahw, *Albadith Wa Almuhaddithun* (Riyad: Almamlat Al'arabiyah, 1984), 437–438.

³⁷ 'Abd Alsattar Alshaykh, *Alhafiz Ibn Hajar Al'Asqalani Amir Almu'Minin Fi Albadith (773-852 H)* (Damascus: Dar Alqalam, 1992), 491.

Sebenarnya, selain *Fath Albari Syarh Sahih Albukhari* karya Ibn Hajar Al-Asqalani, ada beberapa kitab syarah lain yang mengulas hadith-hadith dalam *Sahih Albukhari*, seperti *Syarh Sahih Albukhari li Ibn Battal* karya Ibn Battal (449 H), *Fath Albari li Ibn Rajab* karya Ibn Rajab (w. 795 H), *Irsbad Alsari* karya Alqastalani (w. 923 H), dan *Umdat Alqari* karya Badr Aldin Al'ayni (w. 855 H). Namun, *Fath Albari Syarh Sahih Albukhari* lebih populer dibandingkan dengan syarah-syarah kitab *Sahih Albukhari* lainnya. Hal ini barangkali disebabkan oleh keseriusan Ibn Hajar dalam menggarap kitabnya ini, sehingga berimplikasi pada komprehensifnya *Fath Albari*.

Dalam sejarahnya, penulisan kitab *Fath Albari* memang membutuhkan waktu sekitar 25 tahun. Kitab ini dimulai ditulis pada awal-awal tahun 817 H dan diselesaikan pada awal bulan Rajab tahun 842 H dengan metode *imla'* (guru membaca dan murid menulis). Hanya saja, ia selalu mengadakan perbaikan-perbaikan terus menerus hingga beliau wafat. Dalam mengarang kitab ini, Ibn Hajar merujuk pada sarjana-sarjana Muslim yang otoritatif dalam bidang kajian hadith. Bahkan dalam kepengarangannya, pernah diadakan seminar atas kitab ini yang dipimpin oleh seorang alim ternama pada masa itu, bernama Ibn Khudr.³⁸

Fath Albari Syarh Sahih Albukhari karya Ibn Hajar Al'asqalani terdiri atas belasan volume. Menurut cetakan Dar Alma'rifah Beirut, Lebanon berjumlah tiga belas (13) volume,³⁹ sedangkan menurut cetakan Dar Tibah Riyad Arab Saudi, berjumlah tujuh belas (17) volume.⁴⁰ Selain itu, terdapat volume tersendiri yang merupakan pengantar kitab dan diberi nama *Hady Alsari*. Pengantar ini penting untuk bisa memahami *Fath Albari* secara utuh. Volume dengan cetakan ini, diterbitkan oleh Dar Kutub Al'ilmiiyah Beirut Lebanon, dengan berjumlah lima belas (15) volume, sudah termasuk pengantarnya di volume pertama.⁴¹ Sistematika penulisan dan

³⁸ Abd Alsattar Alshaykh, *Alhajiz Ibn Hajar Al'Asqalani Amir Almu'Minin Fi Albadith*, 492.

³⁹ Ahmad ibn 'Ali ibn Hajar Al'asqalani, *Fath Albari Sharh Sahih Albukhari* (Beirut: Dar Alma'rifah, n.d.).

⁴⁰ Ahmad ibn 'Ali ibn Hajar Al'asqalani, *Fath Albari Sharh Sahih Albukhari* (Riyad: Dar Tibah, 2005).

⁴¹ Ahmad ibn 'Ali ibn Hajar Al'asqalani, *Fath Albari Sharh Sahih Albukhari* (Beirut: Dar

urutan nomor hadits *Fath Albari* mengikuti kitab *Sahih Albukhari*. Dalam *Fath Albari* terdapat 97 judul kitab, 3.230 judul bab, dan 7.253 hadits, sebagaimana ada dalam *Sahih Albukhari*.⁴²

Fath Albari termasuk kitab *syarah* hadits yang menggunakan metode *tablili* (analitis), yang berusaha mengulas makna hadits secara mendalam. Satu hadits dibahas secara komprehensif maksudnya dalam banyak halaman sesuai dengan keilmuan dan kecenderungan pen^{syarah}, sehingga hasilnya seringkali terkesan bersifat parsial dan cenderung subjektif. Meskipun demikian, Ibn Hajar merupakan sarjana Muslim yang inklusif dalam berpendapat. meski bermazhab Syafi'i, corak penjelasan dalam kitab ini tidak menunjukkan sikap fanatik dan eksklusif. Berbagai pendapat dalam mazhab-mazhab yang ada dipaparkan guna mendapatkan makna yang komprehensif dari hadits Nabi.

Menurut Danarta, penjelasan Ibn Hajar dimulai dari judul kitab, - kemudian judul tersebut diberi *syarah*. *Syarah* terhadap judul *kitab* tersebut antara lain meliputi penjelasan tentang maksud judul dan penjelasan tentang berbagai macam judul yang dipakai oleh para informan hadits terdahulu yang menulis kitab hadits. Setelah melakukan *syarah* terhadap judul kitab, kemudian Ibn Hajar menuliskan nomor bab, judul bab, dan hadits-hadits yang ada dalam satu bab tersebut. Penukilan ini persis sebagaimana yang terdapat dalam *Sahih Albukhari*. *Syarah* yang diberikan oleh Ibn Hajar meliputi *atraf*, sanad dan matan. Hadits yang sedang dibahas dikemukakan *atraf*-nya dengan menyebut nomor-nomor hadits yang terdapat di bagian lain dalam *Sahih Albukhari*. Dalam aspek sanad, Ibn Hajar hanya menjelaskan informan yang tidak jelas, *mushtarak*, ataupun yang dipertentangkan *kethiqabannya*. Sedangkan pada penjelasan terhadap matan, dijelaskan maksud kata perkata terutama kata yang *gharib*, kemudian dijelaskan tata-bahasanya terutama aspek nahwu dan balaghah., selain itu juga dikemukakan lafal matan hadis lain dari jalur periwayatan

Kutub Alfilmiyyah, 2017).

⁴² Agung Danarta, "Metode Syarah Hadith Kitab Fath Albari (Sebuah Upaya Rekonstruksi Metodologi Pemahaman Hadith)," 97.

yang lain, dan dijelaskan maksud hadith secara keseluruhan.⁴³

Terdapat beberapa penukilan pendapat sarjana Muslim yang dilakukan oleh Ibn Hajar dalam kitabnya ini. 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, 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.⁴⁴

Pemahaman Hadith Sarjana Muslim dalam Kitab *Fath Albari*

Pembahasan ini mengkaji model pemahaman sarjana Muslim terhadap hadith Nabi dalam kitab *Fath Albari*. Ada dua hadith yang dikaji di sini, yakni hadith tentang mukmin makan dengan satu usus dan kafir yang makan dengan tujuh usus dan hadith mengenai perbuatan yang paling dicintai Allah. Pemilihan kedua hadith ini karena keduanya termasuk hadis yang *musykil* (sulit dicerna nalar), sehingga kajian atasnya menjadi sesuatu yang urgen. Karena *ke-musykilannya*, interpretasi di kalangan para sarjana Muslim sangat beragam, oleh karenanya data yang disajikan cukup komprehensif. Selain itu, keduanya sesuai dengan karakter semiosis semiotika signifikasi dan komunikasi sesuai korpus tulisan ini.

⁴³ Agung Danarta, "Metode Syarah Hadith Kitab Fath Albari (Sebuah Upaya Rekonstruksi Metodologi Pemahaman Hadith)".

⁴⁴ Agung Danarta, "Metode Syarah Hadith Kitab Fath Albari (Sebuah Upaya Rekonstruksi Metodologi Pemahaman Hadith)", 98.

Hadis tentang Satu dan Tujuh Usus

Setiap manusia pasti membutuhkan makanan sebagai media energi untuk melaksanakan aktivitasnya. 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 terdapat hadits Nabi Muhammad yang secara literal menyatakan bahwa kuantitas usus dalam mengolah makanan antara orang Islam dan orang kafir berlainan. *Mukmin* makan dengan satu usus saja dan kafir makan dengan tujuh usus. hadits tersebut terdapat dalam riwayat Imam Albukhari nomor 5393 dan nomor 5397.

Hadith tentang perbedaan mukmin satu usus dan kafir tujuh usus mengandung makna yang sukar dipahami (*mushkil*). Terutama apabila dikaitkan dengan logika keilmuan anatomi tubuh pada masa modern.⁴⁵ Dalam hal ini akan muncul pertanyaan bukankah manusia diciptakan organ tubuhnya dengan bentuk dan fungsi yang sama. Sehingga, ketika mukmin dan kafir memakan sesuatu, maka makanan akan diambil sari-sarinya melalui usus dan kotorannya akan terbuang lewat anus. Tidak mungkin hanya karena perbedaan keyakinan, lantas menyebabkan perbedaan kuantitas jumlah usus di tubuh manusia. Namun faktanya terdapat riwayat hadits yang diriwayatkan oleh para perawi yang kredibel, sehingga teks hadits diakui kebenarannya.

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.⁴⁶ Masing-masing model pemahaman mempunyai argumentasi sendiri-sendiri yang cukup menarik.

⁴⁵ Nizar Ali, *Hadith Versus Sains: Memahami Hadith-Hadith Musykil* (Yogyakarta: Teras, 2008), 49–56.

⁴⁶ Syuhudi Ismail memahami hadis ini secara kontekstual-simbolik, lihat M. Syuhudi Ismail, *Hadis Nabi Yang Tekstual Dan Kontekstual: Telaah Ma’ani AlHadith Tentang Ajaran Islam Yang Universal, Temporal, Dan Lokal* (Jakarta: Bulan Bintang, 1994), 21–22.

Model pemahaman pertama, pemahaman hadith secara tekstual non-simbolik. Dalam *Fath Albari*, sebagian kalangan sarjana Muslim memahami makna yang terkandung dalam hadith satu dan tujuh usus di atas secara tekstual apa adanya, 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 ada banyak varian pemahaman secara tekstual non-simbolik terhadap hadith tersebut. Hal yang menarik, para sarjana Muslim juga membangun argumentasi yang merasionalkan makna hadith 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 hadith versi Imam Muslim yang secara eksplisit menyebutkan bilangan satu dan tujuh dengan konteks minuman. Hadith ini memperkuat pemaknaan dengan model pemahaman hadith 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 susu kambing seperti sebelumnya. Ketika diberikan tambahan, ia tidak meminumnya. Nabi Muhammad pun bersabda “orang mukmin minum dengan satu usus, sedangkan orang kafir minum dengan tujuh usus.”⁴⁷

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

⁴⁷ Ahmad ibn ‘Ali ibn Hajar Al’asqalani, *Fath Albari Sharh Sahih Albukhari*, vol. 10, 459.

Beberapa di antara model pemahaman yang meyakini kebenaran tekstual hadith 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 hadith tersebut, hanya orang Islam yang sempurna keimanannya, yang bisa makan dengan satu usus.⁴⁸ 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 yang berarti kata “mukmin” mempunyai makna sebagian saja dan dalam kata “kafir” terdapat maksud kebanyakan. Pendapat ini adalah pendapat pilihan dari Imam Alnawawi.⁴⁹

Selanjutnya, model pemahaman hadith 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 hadith hanya bermakna majazi, sehingga tujuh berarti bilangan yang banyak dan bukan bilangan di atas enam. Dalam bahasa Arab, tujuh memang mempunyai dua makna,

⁴⁸ Ahmad ibn ‘Ali ibn Hajar Al‘asqalani, *Fath Albari Sharh Sahib Albukhari*, 460–461.

⁴⁹ Ahmad ibn ‘Ali ibn Hajar Al‘asqalani, *Fath Albari Sharh Sahib Albukhari*, 460.

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.⁵⁰Kedua, pendapat yang menyatakan bahwa yang disebutkan Nabi merupakan simbol dari syahwat manusia. Menurut Imam Alqurtubi, 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 Alnawawi 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.⁵¹

Model pemahaman ketiga, pemahaman hadith secara kontekstual non-simbolik. Pemahaman ini memahami hadis di atas dengan menggunakan konteks mikro (*asbab Alwurud* mikro) dari hadith 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. Hadith Imam Albukhari riwayat Abu Hurairah (nomor 5397) yang mencantumkan konteksnya sebagaimana disebutkan sebelumnya jelas menunjukkan indikasi pemaknaan tersebut. Model pemahaman ini merupakan pendapat dari Ibn ‘Abd Albarr. Dengan demikian, adanya satu dan tujuh usus hanya berlaku dalam konteks khusus saja dan tidak berlaku umum.⁵²

Model pemahaman keempat, pemahaman hadis secara kontekstual-

⁵⁰ Ahmad ibn ‘Ali ibn Hajar Al‘asqalani, *Fath Albari Sharb Sahib Albukhari*.

⁵¹ Ahmad ibn ‘Ali ibn Hajar Al‘asqalani, *Fath Albari Sharb Sahib Albukhari*, 461.

⁵² Ahmad ibn ‘Ali ibn Hajar Al‘asqalani, *Fath Albari Sharb Sahib Albukhari*, 460.

simbolik. Dengan mengandalkan rasionalitas biologis, mereka menginterpretasikan hadis dengan menyesuaikan konteks yang ada. Tidak mungkin Nabi mempunyai maksud akan membedakan tubuh mukmin dan kafir, sebab bagaimanapun mereka sama-sama manusia. Pemahaman model ini pun ada beberapa pendapat. Pertama, pemahaman bahwa maksud dari hadits 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. Adapun argumentasi normatif yang dipakai kalangan ini guna menjelaskan bahwa makan banyak adalah sifat orang kafir didasarkan pada Q.S. Muhammad: 12⁵³ 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 hadits itu juga bukanlah makna tekstualnya. Menurut mereka, redaksi satu usus dan tujuh usus hanya menggambarkan bahasa *tamthil* (simbolik) yang menunjukkan perbedaan perilaku antara orang mukmin dan orang kafir. Orang mukmin diumpamakan makan dengan satu usus karena faktor zuhud, dan ini berbeda dengan orang kafir yang sangat mencintai dunia sehingga diungkapkan makan dengan tujuh usus.⁵⁴ 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. Ketiga, yang dimaksud dengan tujuh usus adalah simbol dari sesuatu yang haram dan satu usus merupakan simbol dari sesuatu yang halal. pandangan ini merujuk pada pendapat Ibn Altin bahwa jumlah makanan yang halal lebih sedikit dari makanan yang tidak halal.⁵⁵

⁵³ Ahmad ibn ‘Ali ibn Hajar Al‘asqalani, *Fath Albari Sharh Sahih Albukhari*.

⁵⁴ Ahmad ibn ‘Ali ibn Hajar Al‘asqalani, *Fath Albari Sharh Sahih Albukhari*.

⁵⁵ Ahmad ibn ‘Ali ibn Hajar Al‘asqalani, *Fath Albari Sharh Sahih Albukhari*.

Hadis tentang perbuatan yang paling dicintai Allah

Dalam *Sabih Albukhari* nomor hadith 527 dijelaskan bahwa

Abu Alwalid Hisham ibn ‘Abd Almalik berbicara kepada kami, ia berkata: Shu‘bah berbicara kepada kami, Alwalid ibn Al‘ayzar berkata, mengabarkan kepada saya, ia berkata: saya mendengar Abu ‘Amr Alshaybani berkata, pemilik rumah ini berbicara kepada kami (sambil menunjuk ke rumah ‘Abd Allah ibn Mas‘ud), ia berkata: saya bertanya kepada Nabi saw mengenai perbuatan apa yang paling dicintai Allah, Nabi menjawab “salat pada waktunya,” Ibn Mas‘ud bertanya lagi “kemudian apa lagi?,” Nabi menjawab “berbakti kepada kedua orang tua,” Ibn Mas‘ud bertanya lagi “kemudian apa lagi?,” Nabi menjawab “jihad di jalan Allah.” Ibn Mas‘ud menambahi, Nabi kepadaku tentang hal-hal tersebut, dan jikalau saya meminta tambahan perbuatan (yang utama) lagi, niscaya Nabi akan menambahinya.

Dalam memahami hadith 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 “*Alsalat ‘ala waqtiba*” (salat pada waktunya), di tingkatan kedua adalah “*birr Ahwalidayn*” (berbakti pada kedua orang tua), dan “*Aljihad fi sabil Allah*” (jihad di jalan Allah) berada di tingkatan ketiga. Model pemahaman secara tekstual ini muncul terkait pertanyaan yang diberikan penanya (‘Abd Allah ibn Mas‘ud) 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 hadith ini tidak dihukumi *fardhu ‘ain*, sebab harus mendapat persetujuan kedua orang tuanya terlebih dahulu. Oleh sebab itu, dalam hadith tentang perbuatan utama di atas, berbakti kepada kedua orang tua lebih didahulukan daripada bersungguh-sungguh berjuang

di jalan Allah (jihad).⁵⁶

Begitu pula apabila dikonfirmasi dengan riwayat lainnya dengan kondisi dan penanya yang berbeda, Nabi Muhammad ternyata memberikan jawaban yang berbeda sebagaimana terekam dalam banyak hadits. Misalnya saat Abu Hurairah bertanya tentang perbuatan yang paling utama (No. hadits 1519), Nabi pun menjawab dengan urutan iman kepada Allah (*iman billah*), lalu jihad di jalan Allah (*jihad fi sabillillah*), dan kemudian haji yang mabrur (*haji mabrur*). Urutan perbuatan yang utama ini berbeda dengan versi ‘Abdullah ibn Mas‘ud sebelumnya. Berpijak pada pemahaman secara tekstual, Ibn Daqiq Al‘id, sebagaimana dicantumkan Ibn Hajar, mencoba mengompromikan hadits Ibn Mas‘ud dengan Abu Hurairah. Ia menyatakan bahwa tiga perbuatan yang ada dalam hadits Ibn Mas‘ud merupakan perbuatan ibadah yang bersifat fisik (*badaniyah*), yang bertujuan untuk menjaga keimanan. Dengan demikian, kedua hadits tersebut tidak bertentangan karena mempunyai maksud yang saling melengkapi satu dengan lainnya.⁵⁷

Dalam kitabnya, Ibn Hajar Al-Asqalani 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 hadits. 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.⁵⁸ Di samping itu, perbedaan itu bisa pula disebabkan perbedaan waktu perbuatan itu dilakukan, misalnya jihad yang utama untuk dikerjakan di masa awal-awal Islam karena itu merupakan media tegaknya Islam.⁵⁹

⁵⁶ Ahmad ibn ‘Ali ibn Hajar Al‘asqalani, *Fath Albari Sharh Sahih Albukhari*. vol. 3, 9.

⁵⁷ Ahmad ibn ‘Ali ibn Hajar Al‘asqalani, *Fath Albari Sharh Sahih Albukhari*.

⁵⁸ Ismail, *Hadith Nabi Yang Tekstual Dan Kontekstual: Telaah Ma‘ani Alhadits Tentang Ajaran Islam Yang Universal, Temporal, Dan Lokal*, 22–26.

⁵⁹ Ahmad ibn ‘Ali ibn Hajar Al‘asqalani, *Fath Albari Sharh Sahih Albukhari*, 8–9.

Ulasan yang menarik dari Ibn Hajar terkait hadith ini adalah perdebatan mengenai perbuatan pertama, yakni “*Alsalat ‘ala waqtiba*” (salat pada waktunya). Jika dipetakan, maka ditemukan ada dua kubu dalam menilai, kapankah waktu shalat yang dicintai Allah, salat pada waktunya saja atautkah salat di awal waktu. Dalam konteks ini, Ibn Hajar memulai uraiannya dengan mengutip pendapat Ibn Battal yang berpendapat bahwa yang utama adalah salat di awal waktunya karena di dianggap *mustajab* dan itu adalah perbuatan utama. Namun, Ibn Hajar mengkritik pendapat ini dan mengatakan pendapat Ibn Battal lemah. Ia mengutip pendapat Ibn Daqiq Al’id, bahwa berdasarkan redaksi hadith yang ada dalam *Sahib Albukhari* tersebut menunjukkan tidak ada pengkhususan waktu, baik di awal waktu maupun di akhir. Maksud dari redaksi tersebut, kata Ibn Daqiq, adalah menjaga dari salat yang dilakukan tidak pada waktunya.⁶⁰

Pandangan Ibn Daqiq di atas pun menuai kritik, karena salat yang tidak dilakukan pada waktunya adalah perbuatan haram. Padahal, redaksi “*ahabbu*” dalam hadith menghendaki makna kecintaan yang bertumpuk-tumpuk (*musyarakat fi Alistibbab*), yang lawannya adalah perbuatan yang tidak memiliki level cinta. Sehingga maksud hadith tersebut adalah menjaga dari pelaksanaan salat di akhir waktu. 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 (*Alsalat ‘ala waqtiba, Alsalat ‘an waqtiba*) daripada yang kedua. Beberapa riwayat yang memakai redaksi “salat di awal waktunya” (*Alsalat fi awal waqtiba*) ternyata tidak lepas dari permasalahan, baik itu versinya menyelisih mayoritas atau ternyata informan hadisnya dipandang lemah. Misalnya, hadith riwayat Alhakim, Albayhaqi, dan Aldar Qutni yang terdapat *rijal* Imam Muslim bernama ‘Ali ibn Hafs yang dikiritk oleh Aldar Qutni memiliki hafalan jelek karena sudah tua dan berubah kualitas

⁶⁰ Ahmad ibn ‘Ali ibn Hajar Al’asqalani, *Fath Albari Sharb Sahib Albukhari*, 9.

hafalannya. Selain itu, riwayat ‘Ali ibn Hafs ini juga menyelisi versi mayoritas dari jalur sanad yang sama. Bahkan, terkait kontradiksi dua versi riwayat ini, Ibn Hajar juga menyitir pendapat Alnawawi yang berpendapat bahwa hadis-hadis yang menggunakan redaksi *Alsalat fi amwal waqtiba* berkualitas lemah. Barangkali, tuturnya, perubahan redaksi hadith seperti itu diakibatkan karena informan hadith berasumsi bahwa makna keduanya serupa, mengingat lafadz ‘ala bermakna bagian atas (*isti’la*) dari seluruh waktu yang kemudian dipandang sebagai awalnya.⁶¹

Telaah Semiotis atas Pemahaman Hadith Sarjana Muslim

Tidak dapat dipungkiri bahwa hadith Nabi adalah bahasa yang merupakan sebuah tanda (*sign*).⁶² Bahasa Arab sebagai bahasa yang digunakan hadith, merupakan produk budaya yang memiliki sistem tanda. Tanda ini lantas diidentifikasi lebih jauh untuk menemukan arti dan maknanya. Meminjam istilah Saussure, dalam tanda harus dicari hubungan antara penanda dan petandanya.⁶³ Makna yang ada dalam tanda “hadith” dijelaskan oleh para sarjana Muslim salah satunya adalah kitab *Fath Albari*. Oleh sebab itu, pada bagian ini, pemahaman para sarjana Muslim terhadap dua hadith yang telah dipaparkan sebelumnya ditelaah dengan semiotika signifikasi dan semiotika komunikasi.

Hadith 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 lebih sistematis oleh Roland Barthes. Saussure memberikan dua komponen tanda, yakni penanda (*signifier*) dan petanda (*signified*). Sistem petandaan tersebut dikembangkan oleh Barthes dengan dua tingkatan yaitudenotasi dan konotasi. Denotasi adalah makna secara langsung bisa langsung dipahami dari teks, sedangkan konotasi adalah

⁶¹ Ahmad ibn ‘Ali ibn Hajar Al‘asqalani, *Fath Albari Sharh Sahih Albukhari*.

⁶² Benny Afwadzi, “Melacak Argumentasi Semiotika Dalam Memahami Hadith Nabi,” 309–312.

⁶³ Muhammad Akrom, “Analisis Ketampanan Nabi Yusuf dalam Perspektif Semiotika Alqur’an,” 228.

makna yang tidak bersifat langsung dan bisa memunculkan beragam interpretasi. Konotasi juga dapat dipahami sebagai 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 hadith satu dan tujuh usus yang dicantumkan dalam *Fath Albari*. Tabel 1 menjelaskan model pemahaman hadis orang mukmin makan dengan satu usus dan orang kafir makan dengan tujuh usus.

Tabel 1. Model pemahaman hadis satu dan tujuh usus

Hadith Nabi			
<i>Almu'min ya'kulu fi mi'an wabid wa Alkafir ya'kulu fi sab'at am'a'</i>			
Model-Model Pemahaman			
Tekstual non-Symbolik	Tekstual Symbolik	Kontekstual non-Symbolik	Kontekstual Symbolik
<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 hadith satu dan tujuh usus, maka didapatkan "*Almu'minu ya'kulu fi mi'an wabidin wa Alkafiru ya'kulu fi sab'ati am'a'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 Albari*, sarjana Muslim yang menafsirkan penanda tersebut secara denotatif tercatat banyak sekali. Ini barangkali karena mereka memahami 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 hadith tersebut. Hal ini karena secara rasional perbedaan kerja usus dalam perbedaan keyakinan sangat sulit dicerna oleh akal. 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, tetap diberikan penjelasan 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 struktur kebahasaan yang ada pada masyarakatnya.

Petanda berbentuk denotasi dalam kitab *Fath Albari* 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 maupun tidak mendialogkan dengan konteks mikronya. Sehingga 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 dipunyai orang mukmin.

Selain itu, muncul pula petanda konotatif yang lebih rigid. Pertama, hadith satu dan tujuh usus hanyalah ajakan Nabi Muhammad kepada umat 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 *Fath Albari* 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. Dengan demikian, makna konotasi yang tepat menurut kalangan ini adalah perbedaan sifat orang mukmin dan kafir terhadap dunia.

Konotasi ketiga yang dalam kitab *Fath Albari* 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 Fath Albari.

Tabel 2. Petanda hadits satu dan tujuh usus

Penanda	
<i>Almu'min ya'kulu fi mi'an wahid wa Alkafir ya'kulu fi sab'at am'a'</i>	
Petanda Denotasi	Petanda Konotasi
<p>Mukmin menggunakan satu usus dalam makan dan kafir memakai tujuh usus.</p> <ol style="list-style-type: none"> 1. Sempurna keimanan 2. Doa sebelum makan 3. Adanya barakah 4. Sebagian mukmin dan mayoritas kafir 5. Berlaku pada konteks khususnya 	<ol style="list-style-type: none"> 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

Hadith tentang Perbuatan yang Paling Dicintai Allah

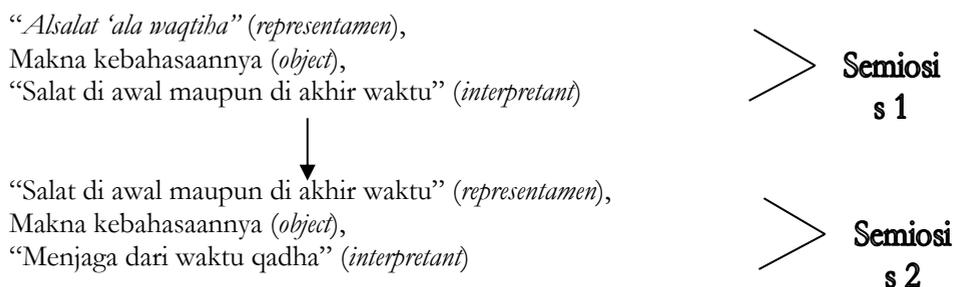
Hadith tentang perbuatan yang paling dicintai Allah menjadi garapan semiotika komunikasi yang digagas oleh Charles Sanders Peirce. Hanya saja, yang menjadi objek kajian bukanlah pemahaman terhadap perbuatan yang paling utama dari aspek tekstual dan kontekstual sebagaimana dijelaskan sebelumnya. Aspek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

Pemahaman sarjana Muslim klasik terhadap hadith 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. Oleh karenanya, analisis terhadap pemahaman sarjana Muslim klasik terhadap hadith tentang perbuatan yang paling utama dianalisis sisi *interpretant* yang selalu berkelanjutan. Meskipun

dalam kajian hadith 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* hadith “*Alsalat ‘ala waqtiba*”. Berdasarkan dua penafsiran sebagaimana dijelaskan sebelumnya, maka redaksi hadith tersebut dikategorikan sebagai *rheme*, yakni tanda yang memungkinkan orang menginterpretasikan berdasarkan pilihan. *Rheme* tersebut, oleh Ibn Daqiq Al‘id ditafsirkan dengan beberapa *interpretant*. Ia menafsirkan tanda tersebut dengan salat yang merupakan perbuatan utama adalah salat yang dilaksanakan pada waktunya, baik di awal maupun di akhir. Kemudian, ‘waktu di awal maupun di akhir’ ditafsirkan lagi dengan “menjaga dari waktu qadha”, atau menghindari melaksanakan salat di luar waktunya. Logika penalaran ini bisa dilihat lebih jelas dalam gambar 2.

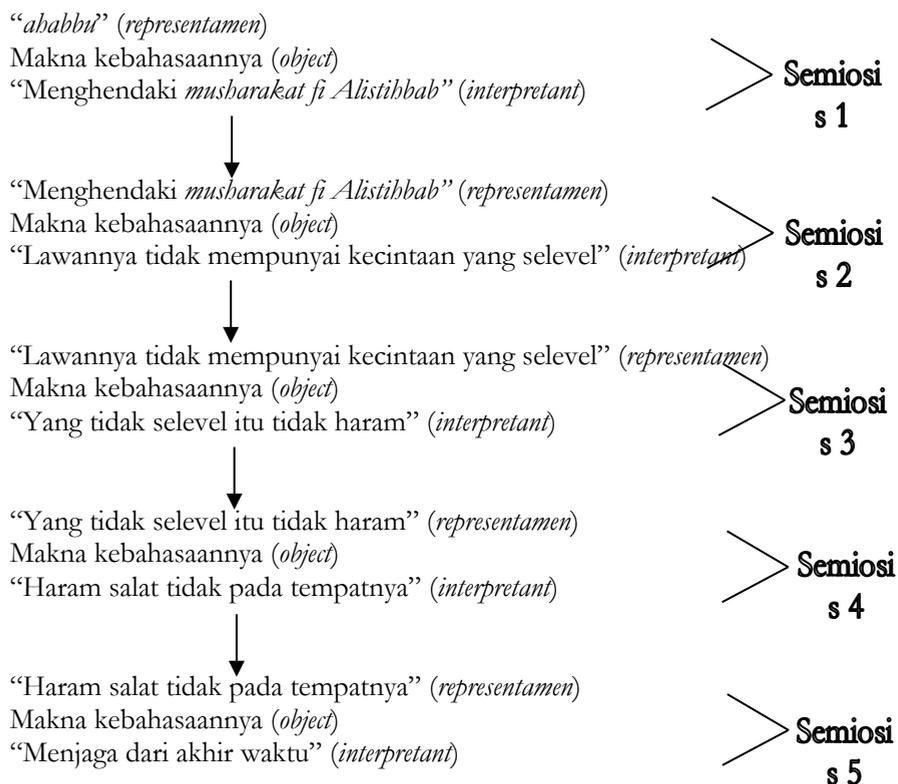
Gambar 2. *Unlimited Semiosis* tanda “*Alsalat ‘ala waqtiba*”



Analisis semiotis kedua diarahkan pada dua jenis interpretasi pada *representamen* “*ahabbu*” dalam hadith 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, mereka yang cenderung memahami perbuatan yang utama adalah salat di awal waktu sebagai jawaban atas pendapat Ibn Daqiq al-‘Id. Mereka menafsirkan *representamen* tersebut dengan “menghendaki *musharakat fi Alistibbab*.” *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 ditafsirkan lagi dengan “haram salat tidak pada tempatnya.” Pada akhirnya ditafsirkan lagi dengan menyimpulkan bahwa “menjaga dari akhir waktu” karena salat bukan pada waktunya itu haram.

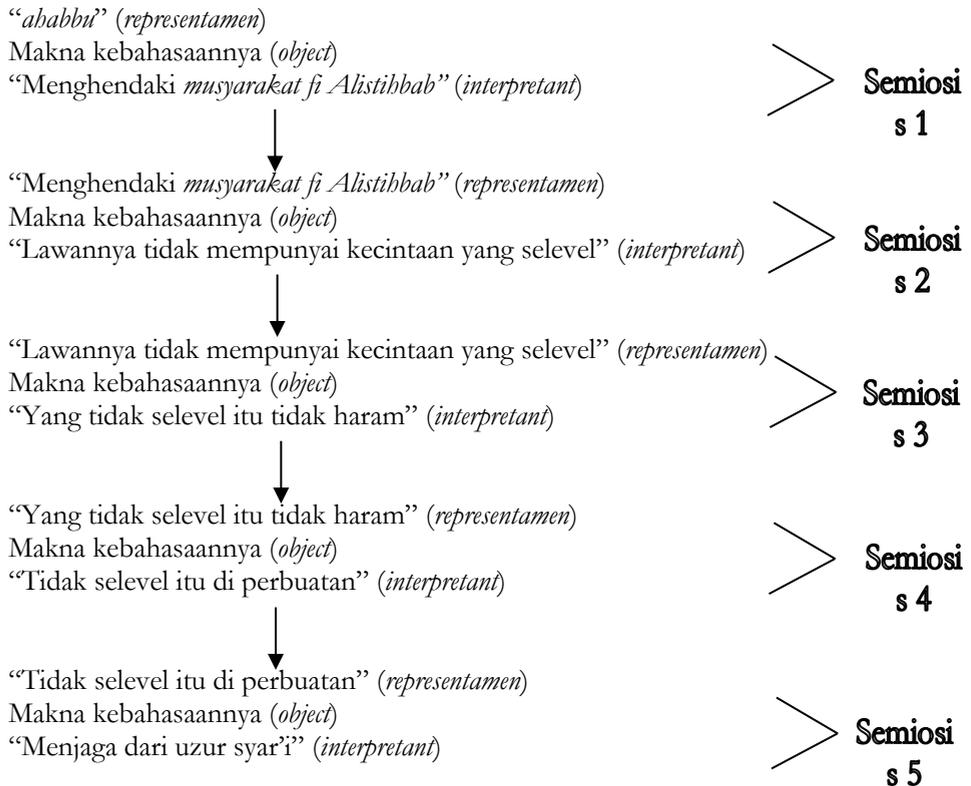
Gambar 3. *Unlimited Semiosis* tanda “*ababbu*” versi pertama



Sementara itu, pendapat kedua condong pada salat pada waktunya sebagai perbuatan utama, yang merupakan pendapat Ibn Daqiq Al’id dan Ibn Hajar. Penalaran dimulai dengan *representamen* “*ababbu*” dan ditafsirkan dengan *interpretant* “menghendaki *musyarakat fi Alistibbab*.” 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.

Gambar 4. *Unlimited Semiosis* tanda “*ahabbu*” versi kedua



Kontribusi Semiotika terhadap Diskursus Pemahaman Hadith *Menghilangkan Truth Claim*

Problem krusial yang dihadapi umat Islam dewasa ini adalah masalah klaim kebenaran tertentu (*truth claim*). Sebagian orang Islam saat ini meyakini pemahaman yang dianutnya sebagai sebuah kebenaran mutlak. Mereka telah menghilangkan kesadaran akan sejarah transmisi periwayatan hadith dan menganggap teks-teks hadith dan pemahaman terhadapnya sebagai sesuatu yang normatif, *ilahiyah*, transendental, statis, final, dengan kesakralan dan keabadian maknanya. Padahal sebenarnya perbedaan

pemahaman adalah sebuah keniscayaan, yang bila ditilik sejarahnya sudah ada semenjak masa Nabi.⁶⁴

Pemahaman hadith dengan semiotika berupaya menghilangkan *truth claim*. Dari pembahasan sebelumnya, terlihat bahwa semiotika signifikasi dan semiotika komunikasi menunjukkan perbedaan pemahaman terhadap satu teks hadith. 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 seringkali jatuh pada klaim kebenaran (*truth claim*).

Dalam semiotika signifikasi, petanda atau makna yang dihasilkan dari penanda, yang dalam konteks ini adalah redaksi hadith Nabi bisa beragam. Petanda tersebut bisa berbentuk denotasi dan bisa pula berupa konotasi. 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 hadith Nabi. Dengan demikian, klaim kebenaran atas sebuah pemahaman akan sirna.

Begitu pula dalam semiotika komunikasi, sebuah *representamen* atau redaksi hadith bisa menimbulkan *interpretant* atau interpretasi yang berlainan dalam pikiran pembaca. Setelah *representamen* didialogkan dengan *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 *ahabbu* oleh dua kubu yang saling bertolak belakang dalam pemahamannya terhadap redaksi “*Alsalat ‘ala waqtiba*.” Jika hal ini dipahami seksama oleh para pengkaji hadith, klaim kebenaran niscaya tidak akan ditemukan.

⁶⁴ Suryadi, “Kontribusi Studi Hadith Dalam Menjawab Soal-Soal Kekinian,” *Jurnal Studi Ilmu-Ilmu Alqur’an dan Hadith* 12, no. 2 (2011): 283.

Pengembangan Pemahaman Tekstual dan Kontekstual

Selama ini, pemahaman tekstual boleh dikatakan menjadi primadona di kalangan umat Islam. Hal ini dikarenakan adanya supremasi teks-teks keagamaan, baik Alquran maupun hadith terhadap nalar keagamaan yang ada.⁶⁵ Suatu hadith kemudian dimaknai secara *bayami* sesuai dengan makna yang langsung tergambar dalam pikiran. Kebanyakan umat Islam tidak beranjak dari model pemaknaan tekstual ini. Mereka memahami teks hadith 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 tekstual hadith akan berkembang dengan pesat melalui penalaran yang terus bergerak. Dengan cara ini, makna tekstual hadith tidak berhenti di satu titik, akan tetapi terus berlanjut pada titik-titik selanjutnya. Hal ini terlihat dari hadith yang menjadi objek kajian tentang perbuatan yang paling dicintai oleh Allah, yang melalui pemahaman yang terus bergerak, makna berkembang secara berkelanjutan dari makna tekstual pertama ke pemahaman berikutnya.⁶⁶

Begitu pula pada kajian pemahaman secara kontekstual. Kajian ini biasanya berkuat pada telaah sosiologis-antropologis pada makna suatu hadith. Banyak kajian makna hadith secara kontekstual menggunakan perangkat beragam keilmuan, seperti hermeneutika, antropologi, sosiologi, dan geografi.⁶⁷ Kondisi historis dari sebuah hadith yang ditelaah secara

⁶⁵ Munawir, *Yang Tetap Dan Berubah Dalam Hadith Nabi SAW: Dialektika Pemahaman Hadith Antara Abl Albadits dan Abl Alra'y* (Purwokerto: STAIN Purwokerto Press, 2018), 23–26.

⁶⁶ Untuk pengembangan nalar tekstual dalam kerangka ahli hadith, lihat Ahmad 'Ubaydi Hasbillah, *Nalar Tekstual Ahli Hadith: Akar Formula Kultur Moderat Berbasis Tekstualisme* (Jakarta: Yayasan Wakaf Darus-Sunnah, 2018).

⁶⁷ Musahadi HAM, *Hermeneutika Hadith-Hadith Hukum: Mempertimbangkan Gagasan Faḥḥurrahman* (Semarang: Walisongo Press, 2009); Abdul Mustaqim, *Ilmu Ma'anil Hadith Paradigma Interkoneksi: Berbagai Teori dan Metode Memahami Hadith Nabi* (Yogyakarta: Idea Press, 2008), 55–79; Suryadi, "Rekonstruksi Kritik Sanad dan Matan dalam Studi Hadith," *Esensia: Jurnal Ilmu-Ilmu Ushuluddin* 16, no. 2 (2015): 183–185; Ali Mustafa Yaqub, *Cara Benar Memahami Hadith* (Jakarta: Pustaka Firdaus, 2019), 75–120.

mendalam baik dari aspek mikro maupun makro, dapat menghasilkan makna kontekstual yang berlaku di berbagai macam kondisi, tempat, dan waktu. Kajian seperti ini banyak sekali didapatkan, seperti kajian terhadap hadith yang keluar rumah tanpa disertai mahram, hadith tentang larangan menggambar makhluk yang bernyawa, hadith mengenai sandal masuk masjid dan meludah di dalamnya, dan lain sebagainya.

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

Penutup

Model pemahaman hadith yang ada dalam kitab *Fath Albari* terbagi atas pemahaman secara tekstual dan kontekstual. Ini dibuktikan dengan telaah atas dua hadith yang menjadi objek kajian, yakni hadith tentang orang mukmin makan dengan satu usus dan orang kafir makan dengan tujuh usus; dan hadith tentang perbuatan yang paling dicintai oleh Allah. Secara lebih mendetail, para sarjana Muslim memahami hadith satu dan tujuh usus dengan empat model pemahaman, yakni tekstual non-simbolik, tekstual simbolik, kontekstual non-simbolik, dan kontekstual simbolik. Sementara itu, terhadap hadith perbuatan yang paling dicintai Allah terjadi pula pemahaman tekstual dan kontekstual. Terhadap hadith ini, para sarjana Muslim memberikan interpretasi yang berlainan antara satu dengan yang lain.

Telaah semiotis terhadap kedua hadith tersebut memberikan nuansa baru dalam pemahaman dua hadith yang menjadi objek kajian. Pemahaman terhadap hadith pertama, dengan telaah semiotika signifikasi memberikan fakta bahwa beberapa model pemahaman sebagaimana

disebutkan sebelumnya dapat dipilah menjadi dua, yakni petanda tingkat denotasi dan petanda tingkat konotasi. Sementara itu, dengan semiotika komunikasi, pemahaman terhadap hadith kedua menjadi lebih sistematis dengan mengelaborasi penalaran secara terus-menerus atau *unlimited semiosis*. Terjadi pemahaman secara terus-menerus terhadap kata “*Alsalat ‘ala waqtiba*”. Terlebih lagi dalam kata *ahabbu* oleh pendukung salat di awal waktu dan pendukung salat pada waktunya, sehingga mendukung masing-masing pendapat. Merujuk pada telaah semiotis tersebut, paling tidak memunculkan dua kontribusi penting semiotika dalam diskursus pemahaman hadith Nabi, yaitu memusnahkan klaim kebenaran dalam penafsiran (*truth claim*) dan menjadi sarana pengembangan atas pemahaman secara tekstual dan kontekstual yang selama ini banyak dijadikan kajian dalam studi hadith.

Referensi

- ‘Abd Almun‘im, Shakir Mahmud. *Ibn Hajar Al-Asqalani: Musannifatuh Wa Dirasat Fi Manhajih Wa Mawaridih Fi Kitabih Isabab*. Beirut: Mu’assasat Alrisalah, 1997.
- Abu Zahw, Muhammad Muhammad. *Alhadith Wa Almuhammadithun*. Riyad: Almamalakat Al‘arabiyyah, 1984.
- Adlin, Alfathri. “Catatan Editor.” In *Semiotika Dan Hipersemiotika: Kode, Gaya, Dan Matinya Makna*. Bandung: Matahari, 2012.
- Aflaha, Umi. “Kaos Hadis Sebagai Media Dakwah Dan Komunikasi Alternatif.” *Inject (Interdisciplinary Journal of Communication)* 2, no. 2 (2017): 247–274.
- Afwadzi, Benny. “Hadis ‘Man Baddala Dînahû Faqtulûhu’: Telaah Semiotika Komunikasi Hadis.” *Esensia: Jurnal Ilmu-Ilmu Ushuluddin* 16, no. 2 (2015): 135–152.
- . “Melacak Argumentasi Semiotika Dalam Memahami Hadis Nabi.” *Jurnal Ilmu-Ilmu Studi Al-Qur’an dan Hadis* 16, no. 2 (2015): 287–319.
- . “Teori Semiotika Komunikasi Hadis Ala Umberto Eco.” *Mutawatir* 4, no. 2 (2014): 179–210.
- Akrom, Muhammad. “Analisis Ketampanan Nabi Yusuf Dalam Perspektif Semiotika Al-Qur’an.” *Arabiyat: Jurnal Pendidikan Bahasa Arab dan Kebahasaaraban* 1, no. 2 (2014): 223–236.
- Al-Asqalani, Ahmad ibn ‘Ali ibn Hajar. *Fath Albari Sharh Sahih Albukhari*.

- Beirut: Dar Alma‘rifah, n.d.
- . *Fath Albari Sharh Sahih Albukhari*. Riyad: Dar Tibah, 2005.
- . *Fath Albari Sharh Sahih Albukhari*. Beirut: Dar Kutub Al‘ilmiyyah, 2017.
- Ali, Nizar. *Hadis Versus Sains: Memahami Hadis-Hadis Musykil*. Yogyakarta: Teras, 2008.
- Alshaykh, ‘Abd Alsattar. *Alhafiẓ Ibn Hajar Al-Asqalani Amir Almu‘Minin Fi Albadiṭh (773-852 H)*. Damascus: Dar Alqalam, 1992.
- Anwar, Syamsul. *Interkoneksi Studi Hadis Dan Astronomi*. Yogyakarta: Suara Muhammadiyah, 2011.
- Assagaf, Ja’far. “Metode Pensyarahhan Fath Al-Bari Dan Umdah Al-Ahkam.” *Al-A’raf: Jurnal Pemikiran Islam dan Filsafat* 11, no. 2 (2014): 1–16.
- Berisha, Elma. “The Contribution of Early Muslim Scholars to Semiotics : Selected Highlights and Implications.” *Islam and Civilisational Renewal* 8, no. 4 (2017): 507–521.
- Budiman, Kris. *Semiotika Visual: Konsep, Isu, Dan Problem Ikonitas*. Yogyakarta: Jalasutra, 2011.
- Danarta, Agung. “Metode Syarah Hadis Kitab Fath Al-Bari (Sebuah Upaya Rekonstruksi Metodologi Pemahaman Hadis).” *Jurnal Studi Ilmu-Ilmu al-Qur’an dan Hadis* 2, no. 1 (2001): 95–106.
- Danesi, Marcel. *Pesan, Tanda, Dan Makna: Buku Teks Dasar Mengenai Semiotika Dan Teori Komunikasi*. Yogyakarta: Jalasutra, 2011.
- Eco, Umberto. *A Theory of Semiotics*. Bloomington: Indiana University Press, 1976.
- Fathurrosyid, Fathurrosyid. “Ratu Balqis Dalam Narasi Semiotika Al Qur’an.” *Palastren* 6, no. 2 (2013): 245–276.
- HAM, Musahadi. *Hermeneutika Hadis-Hadis Hukum: Mempertimbangkan Gagasan Fazlurrahman*. Semarang: Walisongo Press, 2009.
- Hasbillah, Ahmad ‘Ubaydi. *Nalar Tekstual Ahli Hadis: Akar Formula Kultur Moderat Berbasis Tekstualisme*. Jakarta: Yayasan Wakaf Darus-Sunnah, 2018.
- Hidayat, Komaruddin. *Memahami Bahasa Agama: Sebuah Kajian Hermeneutik*. Jakarta: Paramadina, 1996.
- Imran, Imran. *Semiotika Al-Qur’an: Metode Dan Aplikasi Terhadap Kisah Yusuf*. Yogyakarta: Teras, 2011.
- Ismail, M. Syuhudi. *Hadis Nabi Yang Tekstual Dan Kontekstual: Telaah Ma’ani Al-Hadits Tentang Ajaran Islam Yang Universal, Temporal, Dan Lokal*. Jakarta: Bulan Bintang, 1994.
- Kaelan, Kaelan. *Filsafat Bahasa, Semiotika, Dan Hermeneutika*. Yogyakarta: Paradigma, 2009.
- Lukman, Fadhli. “Pendekatan Semiotika Dan Penerapannya Dalam Teori

- Asma' Al-Qur'an." *Religia* 18, no. 2 (2015): 207–226.
- Mardan, Mardan. "Semiotika Perempuan Dalam Kisah Al-Qur'an." *Jurnal Adabiyah* 8, no. 1 (2013): 10–35.
- Munawir. *Yang Tetap Dan Berubah Dalam Hadis Nabi SAW: Dialektika Pemahaman Hadis Antara Abl Al-Hadits Dan Abl Al-Ra'y*. Purwokerto: STAIN Purwokerto Press, 2018.
- Mushodiq, Muhammad Agus. "Perilaku Patologis Pada Kisah Nabi Musa Dan 'Abd Dalam Alquran: Telaah Epistemologi Al-Jâbirî Dan Semiotika Peirce." *Ulul Albab: Jurnal Studi Islam* 19, no. 1 (2018): 69–97.
- Mustaqim, Abdul. *Ilmu Ma'anil Hadits Paradigma Interkoneksi: Berbagai Teori Dan Metode Memahami Hadis Nabi*. Yogyakarta: Idea Press, 2008.
- Muzakki, Akhmad. *Kontribusi Semiotika Dalam Memahami Bahasa Agama*. Malang: UIN Malang Press, 2007.
- Netton, Ian Richard. "Towards a Modern Tafsir of Surat Al-Kahf: Structure and Semiotics." *Journal of Qur'anic Studies* 2, no. 1 (2000): 67–87.
- Piliang, Yasraf Amir. "Antara Semiotika Signifikansi, Komunikasi, Dan Ekstra Komunikasi." In *Semiotika Komunikasi*. Bandung: Remaja Rosdakarya, 2006.
- . *Semiotika Dan Hipersemiotika: Kode, Gaya, Dan Matinya Makna*. Bandung: Matahari, 2012.
- Ratna, Nyoman Kutha. *Estetika Sastra Dan Budaya*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2007.
- Sobur, Alex. *Semiotika Komunikasi*. Bandung: Remaja Rosdakarya, 2006.
- Soga, Zainuddin, and Hadirman Hadirman. "Semiotika Signifikansi: Analisis Struktur Dan Penerapannya Dalam Alquran." *Aqlam: Journal of Islam and Plurality* 3, no. 1 (2018): 54–69.
- Supian, Aan. "Metode Syarah Fath Al-Bari (Studi Syarah Hadis Pada Bab Halawah Al-Iman)." *Nuansa* 10, no. 1 (2017): 24–34.
- Suryadi. "Kontribusi Studi Hadis Dalam Menjawab Soal-Soal Kekinian." *Jurnal Studi Ilmu-Ilmu al-Qur'an dan Hadis* 12, no. 2 (2011): 283–297.
- Suryadi, Mr. "Rekonstruksi Kritik Sanad Dan Matan Dalam Studi Hadis." *Esensia: Jurnal Ilmu-Ilmu Ushuluddin* 16, no. 2 (2015): 177–186.
- Suryadilaga, M. Alfatih. *Aplikasi Penelitian Hadis Dari Teks Ke Konteks*. Yogyakarta: Teras, 2009.
- Yahya, Agusni. "Pendekatan Hermeneutik Dalam Pemahaman Hadis (Kajian Kitab Fath Al-Bari Karya Ibn Hajar Al-'Asqalani)." *Ar-Raniry, International Journal of Islamic Studies* 1, no. 2 (2014): 365–386.
- Yaqub, Ali Mustafa. *Cara Benar Memahami Hadis*. Jakarta: Pustaka Firdaus, 2019.
- Zoest, Aart Van. *Serba-Serbi Semiotika*. Jakarta: Gramedia, 1996.