

HADIS-HADIS KEUTAMAAN BASMALAH

(Analisis Semiotika Umberto Eco)



SKRIPSI

Diajukan Untuk Memenuhi Salah Satu Syarat
Guna Memperoleh Gelar Sarjana Program Strata 1 (S1)
Jurusan Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir

Oleh:

AHMAD ZIYAUL WAHID
(124211021)

FAKULTAS USHULUDDIN DAN HUMANIORA
UNIVERSITAS ISLAM WALISONGO (UIN)

SEMARANG

2019

DEKLARASI KEASLIAN

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

Saya yang bertanda tangan di bawah ini:

Nama : Ahmad Ziyaul Wahid
NIM : 124211021
Jurusan/Program Studi : Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir
Fakultas : Program Strata 1 (S1) Fakultas Ushuluddin
dan Humaniora Universitas Islam Negeri
Walisongo Semarang

Menyatakan dengan sesungguhnya bahwa skripsi yang saya tulis ini benar-benar tulisan saya, bukan merupakan hasil plagiat, dan di dalamnya tidak terdapat karya yang pernah diajukan untuk memperoleh gelar kesarjanaan di suatu perguruan tinggi di lembaga pendidikan lainnya. Pengetahuan yang diperoleh dari hasil penerbitan maupun yang belum/tidak diterbitkan, sumbernya dijelaskan di dalam tulisan atau daftar pustaka.

Apabila di kemudian hari terbukti atau dapat dibuktikan bahwa skripsi ini hasil plagiat, baik sebagian atau seluruhnya, maka saya bersedia menerima sanksi atas perbuatan tersebut sesuai dengan ketentuan yang berlaku.

Semarang, 12 Juli 2019

Deklarator



Ahmad Ziyaul Wahid
NIM. 124211021

HADIS-HADIS KEUTAMAAN BASMALAH
(Analisis Semiotika Umberto Eco)



SKRIPSI

Diajukan Untuk memenuhi Salah Satu Syarat
Guna Memperoleh Gelar Sarjana Fakultas Ushuluddin
Jurusan Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir

Oleh:

AHMAD ZIYAUL WAHID
(124211021)

Semarang, 15 November 2018

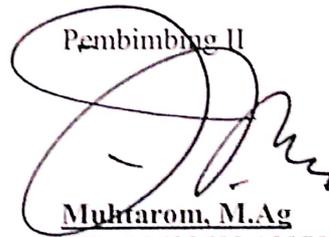
Disetujui oleh

Pembimbing I



Hj. Sri Purwaningsih, M.Ag
NIP. 19700524 199803 2002

Pembimbing II



Muhtarom, M.Ag
NIP. 19690602 199703 1002

NOTA PEMBIMBING

Lampiran : -
Hal : Persetujuan Naskah Skripsi

Kepada
Yth. Bapak Dekan Fakultas Ushuluddin dan Humaniora
UIN Walisongo Semarang

Assalamualaikum Wr. Wb

Setelah membaca, mengadakan koreksi dan perbaikan sebagaimana mestinya, maka saya menyatakan bahwa skripsi saudara:

Nama : Ahmad Ziyaul Wahid
NIM : 124211021
Jurusan : Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir
Judul Skripsi : Hadis-Hadis Keutamaan Basmalah
(Analisis Semiotika Umberto Eco)

Dengan ini telah kami setujui dan mohon agar segera diujikan. Demikian atas perhatiannya diucapkan terima kasih.

Wassalamualaikum Wr. Wb.

Pembimbing I



Hj. Sri Purwaningsih, M.Ag
NIP. 19700524 199803 2002

Semarang, 12 Juli 2019
Pembimbing II



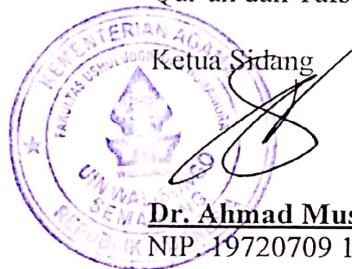
Muhtarom, M.Ag
NIP. 19690602 199703 1002

PENGESAHAN

Skripsi saudara Ahmad Ziyaul Wahid No. Induk 124211021 telah dimunaqasyahkan oleh dewan penguji Skripsi Fakultas Ushuluddin dan Humaniora UIN Walisongo Semarang

Pada tanggal: 29 Juli 2019

Dan telah diterima serta disahkan sebagai salah satu syarat guna memperoleh gelar Sarjana dalam Ilmu Ushuluddin jurusan Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir.



Ketua Sidang

Dr. Ahmad Musyafiq, M.Ag
NIP. 19720709 199903 1002

Pembimbing I

Hj. Sri Purwaningsih, M. Ag
NIP. 19700524 199803 2002

Penguji I

H. Mokh. Sya'roni, M.Ag
NIP. 19729515 199603 1002

Pembimbing II

Muhtarom, M.Ag
NIP. 19690602 199703 1002

Penguji II

Ulin Ni'am Masruri, M.A
NIP. 19770502 200901 1020

Sekretaris Sidang

Dr. H. Sulaiman, M.Ag
NIP. 19730627 200312 1003

MOTTO

سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَو لَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ
شَهِيدٌ - فصلت: ٥٣

“Kami akan memperlihatkan kepada mereka tanda-tanda (kekuasaan) Kami di segala wilayah bumi dan pada diri mereka sendiri, hingga jelas bagi mereka bahwa Al Quran itu adalah benar. Tiadakah cukup bahwa sesungguhnya Tuhanmu menjadi saksi atas segala sesuatu”

***QS. Fuṣṣilat: 53**

The good of a book lies in its being a read. A book is made up of signs that speak of other signs, which in their turn speak of things. Without an eye to read them, a book contains signs that produce no concepts; Therefore it is dumb.

“Kebaikan sebuah buku terletak pada pembacaanya. Sebuah buku terdiri dari tanda-tanda yang berbicara tanda-tanda lain, yang pada gilirannya berbicara tentang setiap sesuatu. Tanpa mata untuk membaca mereka, sebuah buku hanya mengandung tanda-tanda tanpa menghasilkan konsep; oleh karena itu ia hanya menjadi sampah.”

***Umberto Eco**

UCAPAN TERIMA KASIH

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

Segala puji penulis haturkan ke hadirat Allah SWT. yang telah melimpahkan rahmat dan karunia-Nya sehingga skripsi ini selesai sebagai syarat untuk mengajukan gelar strata satu (S1) Fakultas Ushuluddin dan Humaniora UIN Walisongo. Salawat serta salam semoga senantiasa terlimpahkan kepada junjungan Nabi Muhammad SAW. yang telah menuntun ke jalan kebahagiaan dunia dan akhirat.

Skripsi ini membahas Hadis-Hadis Keutamaan Basmalah (Analisis Semiotika Umberto Eco). Penulis menyadari bahwa penyusunan skripsi ini tidak akan terwujud tanpa motivasi, bantuan, bimbingan, dari berbagai pihak. Nama-nama mereka tidak akan pernah terlupakan dari ingatan, hanya tidak mungkin penulis sebutkan satu persatu. Oleh karena itu, dalam lembaran kertas ini penulis haturkan rasa terima kasih yang sebesar-besarnya kepada:

1. Yang terhormat Ibu Hj. Sri Purwaningsih, M.Ag, dosen pembimbing I, sekaligus Sekretaris Jurusan Al-Qur'an dan Tafsir telah meluangkan waktunya untuk mengoreksi, memberikan kritik dan arahan sehingga skripsi ini dapat diselesaikan.
2. Yang terhormat Bapak Muhtarom, M. Ag, dosen pembimbing II, telah memberikan bimbingan, masukan, dan dorongan untuk menuntaskan skripsi ini.
3. Yang terhormat Rektor UIN Walisongo Prof. Dr. H. Imam Taufiq, M.Ag, selaku penanggung jawab penuh terhadap berlangsungnya proses belajar mengajar di lingkungan UIN Walisongo Semarang.
4. Yang terhormat Dr. H. Mukhsin Jamil, M.Ag selaku Dekan Fakultas Ushuluddin UIN Walisongo Semarang.

5. Yang terhormat terpelajar H. Mokhammad Sya'roni, M.Ag, selaku Ketua Jurusan Al-Qur'an dan Tafsir UIN Walisongo Semarang, telah mengarahkan dan memberi masukan hingga judul ini disetujui sebagai judul skripsi.
6. Yang terhormat Bapak/Ibu Pimpinan Perpustakaan Fakultas Ushuluddin, UIN Walisongo beserta stafnya yang telah memberikan izin dan layanan kepustakaan yang diperlukan dalam penyusunan skripsi ini.
7. Yang terhormat segenap Dosen Pengajar di Fakultas Ushuluddin UIN Walisongo, yang telah membekali berbagai pengetahuan sehingga penulis mampu menyelesaikan skripsi ini.
8. Yang amat tercinta dan *supplier* abadi doa-doa, keluarga penulis, khususnya Bapak (Alm. Shobirin) dan Ibu (Almh. Saidah Umi Kulsum), Nenek (Mazzanah) dan Kakek (Alm. Nukhin) yang tanpa lelah mendoakan dan memotivasi agar selalu optimis dan melangkah maju, kedua adik saya (Uzzam dan Dina), yang selalu menyayangi, mendukung, dan mendoakan penulis sehingga penulis mampu menyelesaikan jenjang pendidikan ini, serta segenap Bani Matraji dan Bani Nasri. Semoga Allah senantiasa menjaga dan melindungi mereka. Amin.
9. Kawan-kawan seperjuangan HMI Komisariat IQBAL juga Korkom Walisongo, yang telah mendukung dalam berproses di UIN Walisongo.
10. Teman-teman Jurusan Al-Qur'an dan Tafsir Angkatan 2012 yang tidak bosan memberikan bulian-bulian mesra setiap kali bertemu dan menemani dalam menempuh perkuliahan.
11. Kawan-Kawan SUPERNOVA yang senantiasa berjual beli candaan dan *roasting*-an dalam rangka rekonstruksi semangat dan mental untuk lulus.
12. Teman-teman 'Pare Mesir', Yor, Leak, Showir, Amin, Danang, Syafi'i, Turaikhan, Sholah, Sa'dullah, Haqqi, dan Mukadi.
13. Kawan-kawan Fakultas Ushuluddin yang memiliki andil besar dalam proses penulis di Kampus UIN Walisongo.
14. Kawan-kawan komunitas Kantinian Edo Tensei: Arif, Udin, Mukadi, Naja, Ndayak, Mugiche, dan banyak lainnya yang telah memiliki andil dalam

diskursus pemikiran dan rekonstruksi logika, pelatihan retorika dan pengembangan dialektika penulis.

15. Berbagai pihak yang secara langsung mau pun tidak telah membantu, baik moral mau pun materi dalam penyusunan skripsi ini.

Teriring doa semoga Allah senantiasa membalas semua amal kebaikan dari semuanya dengan sebaik balasan. Akhirnya penulis menyadari bahwa dalam penulisan skripsi ini masih terdapat banyak kekurangan. Namun terlepas dari kekurangan yang ada, kritik dan saran yang konstruktif sangat penulis harapkan untuk perbaikan di masa yang akan datang. Besar harapan penulis, semoga skripsi ini dapat memperluas pemahaman kita relasi *diadik* keilmuan barat dan timur. Khususnya dalam semiotika dan Hadis. Semoga skripsi ini bisa bermanfaat khususnya bagi penulis dan bagi pembaca pada umumnya. *Āmīn yā Rabb al-‘Alamīn.*

Semarang, 12 Juli 2019

Penulis



Ahmad Zivaul Wahid

NIM 124211021

DAFTAR ISI

HALAMAN JUDUL	i
HALAMAN DEKLARASI KEASLIAN	ii
HALAMAN PERSETUJUAN JUDUL SKRIPSI.....	iii
HALAMAN NOTA PEMBIMBING	iv
HALAMAN PENGESAHAN	v
HALAMAN MOTTO.....	vi
HALAMAN UCAPAN TERIMA KASIH.....	vii
HALAMAN DAFTAR ISI.....	x
HALAMAN ABSTRAK	xii
HALAMAN TRANSLITERASI ARAB-LATIN	xiii
BAB I: PENDAHULUAN	1
A. Latar Belakang	1
B. Rumusan Masalah	9
C. Tujuan dan Manfaat Penelitian	9
D. Tinjauan Pustaka	10
E. Jenis dan Metodologi Penelitian	14
F. Sistematika Penulisan.....	16
BAB II: DASAR PEMAKNAAN HADIS DAN LANDASAN SEMIOTIKA ...	18
A. Definisi Hadis.....	18
B. Pembagian Hadis.....	20
C. Posisi Hadis sebagai Hujjah.....	21
D. Dasar Pemaknaan Hadis.....	24
1. <i>Mukhtalif al-Ḥadīs</i> , Sebuah Analisa terhadap Kontradiksi Hadis.....	26
2. Ketidakjelasan Makna dalam Bingkai <i>Gharīb al-Ḥadīs</i>	28
3. <i>Asbāb al-Wurūd al-Ḥadīs</i> , Telaah Latar Belakang Munculnya Hadis	29

4. <i>Majāz</i> dalam Hadis	30
E. Konsep Dasar Semiotika	34
Definisi dan Perkembangan Semotika	35
1. Tanda	38
2. Model-Model Tanda	40
F. Semiotika Umberto Eco	46
1. Konsep Umum Semiotika Umberto Eco	48
BAB III: HADIS-HADIS KEUTAMAAN BASMALAH	56
A. Bagian Pertama: Basmalah Sebagai Pembebas dari Bahaya	56
B. Bagian Kedua: Basmalah Sebagai Bentuk Jampi terhadap Penyakit.....	74
C. Bagian Ketiga: Basmalah Sebagai Sumber Ketenangan Jiwa	87
BAB IV: SEMIOTIKA HADIS DAN MAKNA SEMIOSIS HADIS-HADIS KEUTAMAAN BASMALAH	94
A. Semiotika Hadis	94
1. Berbagai Komponen dalam Semiotika Hadis	98
B. Makna Semiosis Hadis-Hadis Keutamaan Basmalah	106
1. Bagian Pertama: Basmalah Sebagai Pembebas dari Bahaya.....	106
2. Bagian Kedua: Basmalah Sebagai Bentuk Jampi terhadap Penyakit.....	114
3. Bagian Ketiga: Basmalah Sebagai Sumber Ketenangan Jiwa.....	122
BAB V: PENUTUP	109
A. Kesimpulan	126
B. Saran.....	127

DAFTAR PUSTAKA

ABSTRAK

Keyword: Hadis, Semiotika, Eco, Umberto, Basmalah, Jiwa, Tuhan.

Interaksi kajian Hadis dengan keilmuan kontemporer merupakan langkah penting sebagai pembacaan terhadap realitas dalam bingkai perkembangan pemikiran Islam di masyarakat urban yang dinamis. Membaca sebuah Hadis sebagai tanda merupakan salah satu yang bisa ditempuh guna melahirkan pemahaman baru. Keberadaan Hadis sebagai sebuah bahasa fenomenologis terhadap masyarakat selainya mendapat atensi pada momen di mana Hadis tersebut diposisikan secara otonom. Dari sudut pandang ini, untuk menggapai maksud dari Hadis sebagai sebuah tanda, menjadi wajib untuk mengetahui pemaknaannya secara pragmatis. Fokus kajian masa kontemporer selanjutnya masuk pada ranah interpretasi secara dialektis, salah satunya adalah semiotika.

Penelitian ini berusaha memahami Hadis-Hadis tentang keutamaan basmalah dari kacamata semiotika Umberto Eco. Hadis seperti ini biasanya memiliki bentuk ideologis, sehingga sulit untuk memahaminya secara langsung. Demi meminimalisir kesalahan pemahaman, mendekati Hadis dengan pola keilmuan modern menjadi sangat penting demi kelangsungan diskursus pemikiran Islam. Melihat Hadis sebagai sebuah tanda adalah langkah alternatif demi memahaminya berdasarkan realitas yang ada. Karena dalam periwayatan Hadis terdapat sumber yaitu Rasulullah melalui saluran periwayatan para perawi untuk sampai kepada umat Islam sebagai penerima, maka dari itu, penulis mencoba untuk mengejawantahkan cara berpikir dalam pemaknaan Hadis sebagai tanda dengan melakukan integrasi Hadis tersebut dengan semiotika komunikasi Umberto Eco.

Hasil dari penelitian ini antara lain: Pertama, makna semiosis basmalah sebagai pembebas dari bahaya merupakan sebuah konsep berimbang ketauhidan dan kemanusiaan, yaitu “Kesadaran Ketuhanan Untuk Menghindari Perusakan”. Implikasinya adalah seseorang tidak akan bertindak gegabah dan serakah dalam memanfaatkan alam demi kepuasan hawa nafsunya. Kedua, Basmalah memiliki makna semiosis kecerdasan membaca potensi alam dan memanfaatkannya secara tepat, untuk menghilangkan kesengsaraan Implikasinya, seseorang akan mampu memahami dan memanfaatkan potensi alam secara maksimal dan bermanfaat secara universal. Ketiga, basmalah merupakan bentuk terbukanya cakrawala pengetahuan batin. Ketika batin sudah memahami konsep awal ke-Tuhan-an, maka di manapun ia berada ia akan dapat mencapai surga, dalam arti akan selalu menemukan ketenangan jiwa.

TRANSLITERASI ARAB-LATIN

Transliterasi kata-kata Bahasa Arab yang dipakai dalam penulisan ini berpedoman pada “Pedoman Transliterasi Arab-Latin” yang dikeluarkan berdasarkan Keputusan Bersama Menteri Agama Dan Menteri Pendidikan Dan Kebudayaan RI tahun 1987. Pedoman tersebut adalah sebagai berikut:

1. Kata Konsonan

Huruf Arab	Nama	Huruf Latin	Nama
ا	Alif	tidak dilambangkan	tidak dilambangkan
ب	Ba	B	Be
ت	Ta	T	Te
ث	Sa	Ṣ	es (dengan titik di atas)
ج	Jim	J	Je
ح	Ha	Ḥ	ha (dengan titik di bawah)
خ	Kha	Kh	ka dan ha
د	Dal	D	De
ذ	Zal	Ẓ	zet (dengan titik diatas)
ر	Ra	R	Er
ز	Zai	Z	zet
س	Sin	S	Es
ش	Syin	Sy	es dan ye
ص	Sad	Ṣ	es (dengan titik di bawah)
ض	Dad	Ḍ	de (dengan titik di bawah)
ط	Ta	Ṭ	te (dengan titik di bawah)
ظ	Za	Ẓ	zet (dengan titik di bawah)
ع	‘Ain	‘	koma terbalik (di atas)
غ	Gain	G	Ge

ف	Fa	F	Ef
ق	Qaf	Q	Ki
ك	Kaf	K	Ka
ل	Lam	L	El
م	Mim	M	Em
ن	Nun	N	En
و	Wau	W	We
هـ	Ha	H	Ha
ء	Hamzah	`	Apostrof
ي	Ya	Y	Ye

2. Vokal

Vokal bahasa Arab, seperti vokal bahasa Indonesia, terdiri dari vokal tunggal dan vokal rangkap.

a. Vokal tunggal

Vokal tunggal bahasa Arab yang dilambangkan berupa tanda atau harakat, transliterasinya sebagai berikut:

Huruf Arab	Nama	Huruf Latin	Nama
-----◌-----	Fathah	a	A
-----◌-----	Kasrah	i	I
-----◌-----	Dhammah	u	U

b. Vokal rangkap

Vokal rangkap bahasa Arab yang dilambangkan berupa gabungan antara harakat dan huruf. Transliterasinya berupa gabungan huruf, yaitu:

Huruf Arab	Nama	Huruf Latin	Nama
...يَ	fathah dan ya	Ai	a dan i
...وِ	fathah dan wau	Au	a dan u

c. Vokal Panjang (*Maddah*)

Vokal panjang atau Maddah yang lambangnya berupa harakat dan huruf, transliterasinya berupa huruf dan tanda:

Huruf Arab	Nama	Huruf Latin	Nama
َ.....َ.....	fathah dan alif atau ya	Ā	a dan garis di atas
ِ.....ِ.....	kasrah dan ya	Ī	i dan garis di atas
ُ.....ُ.....	dhammah dan wau	Ū	u dan garis di atas

Contoh:

Qāla : قَالَ Rajūlun : رَجُولٌ

Nisā'a : نِسَاءٌ Mutasyabbihāna : مُتَشَبِّهَاتِنَا

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang

Hampir seluruh literer yang bergelut dalam teks keislaman bersepakat bahwa Alquran sebagai *wahy matluw* merupakan rimba tanda yang terlihat sangat menggairahkan untuk didedah para peneliti tanda menggunakan semiotika yang merupakan salah satu cabang filsafat bahasa yang berhubungan dengan penguraian makna dalam pola-pola tanda. Hal tersebut juga berlaku bagi Hadis yang merupakan *wahy ghair matluw*.¹ *Wahy matluw* merupakan *kalāmullāh* secara langsung, sedangkan *wahy ghair matluw* adalah *khobar al-wārid* (kabar pasti dan dapat dipercaya) yang dinukil dari Rasulullah SAW. berdasarkan periwayatan yang benar melalui para perawi yang kredibel serta berfungsi sebagai penjelas akan maksud-maksud *wahy matluw*.²

Adanya subgenus dalam term *wahy* tersebut menjadi dasar bahwa Hadis memiliki spesifikasi dan keunikan yang mirip. Andai seperti itu sungguh tiada bijak bila Hadis secara keseluruhan dikategorikan sebagai wahyu sebab pada nantinya hanya akan mengundang berbagai masalah. Misalnya, cara Nabi tertawa, morfologi dan warna rambut Nabi, dapatkan dianggap sebagai wahyu? Apakah ijhtihad Nabi yang di *naskh* Alquran merupakan wahyu juga?³ Maka dari itu harus terdapat pembeda. Beberapa perbedaan antara Alquran dan Hadis antara lain: Pertama, Alquran merupakan murni *kalāmullāh* secara total,⁴ sedangkan Hadis sebagian adalah wahyu dan sebagian lagi berdasarkan aspek-aspek kemanusiaan Nabi.

¹ Benny Afwadzi, "Hadis di Mata Para Pemikir Modern: Telaah Buku *Rethinking* Karya Daniel Brown", *Studi Ilmu-Ilmu al-Qur'an dan Hadis* Vol. 15, No. 2, Juli 2014, h. 227-228.

² Muḥammad 'Ajjāj al-Khātib, *Uṣūl Hadis 'Ulūmuhū wa Muṣṭalāḥuhū*, Dār al-Fikr, Beirut, 1989, 35.

³ Syuhudi Ismail, "Kriteria Hadis Shahih: Kritik Isnad dan Matn" dalam Yanuar Ilyas dan M. Mas'udi, *Pengembangan Pemikiran terhadap Hadis*, LPPI, Yogyakarta: LPPI, 1996, h. 4-5.

⁴ Sayyid Muḥammad ibn 'Alawī ibn 'Abbās al-Māliki, *Al-Qawā'id al-Asāsiyyah fī 'Ulūm al-Qur'an*, Fihriṣah Maktabah al-Mulk Faḥd al-Waṭaniyyah, Jeddah, cet. 2, 2003, h. 7.

Kedua, setelah diwahyukan, Alquran langsung ditulis oleh para sahabat, sementara Hadis pada awalnya tidak boleh ditulis karena ditakutkan terjadi potensi percampuran antara redaksi Alquran dan Hadis. Ketiga, Alquran dijamin autentik karena berasal langsung dari Allah sehingga mustahil adanya distorsi, lebih lagi perubahan dan pengubahan (*taghyīr*) maupun pemalsuan (*tazwīr*). Berbeda dengan Hadis yang sangat rentan perubahan dan pemalsuan. Sudah banyak bukti terkait fenomena tersebut. Bahkan terdapat Hadis yang menunjukkan larangan berbohong atas nama Nabi yang disertai ancaman disiksa di Neraka. Keempat, Alquran ditransmisikan oleh setiap generasi secara mutawatir, berbeda dengan Hadis yang kebanyakan ditransmisikan secara ahad.⁵ Oleh karenanya, mungkin lebih bijak bila dikatakan bahwa hanya sebagian Hadis yang dapat dianggap sebagai wahyu sementara sebagian lain merupakan nonwahyu, meskipun kategorisasi Hadis sebagai wahyu maupun nonwahyu selalu penuh perdebatan di kalangan sarjana teks keislaman.

Keterikatan dan hubungan Hadis sebagai *wahy ghair mathuw* dengan Alquran, berimplikasi terhadap pemberlakuan pertandaan keduanya. Tanda-tanda yang dimaksud adalah teks-teks redaksional itu sendiri.⁶ Sehingga, dalam rangka mengetahui makna teks –sebagaimana pembacaan Naṣr Ḥāmid terhadap paradigma Ferdinand de Saussure perihal pemaknaan teks, maka langkah konkret pertama yang harus ditapaki adalah pemahaman terhadap akan teks sebagai tanda dengan sifatnya yang arbitrer.⁷ Pada mulanya, Hadis ditransmisikan oleh Rasulullah selaku sumber utama melalui berbagai periwayatan lisan dari hafalan sahabat Rasul sebagai penafsiran Rasulullah terhadap Alquran serta sebagai sumber-sumber hukum Islam.

⁵ ‘Abd al-Ḥalīm Maḥmūd, *Al-Sunnah fī Makānatihā wa fī Tarīkhihā*, Dār al-Kutub al-‘Arabī, Kairo, 1967, h. 26.

⁶ Abu Yasid, “Hubungan Simbiotik al-Qur’ān dan al-Hadis dalam Membentuk Diktum-Diktum Hukum”, *Tsaqafah* Vol. 7, No. 1, Januari 2011, h. 134-135. Walaupun secara eksistensial kedudukan Alquran berada di atas Hadis, namun hubungan simbiotik keduanya tidak dapat dipasung oleh pemahaman bahwa yang disebut yang kedua bersifat inferior dari yang pertama. Sebaliknya, antara Alquran dan Hadis memiliki peran spesifik dalam membentuk diktum-diktum tertentu sebagai aturan operasional.

⁷ Naṣr Ḥāmid Abū Zayd, *Naqd al-Khitāb al-Dīnī*, Jumhūrīyah Miṣr al-‘Arabīyah, Kairo, 1994, h. 87.

Sebagaimana telah peneliti uraikan di atas, Hadis tidak selalu diperbolehkan untuk ditulis secara umum sebab ditakutkan adanya percampuran antara redaksi Alquran dan Hadis sehingga menimbulkan kebingungan. Tradisi hafalan dan *taḥammul* lisan ke lisan masih jamak dilakukan sampai saat khalifah ‘Umar ibn ‘Abd al-‘Azīz pada awal abad ke-delapan masehi, memerintahkan untuk menulis Hadis nabi dikarenakan banyaknya para perawi Hadis yang meninggal dunia karena penyakit, umur maupun syahid di peperangan.⁸ Selanjutnya, seluruh Hadis tersebut terhimpun dalam *kutub al-sittah* dan dalam kitab-kitab Hadis lainnya dengan mempertahankan Bahasa Arab.

Kritik *isnād* dan *matn* merupakan mizan untuk menentukan sahih atau tidaknya sebuah Hadis. Namun, selama ini, disadari atau tidak, kajian kritik *isnād* dan *matn* saja menyebabkan kurang optimal dalam penguraian dari sisi pemahaman Hadis terhadap realitas *actus*. Yang ada hanya pemahaman Hadis secara tekstual yang mana akan menimbulkan paradigma keislaman yang jumud, bahkan cenderung konservatif lebih lagi radikal. Paradigma umum yang berkembang adalah jika Hadis dianggap memiliki derajat sahih secara *isnād* maupun *matn*, maka ia pasti berasal dari Rasulullah SAW sehingga memiliki konsekuensi logis bahwa Hadis tersebut wajib diamalkan. Menjamurnya pembahasan *isnād* dan *matn* di era sekarang sering kali menimbulkan titik jenuh sebab sudah banyak kitab-kitab Hadis yang terlahir untuk membahas tema tersebut.

Pemahaman Hadis dengan metode ini terkesan hanya merujuk pada ilmu-ilmu keislaman formal *an sich* dan jarang diinterkoneksi dengan paradigma keilmuan lain misalnya filsafat, psikologi-humaniora dan sains. Oleh sebab itu, fokus kajian Hadis pada masa kontemporer selayaknya masuk pada ranah interpretasi secara dialektis dengan beragam pendekatan sosial, humaniora maupun saintifik yang ada, dan salah satunya adalah dengan keilmuan semiotika.

⁸ Muḥammad Muṣṭafā al-A‘zamī, *Dirāsāt fī al-Ḥadīṣ al-Nabawī wa Tārīkh Tadwīn*, Al-Maktab Al-Islāmī, Beirut, 1980, h. 71.

Berhubungan dengan Semiotika, Ferdinand de Saussure mengatakan bahwa sebuah tanda selalu berhubungan dengan segala sesuatu yang merujuk pada pemaknaan tanda berdasarkan hubungan antar sub-bab dalam struktur tanda ataupun di luar struktur. Hubungan fungsional antar sub-sub tersebut membentuk sebuah sistem yang keabsahannya dapat diteliti melalui pengujian bagian-bagiannya terhadap penukaran serta pergantian dan pertukaran unsur-unsur tanda sehingga mampu memberikan pemahaman makna konkret.⁹

Mengikuti pemikiran de Saussure, maka lahir bentuk interaktif teks Hadis sebagai sebuah tanda yang bertolak karena keberadaannya sehingga menjadi bagian dari proses komunikasi Rasulullah terhadap umat Islam, maka hal tersebut tidak lantas untuk abai terhadap watak tekstualitas Hadis, karena karakter tekstualitas Hadis dilihat berdasarkan realitas-realitas profan kemanusiaan, sehingga bersifat sosiologis, kultural, dan kebahasaan. Keberadaan Hadis sebagai sebuah bahasa fenomenologi terhadap masyarakat selaiknya mendapat atensi pada momen di mana Hadis tersebut diposisikan secara manusiawi dan dipandang secara otonom.¹⁰

Berbeda dengan Saussure, Charles Sanders Peirce memandang pemaknaan tanda bukan berdasarkan struktur, melainkan bagian dari proses pemahaman (signifikansi komunikasi). Ia menganalisis tanda sebagai sesuatu yang tidak hanya melekat pada bahasa dan kebudayaan, tetapi juga menjadi sifat intrinsik pada seluruh fenomena alam (*pansemiotik*). Dilihat dari cara ini, bentuk pembahasaan Hadis Nabi menempati posisi fundamental dalam sistem peradaban kemanusiaan, dalam hal ini umat Islam. Sementara tanda-tanda nonverbal, semisal gestur dan

⁹ Dadan Rusmana, *Filsafat Semiotika*, Pustaka Setia, Bandung, 2014, h. 85.

¹⁰ Disebabkan Hadis *unda-undi* dengan Alquran, pemahaman terhadap bahasa agama menjadi lebih dominan untuk ditekankan. Secara historis-antropologis, bahasa agama adalah bahasa manusia, tetapi secara teologis di dalamnya memuat hukum dan *'ibrah* yang secara *haqīqīyyah* bersumber dari Tuhan yang bersifat transhistoris, atau metahistoris sehingga ia bukan lagi bersifat *in toto* dan *verbatim*, melainkan sudah merupakan “produk bersama” bahasa yang di dalamnya terdapat pemahaman bahasa dan dikonversikan Rasulullah melalui logika beliau ke dalam lisan Arab, melalui Hadis-Hadis yang beliau keluarkan. Komaruddin Hidayat, *Memahami Bahasa Agama: Sebuah Kajian Hermeneutika*, Mizan, Bandung, 2011, h. 86.

reaksi Nabi serta beragam praktik konvensional lain, dianggap sebagai sebuah bahasa yang membutuhkan relasi antar-tanda untuk membentuk sebuah makna.¹¹

Masih menurut Peirce, tanda memiliki prinsip dasar yaitu sifat interpretatif dan representatif. Sifat interpretatif memiliki arti bahwa dalam sebuah tanda terdapat adanya kemungkinan interpretatif, berdasarkan pemakai maupun pemakai, sementara sifat representatif tanda berarti, tanda memiliki merupakan sesuatu yang mewakili sesuatu yang lain.¹² Tanda merupakan satu kesatuan dari objek referensi yang dirujuk, serta berdasar pemahaman suatu subjek terhadap tanda itu sendiri. Hal seperti ini disebut *representament*. Sementara objek dalam hal ini adalah sesuatu yang dijadikan acuan atau yang ditunjuk oleh tanda.¹³ Dikarenakan tanda diartikan sebagai “sesuatu yang mewakili sesuatu yang lain”, menjadikan tanda bukanlah sebagai entitas otonom dengan subjek berupa entitas abstrak yang berhubungan secara triadik antara tanda (*sign*), objek (*object*), dan interpretan (*interpretant*). Maka dari itu, latar belakang munculnya bahasa yang menandai tanda tidaklah penting, sebab tak berpengaruh pada fungsi tanda itu sendiri secara pragmatik.¹⁴

Kedua pandangan semiotika di atas dianggap sebagai cikal-bakal konsep semiotika modern sehingga menimbulkan dua mazhab yang berseberangan. Mazhab Eropa atau lebih dikenal sebagai Saussurean lebih menekankan pada struktural, yaitu menerjemahkan tanda berdasarkan bagaimana tanda itu sendiri muncul dan cara munculnya. Sementara mazhab Amerika, dalam hal ini Peircean, lebih mengutamakan fungsi tanda itu sendiri secara pragmatik. Lalu dalam perkembangannya, muncul Umberto Eco yang dianggap sebagai ahli semiotika kontemporer yang melahirkan teori tanda yang komprehensif dan holistik. Eco

¹¹ Dadan Rusmana, *Filsafat Semiotika...*, h. 107.

¹² Dadan Rusmana, *Filsafat Semiotika...*, h. 107.

¹³ Dadan Rusmana, *Filsafat Semiotika...*, h. 107.

¹⁴ Dari sini dapat dikatakan bahwa semiosis ala Peirce adalah proses pemaknaan tanda yang bermula dari persepsi atas dasar (*ground; representament*) kemudian dasar (*ground; representament*) tersebut merujuk pada objek yang akhirnya terjadi proses *interpretant*. Dengan demikian, semiotik bagi Peirce adalah tindakan (*action*), pengaruh (*influence*), dan/atau kerjasama tadi tiga objek, *Sign, Object* dan *Interpretant*. Alex Sobur, *Analisis Teks Media: Suatu Pengantar Untuk Analisis. Wacana, Analisis dan Framing*, PT Remaja Rosdakarya, Bandung, 2002, h. 109.

mampu mengolaborasikan kedua teori sebelumnya. Ia mencoba membuat formulasi ulang untuk membentuk konstruksi semiotik sebagai pendekatan dan memaksimalkan fungsi sosial terhadap gejala komunikasi dan signifikasi.

Hal paling fundamental dari pemikiran Eco tentang semiotika adalah anggapannya bahwa semiotika merupakan teori dusta, yang memiliki prinsip sebagai sebuah disiplin ilmu yang berguna dan digunakan dalam mempelajari segala hal yang mungkin dan dapat digunakan untuk berdusta. Dengan kata lain, ketika sesuatu tersebut dapat digunakan untuk berdusta, maka ia juga dapat digunakan untuk mengungkap kebenaran.¹⁵ Eco juga membedakan komunikasi dengan signifikasi. Komunikasi *ala* Eco adalah penerimaan isyarat –tidak selalu tanda, dari sumber informasi dan salurannya kepada tujuan. Sementara signifikasi adalah penerimaan secara empiris-logis, sehingga menimbulkan respons interpretatif.¹⁶ Menurut Eco, semiotika signifikasi menekankan pada aspek teori kode, sementara semiotika komunikasi menekankan aspek pada produksi tanda¹⁷ sehingga karenanya semiotika komunikasi membutuhkan teori produksi tanda yang mesti berhubungan dengan teori kode untuk agar dapat dimengerti secara pragmatik dan membantu terjalannya komunikasi antara sumber dan penerima.¹⁸

Karena dalam periwayatan Hadis terdapat sumber yaitu Rasulullah melalui saluran periwayatan para perawi untuk sampai kepada umat Islam, maka dari itu, peneliti mencoba untuk mengejawantahkan cara berpikir dalam pemaknaan Hadis sebagai tanda dengan melakukan integrasi Hadis tersebut dengan semiotika Umberto Eco. Hasilnya, peneliti pun mengonversi teori semiotika Eco untuk memahami Hadis Nabi dengan mengelaborasikannya dengan keilmuan Hadis dan memodifikasi di sana sini serta memberikan tambahan agar menjadi teori semiotika Hadis.

¹⁵ Yasraf Amir Piliang, *Hipersemiotika: Tafsir Cultural Studies Atas Matinya Makna*, Jalasutra, Yogyakarta, cet. 2, 2003, h. 44.

¹⁶ Dadan Rusmana, *Filsafat Semiotika...*, h. 299.

¹⁷ Alex Sobur, *Semiotika Komunikasi*, PT. Remaja Rosdakarya, Bandung, cet. 5, 2013, h. xii.

¹⁸ Alex Sobur, *Semiotika Komunikasi...*, h. 8.

Karena teori Eco yang sedemikian kompleks untuk menguraikan sebuah tanda dari sisi pragmatismenya, maka dari situ peneliti berpikir bahwa teori Eco relevan dengan Hadis-Hadis tentang basmalah yang sering kali menjadikan seseorang salah paham bahkan cenderung menolak. Salah paham yang ada adalah karena kebanyakan melihat dalam Hadis-Hadis basmalah mengandung sesuatu yang tak masuk akal. Hal tersebut terjadi dikarenakan redaksi yang digunakan kebanyakan merupakan redaksi metaforis dan/atau redaksi yang secara eksplisit menyarikan pemahaman di luar pikiran manusia.

Hal ini menjadikan Hadis-Hadis tersebut dianggap rancu, sehingga, selalu dianggap salah, palsu dan sesat. Selain hal tersebut, pemahaman umum akan basmalah yang hanya dianggap sebagai bacaan pembuka dalam melakukan setiap sesuatu merupakan hal yang kurang tepat. Memang benar basmalah adalah sesuatu yang seharusnya dibaca dalam melakukan segala aktivitas. Namun, apakah Tuhan hanya menurunkan basmalah untuk sesuatu seperti itu saja? Apakah seremeh itu? Sebenarnya, kesalahpahaman tersebut muncul disebabkan dimensi sosial dan budaya berbeda, sehingga melahirkan visualisasi pemahaman berbeda. Maka dari itu, demi memberi jalan pemahaman tentang Hadis-Hadis keutamaan basmalah yang dianggap rancu tersebut agar bisa diterima secara baik, perlu adanya penelitian terkait.

Di sisi lain, karena melihat adanya ketimpangan porsi keilmuan semiotika Alquran dan semiotika Hadis sebagaimana peneliti sebutkan di awal, maka sangat perlu diadakan penelusuran lebih lanjut terkait argumentasi-argumentasi kemungkinan (*possibility*) penggunaan semiotika dalam memahami Hadis demi menjalin interkoneksi semiotika dalam Hadis. Maka dari itu, penelitian ini secara umum berusaha melacak pola semiotika dan Hadis demi menemukan pelbagai argumentasi yang laik untuk dijadikan titik acuan dalam penerapan semiotika kepada proses pemahaman Hadis.

Dari pemaparan latar belakang di atas, peneliti menulis penelitian ini dengan judul: **“Hadis-Hadis Keutamaan Basmalah (Analisis Semiotika Umberto Eco).”**

B. Rumusan Masalah

Berdasarkan latar belakang di atas, menciptakan beberapa rumusan masalah sebagai berikut:

1. Apa makna semiosis Hadis-Hadis keutamaan basmalah? Apa implikasinya?

C. Tujuan dan Manfaat Penelitian

1. Tujuan Penelitian

- a. Mengetahui makna semiosis Hadis-Hadis keutamaan basmalah serta implikasinya.

2. Manfaat Penelitian

- a. Secara Teoretis

Penggunaan semiotika Umberto Eco jarang digunakan untuk dalam dunia akademisi keislaman dibanding dengan teori semiotika tokoh lain. Hal tersebut dikarenakan teori Eco agak rumit sebab merupakan hasil kolaborasi dua kutub semiotika yang saling dianggap berlawanan. Dengan adanya penelitian ini, peneliti mencoba untuk membuka ruang bagi para akademisi keislaman agar mau dan mampu masuk dan menelusuri dimensi makna tak terbatas melalui semiotika Umberto Eco, terutama dalam bidang simbol-simbol agama.

- b. Secara Praksis

Penelitian ini diharapkan mampu membuka tabir makna dalam Hadis-Hadis yang memiliki unsur simbol utopis agar dapat dicerna maksudnya secara logis tanpa mencederai makna tekstual Hadis tersebut sehingga Hadis tersebut dapat diamalkan dalam kehidupan sehari-hari.

D. Tinjauan Pustaka

Sebelum penelitian ini diteliti, peneliti meninjau sejumlah penelitian yang sudah terdahulu diteliti yang berhubungan dengan penelitian ini. penelitian tersebut antara lain, terdapat sebuah Tesis di UIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta pada tahun 2013 yang berjudul “Tafsir Surat Al-Nur Ayat 35-40 (Kajian Semiotika Pragmatis Umberto Eco)” yang ditulis oleh Khairul Mujib.

Dalam rangka mendapatkan bangunan pemikiran Eco dalam hal interpretasi, Mujib menggunakan metode deskriptif. Adapun demi mendapatkan urgensi pengaplikasiannya, Mujib menggunakan pola bangunan pemikiran Eco sebagai analisis. Konsep yang dipakai Mujib dalam hal ini adalah *Unlimited Semiosis* Eco untuk membuka celah pemaknaan secara tak terbatas. Namun, Mujib menggunakan sisi pragmatis untuk menentukan makna tertentu. Dari sini diketahui bahwa Mujib menggunakan dua analisis untuk membedah objek material dalam Tesisnya. Analisis pertama yang digunakan oleh Mujib adalah semiotika bahasa yang mengacu pada ranah tekstual.

Dalam tahap ini, Mujib membelah analisisnya menjadi dua jenis, interpretasi semantik dan interpretasi kritis. Interpretasi semantik digunakan Mujib untuk menggalang makna redaksional teks demi tujuan menemukan makna awal dari akar kata teks terkait untuk memudahkan dalam menjalin beberapa kemungkinan makna yang relevan. Di sini Mujib mencontohkan dengan kata نور yang maknanya disuguhkan berdasarkan beberapa kamus.

Pertama, Mujib mengambil makna dari *Mu‘jam Maqāyis al-Lughah* karangan Ibn Farīs, yang mana kata *nūr* memiliki makna cahaya, menyinari, dan gerakan cepat. *Kedua*, Mujib mensitasi dari *Lisān al-‘Arab* ibn Manzūr, bahwa *nūr* berarti “sesuatu yang tampak dengan sendirinya serta membuat setiap benda di sekitarnya menjadi tampak.” Selain itu, Mujib juga mencari lafal-lafal *mutarādif* sebagai pembanding dan pembatas makna. Ia menggunakan kata ضوء untuk mendefinisikan cahaya yang merupakan sumber langsung, sedangkan نور sebagai cahaya hasil pantulan dari ضوء dan ini merupakan *natījah* darinya.

Tahapan kedua dari analisis semiotika adalah interpretasi kritis, yaitu menanggapi pembaca. Dalam hal ini adalah penafsir yang ada sebelumnya. Dalam fase ini, yang dianalisis bukan dalam ranah *mufradāt* tetapi lebih kepada *kalām*, seperti yang Mujib tulis tentang ayat *الله نور السموات و الأرض*. Mujib mengambil pemaknaan dari al-Ṭabarī yang mengartikan kalimat tersebut dengan “Allah adalah Dzat yang mengatur langit dan bumi serta memberikan cahaya kepada keduanya.” Selanjutnya, Mujib merujuk kepada al-Ghazalī dengan pemaknaan “Bahwa Allah adalah cahaya paling hakiki.” Tidak hanya kedua tokoh tersebut, Mujib juga mensitasi al-Zamakhsharī perihal makna kalimat tersebut yaitu “Allah adalah pemilik cahaya. Dialah cahaya sejati.”

Dari beberapa contoh penafsiran tersebut, Mujib menyimpulkan bahwa Allah adalah Dzat yang memberikan cahaya. Dari apa yang Mujib paparkan, peneliti menemukan kejanggalan teori, karena Mujib lebih menggunakan trikotomi Peirce untuk merumuskan pendapat terdahulu. Berbeda dengan Umberto Eco yang lebih condong kepada Hjelmslev yang menggunakan ekspresi dan isi yang disebut dengan model KF (*Katz and Fodor*).

Selanjutnya, dalam analisis pragmatik, demi mengetahui fungsi tafsir tersebut secara pragmatis, Mujib mengorelasikan kata *nūr* yang dengan tiga kriteria (tauhid, Shalat, dan zakat) pada ayat selanjutnya. Secara pragmatis, ia mencoba menghubungkan ketiga kriteria tersebut dengan perekonomian pada masa awal-awal kemunculan wahyu di semenanjung Arab kuno, yang mana pada saat itu perekonomian mereka sudah maju sehingga berimplikasi pada kealpaan mereka terhadap cahaya Tuhan yang terlihat dalam pelaksanaan tiga kriteria tersebut.¹⁹

Pada 2014, terdapat sebuah Tesis di UIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta berjudul “Semiotika Hadis (Upaya Memahami Hadis Nabi dengan Semiotika Komunikasi Umberto Eco)” yang ditulis oleh Benny Afwadzi. Dalam Tesis tersebut Afwadzi berharap mendapatkan interpretasi dari objek material yang

¹⁹ Muhammad Khairul Mujib, *Tafsir Surah Al-Nur Ayat 35-40: Kajian Semiotika Pragmatis Umberto Eco*, Tesis, UIN Sunan Kalijaga, 2013.

bergantung pada tekstualitas dan tanda dalam Hadis melalui analisis interpretatif yang digunakan sebagai landasan dalam proses komunikasi. Proses komunikasi yang dirumuskan oleh Afwadzi adalah: *source* → *transmitter* → *signal I* → *channel* → *signal II* → *receiver* → *message* → *destination*. Yang mana rumusan di atas kemudian dimodifikasi oleh Afwadzi dalam komunikasi Hadis menjadi: *transmitter* → *channel* → *signal II* → *receiver* → *message II* → *destination*.

Rumusan tersebut Afwadzi gunakan untuk meneliti empat buah Hadis. Salah satunya adalah berkenaan dengan niat. Afwadzi mengawali analisisnya dengan men-*takhrij* Hadis-Hadis tersebut, kemudian mencari *transmitter* (perawi) dan *channel* (berbagai kitab Hadis). Kumpulan dari beberapa kitab Hadis tersebut Afwadzi jadikan sebagai *signal II* yang mana nantinya akan sampai kepada *receiver* (nalar riwayat Hadis) sehingga *signal II* yang telah sampai kepada *receiver* akan berubah menjadi *message II* (redaksi tunggal Hadis) yang dilakukan dengan analisis kepada *signal II* menggunakan metode komparasi. Sehingga, selanjutnya *message II* akan terhantar menuju nalar semiotik.²⁰

Pada tahun 2007 di UIN Sunan Gunung Djati terdapat Skripsi yang ditulis oleh Dedeh Nur Sayyidatur Rahmah dengan judul “Eksistensi Basmalah Dalam Al-Qur’an”. Pendekatan deskriptif-analitis digunakan untuk mendapatkan data-data yang terdapat pada objek material kemudian dianalisis menggunakan teori komparasi.²¹

Setelah peneliti memaparkan beberapa tinjauan pustaka di atas, peneliti belum menemukan sama sekali sebuah penelitian yang mengkaji tentang Hadis-Hadis keutamaan basmalah, lebih lagi penggunaan semiotika Eco sebagai pisau analisisnya. Oleh karenanya, penelitian ini layak ditinjau dari sisi kajian pustaka.

E. Jenis dan Metode Penelitian

1. Jenis Penelitian

²⁰ Benny Afwadzi, *Semiotika Hadis: Upaya Memahami Hadis Nabi dengan Semiotika Komunikasi Umberto Eco*, Tesis, UIN Sunan Kalijaga, 2014.

²¹ Dedeh Nur Sayyidatur Rahmah, *Eksistensi Basmalah Dalam Al-Qur’an*, Skripsi, UIN Sunan Gunung Djati, 2007.

Jenis penelitian ini adalah penelitian kualitatif karena data yang akan dianalisis dinyatakan dalam bentuk verbal dan dianalisis tanpa menggunakan teknik statistik.²² Penelitian ini disadarkan pada studi pustaka (*library research*). Maka dari itu, material penelitian beserta bahan diambil dari berbagai penelusuran kepustakaan berupa buku, Skripsi, Tesis, jurnal, dan tulisan ilmiah lain yang berkaitan dengan penelitian yang akan dibahas.

2. Sumber Data

Dalam rangka memudahkan penelusuran kepustakaan, secara garis besar peneliti akan membagi literasi penelitian ini menjadi dua yaitu, sumber primer dan sumber sekunder. Sumber primer penelitian yaitu *Kutub al-Tis'ah*. Adapun sumber sekundernya meliputi berbagai literasi semiotika yang meliputi tanda, objek tanda, pertandaan, penanda dan petanda, dan berbagai sumber yang terkait dengan Hadis-Hadis keutamaan basmalah serta berbagai literatur umum yang menunjang penelitian.

3. Metode Pengumpulan Data

Metode yang digunakan untuk mengumpulkan data dalam penelitian adalah metode dokumentasi, yaitu mencari data melalui berbagai literatur berupa catatan, transkrip, buku, surat, majalah, jurnal, Skripsi, Tesis, manuskrip, kitab dan lain sebagainya untuk mencari variabel-variabel tertentu.²³ Sehingga dalam penelitian ini sebagai jalur tempuh metode dokumentasi terkait Hadis-Hadis keutamaan basmalah secara langsung melalui berbagai literatur Hadis dan berbagai catatan yang berhubungan dengannya.

4. Metode Analisis Data

Setelah mendapatkan data konkret, proses analisis dimulai. Metode yang digunakan dalam penelitian ini adalah metode deskriptif-analisis. Metode

²² M. Moehnilabib dkk, *Dasar-Dasar Metodologi Penelitian*, Lembaga Penelitian IKIP Malang, Malang, cet. 2, 1997, h. 8.

²³ Suharsimi Arikunto, *Prosedur Penelitian: Suatu Pendekatan Praktik*, Rineka Cipta, Jakarta, 2010, h. 274.

deskriptif digunakan untuk mendeskripsikan fakta-fakta data yang tersaji, sementara metode analisis digunakan untuk memberikan pemahaman dengan penguraian secukupnya.²⁴ Sementara metode analisis isi dipilih untuk menemukan makna terdalam yang paling tepat.²⁵ Model analisis yang peneliti tempuh dalam penelitian ini adalah dengan menggunakan semiotika komunikasi Eco demi memutus rantai kemungkinan makna abadi dalam tanda. Pada tahap ini, tanda akan diulas secara *verisimilitude* untuk mengangkat makna tersembunyi di baliknya.

F. Sistematika Penelitian

Guna mempermudah proses pembahasan dan pencapaian ide dalam tema penelitian ini, peneliti membagi penelitian ini menjadi lima bab yang masing-masing bagiannya menguraikan dan membahas persoalan yang berkaitan dengan tema penelitian. Bab satu dan bab lainnya peneliti rangkai secara proporsional dan seimbang, sehingga menghasilkan sistematika penelitian sebagaimana berikut:

Bab I: Berisi tentang pendahuluan dan bertujuan untuk mengantarkan pembahasan secara keseluruhan. Bab ini meliputi latar belakang masalah yang mengawali munculnya permasalahan, kemudian mencari pokok masalah, sehingga tujuan dan manfaat penelitian jelas. Untuk menelusuri keaslian penelitian ini dilakukan telaah pustaka dengan kerangka teoretis sebagai acuan. Bagian yang tak kalah penting adalah metode penelitian dan sistematika penelitian sebagai gambaran penelitian ini.

Bab II: Berisi tentang landasan teori semiotika dalam memaknai Hadis Nabi. Bab ini meliputi konsep-konsep dasar semiotika sebagai landasan pemahaman, kemudian dilanjutkan dengan penjelasan sekilas tentang pemaknaan Hadis. Bab ini juga berisi tentang semiotika Umberto Eco yang mana peneliti akan menguraikan biografinya, penjabaran semiotikanya dengan memberikan pengertian dan teori-teori dasar yang menjadi landasannya..

²⁴ Nyoman Kutha Ratna, *Teori, Metode, dan Teknik Penelitian Sastra*, Pustaka Pelajar, Yogyakarta, cet. 11, 2012, h. 53.

²⁵ Nyoman Kutha Ratna, *Teori, Metode, dan Teknik Penelitian Sastra...*, h. 8.

Bab III: Berisi penjelasan data-data penelitian secara lengkap atas objek tertentu yang menjadi fokus kajian bab berikutnya. Adapun bagian-bagiannya adalah: Pemaparan Hadis beserta penyebutan sanad dan rangkaian kombinasinya terhadap beberapa Hadis keutamaan basmalah.

Bab IV: Berisi tentang makna semiosis Hadis-Hadis keutamaan basmalah berdasarkan teori semiotika Umberto Eco beserta implikasinya dalam kehidupan. Bab ini terdiri dari tiga sub-bab. *Pertama*, makna denotatif redaksi Hadis terkait pada tataran tekstual. *Kedua*, makna konotatif Hadis terkait. *Ketiga*, implikasi makna pragmatis hasil analisis semiotika komunikasi terhadap Hadis-Hadis yang dibenturkan dengan realitas kehidupan.

Bab V: Berisi penutup yang bertujuan untuk menyimpulkan hasil kerja penelitian secara ringkas tanpa mengurangi substansi hasil penelitian. Bab ini juga berisi kritik dan saran.

BAB II

DASAR PEMAKNAAN HADIS DAN LANDASAN SEMIOTIKA

A. Definisi Hadis

Hadis, secara hierarkis adalah sumber kedua dalam Islam setelah Alquran. Hadis berasal dari Bahasa Arab *al-ḥadīṣ* yang berarti *ḍiddu al-qadīm* (lawan dari yang baru).¹ Sedangkan secara terminologi, ia memiliki makna ‘*mā yuḍāfu ilā al-nabiyyi ṣallallāhu ‘alaihi wa sallam*’ (segala sesuatu yang disandarkan kepada Nabi SAW) dan dari sini mengisyaratkan bahwa Hadis berarti *al-jadīd* (baru), berbeda dengan Alquran bersifat *al-qadīm* (terdahulu).² Al-Ṭībī mendefinisikan *al-ḥadīṣ* lebih umum dari definisi sebelumnya. Ia mengatakan bahwa *al-ḥadīṣ* adalah perkataan, pekerjaan dan ketetapan yang disandarkan kepada Nabi SAW, Sahabat, dan Tabiin. Dari sini, secara eksplisit dapat diketahui bahwa terminologi *al-ḥadīṣ* sama dengan definisi *al-sunnah*.³ Hadis juga dimaknai sebagai *al-khabar* (sebuah kabar). Di sini, *al-ḥadīṣ* dapat disamakan dengan *al-khabar*.⁴

Pendapat lain mengatakan bahwa *al-ḥadīṣ* berarti sesuatu yang berasal dari Nabi SAW, sedangkan *al-khabar* adalah sesuatu yang berasal dari selain Nabi SAW. Dari sini dapat diklasifikasikan, bahwa *al-ḥadīṣ* berhubungan dengan *al-sunnah* dan seseorang yang berurusan dengan hal itu dinamakan *Muḥaddiṣ*, sementara *al-khabar* berkaitan dengan *tawārīkh* atau berita faktual dan orang yang dalam bidang ini disebut *al-Akhhbār* (pewarta).⁵ Sementara itu, pendapat lain mengatakan bahwa antara keduanya hanya berbeda secara keumuman mutlak,

¹ ‘Abd al-Raḥmān ibn Abī Bakr al-Ṣuyūfī, *Tadrību al-Rawī fi Syarḥi Taqrībi al-Nawāwī*, juz. I, Dār Ibn al-Al-Jauzī, Dammam, cet. 1, 1431 H, h. 72.

² Aḥmad al-‘Uṣmānī al-Tahānawī, *Qawā‘idu fi ‘Ulūm al-Ḥadīṣ*, Dār al-Qalam, Beirut, cet. 3, 1972, h. 24.

³ Aḥmad al-‘Uṣmānī al-Tahānawī, *Qawā‘idu fi ‘Ulūm al-Ḥadīṣ...*, h. 24.

⁴ Aḥmad al-‘Uṣmānī al-Tahānawī, *Qawā‘idu fi ‘Ulūm al-Ḥadīṣ...*, h. 24; Aḥmad ibn ‘Alī ibn Ḥajar al-Asqalānī, *Nuzhatu al-Nazar fi Tauḍīhi Nukhbati al-Fikri fi Muṣṭalaḥi Ahli al-Aṣar*, Khuḥūq al-Ṭab‘i Maḥfūzah, Madinah, cet. 2, 2007, h. 37.

⁵ Aḥmad al-‘Uṣmānī al-Tahānawī, *Qawā‘idu fi ‘Ulūm al-Ḥadīṣ...*, h. 24.

bahwasanya seluruh *al-ḥadīs* dapat dikatakan sebagai *al-khabar*, sehingga dapat diketahui bahwa *al-ḥadīs* lebih bersifat khusus daripada *al-khabar*.⁶

Dalam sebuah Hadis terdapat beberapa komponen yang harus ada. Komponen-komponen tersebut ialah:

1. Matan, yaitu redaksi Hadis yang di dalamnya terdapat makna,⁷ atau pemberhentian terakhir dari sanad, berupa *kalām* atau redaksi Nabi yang ingin disampaikan, sebab matan merupakan tujuan dari sanad itu sendiri.⁸
2. Sanad yaitu jalan ketersambungan atau transmisi matan, dalam arti nama-nama periwayat matan, disebutkan secara tertib sesuai dengan *ṭabaqah* (tingkatan).⁹ Adapun dalam sebuah terdapat sebuah isnad, yaitu narasi perjalanan matan yang ditransmisikan oleh perawi dalam sanad.¹⁰ Adapun Ibn Jamā‘ah mengatakan bahwa para *Muḥaddiṣīn* menganggap sama antara sanad dan isnad.¹¹ Sedangkan pentransmisi atau perawi yang meriwayatkan sebuah Hadis dengan isnad disebut sebagai Musnid, baik ia dapat dipercaya maupun tidak.¹²

B. Pembagian Hadis

Hadis bila dilihat dari jalur sanad terbagi menjadi dua, yaitu *Mutawātir* dan *Āḥād*. Untuk yang disebut pertama berarti sebuah Hadis yang ditransmisikan banyak perawi yang serupa tingkat *siqah*-nya, sampai kepada Nabi SAW secara pasti dan yakin, dan para perawi tersebut tidak mungkin bersepakat berdusta, sebab mustahil bagi banyak pentransmisi untuk berdusta secara keseluruhan.¹³ Dalam definisi ‘banyak’, terdapat beberapa perbedaan dalam jumlah. Ada yang mengatakan empat, lima, tujuh, sepuluh, dua belas, empat puluh, tujuh puluh, dan

⁶ Aḥmad al-‘Uṣmānī al-Tahānawī, *Qawā‘idu fī ‘Ulūm al-Ḥadīṣ...*, h. 24; Aḥmad ibn ‘Alī ibn Ḥajar al-Asqalānī, *Nuzhatu al-Nazar fī Tauḍīḥi Nukhbatī al-Fikri fī Muṣṭalaḥi Ahli al-‘Asar...*, h. 37.

⁷ Aḥmad al-‘Uṣmānī al-Tahānawī, *Qawā‘idu fī ‘Ulūm al-Ḥadīṣ...*, h. 26.

⁸ Aḥmad ibn ‘Abd al-Raḥīm al-‘Irāqī, *Al-Mustafādu min Mubḥimāti al-Matni wa al-Isnādi*, juz. I, Dār al-Wafā’, Jeddah, cet. 1, 1994, h. 15.

⁹ Aḥmad al-‘Uṣmānī al-Tahānawī, *Qawā‘idu fī ‘Ulūm al-Ḥadīṣ...*, h. 26.

¹⁰ Aḥmad al-‘Uṣmānī al-Tahānawī, *Qawā‘idu fī ‘Ulūm al-Ḥadīṣ...*, h. 26.

¹¹ ‘Abd al-Raḥmān ibn Abī Bakr al-Ṣuyūṭī, *Tadrību al-Rawī fī Syarḥi Taqrībi al-Nawāwī...*, h. 70.

¹² Aḥmad al-‘Uṣmānī al-Tahānawī, *Qawā‘idu fī ‘Ulūm al-Ḥadīṣ...*, h. 27.

¹³ Aḥmad ibn ‘Alī ibn Ḥajar al-Asqalānī, *Nuzhatu al-Nazar fī Tauḍīḥi Nukhbatī al-Fikri fī Muṣṭalaḥi Ahli al-‘Asar...*, h. 39.

bahkan lebih dari itu.¹⁴ Adapun *Āḥād* adalah Hadis yang tidak memenuhi syarat *Mutawātir*.¹⁵ *Āḥād* sendiri terbagi menjadi tiga, yaitu *Masyhūr*; ialah Hadis yang diriwayatkan oleh lebih dari dua perawi namun tidak memenuhi keseluruhan syarat *Mutawātir*.¹⁶ Kedua adalah *‘Azīz*; yaitu Hadis yang diriwayatkan tidak kurang dari dua jalur periwayatan dalam setiap *tabaqah*.¹⁷ Ketiga adalah *Gharīb*; yaitu Hadis yang hanya diriwayatkan secara khusus oleh satu jalur periwayatan (entah seluruh musnidnya dalam danad *ṣiqah* atau tidak).¹⁸

Dilihat dari tingkat kualitasnya, Hadis terbagi tiga: *Pertama*, Hadis Sahih, yang mana definisinya terbatas lima *ḥad*, yaitu “*ma ittaṣala sanaduhu bi al-‘udūli al-ḍābiṭina min ghayri syuḏūzin wa lā ‘illatin*”. (1) Bersambung sanadnya, (2) para rawi dalam rangkaian sanad tersebut terbilang adil dan (3) *ḍābiṭ* secara keseluruhan (4) tanpa adanya *syāz* maupun (5) tanpa adanya *‘illat*.¹⁹ *Kedua*, Hadis Hasan, yaitu Hadis yang dalam isnadnya tidak ada yang *kāzib* (pembongong), tidak *syāz*, dan diriwayatkan oleh para periwayat yang tidak memiliki tingkat *‘adil* dan *ḍābiṭ* yang serupa atau terdapat rawi yang *ḍābiṭ* namun tidak sempurna.²⁰ Selain kedua jenis Hadis di atas, terdapat satu Hadis lagi yaitu Hadis Daif; ialah Hadis yang tidak memenuhi syarat Hadis Hasan.²¹

C. Posisi Hadis sebagai Hujjah

Hadis merupakan sumber kedua dalam syariat Islam. Maka dari itu ia wajib untuk diikuti, dirujuk, serta diakui kehujjahannya. Hal tersebut berangkat dari QS. Al-Ahzab[33]:21:

لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ (الأحزاب: ٢١)

¹⁴ Aḥmad ibn ‘Alī ibn Ḥajar al-Asqalānī, *Nuzhatu al-Nazar fī Tauḍīḥi Nukhbati al-Fikri fī Muṣṭalaḥi Ahli al-Asar...*, h. 39.

¹⁵ Aḥmad al-‘Uṣmānī al-Tahānawī, *Qawā‘idu fī ‘Ulūm al-Ḥadīṣ...*, h. 32.

¹⁶ Aḥmad al-‘Uṣmānī al-Tahānawī, *Qawā‘idu fī ‘Ulūm al-Ḥadīṣ...*, h. 32.

¹⁷ Aḥmad al-‘Uṣmānī al-Tahānawī, *Qawā‘idu fī ‘Ulūm al-Ḥadīṣ...*, h. 32.

¹⁸ Aḥmad al-‘Uṣmānī al-Tahānawī, *Qawā‘idu fī ‘Ulūm al-Ḥadīṣ...*, h. 32.

¹⁹ ‘Abd al-Raḥmān ibn Abī Bakr al-Ṣuyūṭī, *Tadrību al-Rawī fī Syarḥi Taqrībi al-Nawāwī...*, h. 114.

²⁰ ‘Abd al-Raḥmān ibn Abī Bakr al-Ṣuyūṭī, *Tadrību al-Rawī fī Syarḥi Taqrībi al-Nawāwī...*, h. 241.

²¹ Aḥmad al-‘Uṣmānī al-Tahānawī, *Qawā‘idu fī ‘Ulūm al-Ḥadīṣ...*, h. 32.

“Sesungguhnya telah ada pada (diri) Rasulullah itu suri teladan yang baik bagimu (yaitu) bagi orang yang mengharap (rahmat) Allah dan (kedatangan) hari kiamat dan dia banyak menyebut Allah.” QS. Al-Ahzab [33]:21.

Hal tersebut diperkuat dengan salah satu Hadis yang diriwayatkan oleh Imam Mālik ibn Anas:²²

تركتُ فيكم أمرين لن تضلّوا ما تمسّكتم بهما: كتاب الله وسنة نبيه.

“Aku tinggalkan bagi kalian dua perkara yang mana jika kalian berpegang kepadanya, kalian tidak akan tersesat selamanya yaitu: Kitab Allah (Alquran) dan Summah Nabi-Nya (al-ḥadīṣ).” HR. Mālik, No. 3338.

Dari situ, maka dapat dianggap mungkir bila menggunakan Alqur’an saja sebagai hujjah dan hal tersebut sekurang-kurangnya dapat dianggap sebagai bentuk pelecehan terhadap *al-ḥadīṣ*, maka dari itu, kedudukan *al-ḥadīṣ* sangat tidak perlu dan sungguh tidak layak untuk diperdebatkan. Sebab, klaim penggunaan Alquran saja sebagai hujjah tanpa menganggap sebagai hujjah adalah sebuah kebatilan. Memang benar, Alquran adalah sumber utama dalam Islam. Namun, tanpa penggunaan *al-ḥadīṣ* sebagai penyokong pemahaman terhadap Alquran merupakan bentuk kebodohan yang bertingkat (*jāhil murakkab*).²³

Hubungan antara Hadis dan Alquran adalah hubungan agung nan kuat. Posisi Hadis sebagai penjelas Alquran, pembuka rahasia-rahasiannya, penerang maksud-maksud Allah dalam segala perintah dan hukum-Nya yang masih dalam bentuk global dan *tafsīl*, diklasifikasikan menjadi empat fungsi:

1. Hadis menjadi bentuk kesesuaian (*muwāfiqah*) dalam segala hal yang ada pada Alquran. Artinya, di sini posisi Hadis merupakan bentuk penguat dari apapun yang ada dalam Alquran yang dijelaskan oleh Hadis.

²² Hadis No. 3338 dalam Mālik ibn Anas ibn Mālik ibn ‘Amir al-Madanī, *Al-Muwattā’*, juz. V, Mu’assasah Zaid ibn Sulṭān, Abu Dhabi, 2004, h. 1323.

²³ Sayyid Muḥammad ibn ‘Alawī ibn ‘Abbās al-Mālikī, *Al-Manhal al-Latīf fī Uṣūli al-Ḥadīṣ al-Syarīf*, Fihriṣah Maktabah al-Mulq Fahd al-Waṭaniyyah Aṣnā’ al-Nasyr, cet. 7, 2000, h. 11-12.

2. Hadis merupakan bentuk penjelas maksud Alquran. Bentuk penjelasan ini setidaknya terbagi menjadi empat:
- Penjelasan Alquran yang global (*bayān al-ijmāl*), sebagaimana Hadis yang menjelaskan tentang bentuk suatu ritual peribadatan, hukum, tata cara dan segala sesuatu yang berhubungan dengannya yang tidak dijelaskan dalam Alquran secara rinci.
 - Penjelasan pembatasan makna secara mutlak (*taqyīd al-muṭlaq*). Sebagaimana sebuah Hadis yang menjelaskan maksud dari makna ‘*al-yadd*’ (tangan) yaitu dibatasi sebagai pemotongan dari pergelangan tangan. Bukan lengan maupun seluruh tangan, dalam QS. Al-Maidah[5]: 38:

وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جِزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِّنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ. المائدة: ٣٨

“Laki-laki yang mencuri dan perempuan yang mencuri, potonglah tangan keduanya (sebagai) pembalasan bagi apa yang mereka kerjakan dan sebagai siksaan dari Allah. Dan Allah Maha Perkasa lagi Maha Bijaksana.” QS. Al-Maidah[5]:38.

- Sebagai bentuk *takhṣīs* (pengkhususan) ayat yang masih umum. Sebagaimana sebuah Hadis riwayat Imam Aḥmad No. 4021 dan Imam Al-Bukhārī No. 3429, yang mana sebagian sahabat memahaminya secara umum, lalu mengatakan: “Siapa di antara kami yang lalim?” Lantas Nabi SAW menjawab: “*laisa zālik, inna mā huwa al-syirku*” (Bukan seperti itu yang aku maksud, namun yang aku maksud adalah syirik), dalam memaknai *al-zulmi* dalam ayat QS. Al-An’am[6]:82:

الَّذِينَ ءَامَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ... الأنعام: ٨٢

“Orang-orang yang beriman dan tidak mencampuradukkan iman mereka dengan kezaliman”. QS. Al-An’am[6]:82.

- Penjelas sesuatu yang *musykil*, sebagaimana sebuah Hadis riwayat Imam Al-Bukhārī No. 1916 dan Imam Muslim No. 1090, yang menjelaskan *Khaitaini* dalam QS. Al-Baqarah[2]:187:

...وَكُلُوا وَأَشْرَبُوا حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ... البقرة:

١٨٧

“...dan makan minumlah hingga terang bagimu benang putih dari benang hitam, yaitu fajar...” QS. Al-Baqarah[2]:186.

Para sahabat memahami *khait* sebagai benang yang digunakan ikat kepala berwarna hitam dan putih. Lalu, Nabi SAW menjelaskan maksud *khait al-abyaḍ* adalah *bayāḍ al-nahār* (cerahnya siang) dan *khaiṭ al-aswad* sebagai *aswād al-lail* (pekatnya malam).

3. Hadis menjadi bentuk petunjuk dari hukum-hukum Alquran yang sudah tetap. Semisal tentang keharaman *khamar* dan *riba*.
4. Hadis sebagai *nasikh* terhadap hukum-hukum yang telah ditetapkan dalam Alquran.²⁴

D. Dasar Pemaknaan Hadis

Sejak Hadis pertama kali dikeluarkan oleh Nabi dan kemudian dikutip dan tersampaikan kepada kita melalui berbagai kitab-kitab, ia merupakan hasil ‘rajutan benang’ teks. Sebagaimana yang dilakukan oleh Naṣr Ḥāmid Abū Zayd dalam menempatkan Alquran sebagai teks *naṣṣan miḥwariyyan* (penempatan teks Alquran sebagai inti peradaban Islam), George Tharabisi melihat Hadis sebagai ‘pusat paradigma Islam’.²⁵ Sebagai ‘sebuah teks’ dalam bentuk tekstualitasnya, bilai diurai, Hadis adalah susunan bahasa berupa teks, kalimat, ritme-ritme keabsahan kebahasaan dan pelbagai wacana yang memiliki maksud dan fungsi.

Jalur diskursif sebuah Hadis tidak serta merta hanya terkait dengan bentuknya sebagai ‘Hadis’ *an sich*. Tetapi, ia juga melibatkan *the other*, segala sesuatu di luar dirinya sendiri, namun dapat berlaku untuk dirinya. *The other* yang dimaksud adalah interpreter, konteks sosial-kemasyarakatan, aspek kebahasaan, naluri dan pemahaman estetika bahasa serta dimensi waktu pemahaman.

²⁴ Sayyid Muḥammad ibn ‘Alawī ibn ‘Abbās al-Mālikī, *Al-Manḥal al-Laṭīf fī Uṣūli al-Ḥadīṣi al-Syarīf*..., h, 13-15.

²⁵ George Tharabisi, *Min Islām al-Qur’ān Ilā Islām al-Ḥadīṣ*, Dār al-Sāqī, Beirut, cet. 1, 2010, h. 619-625.

Sehingga, di sini terlihat bahwa Hadis bukanlah sesuatu yang berdiri sendiri. Sebab, aspek-aspek di luar dirinya adalah *raison d'être* yang menyebabkan sebuah Hadis tersebut eksis. Lebih lanjut, jalan pemahaman interpreter terhadap Hadis merupakan titik acu yang menjadi dasar berkembangnya pemikiran Hadis –walau di sisi lain, ia bisa merupakan idiosinkratik yang justru menimbulkan implikasi sebaliknya, selama proses percobaan dalam memahami pemahaman Nabi.

Pemahaman literalis (*aṣḥāb al-zāhir*) dan esensialis (*aṣḥāb alma'ānī*) terus berkembang sehingga melahirkan dua mazhab besar dalam corak pemahaman teks keislaman. *Aṣḥāb al-zāhir* melahirkan corak pemaknaan *bi al-ma'sūr*, sementara *aṣḥāb al-mā'ānī* melahirkan corak *bi al-ra'yi*.²⁶ Hal tersebut terus berlangsung sampai era kontemporer. Pada era kontemporer, perubahan pola berpikir dan berkehidupan sosial-kemasyarakatan muslim memberi pengaruh pada paradigma dan cara bersikap terhadap Hadis Nabi SAW. Pada tahapan ini, Hadis menjadi ujaran terstruktur serta membentuk sebuah wacana baru.

Pembentukan wacana ini kebanyakan bertumpu pada pemahaman Hadis berdasarkan *matn*. Pembacaan Hadis melalui *matn*, kiranya masih laik nan relevan di era sekarang sebab pemaknaan *matn* akan selalu dinamis sebab ia selalu bisa dibenturkan dengan realitas *ad infinitum*. Maka dari itu, kiranya pembacaan Hadis melalui *matn* adalah hal fundamental di era sekarang. Sementara itu, keilmuan *matn* Hadis yang diformulasi dalam kajian *'ulūm al-ḥadīṣ*, setidaknya terbagi menjadi empat: *Pertama*, *mukhtalif al-ḥadīṣ* yang berkonsentrasi pada term-term dalam Hadis yang bertentangan. *Kedua*, *gharīb al-ḥadīṣ* yang menggaris bawahi kata-kata asing dalam *matn* Hadis. *Ketiga*, *asbāb al-wurūd*, menangani konteks ketika sabda Nabi keluar; dan *Keempat*, *nāsikh wa mansūkh* yang mempelajari tentang abrogasi dalam Hadis.

²⁶ Lihat: Al-Maktabah al-Syāmīlah, Syamela, ver. 3.65. Muhammad ibn Idris al-Syāfi'ī, *Ikhtilaf al-Ḥadīṣ*, Dar al Wafa' li al-Tibā'ah, Mansurah, Cet. 1, 2001; dan Al-Maktabah al-Syāmīlah, Syamela, ver. 3.65. Abū Muḥammad 'Abdullāh ibn Muslim ibn Qutaybah, *Ta'wīl Mukhtalif al-Ḥadīṣ wa al-Radd 'ala Man Yurīb fī al-Akḥbār al-Mudda'ā 'Alayha al-Tanāquḍ*, Dār Ibn 'Affān, Kairo, Cet. 2, 2009.

1. *Mukhtalif al-Hadīs*, Sebuah Analisis terhadap Kontradiksi Hadis

Ilmu ini adalah salah satu sub-bahasan dalam *'ulūm al-ḥadīs* sebagai bahan kajian atas beberapa perbedaan redaksional yang terdapat dalam Hadis tanpa memandang letak perbedaan tersebut bersifat inheren atau hanya sekedar persepsional pembaca. Lafal *Mukhtalif* yang menjadi bagian dalam term di sini memiliki beberapa definisi. Al-Nawawī berpendapat bahwa *mukhtalif* adalah dua atau beberapa Hadis dengan derajat apapun yang bertentangan pada makna literalnya namun dapat dikompromikan.²⁷ Al-Tahānawī memiliki definisi lain. Ia membatasi *Mukhtalif* hanyalah Hadis-Hadis *maqbul* namun kontradiktif yang berbeda pada makna literal serta maksudnya yang dituju maksud lain, yang mana Hadis-Hadis tersebut dapat dikompromikan secara wajar.²⁸ Hal ini juga diamini oleh Yusūf Qaraḍawī yang mengatakan bahwa Hadis *mardūd* tidak kategori *mukhtalif*.²⁹

Beberapa perbedaan yang ada, yang mana berangkat dari komparasi teks Hadis terkait, dapat di tengahi dengan beberapa teori. Dalam permasalahan ini, al-Syāfi'ī menawarkan enam opsi pemecahan yaitu: *al-jam'u*, *naskh*, *ikhtilāf min jihah al-ibāḥah*, *mujmal-mufassar*, *tarjīh bi al-munāsabah* dan *tarjīh al-riwāyah*. Enam opsi tersebut terangkum dalam tiga kategori yaitu, *jam'u* (kompromi), *tarjīh* (preferensi) dan *naskh* (abrogasi).³⁰ Secara teknis, *jam'u* dilakukan dengan menganggap semua Hadis dapat digunakan dan diterapkan dalam berbagai kondisi yang berbeda. Dalam lingkup praktis, *reader* Hadis dituntut untuk memperhatikan kontradiksi yang ada dalam beberapa teks Hadis lalu menempatkan Hadis-Hadis dari sekian yang berbeda dalam ranah spesifik. Maka dari itu, hal-hal selain Hadis *an sich* tidak

²⁷ Jalāl al-Dīn ibn Abī Bakr al-Suyūfī, *Tadrīb al-Rawī fī Syarḥ Taqrīb al-Nawāwī*, juz. II al-Maktabah al-Ilmiyah, Madinah, 1972, h. 196.

²⁸ Al-Maktabah al-Syāmīlah, Syamela, ver. 3.65. Syarf al-Dīn 'Alī al-Rajīhī, *Mustalāh al-Hadīs wa 'Aṣruhu 'alā al-Dars al-Lughawī*, Dar al-Nahḍah al-'Arabiyyah, Beirut, T.tt, h. 217.

²⁹ Al-Maktabah al-Syāmīlah, Syamela, ver. 3.65. Syarf al-Dīn 'Alī al-Rajīhī, *Mustalāh al-Hadīs wa 'Aṣruhu 'alā al-Dars al-Lughawī...*, h. 217-218.

³⁰ Al-Maktabah al-Syāmīlah, Syamela, ver. 3.65. Muḥammad Wafā, *Ta'āruḍ al-'Adillah al-Syar'iyyah min al-Kitāb wa al-Sunnah wa al-Tarjīh Bainahā*, Dār al-Qalam, Kairo, 2001, h.79

dipedulikan eksistensinya. Yang ada hanya melihat latar belakang kemunculan Hadis tersebut *faqat*.

Selanjutnya, *tarjīh* atau preferensi yaitu mengabaikan salah satu Hadis yang dinilai kontradiktif. Lalu, *naskh* menyelesaikan problem kontradiksi dengan cara menganulir otoritas Hadis yang dinilai lebih dahulu terjadi. *Naskh* berdiri di atas pondasai informasi historis antara yang terlebih dahulu terjadi dan belakangan terjadi. Hal ini urgen dilakukan dalam rangka mengeliminasi otoritas sebuah teks dengan cara bersikap abai terhadap intensi pengujarnya. Dalam ketiga praktik ini, interaksi hanya dilakukan *reader* Hadis dengan Hadis itu sendiri, *an sich*, dengan mengabaikan intensi wacana.³¹

2. Ketidakjelasan Makna dalam Bingkai *Gharīb al-Ḥadīs*

Gharīb al-Ḥadīs merupakan sebuah studi yang mencoba menjelaskan kata-kata yang tidak jelas maknanya dalam Hadis. Studi ini ada berangkat dari berbagai asumsi sebab ketidakjelasan akan makna dalam redaksi *matn* Hadis. Yang menjadi pokok permasalahan dalam metode ini adalah tentang cara mencari sebuah makna otentik dan jelas dari sebuah redaksi *matn* Hadis yang tidak jelas. Dalam perkembangannya, para ulama yang berfokus dalam kajian ini secara umum mencoba mengembangkan beberapa metode komparasi-intertekstual.³²

Mekanismenya adalah penggunaan logika induksi makna sumber bahasa yang dianggap lebih mampu menjelaskan dalam diktum-diktum bahasa yang lebih mudah dipahami secara umum. *Gharīb al-Ḥadīs*, diawali dengan telaah otentisitas redaksi Hadis yang dikaji kemudian berlanjut merujuk seumber-sumber yang lebih otoritatif seperti Alquran, Hadis yang lebih sashih maupun karya-karya yang dapat menjelaskan redaksi yang dianggap *gharīb*.

³¹ Al-Maktabah al-Syāmīlah, Syamela, ver. 3.65. Muḥammad Wafā, *Ta'arūḍ al-'Adillah al-Syar'īyyah min al-Kitāb wa al-Sunnah wa al-Tarjīh Bainahā...*, h. 80

³² Kasid Yasīr al-Zaydī dan Walīd ibn Aḥmad al-Ḥusain, *Manhaj Abī 'Ubaid fi Tafsīr Gharīb al-Ḥadīs*, Majalla al-Hekma, Leeds, cet. 1, 1999, h. 30-32; Al-Maktabah al-Syāmīlah, Syamela, ver. 3.65. 'Alī ibn 'Umar ibn Muḥammad al-Ṣahībānī, *al-Ta'wīl fi Gharīb al-Ḥadīs min Khilāl Kitāb al-Nihāyah li Ibn al-Asīr*, Maktabah al-Rusy, Riyadh, cet. 1, 2009, h. 129-134.

Artinya, untuk menyelesaikan *gharīb* dapat dilakukan dengan menggunakan riwayat lain yang semakna dan lebih terang. Di sini perbandingan makna maupun redaksi menjadi sebuah mekanisme yang *lā budda*, wajib untuk dilakukan walaupun dengan mengabaikan konteks Hadis.

3. *Asbāb al-Wurūd al-Ḥadīṣ*, Telaah Latar Belakang Munculnya Hadis

Jikalau dua metode sebelumnya lebih condong kepada redaksi *matn* Hadis, maka *asbāb al-wurūd* lebih menekankan pada konteks Hadis itu sendiri. *Asbāb al-wurūd* tidak memiliki masalah dengan *mukhtalif al-ḥadīṣ* maupun *gharīb al-ḥadīṣ*. Permasalahan *asbāb al-wurūd* hanya terkungkung dalam permasalahan latar belakang Hadis *an sich*.³³ *Asbāb al-wurūd* –sebagaimana *asbāb al-nuzūl*, bukan merupakan sebuah konsep yang bisa dibuat-buat dengan jalur *qiyās* atau *ijtihād* sebab ia selalu terkait dengan aspek sejarah dan sosial-kemasyarakatan waktu Hadis tersebut muncul. Maka dari itu, *asbāb al-wurūd* hanya dapat diketahui melalui sebuah riwayat dan *simā'*.³⁴ Maka dari itu, *asbāb al-wurūd* merupakan upaya untuk menjawab absurditas wacana yang terkandung dalam Hadis.

Di sini, *takhrīj al-ḥadīṣ* merupakan pilar penting dalam rangka menemukan berbagai riwayat saling melengkapi, lebih lagi serupa. Studi konteks kemunculan Hadis ini menjadikannya berbeda dengan dua metode sebelumnya, yang menekankan aspek internal teks. Metode ini mencoba memasuki wilayah di luar redaksi Hadis itu sendiri walau ia masih bertumpu kepada *matn*. Namun, *asbāb al-wurūd* memiliki kekurangan yaitu tidak tampaknya visi eksplorasi tujuan Nabi lebih jauh. Perhatian terhadap intensi Nabi tatkala menyatakan suatu perkataan terabaikan begitu saja dalam konteks pembacaan *asbāb al-wurūd*. Di sisi lain, *asbāb al-wurūd* ternyata sangat tergantung pada *matn*.

³³ Al-Maktabah al-Syāmīlah, Syamela, ver. 3.65. Muḥammad Maḥmūd Aḥmad Bakkār, *Bulūgh al-Āmāl min Muṣṭalah al-Ḥadīṣ wa al-Rijāl*, Dār al-Salām, Kairo, cet. 1, 2012, h. 381.

³⁴ Jalāl al-Dīn ibn Abū Bakr al-Suyūṭī, *al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, juz. I, Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, Beirut, cet. 2, 2010, h. 52.

4. *Majāz* dalam Hadis

Ungkapan metaforis (*majāz*)³⁵ banyak digunakan dalam Bahasa Arab dan bersifat retorik. Dalam ilmu *Balaghah*, penggunaan metafora ketika berkomunikasi lebih menekankan kesan daripada menggunakan ungkapan biasa. Hal tersebut juga terdapat dalam berbagai redaksi Hadis Rasulullah, sebagai konduktor wahyu kepada manusia melalui lisan beliau. Metafora yang dimaksud di sini meliputi *lughawī*,³⁶ *‘aqlī*, *isti‘ārah*,³⁷ *kinayah*,³⁸ dan berbagai macam ungkapan lainnya yang tidak menunjukkan makna sebenarnya secara langsung tetapi hanya dapat dipahami dengan pelbagai indikasi yang menyertainya, baik bersifat tekstual maupun kontekstual.³⁹ Dalam *al-Żarī‘ah ilā Makārim al-Syarī‘ah*, al-Rāghib al-Aṣḫānī menulis:

“Apabila suatu ucapan terdiri atas permissalan, dan dimaksudkan untuk diambil *‘ibrah* (pelajaran) darinya, dan bukan untuk pemberitaan, maka yang demikian itu tidak boleh dianggap sebagai kebohongan. Itulah sebabnya, orang-orang yang berhati-hati sekalipun, tidak berkeberatan untuk membawakannya.”⁴⁰

Selanjutnya, al-Rāghib al-Aṣḫānī mencontohkan bahwa sebagaimana hal di atas, harus dipahami pula bahwa ayat:

³⁵ *Majāz* adalah lafal yang digunakan tidak sebagaimana arti redaksional sebagaimana mestinya (maksudnya tidak sesuai dengan ketentuan awal yang ditetapkan bagi lafal tersebut atau sesuatu yang berhubungan dengannya dalam proses komunikasi). Muṣṭafā al-Hāsyimī, *Jawāhir al-Balāghah fi al-Ma‘ānī wa al-Bayān wa al-Badī‘*, Maktabah al-‘Iṣriyyah, Beirut, T.tt, h. 251.

³⁶ *Majāz Lughawī* yaitu lafal yang digunakan dalam makna yang bukan seharusnya karena adanya hubungan disertai qarīnah (kata yang dijadikan pembicara sebagai petunjuk) yang menghalangi pemberian makna hakiki. Hubungan antara makna hakiki dan makna majazi terkadang ada karena adanya keserupaan konteks. Ḥāmid ‘Aunī, *Al-Manhāj al-Wāḍiḥ li al-Balāghah*, juz. III, Maktabah al-Azhariyyah li al-Turāṣ, T.tt, h. 215.

³⁷ Ḥāmid ‘Aunī, *Al-Manhāj al-Wāḍiḥ li al-Balāghah*, juz. III..., h. 219.

³⁸ *Kinayah* adalah lafadz yang disampaikan dan yang dimaksud adalah kelaziman maknanya, disamping boleh juga yang dimaksud pada makna yang sebenarnya. Dari pengertian tersebut dapat difahami bahwa kinayah adalah suatu ungkapan yang biasa dipakai oleh suatu kaum (dalam hal ini orang arab sebagai penutur asli bahasa Arab) dan yang dimaksud adalah bukan makna aslinya walaupun bisa diartikan dengan makna yang sebenarnya. Aḥmad ibn Ibrāhīm ibn Muṣṭafā al-Hāsyimī, *Jawāhir al-Balāghah fi al-Ma‘ānī wa al-Bayān wa al-Badī‘* ..., h. 288.

³⁹ M. Yusuf Qarāḍawī, *Bagaimana Memahami Hadis Nabi SAW* (terj. Muhammad al-Baqir), Karisma, Bandung, 1993, h. 167.

⁴⁰ Al-Rāghib al-Aṣḫānī, *al-Żarī‘ah ilā Makārim al-Syarī‘ah*, Dār al-Salām, Kairo, 2007, h. 194.

إِنَّ هَذَا أَحْي لَه تِسْعٌ وَتِسْعُونَ نَعْجَةً وَلِي نَعْجَةٌ وَاحِدَةٌص: ٢٣

“sesungguhnya saudaraku ini mempunyai sembilan puluh sembilan ekor kambing betina, dan aku mempunyai seekor saja.” (QS. Sād [38]: 23)

yang menceritakan kisah Daud as. juga merupakan sebuah *majāz* pula.”⁴¹

Adakalanya bahkan pemahaman yang *majazi* terhadap suatu Hadis merupakan sesuatu keharusan demi menjaga makna agar tetap koheren dengan dalil-dalil *syar’iyyah* dan logika, sehingga tidak gagal paham terhadap redaksi sebuah Hadis. Sebagaimana Yusuf Qarāḍawī contohkan dengan mengutip sebuah Hadis riwayat Al-Bukhārī:

“Ketika Rasulullah SAW. berkata kepada istri-istri beliau: “Yang paling cepat menyusulku di antara kalian – setelah aku wafat, adalah ‘yang bertangan terpanjang.’” Mereka (para istri Nabi) mengira bahwa yang dimaksud oleh beliau, adalah yang benar-benar memiliki tangan terpanjang. Karena itu, seperti dikatakan oleh Aisyah RA.: “Mereka saling mengukur, siapa di antara mereka yang tangannya paling panjang.” Bahkan, menurut beberapa riwayat, mereka mengambil sebatang bambu untuk mengukur tangan yang paling panjang.” Padahal Rasulullah SAW. tidak bermaksud seperti itu. yang dimaksud oleh beliau dengan ‘tangan terpanjang’ ialah yang paling banyak kebajikannya dan kedermawanannya. Dan itulah yang benar-benar terbukti kemudian. Di antara para istri beliau yang pertama kali menyusul beliau adalah Zainab binti Jahsy RA. yang dikenal sebagai wanita terampil, pekerja keras dan senang bersedekah.”⁴²

Memahami redaksi Hadis sebagai sebuah kiasan bukanlah sesuatu yang bertentangan dengan syariat selama pentakwilan tersebut tidak melanggar *ḥad*, tidak dengan makna yang dipaksakan dan tanpa mengada-adakan, sepanjang masih ada sesuatu yang mengharuskan pemaknaan Hadis tersebut supaya beralih dari arti yang sebenarnya kepada yang bersifat *majazī*. Dengan kata lain, selama adanya kendala tertentu, baik berupa kesimpulan akal yang jelas,

⁴¹ Al-Rāghib al-Aṣfahānī, *al-Žarī‘ah ilā Makārim al-Syarī‘ah...*, h. 194.

⁴² M. Yusuf Qarāḍawī, *Bagaimana Memahami Hadis Nabi SAW...*, h. 169. Hadis tersebut dirawikan oleh Muslim dalam Bab *Faḍail Al-Šahābah* (2453). Imam Bukhari dinilai keliru menafsirkan kalimat ‘bertangan terpanjang’ tersebut adalah Saudah. Kekeliruan tersebut berasal dari sebagian perawi sebagaimana yang telah dikecam oleh Ibn al-Jawzī. Ibn ‘Abdillāh al-Žahabī, *Siyār A‘lām al-Nubālā’*, juz. II, Al-Risālah, Beirut, T.tt, h. 213.

atau hukum syariat yang sah, atau pengetahuan yang pasti, atau kenyataan yang tak diragukan, maka pemaknaan tersebut dapat diterima.⁴³

Di sisi lain, lebih lagi mempertimbangkan sebuah pentakwilan pada *majaz*, terdapat kecaman keras dan penolakan terhadap pentakwilan yang justru dapat menimbulkan cedera terhadap pemahaman agama, sebab antara akal dan sumber agama yang sah bukanlah sesuatu yang selalu berseberangan. Hal tersebut seperti yang diungkapkan oleh Abu Bakr Ibn al-Arabi tentang sebuah Hadis: “*Kelak, kematian akan dihadirkan seperti seekor domba yang bagus....*”⁴⁴ melalui komentarnya:

“Hadis ini mengandung kemusykilan, karena bertentangan dengan akal. Sebab kematian adalah *'aradh* (akseden); tidak mungkin berubah menjadi jisim. Maka bagaimana ia dapat disembelih? Itulah sebabnya, sebagian orang menolak kesahihan Hadis tersebut. Sedangkan sebagian lain mentakwilkannya sebagai sebuah *tamsīl* belaka. Jadi, tidak ada terjadi penyembelihan secara hakiki. Tetapi ada pula sebagian orang menyatakan bahwa penyembelihan itu memang benar-benar terjadi. Adapun yang disembelih adalah Izrail sebagai pencabut nyawa mengingat bahwa dialah yang bertugas melakukan pencabutan ruh pada setiap makhluk.”⁴⁵

Penutupan kemungkinan dalam menggunakan *majaz* untuk memahami Hadis, dan berhenti hanya pada aspek tekstualitas Hadis hanya akan menghalangi para pelajar dan peneliti Hadis kontemporer dan buruknya, terjadinya keraguan terhadap teks-teks Hadis sebab tidak dapat dijangkau oleh nalar.

⁴³ M. Yusuf Qaradawi, *Bagaimana Memahami Hadis Nabi SAW* (terj. Muhammad al-Baqir), h. 173. Walaupun terkadang terjadi perbedaan penilaian apakah boleh melakukan takwil atau tidak, jika yang ditakwil adalah bahasa kiasan yang sering dipakai dan langsung dipahami apa maksudnya secara *darūriyyah*, maka pentakwilan tersebut bukanlah sesuatu yang harus dilakukan. Sebab, adakalanya sesuatu yang dianggap mustahil secara akal, menurut sebagian orang atau kelompok, bisa saja justru dapat dipahami dengan baik oleh orang atau kelompok lain.

⁴⁴ Hadis nomor 1811 dalam Muḥammad Fu'ad ibn 'Abd al-Bāqī, *al-Lu'lu' wa al-Marjān fīmā Ittafaqa 'Alaihi al-Syaikhān*, juz. III, Dār Iḥyā' al-Kutub 'Arabiyyah, Kairo, 1986, h. 292.

⁴⁵ Abu Bakr ibn al-'Arabi dalam M. Yusuf Qaradawi, *Bagaimana Memahami Hadis Nabi SAW...*, h. 175.

E. Konsep Dasar Semiotika

Semiotika berarti ‘studi tentang tanda’, sementara fenomena yang membedakan bentuk objek yang hidup dari benda mati dapat disebut sebagai proses semiosis. Hal tersebut dapat didefinisikan secara sederhana sebagai kemampuan naluriah semua organisme hidup untuk menghasilkan dan memahami tanda-tanda. Sementara ‘*sign*’ (tanda) berarti segala bentuk fisik yang dapat dibayangkan atau dibuat secara eksternal (dengan cara fisik apa pun) untuk mewakili sebuah objek, peristiwa, perasaan, dll. Objek, peristiwa, perasaan, dll., yang terwakili oleh tanda disebut sebagai *referent*; sementara segala sesuatu yang berhubungan dengan ‘yang terwakili’ disebut sebagai *referential domain*.⁴⁶

Dalam kehidupan manusia, tanda memenuhi banyak fungsi. Sebagai contoh, ‘*manusia*’ sebagai kata benda verbal, merujuk pada *referent* ‘mamalia dua kaki yang dapat berbicara, berpikir dan berbudaya’. Setiap bagian tanda menghasilkan jenis produksi tanda tertentu yang dapat dipahami secara ‘terpencil’ yang masuk dalam konsep *taṣawwur*⁴⁷ lalu menghasilkan *taṣdīq*⁴⁸ secara *mantīqīyyah* sehingga dapat didefinisikan sedemikian rupa melalui gestur tubuh sederhana hingga struktur simbolik lanjut seperti kata-kata.⁴⁹

1. Definisi dan Perkembangan Semotika

Di luar definisi paling dasar sebagai ‘studi tentang tanda’, terdapat variasi definisi cukup banyak mengenai semiotika. Salah satu definisi paling luas adalah yang dirumuskan oleh Umberto Eco, yang menyatakan bahwa “*Semiotics is concerned with everything what can be taken as a sign*”⁵⁰

⁴⁶ Thomas Albert Sebeok, *Sign: An Introduction to Semiotics*, University of Toronto Press, Toronto, cet. 2, 2001, h. 3.

⁴⁷ *Taṣawwur* berarti mengetahui maksud dari bagian-bagian sesuatu yang didefinisikan. Seperti paham, apa maksud ‘berjalan’, ‘berpikir’, dan ‘berbudaya’. KH. Sya’roni Ahmadi, *Tarjamatu al-Sullam al-Munawraq*, T.p, Kudus, 1404 H/1984 M, h. 9.

⁴⁸ *Taṣdīq* yaitu mengetahui sesuatu yang dinisbatkan dengan *taṣawwur* dan bersifat umum, seperti manusia adalah mamalia yang berjalan dengan dua kaki. KH. Sya’roni Ahmadi, *Tarjamatu al-Sullam al-Munawraq...*, h. 9.

⁴⁹ Thomas Albert Sebeok, *Sign: An Introduction to Semiotics...*, h. 3.

⁵⁰ Umberto Eco, *A Theory of Semiotics*, Indiana University Press, Bloomington, 1976, h.

(semiotika merupakan sesuatu yang mempelajari segala hal yang dapat dianggap sebagai tanda.) Artinya, semiotika melibatkan segala sesuatu yang tidak hanya dari apa yang disebut sebagai ‘tanda’ tetapi juga melibatkan dari segala sesuatu yang ‘memiliki makna’ dari sesuatu yang lain, yang berasal dari luar sesuatu itu sendiri. Tanda-tanda dalam semiotika dapat berupa bentuk kata, gambar, suara, gerakan maupun objek.⁵¹

Jauh sebelum semiotika dikenal sebagai konsep, pembelajaran akan tanda (dan/atau simbol) telah muncul bersamaan dengan perkembangan filsafat pra-Socratis.⁵² Namun, secara eksplisit, ilmu ini muncul ketika tahun 1894 melalui tangan Ferdinand de Saussure dengan terminologi ‘*sémiologie*’ dalam karyanya *Course in General Linguistics*:⁵³

“It is . . . possible to conceive of a science which studies the role of signs as part of social life. It would form part of social psychology, and hence of general psychology. We shall call it semiology (from the Greek *sēmeîon*, ‘sign’). It would investigate the nature of signs and the laws governing them. Since it does not yet exist, one cannot say for certain that it will exist. But it has a right to exist, a place ready for it in advance. Linguistics is only one branch of this general science. The laws which semiology will discover will be laws applicable in linguistics, and linguistics will thus be assigned to a clearly defined place in the field of human knowledge.”⁵⁴

(“Ini [semilogi]. . . memungkinkan untuk memahami suatu ilmu yang mempelajari peran tanda sebagai bagian dari kehidupan sosial. Hal tersebut akan membentuk suatu bagian dari psikologi sosial, dan sebagai konsekuensinya hal tersebut juga menjadi bagian dari psikologi umum. Kami akan menyebutnya sebagai *semiology* (dari bahasa Yunani *sēmeîon*, ‘sign’). Hal tersebut yang akan menyelidiki sifat tanda dan hukum yang mengaturnya. Karena ilmu pengetahuan tentang hal tersebut belum ada, seseorang tidak dapat mengatakan dengan pasti bahwa itu akan ada. Tapi hal tersebut berhak untuk ada, sebab sudah terdapat tempat yang mampu membuatnya ada. Linguistik hanyalah

⁵¹ Daniel Chandler, *Semiotics: The Basics*, Routledge, London, cet. 1, 2002, h. 2.

⁵² Tzvetan Todorov, *Theories of the Symbol* (trans. Catherine Porter), Cornell University Press, Ithaca, 1982, h. 15-17.

⁵³ Judul asli dalam Bahasa Perancis adalah *Cours de Linguistique Générale*.

⁵⁴ Ferdinand de Saussure, *Course in General Linguistics* (trans. Wade Baskin), The Philosophical Library Inc, New York, Cet. 1, 1959, h. 16-17.

satu cabang dari ilmu ini secara general. Hukum-hukum yang ditemukan dalam semiologi akan menjadi hukum yang berlaku dalam linguistik, dan dengan demikian linguistik akan ditempatkan ke tempat yang jelas di bidang pengetahuan manusia.”)

Sementara itu, hampir secara bersamaan di Amerika, Charles Sanders Peirce (diucapkan ‘/pɜːrs/) juga memperkenalkan konsep ‘ilmu tentang tanda’ dengan istilah ‘*semeiotics*’ (atau ‘*semiotics*’) yang berarti ‘doktrin formal tanda’ yang sangat terkait dengan logika. Peirce meminjam terminologi John Locke yang menyatakan bahwa: “*Logic, in its general sense, is...only another name for semiotic (sémeiōtiké), the quasi-necessary, or formal, doctrine of signs.*” (Logika, dalam pengertian umum, adalah...hanya nama lain untuk semiotika (*sémeiōtiké*), doktrin tanda yang ‘seolah diperlukan’ atau ‘bersifat resmi’.⁵⁵ Istilah ‘*sémiologie*’ atau semiologi oleh Saussure terkadang digunakan untuk merujuk pada tradisi Saussurean dalam pemaknaan tanda. Sementara istilah ‘*semeiotics*’ merujuk pada tradisi Peircean. Namun, saat ini istilah ‘semiotika’ telah banyak digunakan sebagai istilah umum dengan kepentingan merangkul seluruh bidang yang terkait dengan tanda.⁵⁶

Semiotika juga dipahami sebagai ‘*the science of signs*’.⁵⁷ Namun, istilah ‘*science*’ dianggap tidak tepat sebab secara umum ‘*science*’ selalu melibatkan sesuatu empiris, sementara semiotika cenderung teoretis. Roman Jakobson menyatakan bahwa semiotika berkaitan dengan prinsip-prinsip umum yang mendasari struktur semua tanda apa pun dan dengan karakter dan

⁵⁵ Peirce dalam Daniel Chandler, *Semiotics the Basic*, Routledge, New York, cet. 2, 2007, h. 3.

⁵⁶ Winfried Nöth, *Handbook of Semiotics*, Indiana University Press, Bloomington, 1990, h. 14. Seringkali, semiotika digunakan untuk merujuk pada tradisi filosofis dari teori tanda sejak Peirce, sementara semiologi merujuk tradisi linguistik sejak Saussure. Thomas Albert Sebeok, *Contributions to the Doctrine of Signs*, Indiana University Press, Bloomington, IN, 1976, h. 55. Adapun menurut Georges Mounin, bagaimanapun, ia menolak mengadopsi istilah ‘*semiotics*’ dengan mengacu pada teori umum tanda-tanda, karena dia percaya bahwa *sémiologie* adalah ‘terjemahan yang lebih baik’ daripada ‘*semiotics*’. Georges Mounin, *Introduction à la sémiologie*, Les Éditions de Minuit, Paris, 1970, h. 57. Di sisi lain, Rossi-Landi, mendefinisikan semiotika sebagai sistem ‘ilmu tanda’ secara umum’, ‘ilmu linguistik’ atau sebagai sistem ‘ilmu semua tanda verbal’, sementara ‘semiologi’ adalah ilmu yang terkait dengan ‘sistem tanda post-linguistik (pasca-verbal),’ seperti ritual, bahasa, upacara atau seremonial yang selalu terkait dengan sastra. Ferruccio Rossi-Landi, *Linguistics and Economics*, The Hague: Mouton, Paris, 1975, h. 103.

⁵⁷ Charles William Morris, *Foundations of the Theory of Signs*, University of Chicago Press, Chicago, 1938, h. 1-2.

fungsinya dalam pesan, serta secara spesifik dari berbagai sistem tanda dan/atau beragam pesan menggunakan berbagai jenis tanda itu sendiri.⁵⁸

2. Tanda

Sebagaimana yang telah peneliti ungkap di awal bab ini, '*sign*' (tanda) berarti apa saja –warna, gerakan, kedipan mata, bahasa, teks, objek, matematika persamaan, dll, yang memiliki maksud sesuatu selain dirinya sendiri. Tujuan semiotika hari ini adalah untuk menyelidiki sesuatu yang berbeda, namun tetap mempertahankan metode dasar penyelidikan yang sama. Sebagai contoh, perhatikan gambar berikut:



Apa artinya? Jawabannya adalah “ide cemerlang.” Bagaimana hal tersebut menghasilkan arti seperti itu? Arti tersebut keluar berdasarkan visual gambar otak yang terdapat di dalam lampu bohlam. Kenapa menunjukkan arti tersebut? Untuk menjawab pertanyaan terakhir ini memerlukan penguraian komponen tanda. Penggunaan ‘cemerlang’ pada bohlam adalah sebagai konsekuensi cara pandangan umum bahwa bohlam adalah cahaya, dan cahaya berarti terang. Sementara ‘terang’ adalah sinonim ‘cemerlang’, sementara otak adalah analogi untuk menunjukkan kecerdasan. Contoh sederhana ini menggambarkan substansi dari metode semiotik. Sementara tanda tersebut adalah bentuk '*sign*'. Hal yang dirujuk oleh tanda, secara logis, disebut sebagai referensi (*referent*), dan ia memiliki dua bentuk: *Pertama*, referensi konkret, seperti seekor Kucing yang dimaksud oleh kata ‘Kucing’, dan *Kedua*, referensi

⁵⁸ Roman Jakobson, *Child Language. Aphasia and Phonological Universals*, The Hague: Mouton, Paris, 1968, h. 698.

abstrak, seperti konsep “ide cemerlang” ditunjuk oleh seperti gambar di atas. Yang pertama bersifat empiris, sementara yang kedua bersifat imajiner.⁵⁹

Untuk memahami sistem filosofis sebuah tanda, paling mudah ialah dengan mendekatinya dari sisi (fungsi), bukan dari pusat (bentuk) tanda. Memang, jika dilihat dari pusatnya, sebuah sistem tanda memang selalu tampak dan didefinisikan dengan baik dan sulit ditantang. Tetapi, kelemahannya adalah hal tersebut menjadikan makna yang tersimpan dalam tanda menjadi kaku dan radikal. Maka dari itu, dengan melihatnya dari sisi, sebuah tanda akan tampak memiliki makna berbeda. Sebab, tanda tersebut dapat menunjukkan fleksibilitasnya sendiri –walaupun di sisi lain kejelian *interpreter* untuk membaca makna sebuah tanda juga sama pentingnya.⁶⁰

Menurut Peirce, sebuah tanda adalah sesuatu yang cocok untuk seseorang terhadap sesuatu dalam beberapa hal atau kapasitas.⁶¹ Definisi tersebut merupakan penjelas definisi latin klasik “*Aliquid Stat Pro Aliquo*.”⁶² Lalu, di lain pihak, ketika berhadapan dengan struktur tanda, Saussure berbicara tentang entitas rangkap dua yaitu (penanda [*signifier*] dan petanda [*signified*]). Namun, pada periode yang sama pada pergantian abad di mana semiotika menegaskan dirinya sebagai suatu disiplin ilmu dalam bidang metodologi, serangkaian proposisi teoretis tentang kematian tanda, atau paling tidak krisis konsep tanda, telah berkembang sepanjang sejarah pemikiran Barat. Gagasan tentang teori semiotik –namun berbeda definisi, selalu dilabeli sebagai doktrin akan tanda (*doctrine of signs*).⁶³

⁵⁹ Marcel Danesi, *Messages, Signs, and Meanings*, Canadian Scholars’ Press Inc, Toronto, cet. 3, 2004, h. 5.

⁶⁰ Umberto Eco, *On The Medieval Theory of Sign* (Ed. Constantino Marmo), John Benjamins Publishing Company, Amsterdam, 1989, h. 4.

⁶¹ Umberto Eco, *Semiotics and The Philosophy of Language*, Indiana University Press, Bloomington, IN, 1986, h. 14.

⁶² “*Aliquid Stat Pro Aliquo*” secara harfiah berarti “Sesuatu yang ada untuk sesuatu”.

⁶³ Masalah perkembangan semiotika, telah peneliti jelaskan pada sub-bab pertama (Definisi dan Perkembangan Semiotika). Namun, untuk melihat perkembangan definisi ‘tanda’ yang selalu berkembang dan berubah walaupun tidak secara signifikan. Josette Rey-Debove, *Approaches to Semiotics*, Mouton, Paris, 1973; Tzvetan Todorov, *The Poetic of Prose*, Cornell University Press, New York, 1997.

3. Model-Model Tanda

Manusia adalah *Homo Significance* (Penentu Makna).⁶⁴ Apa pun bisa menjadi tanda selama seseorang mampu mengambil interpretasi terhadapnya. Bahkan seringkali tanda tersebut ditafsirkan tanpa disadari dengan menghubungkannya dengan sistem konvensi masyarakat yang lazim berlaku. Penggunaan tanda seperti inilah yang menjadi inti semiotika. Secara garis besar, terdapat dua model tanda kontemporer yang dominan dipakai oleh para semiotikawan, *Pertama*, tanda yang mengacu pada Ferdinand Saussure dan *Kedua*, mengacu pada Charles Sanders Peirce.

a. Model Saussurean

Model tanda yang mengacu Saussure terdapat dalam tradisi diadik, yang mana kedua bagian dari konsep diadik tersebut terdiri dari ‘wahana tanda’ dan ‘makna tanda’ dan berfokus pada tanda-tanda linguistik (seperti kata-kata). Saussure membagi tanda terdiri dari penanda (*signifier/signifiant*) dan petanda (*signified/signifié*), namun semiotikawan kontemporer cenderung menggambarkan penanda sebagai bentuk tanda, sehingga petanda dapat dianggap sebagai konsep yang direfer oleh tanda.⁶⁵ Saussure membedakan kedua bagian tanda tersebut dengan menyebutkan:

“A linguistic sign is not a link between a thing and a name, but between a concept [signified] and a sound pattern [signifier]. The sound pattern is not actually a sound; for a sound is something physical. A sound pattern is the hearer’s psychological impression of

⁶⁴ Secara khusus, manusia membuat makna melalui kreasi dan interpretasi terhadap setiap tanda yang ia temui. Memang, menurut Peirce, “Kita berpikir hanya melalui tanda.” (Peirce 1931–1958, 2.302). Memang, banyak tanda berupa kata-kata, gambar, suara, bau, rasa, tindakan, sinyal, atau berbentuk benda konkret, tetapi hal-hal seperti itu belum tentu memiliki makna intrinsik. Hal-hal tersebut akan bermakna ketika manusia menginvestasikannya dengan makna yang dimaksud. Charles Sanders Peirce (1931-58), *Kumpulan Tulisan CP. Peirce*, 8 Volume (Ed. Charles Hartshorne, Paul Weiss & Arthur W Burks), Harvard University Press, Crambridge, T.tt, h. 2.302. Secara spesifik, Peirce menyatakan bahwa tidak ada yang benar-benar menjadi tanda kecuali jika tanda itu ditafsirkan sebagai sebuah tanda sehingga memiliki makna. Lihat: Charles Sanders Peirce (1931-58), *Kumpulan Tulisan CP. Peirce*, 8 Volume (Ed. Charles Hartshorne, Paul Weiss & Arthur W Burks), h. 2.172. Apa pun bisa menjadi pertanda selama seseorang menginterpretasikannya sebagai sesuatu yang mewakili sesuatu yang lain –merujuk pada sesuatu selainnya.

⁶⁵ Daniel Chandler, *Semiotics the Basic*, h. 14.

a sound, as given to him by the evidence of his senses. This sound pattern may be called a ‘material’ element only in that it is the representation of our sensory impressions. The sound pattern may thus be distinguished from the other elements associated with it in a linguistic sign. This other element is generally of a more abstract kind: the concept.”

(“Tanda linguistik bukanlah hubungan antara sesuatu dan nama sesuatu tersebut, tetapi antara konsep petanda (*signified*) dan pola suara sebagai penanda (*signifier*). Pola suara bukanlah suara secara konkret; karena suara adalah sesuatu fisik. Pola suara adalah kesan psikologis pendengar dari suatu suara, sebagaimana sesuatu yang ditangkap oleh panca inderanya. Pola suara ini dapat disebut elemen ‘bahan’ sebab ia hanyalah representasi kesan indrawi. Pola suara dengan demikian dapat dibedakan dari elemen lain yang terkait dengannya dalam tanda linguistik. ‘Elemen lain’ ini pada umumnya adalah sesuatu yang lebih abstrak, yaitu konsep.”)⁶⁶

Bagi Saussure, baik penanda (pola suara) dan petanda (konsep) adalah murni dalam tataran ‘psikologis’.⁶⁷ Dalam model Saussurean, ‘tanda’ adalah keseluruhan hasil asosiasi penanda dengan petanda.⁶⁸ Hubungan antara penanda dan petanda disebut sebagai ‘signifikasi’. Sebuah tanda harus memiliki penanda dan petanda. Dari situ dapat dikenali bahwa tanda adalah kombinasi penanda tertentu yang ditandai. Penanda yang sama bisa berlaku untuk petanda yang berbeda. Implikasinya, melahirkan tanda yang berbeda.⁶⁹

Selanjutnya, Saussure juga menganggap bahwa tulisan atau teks adalah “tanda dari tanda”.⁷⁰ Karena statemen Saussure tersebut, para teoritikus semiotika Saussurean mengadopsi model Saussure yang

⁶⁶ Ferdinand de Saussure, *Course in General Linguistics...*, h. 66.

⁶⁷ Ferdinand de Saussure, *Course in General Linguistics*, h. 12, 14-15, 66. Keduanya merupakan bentuk non-material namun bukan substansi yang membantu menjelaskan aspek model Saussure itu sendiri. Saat ini –pada saat model dasar Saussurean banyak diadopsi, justru malah cenderung menjadi model yang lebih materialistis daripada model Saussure sendiri. Penanda sekarang umumnya ditafsirkan sebagai bentuk materi (atau fisik) tanda, berupa sesuatu yang dapat dilihat, didengar, disentuh, dicium atau dirasakan.

⁶⁸ Ferdinand de Saussure, *Course in General Linguistics...*, h. 67.

⁶⁹ Ferdinand de Saussure, *Course in General Linguistics...*, h. 15, 24-5, 117

⁷⁰ Daniel Chandler, *Semiotics the Basic...*, h. 16.

cenderung merujuk pada bentuk tanda linguistik baik secara lisan maupun tulisan.⁷¹ Perihal petanda, Umberto Eco memberi catatan bahwa petanda adalah “dimensi antara *image*, citra mental, konsep, dan realitas psikologis”.⁷² Sebagian besar semiotikawan yang mengadopsi model Saussure masih memperlakukan petanda sebagai ‘konstruksi mental’.⁷³ Model awal Saussure terhadap tanda sebagai ‘*brackets the referent*’ atau kurungan referen, mengecualikan referensi pada objek yang eksis dan inderawi. Agak ironis memang, bagi orang yang mendefinisikan semiotik sebagai ‘*science*’ yang mempelajari peran tanda sebagai bagian dari kehidupan sosial.⁷⁴

Bentuk petanda (*signified*) Saussure tidak dapat diidentifikasi secara langsung dengan hanya melihat *referent*-nya, sebab *signified* yang dimaksud Saussure adalah suatu konsep dalam pikiran – bukan ‘sesuatu’ tetapi ‘gagasan tentang sesuatu’.⁷⁵ Beberapa orang mungkin bertanya-tanya mengapa model tanda Saussure hanya merujuk pada konsep dan bukan ke suatu hal. Pengamatan dari Susanne Langer mungkin berguna di sini. Langer menggunakan istilah ‘simbol’ untuk merujuk pada tanda linguistik (istilah yang sangat tidak disukai Saussure): “*Symbols are not proxy for their objects but are vehicles for the conception of objects.*” (“Simbol bukanlah proxy untuk suatu objek tanda, tetapi ia sebuah wahana untuk konsepsi dari objek tersebut.”)⁷⁶

b. Model Peircean

Tanda menurut Peircean setidaknya memiliki tiga komponen utama. *Pertama*, Apa yang biasanya berlaku bagi tanda dalam komunikasi sehari-

⁷¹ Daniel Chandler, *Semiotics the Basic...*, h. 16.

⁷² Umberto Eco, *A Theory of Semiotics...*, h. 14-15.

⁷³ Daniel Chandler, *Semiotics the Basics...*, h. 16.

⁷⁴ Ferdinand Saussure, *Course of General Linguistics* (trans. Roy Harris), Duckworth, London, 1983, h. 15.

⁷⁵ Sesuatu yang dimaksud di sini semisal ‘kopi’ sebagai *form*, tetapi ‘sebuah konsep yang menunjukkan kopi’.

⁷⁶ Susanne K. Langer. *Philosophy in a New Key: A Study in the Symbolism of Reason, Rite and Art*. Mentor, New York, 1951, h. 61.

hari disebut *Representamen*, yaitu bentuk yang diambil oleh tanda (bukan selalu material, meskipun biasanya ditafsirkan seperti itu) dan oleh beberapa ahli semiotika disebut ‘wahana tanda’. *Kedua*, karena sebuah objek semiotika tidak identik dengan objek ‘nyata’, disebabkan pengetahuan yang hanya bersifat perkiraan, maka untuk menggapai objek semiotika membutuhkan adanya *Interpreter* dan objek tersebut harus merujuk pada *Referent*. *Ketiga* yaitu *Interpretan*, yaitu sesuatu yang dapat memaknai tanda. *Interpretan* juga menjadi penengah antara *Representamen* dan objek tanda dan pada saat yang sama, terjadi inter-relasi karena adanya *Interpretan*.⁷⁷ Peirce pernah berkata:

“A sign . . . [in the form of a representamen] is something which stands to somebody for something in some respect or capacity. It addresses somebody, that is, creates in the mind of that person an equivalent sign, or perhaps a more developed sign. That sign which it creates I call the interpretant of the first sign. The sign stands for something, its object. It stands for that object, not in all respects, but in reference to a sort of idea, which I have sometimes called the ground of the representament”

(Sebuah tanda . . . [dalam bentuk *representamen*] adalah sesuatu yang merujuk pada seseorang untuk sesuatu dalam beberapa hal atau kapasitas. Ini terkait dengan seseorang, yaitu, menciptakan sesuatu dalam pikiran sebagai tanda yang setara, atau mungkin tanda yang lebih berkembang. Tanda yang dibuatnya itu disebut *interpreter* dari tanda pertama. Tanda itu merujuk pada sesuatu, yaitu objek tanda itu sendiri. Bukan berarti tanda mengacu pada sebuah objek ‘konkret’, tetapi mengacu pada semacam ide, yang kadang-kadang disebut sebagai lahan *representamen*.”⁷⁸

Sementara itu, klasifikasi tanda paling dasar menurut Peircean adalah ikon, indeks, dan simbol. Ikon adalah tanda yang berkaitan dengan objek semiotiknya berdasarkan beberapa kemiripan atau kesamaan, seperti peta dan wilayah yang dipetakannya. Indeks adalah hubungan antara tanda dan objek semiotik melalui sebab akibat. Simbol adalah rangkaian tanda

⁷⁷ Daniel Chandler, *Semiotics the Basics...*, h. 29.

⁷⁸ Charles Sanders Peirce (1931-58), *Kumpulan Tulisan CP. Peirce*, 8 Volume (Ed. Charles Hartshorne, Paul Weiss & Arthur W Burks), h. 2.228.

yang interpretasinya merupakan sebuah konvensi sosial. Hubungan triadik tiga elemen ini berpotensi diikuti oleh ‘tanda’ lain yang dihasilkan ketiganya hingga memungkinkan terjadinya proses semiosis tak terbatas (*unlimited semiosis*).⁷⁹

Menurut Peirce, pergeseran dari satu model tanda ke model tanda lain cenderung terjadi. Meskipun Peirce memberikan kelonggaran bagi tanda-tanda non-linguistik daripada Saussure, namun seperti Saussure, ia juga memberikan penekanan lebih besar pada tanda-tanda simbolis: “*they are the only general signs; and generality is essential to reasoning.*” (tanda-tanda non-linguistik tersebut adalah satu-satunya tanda-tanda umum; dan sifatnya yang umum sangat penting untuk kita bernalar.)⁸⁰

Penekanan Saussure pada pentingnya prinsip *arbiter* tanda mencerminkan prioritasnya terhadap tanda-tanda simbolik, sementara Peirce lebih memprioritaskan *the symbol-using mind*.⁸¹ Maka dari itu, Suatu tanda dapat berupa ikonik, indeksikal, dan simbolis, pada saat yang sama. Satu jenis tanda tidak menghalangi manifestasinya untuk menjadi beberapa jenis tanda lain juga.

F. Semiotika Umberto Eco

Umberto Eco lahir di kota Alessandria di Italia Piedmont, Italia, tepat di tengah segitiga Genova, Milan, Turin, 5 Januari 1932, adalah seorang kritikus sastra, novelis, dan semiotikawan yang terkenal dengan novelnya yaitu *Il Nome Della Rosa* (1980; *The Name of Rose*).⁸² Umberto muda dan ibunya, Giovanna, pindah ke sebuah desa kecil di lereng gunung Piedmont selama Perang Dunia

⁷⁹ Paul Cobley (Ed.), *The Routledge Companion to Semiotics and Linguistics*, Routledge, New York, 2001, h. 29.

⁸⁰ Charles Sanders Peirce (1931-58), *Kumpulan Tulisan CP. Peirce...*h. 3.363, 4.448, 4.531.

⁸¹ Charles Sanders Peirce (1931-58), *Kumpulan Tulisan CP. Peirce...*, h. 2.299.

⁸² <http://www.umbertoeco.com/en/umberto-eco-biography.html>, diakses pada 30 April 2019 pukul 23.12 WIB.

Kedua. Eco dididik dalam sistem pendidikan Salesian⁸³ yang mana *disciples* dan para pendiri sekolah tersebut Eco jadikan referensi dalam berbagai karyanya. Nama keluarganya (Eco) diduga merupakan akronim dari *Ex Caelis Oblatus*⁸⁴, nama yang diberikan kepada kakeknya sebagai seorang bayi buangan oleh pejabat kota Alessandria.

Studi dan penelitian awalnya adalah dalam bidang estetika, dengan karya utamanya yaitu *Opera Aperta* (1962) yang mengundang audiens untuk berpartisipasi lebih aktif dalam proses interpretatif dan kreatif. Kesuksesan dari karyanya tersebut membuat Umberto Eco berlanjut mengeksplorasi bidang semiotika dan komunikasi, sehingga kemudian tercipta beberapa karya dalam bidang tersebut seperti *A Theory of Semiotics* (1976) dan *Semiotics and the Philosophy of Language* (1984) yang menjadi karya monumentalnya di bidang semiotika. Keduanya ditulis dalam bahasa Inggris. Ia juga menerbitkan *Come Si Fauna Tesi Di Laurea* (1977; *How to Write a Thesis*), yaitu sebuah panduan praktis untuk menulis dan meneliti.⁸⁵

Umberto Eco sangat produktif dalam menelurkan karya terkait kritik sejarah dan komunikasi menyelidiki *passion* orang-orang Barat dalam pembuatan dan pengakumulasian sebuah ‘indeks’ dalam pola kehidupan.⁸⁶ Pada bulan September 1962, ia menikahi Renate Ramge, seorang guru seni berkebangsaan Jerman. Dia memiliki 30.000 volume buku di perpustakaan pribadinya di Milan dan 20.000 volume buku rumah liburan dekat Rimini. Umberto Eco meninggal 19 Februari 2016 di Milan pada usia 84 tahun.

1. Konsep Umum Semiotika Umberto Eco

⁸³ Salesian dari Don Bosco adalah sebuah kongregasi para pastor religius, Bruder dan kolaborator awam, didirikan pada abad XIX oleh St. Giovanni Bosco, yang dikenal sebagai Don Bosco. Sitasi diambil dari laman resmi Universitas Salesia, <http://www.salesianeducation.com/en/salesians/#somos>, pada 03 Mei 2019 pukul 23.58 WIB.

⁸⁴ *Ex Caelis Oblatus* adalah istilah dalam Bahasa Latin yang berarti ‘Hadiah dari Surga’.

⁸⁵ Disitasi dari laman <https://www.britannica.com/biography/Umberto-Eco>, pada 05 April 2019 pukul 01.12 WIB.

⁸⁶ Disitasi dari laman <https://www.britannica.com/biography/Umberto-Eco>, pada 05 April 2019 pukul 03.20.

Jika Saussure dan Peirce dianalogikan sebagai Langit dan Laut, maka Eco adalah garis ufuk yang menyatukan keduanya. Ia dianggap sebagai semiotikawan kontemporer paling brilian melalui eksplorasi yang ia kembangkan terhadap teori posibilitas dan fungsi sosial dari berbagai pendekatan terpadu untuk setiap fenomena semiosis dan/atau komunikasi. Pendekatan semacam itu, memang terlihat mengambil bentuk teori semiotik umum yang mampu menjelaskan setiap kasus fungsi tanda dalam hal sistem yang mendasari elemen-elemennya secara bersamaan, namun terdapat pengkorelasi dari satu atau beberapa kode yang ada.⁸⁷

Secara umum, Eco membandingkan dan menyatukan pemikiran Saussure dan Peirce melalui Teori Kode dan Teori Produksi Tanda yang ia kembangkan. Teori produksi tanda memperhitungkan setiap kemungkinan yang terjadi dari berbagai fenomena seperti penggunaan bahasa secara umum, evolusi kode, estetika komunikasi, berbagai jenis perilaku komunikatif interaksional, penggunaan tanda untuk menyatakan suatu hal atau keadaan dunia dan sebagainya.⁸⁸

a. Ekspresi dan Isi

Menurut Eco, teori kode adalah hal konsep utama yang berkaitan dengan semiotika signifikasi sedangkan teori produksi tanda adalah konsep utama berkaitan dengan semiotika komunikasi.⁸⁹ Namun, hal tersebut tidak berarti bahwa kedua hal ini diperlakukan sebagai dua entitas yang terpisah, karena keduanya saling terkait. Teori kode merupakan pra-syarat untuk teori signifikasi. Sebuah tanda yang dipandang melalui konvensi sosial, dapat dianggap sebagai sesuatu yang berdiri untuk sesuatu lain.”⁹⁰

⁸⁷ Umberto Eco, *A Theory of Semiotics...*, h. 3.

⁸⁸ Umberto Eco, *A Theory of Semiotics...*, h. 4.

⁸⁹ Umberto Eco, *A Theory of Semiotics...*, h. 3.

⁹⁰ Umberto Eco, *A Theory of Semiotics...*, h. 16. Sebelumnya, Eco mencatat bahwa tanda-tanda dapat digunakan untuk merujuk pada hal-hal abstrak atau proposisi dengan fungsi kebenaran negatif. Coba perhatikan contoh seperti “Saya berteleportasi untuk ke kampus pagi ini.” Pernyataan seperti itu jelas tidak terjadi secara nyata –tidak ada realitas yang sesuai dan berkorespondensi dengan signifikasi semacam ini. Hal-hal atau pernyataan seperti itulah yang

Kode merupakan sesuatu yang memberi tahu bagaimana sebuah tanda berfungsi dalam suatu budaya tertentu. Eco menerangkan bahwasanya ketika kode membagi setiap elemen dari sistem pengantar ke berbagai elemen sistem yang disampaikan, maka yang pertama menjadi ekspresi yang terakhir dan yang terakhir menjadi isi yang pertama. Fungsi tanda muncul ketika ekspresi berkorelasi dengan isi, keduanya merupakan elemen yang berkorelasi menjadi fungsi dari korelasi semacam itu.⁹¹ Dengan kata lain, ketika sebuah kode mengorelasikan suatu ekspresi tertentu terhadap isi tertentu, maka di situ terdapat fungsi-tanda.

Eco lalu melanjutkan: *“A sign is always an element of an expression plane conventionally correlated to one (or several) elements of a content plane.”*⁹² (sebuah tanda selalu menjadi elemen bidang ekspresi yang secara konvensional berkorelasi dengan satu (atau beberapa) elemen isi bidang tersebut.) Setiap kali bidang ekspresi berkorelasi dengan bidang isi, maka di situ terdapat tanda oleh karena itu, terdapat pula signifikasi.⁹³ Semua tanda

melatarbelakangi Umberto Eco untuk membuat klaim provokatif: “Semiotika adalah studi yang berkonsentrasi dengan segala sesuatu yang dapat dianggap sebagai tanda. Tanda adalah segala sesuatu yang dapat dianggap dan secara signifikan menggantikan sesuatu yang lain. Hal lain tersebut bukanlah sesuatu yang benar-benar harus eksis atau benar-benar berada di suatu tempat pada saat di mana sebuah tanda berada baginya. Jadi semiotika pada prinsipnya adalah disiplin yang mempelajari segala sesuatu yang dapat digunakan untuk berbohong. Jika sesuatu tidak bisa digunakan untuk berbohong, sebaliknya tidak bisa digunakan, untuk mengatakan yang sebenarnya. Bahkan ia tidak dapat memberitahu kebenaran sama sekali.” Umberto Eco, *A Theory of Semiotics...*, h. 7. Setiap orang harus mencatat bahwa Eco mengadopsi pemahaman diadik sebuah tanda, daripada triadik yang dikonsepsi oleh Peirce, meskipun ia mengklaim lebih suka memakai pendekatan Peirce daripada Saussure. Konsep diadik yang diadopsi Eco bukanlah diadik milik Saussure (signifier-signified/penanda-petanda), tetapi milik Louis Hjelmslev (ekspresi dan isi). Dengan mengeliminasi ‘objek’ Peirce – apa yang disebut banyak orang sebagai *referent* – Eco mampu membatasi definisi tanda sebagai “segala sesuatu yang dapat digunakan secara berurutan untuk berbohong.” Penolakan terhadap *referent* ini juga memberinya dasar untuk menolak teori ikonitas Peirce. Umberto Eco, *A Theory of Semiotics...*, h. 191-217.

⁹¹ Umberto Eco, *A Theory of Semiotics...*, h. 48.

⁹² Umberto Eco, *A Theory of Semiotics...*, h. 48.

⁹³ Eco juga menegaskan: *“Properly speaking there are not signs, but only sign-functions.”* (Secara tepat dikatakan bahwa di sana tidak ada tanda, yang ada hanyalah fungsi-tanda). Umberto Eco, *A Theory of Semiotics...*, h. 49. Umberto Eco, dalam hal ini mengutip Louis Hjelmslev: *“It appears more appropriate to use the word sign as the name for the unit consisting of content-form and the expression-form and established by the solidarity that we have called the sign-function.”* (“tampaknya lebih tepat jika menggunakan tanda yang berupa kata-kata sebagai sebuah nama untuk unit yang terdiri dari *form* sebuah isi dan *form* ekspresi dan didirikan oleh

memiliki bidang ekspresi dan bidang isi. Seperti disebutkan di atas. Signifikasi terjadi setiap kali bidang ekspresi dikorelasikan dengan bidang isi. Kode bertanggung jawab untuk mengarahkan setiap korelasi seperti ini.

Eco lantas menulis, *“It is not true that a code organizes signs; it is more correct to say that codes provide the rules which generate signs as concrete occurrences in communicative intercourse.”*⁹⁴ (“Tidak benar bahwa suatu kode mengatur tanda; lebih tepat jika mengatakan bahwa kode memberikan aturan yang menghasilkan tanda-tanda sebagai peristiwa konkret dalam hubungan komunikatif). Kode hanya sebatas pemberi *clue* tentang ‘cara membuat tanda’. Alasan seperti inilah mengapa teori kode secara logis diletakkan dalam teori produksi tanda. Hal tersebut pula yang membuat Eco ‘mengajak berdiskusi’ tentang ‘jenis’ dan ‘token’.

Sekali lagi, kode mengorelasikan bidang ekspresi ke bidang isi, sementara fungsi tanda ‘membangun korelasi elemen abstrak dari sistem ekspresi dengan elemen abstrak dari sistem isi.’⁹⁵ Akibatnya, kode ‘menetapkan tipe secara umum’, oleh karena itu menghasilkan aturan yang menghasilkan token konkret. Dari hal tersebut diketahui bahwa ‘tanda’ biasanya ada dalam proses komunikatif.⁹⁶ ‘Jenis’ adalah ‘kategori abstrak’ sementara ‘token’ adalah contoh nyata dari abstraksi ‘jenis’. Sebagai contoh, setiap kucing kampung –dalam bentuk konkret, adalah tanda dari tipe kucing kampung –dalam bentuk abstrak. Sebenarnya antara kucing kampung sebagai *form* konkret tidak identik dengan dengan kucing kampung dalam bentuk abstrak, namun semuanya dikenali sebagai kucing kampung karena mereka adalah contoh nyata dari jenis yang sama. Kode pada akhirnya bertanggung jawab untuk menetapkan ‘tipe’ dan ‘token’ mereka. Untuk meringkas masalah ekspresi dan isi ini, secara langsung

sikap solidaritas yang kita sebut fungsi-tanda.” Louis Hjelmslev, *Prolegomena to a Theory of Language*, University of Wisconsin, Madison, 1961, h. 58.

⁹⁴ Umberto Eco, *A Theory of Semiotics...*, h. 49.

⁹⁵ Umberto Eco, *A Theory of Semiotics...*, h. 49.

⁹⁶ Umberto Eco, *A Theory of Semiotics...*, h. 50-51.

peneliti akan menyebutkan bahwa fungsi tanda adalah korespondensi antara wahana tanda dan makna.

Selanjutnya, perihal makna, Eco mendefinisikannya sebagai: “*When . . . actually presented to the perception of the addressee stands for something else, there is signification.*” (Ketika . . . (sesuatu) benar-benar tersaji kepada persepsi penerima yang berlaku pada sesuatu yang lain, maka di situlah terdapat signifikasi).⁹⁷ Teori kode sebagaimana klaim di atas, secara primer berkonsentrasi kepada kode itu sendiri dengan semiotika signifikasi.⁹⁸ Sebagai implikasinya, kode tersebut menyangkut dirinya sendiri melalui fungsi-tanda yang melekat pada pemaknaan kode tersebut.⁹⁹

b. Denotasi dan Konotasi

Selain teori kode yang menjadi dasar Semiotika Signifikasi sebagai di atas, Eco juga memiliki teori produksi tanda yang berhubungan dengan Semiotika Komunikasi.¹⁰⁰ Kedua jenis semiotika ini melibatkan yang lain. Eco menyatakan:

“Semiotics studies all cultural processes as processes of Communication. Therefore each of these processes would seem to be permitted by an underlying system of significations. . . . it is absolutely true that there are some important differences between a semiotics of communication and a semiotics of signification; this distinction does not, however, set two mutually exclusive approaches in opposition.”¹⁰¹

⁹⁷ Umberto Eco, *A Theory of Semiotics...*, h. 8.

⁹⁸ Di sini, mari perhatikan definisi semiotika komunikasi Eco: “Jadi, mari kita definisikan proses komunikatif sebagai bagian dari suatu sinyal (belum tentu suatu tanda) dari suatu sumber (melalui pemancar, sepanjang saluran) ke tujuan.” semiotika komunikasi yang dimaksud ini adalah teori produksi tanda terutama menyangkut dirinya sendiri. Umberto Eco, *A Theory of Semiotics...*, h. 8.

⁹⁹ Eco berkomentar seperti itu, berkaitan dengan teori kode, lebih lagi adanya tanda, secara teknis yang eksis adalah fungsi tanda: “Yang benar, di sana tidak ada tanda, tetapi yang ada hanyalah fungsi tanda”. Umberto Eco, *A Theory of Semiotics...*, h. 49.

¹⁰⁰ Umberto Eco, *A Theory of Semiotics...*, h. 4

¹⁰¹ Umberto Eco, *A Theory of Semiotics...*, h. 8.

(Studi semiotika secara keseluruhan merupakan proses budaya sebagai proses komunikasi. Karenanya masing-masing proses ini akan tampak diizinkan oleh sistem signifikansi yang mendasarinya. . . . memang benar ada beberapa perbedaan penting antara semiotika komunikasi dan semiotika signifikansi; perbedaan ini tidak, bagaimanapun, menetapkan dua pendekatan yang saling eksklusif dalam setiap oposisinya.)

Eco mendefinisikan proses komunikasi sebagai bagian dari sinyal (*signal*) dari sumber (*source*) di sepanjang saluran (*channel*) menuju ke tujuan (*destination*).¹⁰² Untuk mendefinisikan hubungan antara sistem komunikasi dan signifikansi, harus diketahui bahwa signifikansi merupakan konstruksi semiotik otonom yang memiliki mode eksistensi abstrak nan independen dari segala tindakan komunikatif yang dimungkinkannya.¹⁰³

Eco mencontohkan dengan sistem gerbang air yang menunjukkan pemahamannya tentang denotasi dan konotasi. Contoh ini menggunakan seorang insinyur sebagai *destination apparatus*. Dalam contoh ini, insinyur menerima informasi tentang keadaan tertentu dari ketinggian air dan bagaimana ia merespons dengan cara tertentu.¹⁰⁴ Eco menyatakan: “*In this sense the behavioral response is not elicited by a signal-stimulus: it is signified (or imperatively communicated) by the fact that a given state of water has been signified.*” (Dalam pengertian ini, respons perilaku tidak ditimbulkan oleh rangsangan sinyal: itu adalah petanda (atau secara imperatif dikomunikasikan) oleh fakta bahwa keadaan air tertentu telah ditandai.)

Selain itu, Eco juga menyatakan: “*There is a connotative semiotics when there is a semiotics whose expression plane is another semiotics.*”¹⁰⁵ (Eco menyatakan, “Ada semiotika konotatif ketika ada semiotika yang bidang ekspresinya merupakan semiotika lain.) Konotasi terjadi konten dari

¹⁰² Umberto Eco, *A Theory of Semiotics...*, h. 8.

¹⁰³ Umberto Eco, *A Theory of Semiotics...*, h. 9.

¹⁰⁴ Umberto Eco, *A Theory of Semiotics...*, h. 55.

¹⁰⁵ Umberto Eco, *A Theory of Semiotics...*, h. 55.

penandaan sebelumnya menjadi ekspresi dari konten selanjutnya.¹⁰⁶ Dalam hal ini, Eco membedakan denotasi dan konotasi dengan:

“The difference between denotation and connotation is not (as many authors maintain) the difference between ‘univocal’ and ‘vague’ signification, or between ‘referential’ and ‘emotional’ communication, and so on. What constitutes a connotation as such is the connotative code which establishes it; the characteristic of a connotative code is the fact that the further signification conventionally relies on a primary one (the engineer knows he must evacuate the water because he knows that the water has reached the danger level.”¹⁰⁷

(Perbedaan antara denotasi dan konotasi bukanlah (sebagaimana banyak peneliti pertahankan) perbedaan antara ‘univokal’, dan ‘samar’ dan, atau antara komunikasi ‘referensial’ dan ‘emosional’, dan sebagainya. Apa yang merupakan konotasi seperti itu adalah kode konotatif yang menetapkannya; karakteristik dari kode konotatif adalah kenyataan bahwa signifikasi secara konvensional bergantung pada kode primer (insinyur tahu dia harus mengevakuasi air karena dia tahu bahwa air telah mencapai tingkat bahaya.)

Dari sini dapat dilihat bahwa perbedaan utama antara denotasi dan konotasi “hanya karena konvensi pengkodean, terlepas dari fakta bahwa konotasi sering memiliki makna yang kurang stabil daripada denotasi. Tetapi satu kali konvensi telah ditetapkan, konotasinya adalah fungsi stabil dari fungsi tanda dimana fungsi yang mendasarinya adalah fungsi tanda lain. Dalam hal ini, fungsi-tanda dapat dianggap sebagai *subcode*.

¹⁰⁶ Umberto Eco, *A Theory of Semiotics...*, h. 55.

¹⁰⁷ Umberto Eco, *A Theory of Semiotics...*, h. 55-56.

BAB III

HADIS-HADIS KEUTAMAAN BASMALAH

A. Bagian Pertama: Basmalah Sebagai Pembebas Dari Bahaya

Pelacakan Hadis bagian pertama peneliti lakukan dengan pencarian kata kunci *ضَرَّ* dalam Kitab Al-Mu‘jam al-Mufahras karya Aren Jan Wensinck, dan secara spesifik dalam Al-Mu‘jam tercatat dengan indeks لا يضرُّ مع اسمه شيء في الأرض dan Hadis-Hadis tersebut berada dalam Sunan Abu Dāwud *Kitāb al-Adab*, Bab 101; Sunan Ibn Mājah *Kitāb al-Du‘ā’* Bab 14; dan Musnad Aḥmad Bab 1, 62, 66, 72.¹

Setelah ditelusuri secara manual, Hadis-Hadis terkait ditemukan dalam: (1) Sunan Abū Dāwud sebagai Hadis nomor 5088, urutan ke-316 dalam *Kitāb al-Adab* dan urutan Hadis ke-22 dalam bab 109: *Mā Yaquḥlu Izā Aṣḥaḥ*.² (2) Sunan Ibn Mājah sebagai Hadis nomor 3869, urutan ke-23 dalam *Kitāb al-Du‘ā’* dan urutan Hadis ke-3 dalam bab 14: *Mā Yad‘ū Bihī al-Rajul Izā Aṣḥaḥ wa Izā Amsā*.³ (3) Musnad Aḥmad dalam *Kitāb Musnad ‘Uṣmān ibn ‘Affān* sebagai Hadis nomor 446⁴; 474⁵; dan 528⁶.

1. Redaksi Hadis dalam Sunan Abū Dāwud, Hadis No. 5088

حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مَسْلَمَةَ، حَدَّثَنَا أَبُو مَوْدُودٍ، عَمَّنْ سَمِعَ أَبَانَ بْنَ عَثْمَانَ، يَقُولُ: سَمِعْتُ عَثْمَانَ

يَعْنِي ابْنَ عَفَّانَ، يَقُولُ: سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ يَقُولُ: مَنْ قَالَ: بِسْمِ اللَّهِ الَّذِي لَا يَضُرُّ مَعَ اسْمِهِ شَيْءٌ

¹ A.J. Wensinck, *Al-Mu‘jam al-Mufahras li Alfāz al-Hadīs al-Nabawī*, juz. III, Maktabah Brill, Leiden, 1936, h. 495.

² Sulaimān ibn Asy‘ās al-Azdiyy al-Sajistānī Abī Dāwud, *Sunan Abī Dāwud*, juz. VII, Dār al-Risālah al-Alamiyyah, Beirut, cet. 1, 2009, h. 419-420.

³ Muḥammad ibn Yazīd ibn Mājah al-Qazwīnī, *Sunan ibn Mājah*, juz. II, Dār Iḥyā’ al-Kutub al-‘Arabiyyah, Kairo, 2009, h. 1273.

⁴ Aḥmad ibn Hanbal, *Musnad Aḥmad*, juz. I, Mu’assasah al-Risālah, Beirut, 2009, h. 498.

⁵ Aḥmad ibn Hanbal, *Musnad Aḥmad*, juz. I..., h. 515.

⁶ Aḥmad ibn Hanbal, *Musnad Aḥmad*, juz. I..., h. 546.

فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ، لَمْ تُصِبْهُ فَجَاءَةٌ بَلَاءٍ حَتَّى يُصْبِحَ، وَمَنْ قَالَهَا حِينَ يُصْبِحُ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ، لَمْ تُصِبْهُ فَجَاءَةٌ بَلَاءٍ حَتَّى يُمْسِيَ وَقَالَ: فَأَصَابَ أَبَانَ بْنَ عُثْمَانَ الْفَالَجُ، فَجَعَلَ الرَّجُلُ الَّذِي سَمِعَ مِنْهُ الْحَدِيثَ يَنْظُرُ إِلَيْهِ، فَقَالَ لَهُ: مَا لَكَ تَنْظُرُ إِلَيَّ؟ فَوَاللَّهِ مَا كَذَبْتُ عَلَى عُثْمَانَ، وَلَا كَذَبَ عُثْمَانُ عَلَى النَّبِيِّ وَلَكِنَّ الْيَوْمَ الَّذِي أَصَابَنِي فِيهِ مَا أَصَابَنِي غَضِبْتُ فَتَسَبَّيْتُ أَنْ أَقُولَهَا، حَدَّثَنَا نَصْرُ بْنُ عَاصِمٍ الْأَنْطَاكِيُّ، حَدَّثَنَا أَنَسُ بْنُ عِيَاضٍ، قَالَ: حَدَّثَنِي أَبُو مَوْدُودٍ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ كَعْبٍ، عَنْ أَبَانَ بْنِ عُثْمَانَ، عَنْ عُثْمَانَ، عَنِ النَّبِيِّ نَحْوَهُ لَمْ يَذْكُرْ قِصَّةَ الْفَالَجِ.

“Telah menceritakan kepada kami ‘Abdullah ibn Maslamah berkata, telah menceritakan kepada kami Abū Maudūd dari seseorang yang mendengar Abān ibn ‘Usmān ia berkata; Aku mendengar ‘Usmān – maksudnya maksudnya ‘Usmān ibn ‘Affān, berkata: “Aku mendengar Rasulullah SAW bersabda: “Siapa saja mengucapkan: *“Bismillāhi al-lazī lā yaḍurru ma‘a ismihī syai’un fi al-arḍi wa lā fi al-samā’i wa huwa al-samī‘ al-‘alīmu”* (Dengan nama Allah yang tidak ada sesuatu pun di bumi dan di langit yang bisa memberikan bahaya, dan Dia Maha Mendengar lagi Maha Mengetahui) sebanyak tiga kali, maka ia tidak akan tertimpa musibah yang datang dengan tiba-tiba hingga pagi hari. Dan siapa saja membacanya pada pagi hari sebanyak tiga kali, maka ia tidak akan tertimpa bencana yang datang dengan tiba-tiba hingga sore hari.” Perawi berkata: “Lalu Abān tertimpa penyakit lumpuh, hingga orang yang mendengar Hadis darinya melihat kepadanya (Abān), maka Abān pun berkata: “Kenapa kamu melihat aku? Demi Allah, aku tidak berbohong atas nama ‘Usmān, dan ‘Usmān tidak berbohong atas nama Nabi SAW. Tetapi pada hari ketika aku tertimpa penyakit ini, aku sedang marah hingga aku lupa membacanya.” Telah menceritakan kepada kami Naṣr ibn ‘Āṣim al-Anṭākī berkata, telah menceritakan kepada kami Anas ibn ‘Iyāḍ ia berkata; telah menceritakan kepadaku Abū Mawdūd dari Muḥammad ibn Ka‘b dari Abān ibn ‘Usmān dari ‘Usmān dari Nabi SAW, sebagaimana dalam Hadis tersebut, hanya saja ia tidak menyebutkan tentang cerita penyakit lumpuh.”

a. Rangkaian Sanad Hadis dalam Sunan Abū Dāwud, Hadis No. 5088

Dalam Hadis di atas, disebutkan dua jalur sanad yang berbeda. Jalur-jalur tersebut akan peneliti sebutkan dalam rangkaian sanad global sebagaimana berikut:

Jalur Sanad 1:



Jalur Sanad 2:



2. Redaksi Hadis dalam Sunan Ibn Mājah, Hadis No. 3869

حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ بَشَّارٍ، حَدَّثَنَا أَبُو دَاوُدَ، حَدَّثَنَا ابْنُ أَبِي الزِّنَادِ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ أَبَانَ بْنِ عُثْمَانَ، قَالَ: سَمِعْتُ عُثْمَانَ بْنَ عَفَّانَ، يَقُولُ: سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ يَقُولُ: مَا مِنْ عَبْدٍ، يَقُولُ فِي صَبَاحِ كُلِّ يَوْمٍ، وَمَسَاءٍ كُلِّ لَيْلَةٍ: بِسْمِ اللَّهِ الَّذِي لَا يَضُرُّهُ شَيْءٌ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ، ثَلَاثَ مَرَّاتٍ فَيَضُرُّهُ شَيْءٌ، قَالَ: وَكَانَ أَبَانُ قَدْ أَصَابَهُ طَرْفٌ مِنَ الْفَالِجِ، فَجَعَلَ الرَّجُلُ يَنْظُرُ إِلَيْهِ، فَقَالَ لَهُ أَبَانُ: مَا تَنْظُرُ إِلَيَّ؟ أَمَا إِنَّ الْحَدِيثَ كَمَا قَدْ حَدَّثْتَنِي، وَلَكِنِّي لَمْ أَقُلْهُ يَوْمَئِذٍ لِيُضَيِّبِيَ اللَّهُ عَلَيَّ قَدْرَهُ.

“Telah menceritakan kepada kami Muḥammad ibn Basysyār telah menceritakan kepada kami Abu Dāwud telah menceritakan kepada

kami Ibn Abī al-Zinnād dari ayahnya dari Abān bin ‘Usmān dia berkata; saya mendengar ‘Usmān ibn ‘Affān berkata; saya mendengar Rasulullah SAW bersabda: “Tidaklah seorang hamba yang membaca pada pagi dan sore hari di setiap malamnya; “Bismillāhi al-laẓī lā yaḍurru ma‘a ismihi syai’un fi al-arḍi wa lā fi al-samā’i wa huwa al-samī‘ al-‘alīmu” (Dengan menyebut nama Allah yang tidaklah sesuatu yang ada di bumi dan di langit akan celaka dengan nama-Nya, dan Dia Maha mendengar lagi Maha mengetahui) sebanyak tiga kali, niscaya tidak akan di celakakan oleh sesuatu.” Abū al-Zinnād berkata; “Sementara itu, Abān terkena penyakit lumpuh, sedangkan ada seorang laki-laki yang memandangnya. Maka Abān berkata kepadanya; “Mengapa kamu memandangiku?” Adapun mengenai Hadis tersebut telah aku riwayatkan sebagaimana yang aku riwayatkan kepadamu. Namun saat (kejadian) itu aku tidak membacanya, sehingga Allah menakdirkanku dengan takdir-Nya.”

a. Rangkaian Sanad dalam Sunan Ibn Mājah, Hadis No. 3869



3. Redaksi Hadis dalam Musnad Ahmad, Hadis No. 446

حَدَّثَنَا عُبَيْدُ بْنُ أَبِي قُرَّةَ، حَدَّثَنَا ابْنُ أَبِي الزِّنَادِ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ أَبَانَ بْنِ عُثْمَانَ، عَنْ أَبِيهِ، قَالَ:

قَالَ رَسُولُ اللَّهِ: مَنْ قَالَ: بِسْمِ اللَّهِ الَّذِي لَا يَضُرُّ مَعَ اسْمِهِ شَيْءٌ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ وَهُوَ

السَّمِيعُ الْعَلِيمُ، لَمْ يَضُرَّهُ شَيْءٌ.

“Telah menceritakan kepada kami ‘Ubaid ibn Abū Qurrah, telah menceritakan kepada kami Ibn Abī Al-Zinad dari bapaknya dari Abān

ibn ‘Usmān dari bapaknya, dia berkata; Rasulullah SAW bersabda: “Siapa saja membaca: “Bismillāhi al-laẓī lā yaḍurru ma‘a ismihi syai’un fi al-arḍi wa lā fi al-samā’i wa huwa al-samī‘ al-‘alīmu” (Dengan nama Allah yang dengan nama-Nya tidak akan berbahaya sesuatu apapun baik di bumi maupun di langit, dan Dia maha mendengar lagi maha mengetahui) maka tidak ada sesuatu yang akan membahayakannya.

a. Skema Sanad dalam Musnad Ahmad, Hadis No. 446:



4. Redaksi Hadis dalam Musnad Ahmad, Hadis No. 474

حَدَّثَنَا سُرَيْجٌ، حَدَّثَنَا ابْنُ أَبِي الزِّنَادِ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ أَبَانَ بْنِ عُثْمَانَ، قَالَ: سَمِعْتُ عُثْمَانَ بْنَ عَفَّانَ، وَهُوَ يَقُولُ: قَالَ: رَسُولُ اللَّهِ: مَنْ قَالَ فِي أَوَّلِ يَوْمِهِ، أَوْ فِي أَوَّلِ لَيْلَتِهِ: بِسْمِ اللَّهِ الَّذِي لَا يَضُرُّ مَعَ اسْمِهِ شَيْءٌ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ، وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ، ثَلَاثَ مَرَّاتٍ، لَمْ يَضُرَّهُ شَيْءٌ فِي ذَلِكَ الْيَوْمِ، أَوْ فِي تِلْكَ اللَّيْلَةِ.

“Telah menceritakan kepada kami Suraij Telah menceritakan kepada kami Ibn Abī al-Zinād dari bapaknya dari Abān ibn ‘Usmān dia berkata; aku mendengar ‘Usmān ibn ‘Affān berkata; Rasulullah SAW bersabda: “Siapa saja di permulaan siang atau permulaan malamnya membaca: “Bismillāhi al-laẓī lā yaḍurru ma‘a ismihī syai’un fi al-arḍi wa lā fi al-samā’i wa huwa al-samī‘ al-‘alīmu” (Dengan nama Allah, dengan nama-Nya tidak akan berbahaya sesuatu yang ada di bumi maupun yang ada di langit, dan Dia maha mendengar lagi maha mengetahui) sebanyak tiga kali, maka tidak akan ada sesuatu pun yang membahayakan pada hari atau malam itu.

a. Skema Sanad dalam Musnad Ahmad, Hadis No. 474



5. Redaksi Hadis dalam Musnad Ahmad, Hadis No. 528

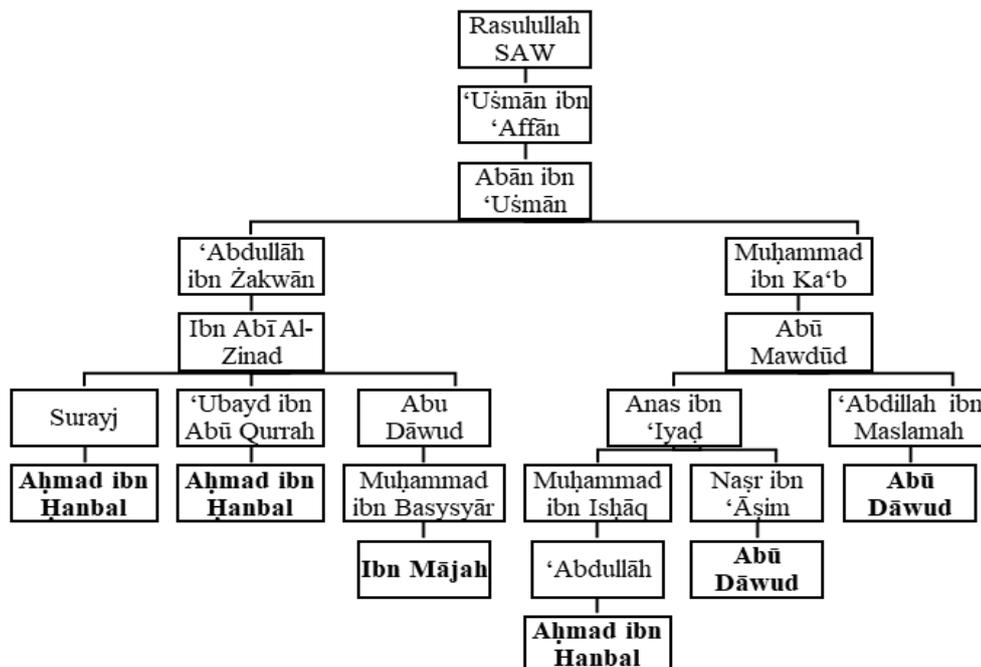
حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ، حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ إِسْحَاقَ الْمُسَيَّبِيُّ، حَدَّثَنَا أَنَسُ بْنُ عِيَاضٍ، عَنْ أَبِي مَوْدُودٍ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ كَعْبٍ، عَنْ أَبَانَ بْنِ عُثْمَانَ، عَنْ عُثْمَانَ، أَنَّ النَّبِيَّ قَالَ: مَنْ قَالَ: بِسْمِ اللَّهِ الَّذِي لَا يَضُرُّ مَعَ اسْمِهِ شَيْءٌ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ، ثَلَاثَ مَرَّاتٍ، لَمْ تَفْجَأْهُ فَاجِئَةٌ بَلَاءٌ حَتَّى اللَّيْلِ، وَمَنْ قَالَهَا حِينَ يُمْسِي، لَمْ تَفْجَأْهُ فَاجِئَةٌ بَلَاءٌ حَتَّى يُصْبِحَ إِنْ شَاءَ اللَّهُ.

“Telah menceritakan kepada kami ‘Abdullāh, telah menceritakan kepadaku Muḥammad ibn Ishāq al-Musayyabiyy, telah menceritakan kepada kami Anas ibn ‘Iyaḍ dari Abū Mawdūd dari Muḥammad ibn Ka‘b dari Abān ibn ‘Usmān dari ‘Usmān bahwa Nabi SAW bersabda: “Siapa saja membaca: “Bismillāhi al-laẓī lā yaḍurru ma‘a ismihī syai’un fi al-arḍi wa lā fi al-samā’i wa huwa al-samī‘ al-‘alīmu” (Dengan nama Allah, dengan nama-Nya tidak akan berbahaya sesuatu yang ada di bumi maupun yang ada di langit, dan Dia maha mendengar lagi maha mengetahui) sebanyak tiga kali, maka tidak akan dikejutkan oleh kejutan berupa penyakit hingga malam hari, dan siapa saja membacanya di waktu sore maka tidak akan dikejutkan oleh kejutan berupa penyakit hingga pagi hari jika Allah menghendaki.”

a. Rangkaian Sanad dalam Musnad Ahmad, Hadis No. 528



Rangkaian sanad dalam Hadis-Hadis tersebut di atas, peneliti gabungkan menjadi rangkaian sanad gabungan untuk mempermudah pembacaan jalur periwayatan yang ada. Sanad gabungan ini juga menjadi referensi bagi *al-Tarjamatu al-Ruwah* yang akan peneliti sebutkan nanti. Adapun sanad gabungan dari jalur periwayatan di atas akan peneliti gambarkan dalam bagan berikut:



Dalam Hadis-Hadis yang telah peneliti paparkan sebelumnya, terdapat beberapa variasi *matn* Hadis. Berbagai variasi tersebut antara lain adanya beberapa perbedaan redaksi sebelum lafal *bismillāhi lā yaḍurru ma‘a ismihi syai‘un fi al-arḍi wa lā fi al-samā‘i wa huwa al-samī‘u al-‘alīmu, salāsa marrāt*. Sunan Abū Dāwud, Hadis No. 5088 dan Musnad Aḥmad, Hadis No. 446 dan No. 528 berbentuk redaksi “*man qāla*”, sedangkan Sunan Ibn Mājah, Hadis No. 3869 berbentuk redaksi “*mā min ‘abdin yaqūlu fi ṣabāḥi kulli yaumin, wa masā‘i kulli lailatin*” dan Musnad Aḥmad, Hadis No. 474 berbentuk redaksi *man qāla fi awwali yawmihi aw fi awwali laylatihi*.

Selain itu, terdapat pula beberapa perbedaan redaksi setelah *bismillāhi lā yaḍurru ma‘a ismihi syai‘un fi al-arḍi wa lā fi al-samā‘i wa huwa al-samī‘u al-‘alīmu, salāsa marrāt* antara lain: Sunan Abū Dāwud, Hadis No. 5088, berbentuk *lam tuṣibhu faj‘atu balā‘in ḥattā yumsiya*; Musnad Aḥmad, Hadis No. 528 berbentuk *lam tafja‘hu fāji‘atun balā‘in ḥattā yuṣbiha insyā‘a Allāh*; Musnad Aḥmad, Hadis No. 474 berbentuk *lam yaḍurruhu syai‘un fi zālika al-yawmi aw fi tilka al-laylati*; Musnad Aḥmad, Hadis No. 446 berbentuk *lam yaḍurruhu syai‘un*; Ibn Mājah, Hadis No. 3869 berbentuk *fa yaḍurruhu syai‘un*.

Adapun *al-Tarjamah al-Ruwah* dari jalur sanad di atas akan peneliti jelaskan sesuai dengan *tabaqāt*:

1. ‘Uṣmān ibn ‘Affān

Nama lengkap beliau adalah ‘Uṣmān ibn ‘Affān ibn Abī al-‘Āṣ ibn Umayyah ibn ‘Abd Syams ibn ‘Abd Manāf al-Qurasyī. Adalah seorang sahabat Nabi yang wafat pada 35 tahun Hijrah. Beliau meriwayatkan Hadis dari Rasulullah SAW, ‘Alī ibn Abī Ṭālib, ‘Umar ibn al-Khattāb, Ṭalḥah ibn Ubaidillāh, Abū Bakr al-Ṣiddīq dan banyak lainnya dari kalangan sahabat. Di

antara orang yang meriwayatkan dari beliau adalah putranya, Abān ibn ‘Usmān ibn ‘Affān, Sa‘īd ibn Masīb al-Qurasyī, Ḥamrān ibn Abān dan Ḥasan al-Baṣrī.⁷

2. Abān ibn ‘Usmān ibn ‘Affān

Nama lengkap beliau adalah Abān ibn ‘Usmān ibn ‘Affān al-Qurasyī adalah salah seorang Tabi‘īn dan juga merupakan putra ‘Usmāni ibn ‘Affan yang wafat tahun 105 H di Madinah saat kepemimpinan Khalifah Yazīd ibn ‘Abd al-Mālik. Beliau meriwayatkan Hadis dari Usāmah ibn Zaid, Zaid ibn Šābit dan ‘Usman ibn ‘Affān, ayah beliau. Sedangkan yang meriwayatkan Hadis dari beliau antara lain: Usāmah ibn Zaid, ‘Abdullāh ibn Żakwān, ‘Abd al-Raḥmān ibn Abān ibn ‘Usmān, ‘Umar ibn ‘Abd al-‘Azīz dan lainnya. Aḥmad ibn ‘Abdillāh al-‘Ajalīyy mengatakan bahwa beliau seorang golongan *Kibār al-Tabi‘īn* dan dilabeli *siqah*. Muḥammad ibn Sa‘ad juga mengatakan bahwa beliau merupakan seorang yang *siqah*.⁸

3. ‘Abdullāh ibn Żakwān

Nama lengkap beliau adalah ‘Abdullāh ibn Żakwān al-Qurasyī. Menurut al-Wāqidī, sesuai catatan Muḥammad ibn Sa‘ad, Khalīfah ibn Khiyāṭ dan ‘Ubaydillāh ibn Sa‘ad al-Zuhrī, beliau wafat pada tahun 130 H. Al-Wāqidī lantas menambahkan bahwa beliau wafat pada malam Jumat tanggal 17 Ramadhan dalam usia 66 tahun. Menurut Yaḥyā ibn Ma‘īn, Muḥammad ibn ‘Abdillāh ibn Namīr dan ‘Alī ibn ‘Abdillāh al-Taymī, beliau wafat tahun 131 H. Guru-guru beliau antara lain: Abān ibn ‘Usmān, Anas ibn Mālik, ‘Abd al-Raḥmān ibn Harmaz al-A‘raj. Sedangkan beberapa murid beliau antara lain: Beberapa komentar ulama mengenai beliau antara lain: ‘Abd al-Raḥmān ibn Abī al-Zinād, Mālik ibn Anas al-Aṣḥabīyy, Sufyān ibn ‘Uyaynah dan banyak lainnya. Aḥmad ibn Ḥanbal menilai beliau dengan sebutan *amīr al-mu‘minīn fi*

⁷ Yūsuf ibn ‘Abd al-Raḥmān ibn Yūsuf al-Mizzī, *Tahẓīb al-Kamāl fī Asmā’ al-Rijal*, juz. XIX, Mu’assasah al-Risālah, Beirut, cet. 1, 1980, h. 445-448.

⁸ Yūsuf ibn ‘Abd al-Raḥmān ibn Yūsuf al-Mizzī, *Tahẓīb al-Kamāl fī Asmā’ al-Rijal*, juz. II, Mu’assasah al-Risālah, Beirut, cet. 1, 1980, h. 16-17.

al-ḥadīṣ dan Abū Zur‘ah al-Damsyiqī beranggapan bahwa beliau memiliki predikat *al-awṣaq*.⁹

4. Muḥammad ibn Ka‘b

Nama lengkap beliau adalah Muḥammad ibn Ka‘b ibn Sulaym ibn Asad ibn ‘Amr ibn Ayās ibn Ḥayyān ibn Qarīzah. Guru-guru beliau di antaranya adalah Abān ibn ‘Usmān ibn ‘Affān, Anas ibn Mālik, Jābir ibn ‘Abdillāh. Murid-murid beliau antara lain: Abān ibn Ṣāliḥ, Abū Mawdūd al-Madanī, Yazīd ibn ‘Abdullāh ibn al-Hād dan banyak lainnya. Muḥammad ibn Sa‘ad berpendapat bahwa beliau termasuk *tabaqāt* ke-tiga dan berpredikat *ṣiqah*, seorang alim, hafal Hadis yang sangat banyak dan seorang yang *wara‘*.

‘Alī al-Madanī dan Abū Zur‘ah menganggap beliau seorang yang *ṣiqah*. Al-Ajly juga menganggap beliau seorang yang *ṣiqah*. Beliau lahir di Kufah tahun 38 H dan meninggal di Madinah tahun 118 H. Namun, Abū Ma‘syar al-Madanī, Abū Na‘īm, Abu Bakr ibn Syaibah dan ‘Usmān ibn Abī Syaibah mencatat bahwa beliau wafat pada tahun 108H, sedangkan al-Wāqidī, ‘Alī ibn ‘Abdillāh al-Taymī, Khalīfah ibn Khiyāt. ‘Amr ibn ‘Ali dan Ya‘qūb ibn Syaibah beranggapan beliau wafat tahun 117H. Adapun Yaḥyā ibn Ma‘īn, ‘Alī al-Madanī dan lainnya mencatat bahwa beliau wafat tahun 120 H.¹⁰

5. Ibn Abī al-Zinād

Nama lengkap beliau adalah ‘Abd al-Raḥmān ibn ‘Abdillāh ibn Żakwān, namun terkenal dengan ‘Abd al-Raḥmā ibn al-Zinād al-Qurasyī. Beliau adalah salah satu rawi yang banyak meriwayatkan Hadis dari Zaid ibn ‘Alī ibn Ḥusain ibn ‘Alī ibn Abī Ṭālib, Sulaimān ibn ‘Abdullāh ibn ‘Uwaimir al-Aslamī, Suhail ibn Abī Ṣāliḥ, lalu ayah beliau: Abī al-Zinād ibn ‘Abdullāh ibn Żakwān serta banyak lainnya. Sedangkan yang meriwayatkan dari beliau

⁹ Yūsuf ibn ‘Abd al-Raḥmān ibn Yūsuf al-Mizzī, *Tahẓīb al-Kamāl fī Asmā’ al-Rijal*, juz. XIV, Mu’assasah al-Risālah, Beirut, cet. 1, 1980, h. 477-482.

¹⁰ Yūsuf ibn ‘Abd al-Raḥmān ibn Yūsuf al-Mizzī, *Tahẓīb al-Kamāl fī Asmā’ al-Rijal*, juz. XXVI, Mu’assasah al-Risālah, Beirut, cet. 1, 1980, h. 340-343.

antara lain: Aḥmad ibn ‘Abdullāh ibn Yūnus, Ismā‘īl ibn Abī Uwais, Abū Dāwud, Yaḥyā ibn Qaz‘ah, beserta lainnya.

Beliau adalah seorang rawi yang dinilai Ṣāliḥ ibn Aḥmad ibn Ḥanbal yang mengambil komentar dari Aḥmad ibn Ḥanbal sebagai seorang kacau (*Muḍṭarrib al-Ḥadīṣ*), sedangkan Aḥmad ibn Muḥammad ibn Qasīm yang mengambil komentar dari Yaḥyā ibn Ma‘īn menilai *Laisa bi Sayi‘in*. Sedangkan menurut Mu‘āwiyah ibn Ṣalīḥ dan Yaḥyā ibn Ma‘īn sendiri, beliau berpredikat *ḍa‘īf*. Namun, di sisi lain Ya‘qūb ibn Syaibah menganggap bahwa beliau adalah seorang yang *ṣiqah*, *ṣudūq*, namun dalam beberapa Hadisnya banyak ada yang *ḍa‘īf*. Menurut Aḥmad ibn ‘Adiy, memang banyak meriwayatkan darinya namun tidak ada yang mengikutinya. Menurut Muḥammad ibn Sa‘ad, beliau wafat tahun 174 H di Baghdad dan termasuk dalam *tabaqah* ke-7.¹¹

6. Abū Mawdūd

Nama asli beliau adalah ‘Abd al-‘Azīz ibn Sulaimān al-Ḥazlī dan terkenal dengan sebutan Abū Mawdūd al-Madanī lahir tahun 163H dan merupakan seorang yang satu generasi dengan Anas ibn Mālik, Jābir ibn ‘Abdillāh, Abū Sa‘ad al-Khuḍrī, dan Sahal ibn Sa‘ad. Beliau meriwayatkan dari Rāfi‘ ibn Bī Rāfi‘, Sā‘ib ibn Yāzid, Muḥammad ibn Ka‘b, ‘Uṣmān ibn al-Ḍaḥḥāk, Sulaimān ibn Abī Yaḥyā, Abī ‘Abdillāh al-Qarāz dan selainnya. Sedangkan yang meriwayatkan dari beliau antara lain: Abū Ḍamrah Anas ibn ‘Iyād, Khālīd ibn Yazīd al-‘Umarī, Zaid ibn Ḥabbab, Abū Qutaibah Salām in Qutaibah, ‘Abdullāb ibn Maslamah, ‘Abdullāh ibn Nāfi‘, ‘Abd al-Raḥmān ibn Mahdiyy, dan selainnya. Abū Ṭālib, Aḥmad ibn Ḥanbal, ‘Abbās al-Dūrī dari Yaḥyā ibn Ma‘īn dan Abū Dāwud menganggapnya *ṣiqah*. Ibn Ḥibā menulisnya

¹¹ Yūsuf ibn ‘Abd al-Raḥmān ibn Yūsuf al-Mizzī, *Tahzīb al-Kamāl fī Asmā’ al-Rijal*, juz. XXVII, Mu‘assasah al-Risālah, Beirut, cet. 1, 1980, h. 95-101.

dalam kitab Al-Šiqāt dan Abū Dāwud, al-Tirmizī dan al-Nasā’ī meriwayatkan Hadis-Hadis beliau.¹²

7. Suraij

Nama lengkap beliau adalah Suraij ibn al-Nu‘mān ibn Marwān al-Jawharī al-Lu’lu’ī Abū al-Ḥusain al-Madanī al-Baghdadī. Aslinya adalah Khuraṣān. Beliau banyak meriwayatkan Hadis dari Ismā‘īl ibn Ja‘far, Ḥammād ibn Zaid, Khalaf ibn Khalīfah, Sufyān ibn ‘Uyainah, Suhail ibn Abī Abī Ḥazm, ‘Abd al-Raḥmān ibn Abī al-Zinād, ‘Abd al-‘Azīz ibn Abī Salamah al-Mājisyūn, dan lain sebagainya. Adapun yang meriwayatkan dari beliau antara lain: al-Bukhārī, Aḥmad ibn Ḥanbal, ‘Abbās ibn Muḥammad al-Dūrī, Mu‘āwiyah ibn Abī Ṣaliḥ al-Asy‘arī, dan banyak lainnya. Al-Mufaḍḍal ibn Ghasān al-Ghilābī, mengambil komentar dari Yaḥyā ibn Ma‘īn; Suraij ibn Nu‘mān adalah orang yang *ṣiqah*, namun Suraij ibn Yūnus lebih baik darinya. Aḥmad ibn ‘Ubaid al-‘Ajalīyy menganggap beliau *ṣiqah*. Al-Nasā’ī memberi predikat *laisa bihi ba’s*. Menurut Ḥanbal ibn Sa‘ad, beliau meninggal pada hari raya ‘*Id al-Aḍḥā* 217 H dan termasuk dalam *tabaqah* ke-9.¹³

8. ‘Ubaid ibn Abū Qurrah¹⁴

‘Ubaid ibn Abū Qurrah merupakan salah seorang perawi yang meriwayatkan dari generasi al-Ittibā‘ al-Tābi‘īn. Beliau mendengar Hadis dari Mālik ibn Anas, Sulaimān ibn Bilāl, ‘Abd al-Jabār ibn al-Warad, al-Lais ibn Sa‘ad dan ‘Abdullāh ibn Lahī‘ah. Beberapa yang meriwayatkan dari beliau antara lain: Abū al-Walīd al-Ṭayālisi, Musaddad ibn Masrahad, Aḥmad ibn Ḥanbal, Abū Ḥaiṣamah Zuhair ibn Ḥarb, Ibrahīm ibn Sa‘īd al-Jauharī, Ḥajjāj

¹² Yūsuf ibn ‘Abd al-Raḥmān ibn Yūsuf al-Mizzī, *Tahzīb al-Kamāl fī Asmā’ al-Rijal*, juz. XXVIII, Mu’assasah al-Risālah, Beirut, cet. 1, 1980, h. 143.

¹³ Yūsuf ibn ‘Abd al-Raḥmān ibn Yūsuf al-Mizzī, *Tahzīb al-Kamāl fī Asmā’ al-Rijal*, juz. X, Mu’assasah al-Risālah, Beirut, cet. 1, 1980, h. 218-220.

¹⁴ Keterangan tentang ‘Ubaid ibn Abū Qurrah tidak ditemukan dalam *Tahzīb al-Kamāl fī Asmā’ al-Rijal* karya al-Mizzī maupun dalam *Tahzīb al-Tahzīb* karya Ibn Ḥajar al-Asqalānī, namun peneliti menemukan sumber yang menjelaskan beliau dalam *Tārīkh Baghdād* karya Abū Bakr al-Khaṭīb al-Baghdadī, salah seorang pakar Ilmu Hadis abad ke-5 Hijriyyah, dan *Mīzān al-I’tidāl* karya Syams al-Dīn al-Ḍahabī.

ibn Syā'ir, dan Yahyā al-Qaṭṭān.¹⁵ Menurut Yahyā ibn Ma'īn, beliau berpredikat *mā bihi ba's*. Menurut Ya'qūb ibn Syaibah, beliau merupakan seorang yang *ṣiqah* dan *ṣudūq*. Aḥmad ibn Ḥanbal mengambil Hadis dari beliau dalam musnadnya, namun Ibrahīm ibn Sa'īd al-Jauharī mengambil Hadis *munkar* darinya yang berasal dari ibn Lahī'ah.¹⁶

9. Abū Dāwud

Nama lengkap beliau adalah Sulaimān ibn Dāwud ibn al-Jārud Abū Dāwud al-Ṭayālīsī al-Baṣrī al-Ḥāfiẓ. Beliau meriwayatkan Hadis dari Abān ibn Yazīd al-'Aṭār, Ibrahīm ibn Sa'ād, Ibn Abī al-Zinad, Ḥabīb ibn Yazīd dan banyak lainnya. Sementara yang meriwayatkan dari beliau adalah Aḥmad ibn Sinān al-Qaṭṭān, Aḥmad ibn Ḥanal, Muḥammad ibn Basysyār, Yūnus ibn Ḥabīb al-Aṣbahānī, dan banyak lainnya. 'Abd al-Raḥmān ibn al-Mahdī memberi predikat beliau dengan *aṣdaq al-nās*, Ḥajjaj ibn Yūsuf ibn Qutaibah al-Aṣbahānī menganggap beliau *ṣiqah ma'mūn*, Aḥmad ibn Ḥanbal menganggapnya *ṣiqah* dan Muḥammad ibn Sa'ad memberinya predikat *ṣiqah kaṣīr al-ḥadīṣ*. Beliau wafat di Basrah tahun 203 H, namun menurut Abū Mūsā Muḥammad ibn al-Muṣannā, beliau wafat tahun sekitar 204 H dan berusia 71 tahun. Khalīfah ibn Khiyāṭ menambahkan bahwa beliau wafat pada Rabiul Awal tahun 204 M, dan tercatat oleh al-Bukhārī dalam Al-Jāmi'.¹⁷

10. Anas ibn Iyaḍ

Nama lengkap beliau adalah Anas ibn 'Abd al-Raḥmān al-Laiṣī Abū Ḍamrah al-Madanī. Beliau meriwayatkan Hadis dari Abū Maudūd, 'Abd al-'Azīz ibn 'Umar ibn 'Ab al-'Azīz, Mūsā ibn 'Uqbah dan banyak lainnya. Sementara itu, para perawi yang meriwayatkan dari beliau di antaranya adalah Muḥammad ibn Ishāq al-Musayyabī, Ibrahīm ibn Ḥamzah al-Zubairī,

¹⁵ Al-Maktabah al-Syāmīlah, Syamela, ver. 3.65., Abū Bakr al-Khaṭīb al-Baghdadī, *Tārīkh Baghdād*, juz. XII, Dār al-Gharb al-Islāmī, Beirut, 2002, h. 386.

¹⁶ Al-Maktabah al-Syāmīlah, Syamela, ver. 3.65., Syams al-Dīn al-Ḍahabī, *Mīzān al-'Iṭidāl fī Naqd al-Rijāl*, juz III, Dār al-Ma'rīfah li al-Ṭabā'ah wa al-Nasyr, cet. 1, 1963, h. 22

¹⁷ Yūsuf ibn 'Abd al-Raḥmān ibn Yūsuf al-Mizzī, *Tahẓīb al-Kamāl fī Asmā' al-Rijāl*, juz. XI, Mu'assasah al-Risālah, Beirut, cet. 1, 1980, h. 401-408.

‘Abdullāh ibn Maslamah, Hārūn ibn Ma‘rūf dan banyak lainnya. ‘Abbās ibn al-Dūrī yang mengambil komentar dari Yaḥyā ibn Ma‘īn mengatakan bahwa beliau adalah seorang *siqah*, sementara Yaḥyā ibn Ma‘īn dan Ishāq ibn Mansūr mengatakan bahwa beliau merupakan seorang yang berpredikat *suwailih*. Muḥammad ibn Sa‘ad menganggap beliau *siqah kasīr al-ḥadīṣ*, dan Abū Zur‘ah dan al-Nasā‘ī melabeli dengan *lā ba’sa bih*. Beliau lahir tahun 104 H dan menurut al-Bukhārī dan ‘Abd al-Raḥmān ibn Syaibah, beliau wafat tahun 200 H.¹⁸

11. ‘Abdullāh ibn Maslamah

Nama lengkap beliau adalah ‘Abdullāb ibn Maslamah ibn Qa‘nab al-Qa‘nabīyyi al-Ḥārīṣī Abū ‘Abd al-Raḥmān al-Madanī. Beliau meriwayatkan dari Ibrāhīm ibn Ismā‘īl ibn Abī Syaibah al-Asyhalī, Abū Maudūd, Yazīd ibn Zurai‘ dan masih banyak lagi. Sementara yang meriwayatkan dari beliau antara lain: al-Bukhārī, Muslim, Abū Dāwud dan banyak lainnya. Menurut Aḥmad ibn ‘Abdullāh al-‘Ajalīyy, beliau merupakan seorang yang *siqah* dan seorang yang saleh. Abū Ḥātīm juga melabeli beliau dengan sebutan *sīqah* dan dapat dijadikan *ḥujjah*. Al-Bukhārī mencatat bahwa beliau wafat antara tahun 220 H atau 221 H. Sedangkan Abū Dāwud dan lainnya mengatakan bahwa beliau wafat pada bulan Muharam di Makkah 221 H.¹⁹

12. Muḥammad ibn Basysyār

Nama lengkap beliau adalah Muḥammad ibn Basysyār ibn ‘Uṣmān ibn Dāwud ibn Kaisān al-‘Abdī Abū Bakr al-Baṣrī. Beliau meriwayatkan dari Ibrāhīm ibn ‘Umar ibn Abī al-Wazīr, Abū Dāwud al-Ṭayālasī, Yazīd ibn Zurai‘ dan lainnya. Sedangkan yang meriwayatkan dari beliau antara lain: *al-Jamā‘ah*, Ibn Mājah, Ibrāhīm ibn Ishāq al-Ḥarbī dan masih banyak lagi. Al-‘Ajalīyy berkomentar bahwa beliau adalah seorang *sīqah kasīr al-ḥadīṣ*. Abū

¹⁸ Yūsuf ibn ‘Abd al-Raḥmān ibn Yūsuf al-Mizzī, *Tahzīb al-Kamāl fī Asmā’ al-Rijal*, juz. III, Mu’assasah al-Risālah, Beirut, cet. 1, 1980, h. 349-352.

¹⁹ Yūsuf ibn ‘Abd al-Raḥmān ibn Yūsuf al-Mizzī, *Tahzīb al-Kamāl fī Asmā’ al-Rijal*, juz. XVI, Mu’assasah al-Risālah, Beirut, cet. 1, 1980, h. 136-141.

Ḥātim mengatakan bahwa beliau adalah *ṣudūq*, sementara al-Nasā'ī beranggapan *lā ba'sa bihi*. Muḥammad ibn Ishāq al-Ṣāqafī mengatakan bahwa beliau lahir di tahun yang sama dengan wafatnya Ḥammād ibn Salamah yaitu 167 H. Al-Bukhārī, Ibrāhīm ibn Muḥammad al-Kindī dan Abū Ḥātim mencatat bahwa beliau wafat tahun 252 H.²⁰

13. Muḥammad ibn Ishāq

Nama lengkap beliau adalah Muḥammad ibn Ishāq ibn Muḥammad ibn 'Abd al-Raḥmān ibn 'Abdullāh ibn Masīb ibn Abī al-Sā'ib ibn 'Ābid ibn 'Abdullāh ibn 'Umar ibn Makhzūm al-Qurasyī al-Makhzumī al-Masībī Abu 'Abdillāh al-Madanī. Beliau meriwayatkan dari Sufyān ibn 'Uyainah, Yazīd ibn Hārūn, Mūsā ibn Ja'far ibn Abī Kašīr dan banyak lagi. Sementara yang meriwayatkan dari beliau adalah Muslim, Abū Dāwud, Ibrāhīm ibn Ishāq al-Ḥarbī dan masih banyak yang lain. Beliau disebutkan Ibn Ḥibān dalam Al-Ṣiqāt. Ṣāliḥ ibn Muḥammad meriwayatkan dari al-Zubairī bahwa beliau merupakan seseorang yang paling alim di Bani Quraisy saat itu. Al-Bukhārī, Abū al-Qāsim al-Baghawī, Muḥammad ibn Ishāq al-Sirāj mencatat, bahwa beliau wafat pada Rabi'ul Awal tahun 236 H.²¹

14. Naṣr ibn 'Āṣim

Beliau meriwayatkan dari Anas ibn 'Iyād, Zakariyyā ibn Manzūr al-Qarzī, Walīd ibn Muslim dan masih banyak lagi. Sedangkan yang meriwayatkan dari beliau ialah Abū Dāwud, Aḥmad ibn Muḥammad ibn 'Āṣim al-Rāzī, 'Usmā ibn Kharzād al-Anṭakī dan lainnya. Ibn Ḥibān memasukkannya dalam Al-Ṣiqāt.²²

15. Ibn Mājah

²⁰ Yūsuf ibn 'Abd al-Raḥmān ibn Yūsuf al-Mizzī, *Tahzīb al-Kamāl fī Asmā' al-Rijal*, juz. XXIV, Mu'assasah al-Risālah, Beirut, cet. 1, 1980, h. 508-510.

²¹ Yūsuf ibn 'Abd al-Raḥmān ibn Yūsuf al-Mizzī, *Tahzīb al-Kamāl fī Asmā' al-Rijal*, juz. XXIV, Mu'assasah al-Risālah, Beirut, cet. 1, 1980, h. 400-403.

²² Yūsuf ibn 'Abd al-Raḥmān ibn Yūsuf al-Mizzī, *Tahzīb al-Kamāl fī Asmā' al-Rijal*, juz. XXIX, Mu'assasah al-Risālah, Beirut, cet. 1, 1980, h. 349-350.

Nama lengkap beliau adalah Muḥammad ibn Yazīd Abū ‘Abdillāh ibn Mājah al-Qazwīnī al-Ḥāfiẓ adalah salah seorang mukharrij Hadis terkemuka dan pengarang kitab Sunan Ibn Mājah. Beliau mendapatkan Hadis di Khurasan, Iraq, Hijaz, Mesir, Syam, dan banyak negara lain. Banyak rawi yang meriwayatkan dari beliau adalah *al-Jamā‘ah*, Ibrāhīm ibn Dinār, Aḥmad ibn Ibrāhīm al-Qazwīnī (kakek dari Abū Ya‘lā al-Khalīlī al-Ḥāfiẓ), Ishāq ibn Muḥammad al-Qazwīnī serta masih banyak lainnya. Abū Ya‘lā melabeli beliau dengan *ṣiqah kabīr*, *muttafaqun ‘alaih*, *muḥtaju bihi*, *al-ḥāfiẓ*, dan *maulā al-sunan*. Beliau wafat pada hari senin, dan dimakamkan hari selasa pada bulan Ramadhan 273 H dalam usia 64 tahun. Namun, ada pendapat yang mengatakan bahwa beliau wafat tahun 275 H.²³

16. Aḥmad ibn Ḥanbal

Nama lengkap beliau adalah Aḥmad ibn Muḥammad ibn Ḥanbal ibn Hilāl ibn Asad al-Syaibānī, Abū ‘Abdillāh al-Marwāzī al-Baghdādī adalah seorang *mu‘allif al-sunan* yang lahir dan wafat di Baghdad. Selama hidup, beliau melanglang buana untuk mencari Hadis dari negerinya sendiri, Baghdad, lalu ke Kufah, Basrah, Makkah, Madinah, Yaman, Syam dan seluruh jazirah Arab. Beliau meriwayatkan Hadis dari ‘Abdullāh ibn Khālīd al-Ṣan‘ānī, Ibrāhīm ibn Sa‘ad al-Zugrī, Ḥusain ibn ‘Alī al-Ju‘fi dan banyak lagi selain mereka. Orang-orang yang meriwayatkan dari beliau sangat banyak. Beliau terkenal *ṣiqah* dan banyak orang yang merujuk kepada kitab beliau.²⁴

B. Bagian Kedua: Basmalah Sebagai Jampi terhadap Penyakit

Peneliti melacak Hadis ini dengan kata kunci *سقم* dan *شفي* dalam Al-Mu‘jam al-Mufahras li alfāẓ al-hadīṣ dan hasilnya, peneliti menemukan bahwa Hadis dimaksud terwakili indeks *تربة أرضنا بريقة بعضنا يشفي سقيما* berada dalam Ṣaḥīḥ al-Bukhārī, *Kitāb al-Ṭibb* bab 28, Ṣaḥīḥ Muslim, *Kitāb al-Salām* bab 53,

²³ Yūsuf ibn ‘Abd al-Raḥmān ibn Yūsuf al-Mizzī, *Tahzīb al-Kamāl fī Asmā’ al-Rijal*, juz. XXVII, Mu‘assasah al-Risālah, Beirut, cet. 1, 1980, h. 41-42.

²⁴ Yūsuf ibn ‘Abd al-Raḥmān ibn Yūsuf al-Mizzī, *Tahzīb al-Kamāl fī Asmā’ al-Rijal*, juz. I, Mu‘assasah al-Risālah, Beirut, cet. 1, 1980, h. 437-440.

Sunan Abū Dāwud, *Kitābal- Ṭibb* bab 19, Sunan Ibn Mājah, *Kitāb a-Ṭibb* bab 36, dan Musnad Aḥmad bab 6, 93. Namun, setelah peneliti telusuri secara manual dalam kitab-kitab terkait, peneliti menemukan bahwa Hadis-Hadis tersebut secara spesifik ditemukan dalam: (1) Ṣaḥīḥ al-Bukhārī, *Kitāb al-Ṭibb*, Bab *Ruqyati al-Nabiyyi*, dengan nomor Hadis 5745²⁵ dan 5746²⁶; (2) Ṣaḥīḥ Muslim, *Kitāb al-Salām*, Bab *Istiḥbāb al-Ruqyati min al-‘Ayni wa al-Namlati, wa al-Ḥammati, wa al-Nazrati*, dengan nomor Hadis 2194²⁷; (3) Sunan Abū Dāwud, *Kitāb al-Ṭibb*, Bab *Kayfa al-Ruqā*, dengan nomor Hadis 3895²⁸; Sunan Ibn Mājah, *Kitāb al-Ṭibb*, Bab *Mā ‘Awwaḥa bihi al-Nabiyy wa Mā ‘Awwaḥa bihi*, dengan nomor Hadis 3521²⁹; (4) Musnad Aḥmad *Kitāb Musnad Sayyidatinā ‘Ā’isyah* nomor Hadis 34617.³⁰

1. Redaksi Hadis dalam Ṣaḥīḥ al-Bukhārī, No. 5745

حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ، حَدَّثَنَا سُفْيَانُ، قَالَ: حَدَّثَنِي عَبْدُ رَبِّهِ بْنِ سَعِيدٍ، عَنْ عَمْرَةَ، عَنْ عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا، أَنَّ النَّبِيَّ كَانَ يَقُولُ لِلْمَرِيضِ: بِسْمِ اللَّهِ تُرْبَةُ أَرْضِنَا بِرِيقَةٍ بَعْضِنَا يُشْفَى سَقِيمُنَا بِإِذْنِ رَبِّنَا.

“Telah menceritakan kepada kami ‘Alī ibn ‘Abdillāh, telah menceritakan kepada kami Sufyān dia berkata; telah menceritakan kepadaku ‘Abd al-Rabbihi ibn Sa‘īd dari ‘Amrah dari ‘Āisyah RA, bahwa apabila Nabi SAW mendoakan orang sakit, beliau membaca: *Bismillāhi turbatu arḍinā bi rīqati ba‘ḍinā yusyfa saqīmunā bi izni rabbinā* (Dengan nama Allah, debu tanah kami dengan ludah sebagian dari kami semoga sembuh orang yang sakit dari kami dengan izin Rabb kami).

²⁵ Abī ‘Abdillāh Muḥammad ibn Ismā‘īl al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Dār Ibn Kaṣīr, Beirut, cet. 1, 2002, h. 1454.

²⁶ Abī ‘Abdillāh Muḥammad ibn Ismā‘īl al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*..., h. 1454.

²⁷ Abī al-Ḥusain Muslim ibn al-Ḥajjāj al-Naysābūrī, *Ṣaḥīḥ Muslim*, juz II, Dār Ṭaybah, Riyadh, cet. 1, 2008, h. 1046.

²⁸ Sulaimān ibn Asy‘ās al-Azdiyy al-Sajistānī Abī Dāwud, *Sunan Abī Dāwud*, juz. VI, Dār al-Risālah al-Alamiyyah, Beirut, cet. 1, 2009, h. 41.

²⁹ Muḥammad ibn Yazīd ibn Mājah al-Qazwīnī, *Sunan ibn Mājah*, juz. II, Dār Iḥyā’ al-Kutub al-‘Arabiyyah, Kairo, 2009, h. 1163.

³⁰ Ahmad ibn Hanbal, *Musnad Aḥmad*, juz. XLI, Mu’assasah al-Risālah, Beirut, 2009, h. 164.

a. Rangkaian Sanad dalam *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, No. 5745



2. Redaksi Hadis dalam *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, No. 5745

حَدَّثَنِي صَدَقَةُ بْنُ الْفَضْلِ، أَخْبَرَنَا ابْنُ عُيَيْنَةَ، عَنْ عَبْدِ رَبِّهِ بْنِ سَعِيدٍ، عَنْ عَمْرَةَ، عَنْ عَائِشَةَ

قَالَتْ: كَانَ النَّبِيُّ يَقُولُ فِي الرُّقِيَّةِ: بِسْمِ اللَّهِ تُرْبَةُ أَرْضِنَا، وَرَيْقَةُ بَعْضِنَا يُشْفَى سَقِيمُنَا بِإِذْنِ رَبِّنَا.

“Telah menceritakan kepadaku Ṣadaqah ibn al-Faḍl, telah mengabarkan kepada kami Ibn ‘Uyaynah dari ‘Abd al-Rabbihi ibn Sa‘īd dari ‘Amrah dari ‘Āisyah dia berkata; Biasanya dalam meruqyah, beliau (Rasulullah) membaca: *Bismillāhi turbatu arḍinā bi rīqati ba‘ḍinā yusyfa saqīmunā bi izni rabbīnā* (Dengan nama Allah, Debu tanah kami dengan ludah sebagian kami semoga sembuh orang yang sakit dari kami dengan izin Rabb kami).”

a. Skema Sanad dalam *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, No. 5745

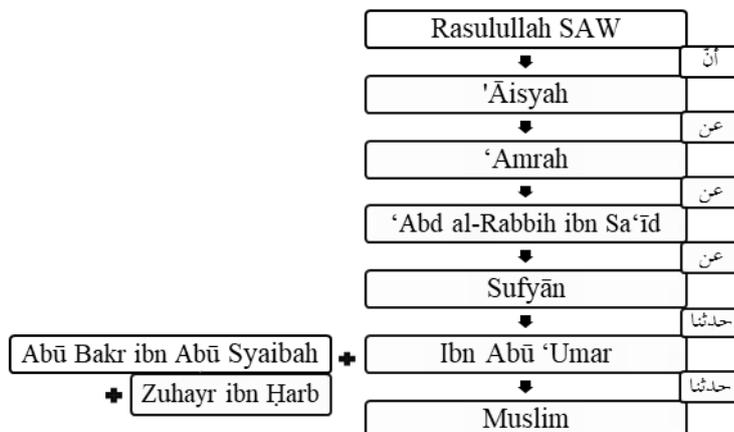


3. Redaksi Hadis dalam Ṣaḥīḥ Muslim, No. 2194

حَدَّثَنَا أَبُو بَكْرِ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ، وَزُهَيْرُ بْنُ حَرْبٍ، وَابْنُ أَبِي عُمَرَ، وَاللَّفْظُ لِابْنِ أَبِي عُمَرَ، قَالُوا:
 حَدَّثَنَا سُفْيَانُ، عَنْ عَبْدِ رَبِّهِ بْنِ سَعِيدٍ، عَنْ عَمْرَةَ، عَنْ عَائِشَةَ، أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ كَانَ إِذَا اشْتَكَى
 الْإِنْسَانَ الشَّيْءَ مِنْهُ أَوْ كَانَتْ بِهِ قَرْحَةٌ أَوْ جُرحٌ، قَالَ النَّبِيُّ بِإِصْبَعِهِ هَكَذَا وَوَضَعَ سُفْيَانُ سَبَابَتَهُ
 بِالْأَرْضِ ثُمَّ رَفَعَهَا بِاسْمِ اللَّهِ تَرْتِيبَهُ أَرْضِنَا بِرِيقَةٍ بَعْضِنَا لِيُشْفَى بِهِ سَقِيمُنَا بِإِذْنِ رَبِّنَا، قَالَ ابْنُ أَبِي
 شَيْبَةَ: يُشْفَى، وَقَالَ زُهَيْرٌ: لِيُشْفَى سَقِيمُنَا.

“Telah menceritakan kepada kami Abū Bakr ibn Abū Syaibah dan Zuhayr ibn Ḥarb serta Ibn Abū ‘Umar dan lafal ini miliknya Ibn Abū ‘Umar, mereka berkata; Telah menceritakan kepada kami Sufyān dari ‘Abd al-Rabbih ibn Sa‘īd dari ‘Amrah dari ‘Āisyah bahwa apabila seseorang mengadukan suatu penyakit yang dideritanya kepada Rasulullah SAW, seperti sakit kudis, atau luka, maka Nabi SAW berucap sambil menggerakkan anak jarinya seperti ini -Sufyān meletakkan telunjuknya ke tanah, kemudian mengangkatnya- *Bismillāhi turbatu arḍinā bi rīqati ba’dinā li yusyfa bihi saqīmunā bi izni rabbinā* (Dengan nama Allah, dengan debu di bumi kami, dan dengan ludah sebagian kami, semoga sembuhlah penyakit kami dengan izin Rabb kami). Ibn Abū Syaibah berkata; ruqyah tersebut berbunyi; Yusyfa saqīmunā; dan Zuhayr berkata; Doa ruqyah tersebut berbunyi; Liyusyfa saqīmunā.”

a. Rangkaian Sanad dalam Ṣaḥīḥ Muslim, No. 2194

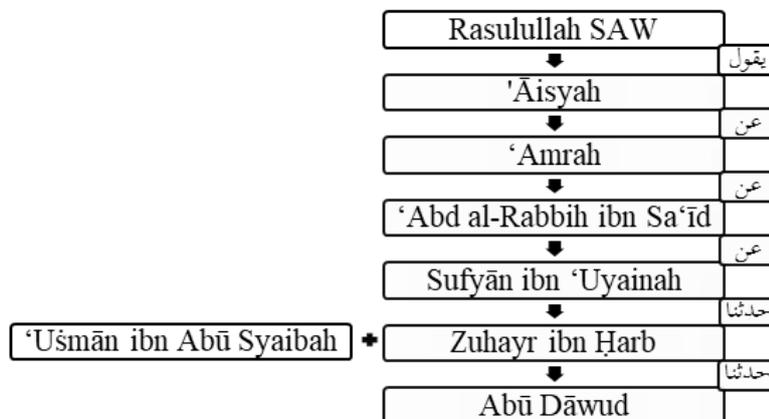


4. Redaksi Hadis dalam Sunan Abū Dāwud, No. 3895

حَدَّثَنَا زُهَيْرُ بْنُ حَرْبٍ، وَعُثْمَانُ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ، قَالَا: حَدَّثَنَا سُفْيَانُ بْنُ عُيَيْنَةَ، عَنْ عَبْدِ رَبِّهِ يَعْنِي ابْنَ سَعِيدٍ، عَنْ عَمْرَةَ، عَنْ عَائِشَةَ، قَالَتْ: كَانَ النَّبِيُّ يَقُولُ: لِلْإِنْسَانِ إِذَا اشْتَكَى يَقُولُ بِرِيقِهِ، ثُمَّ قَالَ بِهِ فِي التُّرَابِ تُرْبَةُ أَرْضِنَا بِرِيقَةٍ بَعْضِنَا يُشْفَى سَقِيمُنَا بِإِذْنِ رَبِّنَا.

“Telah menceritakan kepada kami Zuhayr ibn Ḥarb dan ‘Usmān ibn Abū Syaibah mereka berkata; telah menceritakan kepada kami Sufyān ibn ‘Uyainah dari ‘Abd al-Rabbih ibn Sa‘īd dari ‘Amrah dari ‘Aisyah ia berkata; Jika ada orang yang mengeluhkan sakit, Nabi SAW meludah ke tanah lalu berdoa: *Turbatu arḍinā bi rīqati ba‘ḍinā li yusyfa bihi saqīmunā bi izni rabbinā* (Ini adalah debu tanah kami, dengan ludah sebagian kami maka tersembuhkan orang sakit kami dengan izin Tuhan kami).”

a. Rangkaian Sanad dalam Sunan Abū Dāwud, No. 3895



5. Redaksi Hadis dalam Sunan Ibn Mājah, No. 3521

حَدَّثَنَا أَبُو بَكْرِ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ، حَدَّثَنَا سُفْيَانُ، عَنْ عَبْدِ رَبِّهِ، عَنْ عَمْرَةَ، عَنْ عَائِشَةَ، أَنَّ النَّبِيَّ كَانَ مِمَّا يَقُولُ لِلْمَرِيضِ بِرِيقِهِ بِإِصْبَعِهِ: بِسْمِ اللَّهِ تُرْبَةُ أَرْضِنَا بِرِيقَةٍ بَعْضِنَا، لِيُشْفَى سَقِيمُنَا بِإِذْنِ رَبِّنَا.

“Telah menceritakan kepada kami Abū Bakar ibn Abū Syaibah telah menceritakan kepada kami Sufyān dari ‘Abd al-Rabbih dari ‘Amrah dari ‘Aisyah, bahwa yang di bacakan Nabi SAW buat orang yang sakit dengan ludahnya dan jemari beliau adalah: *Bismillāhi turbatu arḍinā bi rīqati ba‘ḍinā li yusyfa bihi saqīmunā bi izni rabbinā* (Dengan nama

Allah, debu tanah kami dengan kelembutan sebagian kami semoga sembuh orang yang sakit dari kami dengan izin Rabb kami).”

a. Rangkaian Sanad dalam Sunan Ibn Mājah, No. 3521



6. Redaksi Hadis dalam Musnad Aḥmad, No. 34617

حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ، حَدَّثَنَا سُفْيَانُ، قَالَ: حَدَّثَنِي عَبْدُ رَبِّهِ بْنِ سَعِيدٍ، عَنْ عَمْرَةَ، عَنْ

عَائِشَةَ: أَنَّ النَّبِيَّ كَانَ يَقُولُ فِي الْمَرِيضِ: بِسْمِ اللَّهِ، بِتُرْبَةِ أَرْضِنَا، بِرِيقَةِ بَعْضِنَا، لِيُشْفَى سَقِيمُنَا،

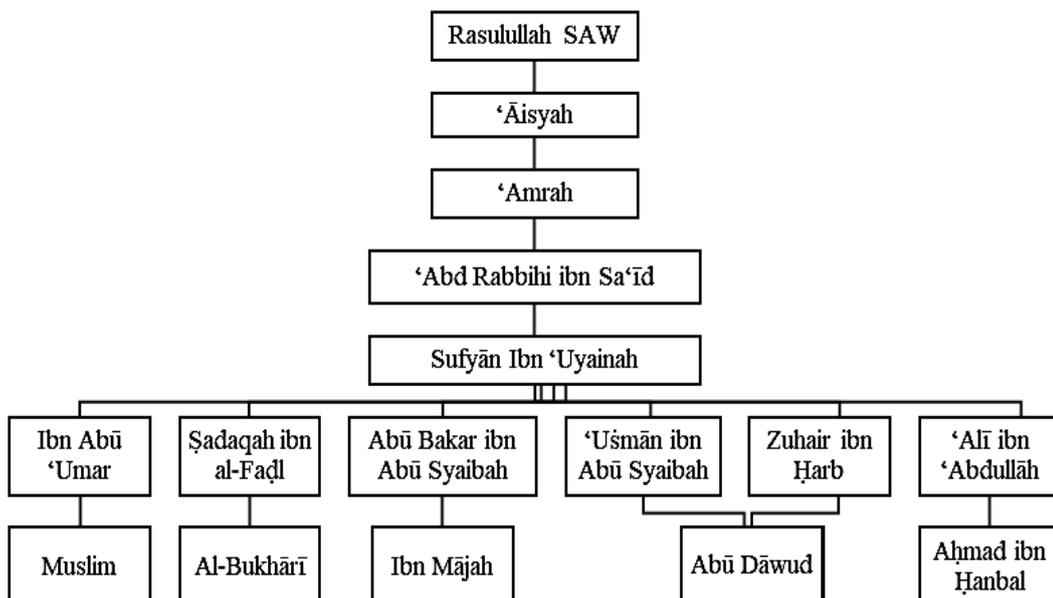
بِإِذْنِ رَبِّنَا.

“Telah menceritakan kepada kami ‘Alī ibn ‘Abdullāh, telah menceritakan kepada kami Sufyān, dia berkata; telah menceritakan kepadaku ‘Abd al-Rabbihī ibn Sa‘īd, dari ‘Amrah, dari ‘Āisyah bahwa ketika Nabi shallallahu 'alaihi wasallam. sakit, beliau bersabda: *Bismillāhi bi turbati arḍinā bi rīqati ba‘ḍinā li yusyfa saqīmunā bi izni rabbīnā* (Dengan nama Allah, dengan perantara debu tanah kami dan liur sebagian dari kami, semoga orang yang sakit dari kami disembuhkan dengan izin Rabb kami).”

a. Rangkaian Sanad dalam Musnad Aḥmad, No. 34617



Setelah peneliti paparkan skema sanad dari Hadis-Hadis di atas, selanjutnya akan peneliti paparkan pula hasil gabungan sanad-sanad tersebut. Sanad gabungan yang terbentuk ialah sebagaimana berikut:



Hadis-Hadis di atas memiliki beberapa variasi *matn*. Berbagai variasi tersebut antara lain adanya beberapa perbedaan redaksi yaitu *bismillāhi bi turbatī arḍinā* dan *bismiliāhi turbatu arḍina* kecuali dalam Abū Dāwud yang berbentuk redaksi *li al-insāni iẓa isytakā yaqūlu bi rīqihisumma qāla bihi fi al-turābi*. Selanjutnya peneliti akan memaparkan *al-Tarjamah al-Ruwah* dari jalur sanad di

atas sesuai *tabaqāt* namun tanpa mencantumkan perawi yang sudah peneliti sebutkan di sub-bab sebelumnya:³¹

1. ‘Āisyah RA

Nama lengkap beliau adalah ‘Āisyah binti Abū Bakr al-Ṣiddīq. Beliau adalah istri tercinta Rasulullah SAW, Umm al-Mu’minīn. Beliau meriwayatkan dari Rasulullah SAW, Ḥamzah ibn ‘Amr al-Aslāmī, Sa‘ad ibn Abī Waqqāṣ, ‘Umar ibn al-Khaṭṭāb, Abū Bakr al-Ṣiddīq, Jadāmh binti Wahb al-Asdiyyah, dan Fāṭimah al-Zahrā’ binti Rasulullah SAW. Banyak sekali perawi yang meriwayatkan dari beliau, di antaranya: Ibrāhīm ibn Yazīd al-Taimī, Ishāq ibn Ṭalḥah ibn ‘Ubaidillāh, ‘Amrah binti ‘Abd al-Raḥmān al-Anṣāriyyah dan banyak sekali yang lainnya.³²

2. ‘Amrah

Nama lengkap beliau adalah ‘Amrah binti ‘Abd al-Raḥmā ibn Sa‘ad ibn Zirārah al-Anṣāriyyah al-Madaniyyah. Beliau adalah salah satu orang yang menemani ‘Āisyah tatkala hijrah. Meriwayatkan dari Rāfi‘ ibn Khudaij, Marwan ibn al-Ḥakam, ‘Āisyah RA, Ḥabībah ibn Sahl, Ḥammah binti Jaḥsy, Wahyi Ummu Ḥabībah, Ummu Salamah (salah seorang istri Rasulullah) dan Ummu Hisyām ibn Ḥariṣah ibn Nu‘mān. Adapun yang meriwayatkan dari beliau antara lain: Razīq ibn Ḥakīm, Sa‘ad ibn Sa‘īd al-Anṣārī, dan banyak lainnya.³³

3. ‘Abd Rabbihi ibn Sā‘id

Nama lengkap beliau adalah ‘Abd Rabbih ibn Sa‘īd ibn Qais ibn ‘Amr al-Anṣārī al-Najāri al-Madāni, adalah salah satu dari tiga putra Sa‘īd ibn Qais al-Anṣārī selain Yaḥyā ibn Sa‘īd dan Sa‘ad ibn Sa‘īd. Meriwayatkan dari Abū

³¹ Untuk mengecek rawi yang tidak disebutkan di sini, pembaca dapat melihat skema sanad gabungan lalu mencari rawi yang tidak tercantum pada sub-bab sebelumnya.

³² Yūsuf ibn ‘Abd al-Raḥmān ibn Yūsuf al-Mizzī, *Tahzīb al-Kamāl fī Asmā’ al-Rijal*, juz. XXXV, Mu’assasah al-Risālah, Beirut, cet. 1, 1980, h. 227.

³³ Yūsuf ibn ‘Abd al-Raḥmān ibn Yūsuf al-Mizzī, *Tahzīb al-Kamāl fī Asmā’ al-Rijal*, juz. XXXV..., 1980, h. 241-242.

Umāmah, ‘Abdullāh ibn Ka‘b, Amrah dan lain sebagainya. Perawi yang meriwayatkan dari beliau antara lain: Ḥammād ibn Salamah, Sufyān al-Ṣaurī, Sufyān ibn ‘Uyainah, Syu‘bah ibn al-Ḥajjāj, Mālik ibn Anas ibn Mālik, dan lain sebagainya. ‘Abdullāh ibn Aḥmad ibn Ḥanbal mengatakan bahwa beliau adalah seorang yang *siqah*. Yaḥyā ibn Ma‘īn mengatakan bahwa beliau adalah seorang yang *siqah*. Abū Ḥātim melabeli dengan *lā ba’sa bih, yuhtajju bi ḥadīsihi, ḥasan al-ḥadīs siqah*. Menurut al-Wāqidī, Muḥammad ibn ‘Abdullāh ibn Namīr dan ‘Amr ibn ‘Ālā, beliau wafat tahun 139 H.³⁴

4. Ṣafyān ibn ‘Uyainah

Nama aslinya adalah Maimūn al-Hilālī Abū Muḥammad al-Kūfī, Ṣafyān ibn ‘Uyainah. Meriwayatkan dari Ibrāhīm ibn ‘Uqbah, Ibrāhī ibn Muslim al-Hajarī, Ismā‘īl ibn Umayyah, ‘Abd Rabbih ibn Sa‘īd dan banyak lainnya. Yang meriwayatkan dari beliau sangat banyak. Di antaranya ialah: Ibrāhīm ibn Dīnār, al-Bukhārī, ‘Ubadillāh ibn Mūsā serta banyak lainnya. ‘Alī ibn al-Madīnī mengatakan bahwa Ṣafyān ibn ‘Uyainah lahir 107 H. Seluruh ulama memuji beliau dengan pujian setinggi-tingginya. Beliau wafat tahun 198 dalam usia 91 tahun.³⁵

5. Ibn Abū ‘Umar

Nama lengkap beliau adalah Muḥammad ibn Yaḥyā ibn Abī ‘Umar al-Madānī Abū ‘Abdillāh. Jika memakai nama Abū ‘Abdillāh, maka itu merujuk pada nama kakek beliau, sementara Abū ‘Umar merujuk pada ayah beliau. Beliau meriwayatkan dari Ishāq ibn Yūsuf al-Azraq, ‘Abdullāh ibn Yazīd al-Muqri’, Ṣufyān ibn ‘Uyainah serta banyak lainnya. Yang meriwayatkan beliau antara lain: Muslim. Al-Tirmīzī, Ibn Mājah dan banyak lainnya. ‘Ab al-Raḥmān ibn Abī Ḥātim berkomentar bahwa beliau adalah orang yang saleh, namun terkadang lalai. Ibn Ḥibān memasukkan beliau dalam al-Ṣiqāt.

³⁴ Yūsuf ibn ‘Abd al-Raḥmān ibn Yūsuf al-Mizzī, *Tahzīb al-Kamāl fī Asmā’ al-Rijal*, juz. XVI, Mu’assasah al-Risālah, Beirut, cet. 1, 1980, h. 476-478.

³⁵ Yūsuf ibn ‘Abd al-Raḥmān ibn Yūsuf al-Mizzī, *Tahzīb al-Kamāl fī Asmā’ al-Rijal*, juz. XI, Mu’assasah al-Risālah, Beirut, cet. 1, 1980, h. 177-196.

Selanjutnya, Imam mencatat bahwa beliau wafat di Makkah pada tahun 243 H.³⁶

6. Ṣadaqah ibn al-Faḍl

Nama lengkap beliau adalah Ṣadaqah ibn al-Faḍl, Abū al-Faḍl al-Marwazī. Meriwayatkan dari Ismā‘īl ibn ‘Aliyyah, Ḥajjāj ibn Muḥammad, Hafṣ ibn Ghiyāṣ, Ṣufyān ibn ‘Uyainah, Yūsufi ibn Asbāt dan lain sebagainya. Adapun yang meriwayatkan dari beliau antara lain: Al-Bukhārī, ‘Abdullāh ibn ‘Abd al-Raḥmān al-Dārimī, Muḥammad ibn Naṣr al-Marwazī dan banyak lagi. Menurut al-Nasā’ī, beliau adalah orang yang *ṣiqah* dan dimasukkan Ibn Ḥibān dalam al-*Ṣiqāt*. Beliau wafat tahun 223 H.³⁷

7. Abū Bakr ibn Abū Syaibah

Nama lengkap beliau adalah ‘Abdullā ibn Muḥammad ibn Ibrāhīm ibn ‘Uṣmān al-Khawastī al-‘Absī dan terkenal dengan Abū Bakr ibn Abū Syaibah. Guru-guru beliau banyak sekali, di antaranya adalah Suraij ibn al-Nu‘mān al-Jauharī, Ṣufyān ibn ‘Uqbah, Ṣufyān ibn ‘Uyainah, Abū Bakar ibn ‘Iyāsy. Murid beliau juga terhitung sangat banyak, di antaranya adalah al-Bukhārī, Muslim, Abū Dāwud, Ibn Mājah, Ibrāhīm ibn Ishāq al-Ḥarbī, dan selainnya. Menurut Aḥmad ibn Ḥanbal, beliau adalah orang yang dapat dipercaya. Menurut al-‘Ajalīyy, Abū Ḥātim dan Ibn Khurasy; beliau adalah orang yang *ṣiqah* dan bergelar *ḥāfiẓ*. Beliau wafat tahun 235 H.³⁸

8. ‘Uṣmān ibn Abū Syaibah

Nama lengkap beliau adalah ‘Uṣmān ibn Muḥammad ibn Ibrāhīm ibn ‘Uṣmān ibn Khawastī al-‘Absī, merupakan saudara dari Abū Bakr ibn Abū Syaibah dan Qasīm ibn Abū Syaibah. Beliau meriwayatkan dari Abū Ismā‘īl

³⁶ Yūsuf ibn ‘Abd al-Raḥmān ibn Yūsuf al-Mizzī, *Tahẓīb al-Kamāl fī Asmā’ al-Rijāl*, juz. XXVI, Mu’assasah al-Risālah, Beirut, cet. 1, 1980, h. 639-642.

³⁷ Yūsuf ibn ‘Abd al-Raḥmān ibn Yūsuf al-Mizzī, *Tahẓīb al-Kamāl fī Asmā’ al-Rijāl*, juz. XXIII, Mu’assasah al-Risālah, Beirut, cet. 1, 1980, h. 144-146.

³⁸ Yūsuf ibn ‘Abd al-Raḥmān ibn Yūsuf al-Mizzī, *Tahẓīb al-Kamāl fī Asmā’ al-Rijāl*, juz. XXVI, Mu’assasah al-Risālah, Beirut, cet. 1, 1980, h. 34-36, 41.

Ibrāhīm ibn Sulaimān al-Mu'addab, Basyar ibn al-Mufaḍḍal, Ṣufyan ibn 'Uyainah dan masih banyak lagi. Di antara murid-murid beliau adalah al-Bukhārī, Muslim, Abū Dāwud, Ibn Mājah, dan lainnya. Yaḥyā ibn Ma'īn menganggap beliau *siqah*. 'Abd al-Raḥmān ibn Abū Ḥātim pernah menanyakan perihal 'Usmān kepada ayahnya, dan Abū Ḥātim berkomentar bahwa 'Usmān merupakan seorang yang *siqah*. Menurut Muḥammad ibn 'Abdullāh al-Ḥaḍramī dan 'Ubaid ibn Muḥammad ibn Khalaf al-Bazzār, beliau wafat tahun 239 H.³⁹

9. Zuhair ibn Ḥarb

Nama lengkap beliau adalah Zubair ibn Ḥarb ibn Syadād Abū Khaisamah al-Nasā'ī. Beliau meriwayatkan Hadis dari Aḥmad ibn Ishāq al-Ḥaḍramī, Ḥibān ibn Hilāl, Ṣufyān ibn 'Uyainah, Abū 'Āṣīm al-Ḍaḥḥāk, dan banyak lainnya. Murid-murid beliau antara lain, al-Bukhārī, Muslim, Abū Dāwud, Ibn Mājah, Ibrāhīm ibn Ishāq al-Ḥarabī, dan lainnya. Mu'āwiyah berkomentar bahwa beliau adalah *siqah*. Abū Ḥātim memberi predikat *ṣudūq*, Abū 'Ubaid al-Ajrī mengatakan bahwa beliau adalah *hujjatu fi al-rijal*, al-Nasā'ī menganggap beliau *siqah ma'mūn* dan Ḥusain ibn Fahm berujar bahwa beliau *siqah ṣubut*. Menurut putra beliau, Abū Bakr ibn Abī Khaisamah lahir tahun 160 dan wafat pada malam Kamis di bukan Sya'ban 234 H pada saat Ja'far al-Mutawakkil memangku kekhalifahan.⁴⁰

10. 'Alī ibn 'Abdullāh

Nama lengkap beliau adalah 'Alī ibn 'Abdullāh ibn Ja'far ibn Najīḥ al-Sa'adī, Abū al-Ḥasan al-Madīnī al-Baṣrī. Beliau meriwayatkan dari Azhār ibn Sa'ad al-Sammān, Ismā'īl ibn 'Aliyyah, Aswad ibn Āmīr Syāzān, Umayyah ibn Khālīd serta banyak lainnya.⁴¹ Sedangkan murid-murid beliau antara lain:

³⁹ Yūsuf ibn 'Abd al-Raḥmān ibn Yūsuf al-Mizzī, *Tahzīb al-Kamāl fī Asmā' al-Rijal*, juz. XIX, Mu'assasah al-Risālah, Beirut, cet. 1, 1980, h. 478-480, 482-484.

⁴⁰ Yūsuf ibn 'Abd al-Raḥmān ibn Yūsuf al-Mizzī, *Tahzīb al-Kamāl fī Asmā' al-Rijal*, juz. IX, Mu'assasah al-Risālah, Beirut, cet. 1, 1980, h. 402-403, 404-406.

⁴¹ Yūsuf ibn 'Abd al-Raḥmān ibn Yūsuf al-Mizzī, *Tahzīb al-Kamāl fī Asmā' al-Rijal*, juz. XXI, Mu'assasah al-Risālah, Beirut, cet. 1, 1980, h. 5-7.

al-Bukhārī, Abū Dāwud, Ibrāhīm ibn al-Ḥārīs al-Baghdādī, dan banyak lainnya.⁴² Beliau lahir tahun 161 H dan meninggal 234 H.⁴³

11. Muslim

Nama lengkap beliau adalah Muslim ibn al-Ḥajjāj ibn Muslim al-Qusyairī, Abū al-Ḥusain al-Naisābūrī al-Ḥāfiẓ, Ṣāhib al-Ṣāḥih. Meriwayatkan dari Ibrāhīm ibn Khalid, Hārūn ibn Sa‘id al-Ailī, Abū ‘Ammār al-Ḥusain ibn Ḥārīs al-Marwazī dan lain sebagainya. Beliau meninggal tahun 261 H.⁴⁴

12. Al-Bukhārī

Nama lengkap beliau adalah Muḥammad ibn Ismā‘īl ibn Ibrāhīm ibn al-Mughīrah. Beliau banyak melakukan perjalanan panjang untuk mencari Hadis-Hadis sahih. Guru-guru dan muridnya tak terhitung dan beliau adalah seorang imam Hadis yang sangat terkemuka, muallif al-Sunan dan seorang Ḥāfiẓ. Beliau lahir tahun 194 H dan wafat tahun 256 H.⁴⁵

C. Bagian Ketiga: Basmalah Sebagai Sumber Ketenangan Jiwa

Peneliti melacak Hadis ini melalui kitab *Al-Mu‘jam al-Mufahras li Alfāz al-Nabī* dengan kata kunci رفع dan ملك. Hasilnya, peneliti menemukannya dalam kitab tersebut dengan indeks الملائكة لرفعك الله لو قلت بسم الله لرفعك الملائكة yang tercatat dalam Sunan Al-Nasā‘ī, *Kitāb Jihād* bab 28. Selanjutnya, peneliti menelusuri lebih lanjut secara manual dalam kitab terkait, dan menemukan bahwa hadits yang dimaksud berada dalam Sunan Al-Nasā‘ī, *Kitāb al-Jihād* bab *Mā Yaqūlu Man Yaḥ‘anuhu al-‘Aduwwu* Hadis nomor 3149.⁴⁶

⁴² Yūsuf ibn ‘Abd al-Raḥmān ibn Yūsuf al-Mizzī, *Tahzīb al-Kamāl fī Asmā’ al-Rijal*, juz. XXI, Mu’assasah al-Risālah, Beirut, cet. 1, 1980, h. 7-9.

⁴³ Yūsuf ibn ‘Abd al-Raḥmān ibn Yūsuf al-Mizzī, *Tahzīb al-Kamāl fī Asmā’ al-Rijal*, juz. XXI, Mu’assasah al-Risālah, Beirut, cet. 1, 1980, h. 34.

⁴⁴ Yūsuf ibn ‘Abd al-Raḥmān ibn Yūsuf al-Mizzī, *Tahzīb al-Kamāl fī Asmā’ al-Rijal*, juz. XXVII, Mu’assasah al-Risālah, Beirut, cet. 1, 1980, h. 449-451, 507.

⁴⁵ Yūsuf ibn ‘Abd al-Raḥmān ibn Yūsuf al-Mizzī, *Tahzīb al-Kamāl fī Asmā’ al-Rijal*, juz. XXIV, Mu’assasah al-Risālah, Beirut, cet. 1, 1980, h. 431-432.

⁴⁶ Abū ‘Abd al-Raḥmān al-Nasā‘ī, *Sunan al-Nasā‘ī*, Dār al-Hazārah li al-Nasyr wa al-Tawzi‘, cet. 2, 2015, h. 423.

1. Redaksi Hadis dalam Sunan al-Nasā'ī, Hadis no. 3149

أَحْبَرَنَا عَمْرُو بْنُ سَوَادٍ، قَالَ: أَنْبَأَنَا ابْنُ وَهْبٍ، قَالَ: أَحْبَرَنِي يَحْيَى بْنُ أَيُّوبَ، وَذَكَرَ آخَرَ قَبْلَهُ، عَنْ عُمَارَةَ بْنِ غَزِيَّةَ، عَنْ أَبِي الزُّبَيْرِ، عَنْ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ، قَالَ: لَمَّا كَانَ يَوْمُ أُحُدٍ، وَوَلَّى النَّاسُ كَانَ رَسُولُ اللَّهِ فِي نَاحِيَةِ فِي اثْنَيْ عَشَرَ رَجُلًا مِنَ الْأَنْصَارِ وَفِيهِمْ طَلْحَةُ بْنُ عُبَيْدِ اللَّهِ، فَأَذْرَكَهُمُ الْمُشْرِكُونَ، فَالْتَفَتَ رَسُولُ اللَّهِ وَقَالَ: مَنْ لِلْقَوْمِ؟ فَقَالَ طَلْحَةُ: أَنَا، قَالَ رَسُولُ اللَّهِ: كَمَا أَنْتَ، فَقَالَ رَجُلٌ مِنَ الْأَنْصَارِ: أَنَا يَا رَسُولَ اللَّهِ، فَقَالَ: أَنْتَ فَقَاتِلْ حَتَّى تُقْتَلَ، ثُمَّ الْتَفَتَ، فَإِذَا الْمُشْرِكُونَ، فَقَالَ: مَنْ لِلْقَوْمِ؟ فَقَالَ طَلْحَةُ: أَنَا قَالَ: كَمَا أَنْتَ فَقَالَ رَجُلٌ مِنَ الْأَنْصَارِ: أَنَا، فَقَالَ: أَنْتَ فَقَاتِلْ حَتَّى تُقْتَلَ ثُمَّ لَمْ يَزَلْ يَقُولُ ذَلِكَ، وَيَخْرُجُ إِلَيْهِمْ رَجُلٌ مِنَ الْأَنْصَارِ، فَيُقَاتِلُ قِتَالَ مَنْ قَبْلَهُ، حَتَّى يُقْتَلَ، حَتَّى بَقِيَ رَسُولُ اللَّهِ وَطَلْحَةُ بْنُ عُبَيْدِ اللَّهِ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ: مَنْ لِلْقَوْمِ؟ فَقَالَ طَلْحَةُ: أَنَا، فَقَاتَلَ طَلْحَةُ قِتَالَ الْأَحَدِ عَشَرَ حَتَّى ضَرَبَتْ يَدُهُ فَمُطِعَتْ أَصَابِعُهُ، فَقَالَ: حَسْبِيَ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ: لَوْ قُلْتَ بِسْمِ اللَّهِ لَرَفَعْنَاكَ الْمَلَائِكَةُ وَالنَّاسُ يَنْظُرُونَ، ثُمَّ رَدَّ اللَّهُ الْمُشْرِكِينَ.

“Telah mengabarkan kepada kami ‘Amr ibn Sawwād, ia berkata; telah memberitakan kepada kami Ibn Wahb, ia berkata; telah memberitakan kepadaku Yaḥyā ibn Ayyūb dan ia menyebutkan yang lain sebelumnya dari ‘Umārah ibn Ghaziyyah dari Abū al-Zubayr dari Jābir ibn ‘Abdullāh ia berkata; ketika perang Uḥud dan orang-orang telah mundur, Rasulullah SAW berada di antara dua belas orang Anṣār, dan di antara mereka terdapat Ṭalḥah ibn ‘Ubaidillāh. Kemudian orang-orang musyrikin menyergap mereka, lalu Rasulullah SAW menoleh dan bersabda: “Siapa yang akan menghadang mereka?” Ṭalḥah menjawab; saya, lalu Rasulullah SAW bersabda: “Tetaplah ditempatmu,” lalu seorang laki-laki dari kalangan Anṣār berkata; saya wahai Rasulullah, beliau bersabda: “Engkau.” Lalu ia bertempur hingga terbunuh, lalu beliau menoleh, dan ternyata terdapat orang-orang musyrik, beliau bersabda: “Siapakah yang akan menghadang mereka?” Lalu Ṭalḥah berkata; saya, beliau bersabda: “Tetaplah di tempatmu”. Kemudian

seorang laki-laki dari kalangan Anṣār berkata; saya, beliau bersabda: “Engkau,” lalu ia bertempur hingga terbunuh. Beliau tiada hentinya mengatakan hal itu dan musuh terus diladeni oleh laki-laki dari kalangan Anṣār kemudian bertempur seperti pertempuran orang yang sebelumnya, hingga terbunuh dan tinggallah Rasulullah SAW serta Ṭalḥah ibn ‘Ubaidillāh, beliau bersabda: “Siapakah yang menghadapi mereka?” Ṭalḥah menjawab; saya, lalu ia bertempur layaknya seperti pertempuran orang sebelas hingga tangannya luka dan jari-jarinya terpotong, lalu ia mengucapkan suara pelan, lalu Rasulullah SAW bersabda: “Seandainya engkau mengatakan “Bismillāh,” maka malaikat mengangkatmu dan orang-orang melihatnya, lalu Allah mengalahkan orang-orang musyrik.”

a. Rangkaian Sanad dalam Sunan al-Nasā’i, Hadis no. 3149



Al-Tarjamah al-Ruwah dari rangkaian sanad di atas akan peneliti paparkan sebagaimana berikut:

1. Jābir ibn ‘Abdullāh

Nama lengkap beliau adalah Jābir ibn ‘Amr ibn Ḥarām ibn Ša‘labah ibn Ka‘b ibn Ghanam ibn Ka‘b ibn Salamah ibn Sa‘ad ibn ‘Alī ibn Asad ibn Sāradah ibn Tazīd ibn Jasym ibn al-Khazraj ibn al-Anṣārī al-Khazrajī al-Salamī Abū ‘Abdillāh –ada yang mengatakan Abū ‘Abd al-Raḥmān. Beliau meriwayatkan dari Rasulullah SAW, Khālid ibn Wālid, Ṭalḥah ibn ‘Ubaidillāh, ‘Abdullāh ibn Anīs, dan para sahabat lainnya. Banyak yang meriwayatkan dari

beliau, antara lain Ḥasan al-Baṣrī, Żakwān ibn Abī Šāliḥ al-Sammān, Zaid ibn Aslām, dan lain sebagainya. Beliau wafat dalam usia 94 tahun pada 78 H.⁴⁷

2. Abū Al-Zubair

Nama lengkap beliau adalah Muḥammad ibn Muslim ibn Tadras al-Qurasyī al-Asadī, Abū al-Zubair al-Makkī, salah seorang sahabat dari Ḥakīm ibn Ḥizām. Beliau banyak meriwayatkan dari Jābir ibn ‘Abdillāh, Żakwān ibn Abī Šāliḥ al-Sammān, Šufyān ibn ‘Abd al-Raḥmān al-Šaqafī, serta masih banyak lagi.

Sementara yang meriwayatkan dari beliau antara lain Ibrāhīm ibn Ismā‘īl al-Anṣārī, Jābir ibn Yazīd al-Ju‘fī, Ḥajjaj ibn Abī ‘Usmān al-Šawwāf, Laiṣ ibn Sa‘ad al-Miṣrī, Mālik ibn Anas, Mūsa ibn ‘Uqbah, Hisyām ibn ‘Urwah, Yazīd ibn ‘Auf al-Syāmī, beserta lainnya.⁴⁸

Muḥammad ibn Sa‘ad memasukkan beliau dalam al-Tabaqat al-Rābi‘ah min Ahli Makkah. Abū Bakr ibn Abī Khaisamah dari Yaḥyā ibn Ma‘īn mengatakan bahwa beliau adalah seorang yang *ṣiqah*. Menurut al-Nasā‘ī dan ‘Amrah, beliau adalah seorang yang *ṣiqah*, Ibn Ḥibān memasukkannya dalam al-*ṣiqāt*.⁴⁹ Beliau lahir tahun 42 H dan meninggal tahun 126 H.

3. Umārah ibn Ghaziyyah

Nama lengkap beliau adalah ‘Umārah ibn Ghaziyyah ibn al-Ḥarīs ibn ‘Amr ibn Ghaziyyah ibn ‘Amr ibn Ša‘labah ibn Khansā’ ibn Mabzūl ibn Ghanam ibn Māzin ibn al-Najjār. Beliau banyak meriwayatkan Hadis dari Anas ibn Mālik, Żakwān ibn Abī Šāliḥ, Abī al-Zubair al-Makkī dan banyak lainnya. S

⁴⁷ Yūsuf ibn ‘Abd al-Raḥmān ibn Yūsuf al-Mizzī, *Tahzīb al-Kamāl fī Asmā’ al-Rijal*, juz. IV, Mu’assasah al-Risālah, Beirut, cet. 1, 1980, h. 443-445, 454.

⁴⁸ Yūsuf ibn ‘Abd al-Raḥmān ibn Yūsuf al-Mizzī, *Tahzīb al-Kamāl fī Asmā’ al-Rijal*, juz. XXVI, Mu’assasah al-Risālah, Beirut, cet. 1, 1980, h. 402-406.

⁴⁹ Yūsuf ibn ‘Abd al-Raḥmān ibn Yūsuf al-Mizzī, *Tahzīb al-Kamāl fī Asmā’ al-Rijal*, juz. XXVI..., 1980, h. 406-408.

ementara murid-murid beliau antara lain Ismā‘īl ibn Ja‘far, Zuhair ibn Mu‘āwiyah, Şufyān al-Şaurī, ‘Abdullāh ibn Ḥamīd, dan lainnya. ‘Abdullāh ibn Muḥammad ibn Ḥanbal berkomentar dari ayahnya dan Abī Zur‘ah, bahwa beliau adalah seorang *ṣiqah*. Sementara Abū Ḥātim memberi komentar *mā bi hadīsihi ba’s, kāna ṣudūqan*. Muḥammad ibn Sa‘ad mencatat bahwa beliau adalah seorang *ṣiqah* yang wafat tahun 140.⁵⁰

4. Yaḥyā ibn Ayyūb

Nama lengkap beliau adalah Yaḥyā ibn Ayyūb al-Ghāfiqī Abū al-Abbās al-Miṣrī. Beliau banyak meriwayatkan Hadis dari Ismā‘īl ibn Umayyah, ‘Umārah ibn Ghaziyyah, Şāliḥ ibn Kaisān dan masih banyak lagi. Sementara beberapa murid beliau antara lain; Laīs ibn Sa‘ad, ‘Abd al-Mālik ibn Juraij dan lainnya. Menurut al-Nasā‘ī, beliau tidaklah begitu kuat hafalannya, namun, menurut Ibrāhīm al-Ḥarbī, beliau adalah seorang yang *ṣiqah*. Beliau wafat tahun 163 H.⁵¹

5. Ibn Wahb

Nama lengkap beliau adalah ‘Abdullāh ibn Wahb ibn Muslim al-Qurasyī, al-Fahrī, Abū Muḥammad al-Miṣrī al-Fāqih. Di antara guru-guru beliau antara lain, ‘Amr ibn al-Ḥārīs al-Anṣārī, Yūnus ibn Yazīd al-Ailī, Mālik ibn Anas al-Aṣbahī. Murid-murid beliau antara lain; Aḥmad ibn ‘Amr al-Qurasyī, ‘Amr ibn Sawwād, Aḥmad ibn Şāliḥ al-Miṣrī dan masih banyak lagi. Aḥmad ibn ‘Abdullāh al-‘Ajallī menganggap beliau *ṣiqah ṣāliḥ ṣāhib aṣar*, dan al-Wāqidī menganggapnya *ṣiqah* namun *tadlīs*. Beliau lahir 125 H dan wafat dalam usia 72 tahun pada 197 H.⁵²

⁵⁰ Yūsuf ibn ‘Abd al-Raḥmān ibn Yūsuf al-Mizzī, *Tahzīb al-Kamāl fī Asmā’ al-Rijal*, juz. XXI, Mu’assasah al-Risālah, Beirut, cet. 1, 1980, h. 259-261.

⁵¹ Yūsuf ibn ‘Abd al-Raḥmān ibn Yūsuf al-Mizzī, *Tahzīb al-Kamāl fī Asmā’ al-Rijal*, juz. XXXI, Mu’assasah al-Risālah, Beirut, cet. 1, 1980, h. 233-237.

⁵² Yūsuf ibn ‘Abd al-Raḥmān ibn Yūsuf al-Mizzī, *Tahzīb al-Kamāl fī Asmā’ al-Rijal*, juz. XVI, Mu’assasah al-Risālah, Beirut, cet. 1, 1980, h. 277.

6. ‘Amr ibn Sawwād

Nama lengkap beliau adalah ‘Amr ibn Sawwād ibn Aswād ibn ‘Amr ibn Muḥammad ibn ‘Abdillāh ibn Sa‘ad. Beliau meriwayatkan dari tiga orang saja yaitu, ‘Abdullāh ibn Wahb al-Qurasyī, Muḥammad ibn Idrīs al-Syāfi‘ī dan Mu‘mal ibn ‘Abd al-Raḥmān al-Šaqafī. Sedangkan murid-murid beliau antara lain: Aḥmad ibn Syū‘aib al-Nasā’ī, Muslim ibn al-Ḥajjāj al-Qusyairī, Abū Ḥatim, al-Žahabī dan Ibn Ḥajar al-‘Asqalānī berkomentar bahwa beliau adalah orang yang šiqah. Beliau wafat tahun 245 H.⁵³

7. Al-Nasā’ī

Nama lengkap beliau adalah Aḥmad ibn Syū‘aib ibn ‘Alī ibn Sinān bin Baḥar ibn Dīnar adalah salah satu imam Hadis yang terkenal dengan sebutan al-Nasā’ī. Guru-guru beliau sangatlah banyak. Murid-muridnya antara lain Ibrāhīm ibn Ishāq al-Iskandarī, ‘Utbah al-Rāzī, Muḥammad ibn Šāliḥ ibn Sinān al-Damsyiqī.⁵⁴ Beliau wafat tahun 303 H di Makkah.⁵⁵

⁵³ Yūsuf ibn ‘Abd al-Raḥmān ibn Yūsuf al-Mizzī, *Tahzīb al-Kamāl fī Asmā’ al-Rijal*, juz. XXII, Mu’assasah al-Risālah, Beirut, cet. 1, 1980, h. 58-59.

⁵⁴ Yūsuf ibn ‘Abd al-Raḥmān ibn Yūsuf al-Mizzī, *Tahzīb al-Kamāl fī Asmā’ al-Rijal*, juz. I, Mu’assasah al-Risālah, Beirut, cet. 1, 1980, h. 329.

⁵⁵ Yūsuf ibn ‘Abd al-Raḥmān ibn Yūsuf al-Mizzī, *Tahzīb al-Kamāl fī Asmā’ al-Rijal*, juz. I..., 1980, h. 339.

BAB IV

SEMIOTIKA HADIS DAN MAKNA SEMIOSIS HADIS-HADIS

KEUTAMAAN BASMALAH

A. Semiotika Hadis¹

Teori Semiotika Hadis adalah bentuk elaborasi dari teori Hadis Rasulullah dan semiotika. Dalam bab ini, demi menemukan formula pembahasan Semiotika Hadis, maka pertama kali yang harus dilakukan adalah perambahan terhadap Teori Semotika Komunikasi *ala* Umberto Eco. Maka dari itu, untuk merambah masalah ini, uraian awal adalah bagian dari Komunikasi dalam perspektif Eco itu sendiri. Menurut perspektif Eco, proses komunikasi setidaknya memiliki delapan unsur: *Pertama*, adalah diketahuinya produsen tanda (*source*), *Kedua*, adanya pengirim tanda (*transmitter*), *Ketiga*, adanya sinyal awal untuk menghantarkan tanda (*signal I*), *Keempat*, adanya saluran yang menjadi wahana sinyal, sehingga sinyal bisa menghantarkan tanda (*channel*), *Kelima*, sinyal lanjutan dari *channel* (*signal II*) sehingga tanda dapat diterima oleh *receiver*, *Keenam*, Penerima tanda (*receiver*). *Ketujuh*, adalah pesan yang terkandung dalam tanda yang dipahami oleh *receiver* (*message*), *Kedelapan*, adalah tujuan kenapa tanda tersebut harus diterima oleh *receiver* (*destination*).²

Dalam *A Theory of Semiotics*, Umberto Eco menganalogikan proses komunikasi tersebut dengan meminjam ilustrasi de Mauro, yaitu sebagai sebuah fenomena dari seorang insinyur sebuah bendungan yang ingin mengetahui keadaan air waduk yang ia bangun dengan pintu air di antara dua bukit yang memiliki sebuah alat sensorik untuk mengetahui tingkat ketinggian dan volume air, sehingga dapat diketahui tingkat bahaya ketika air meluap, maupun tingkat

¹ Konsep ini peneliti adaptasi dari teori yang dicabangkan oleh Benny Afwadzi. Lihat: Benny Afwadzi, "Teori Semiotika Komunikasi Hadis Ala Umberto Eco", Mutawatir, Vol. 4, No. 2, Desember 2014.

² Umberto Eco, *A Theory of Semiotics*, Indiana University Press, Bloomington, 1976, h. 33.

kekurangan air dalam waduk. Bendungan di sini adalah *source*, sementara sensor pengukur air disebut *transmitter*.

Anggap saja alat sensorik tersebut terdiri dari tiga bagian, detektor di ujungnya, lalu kabel yang dapat menghantar listrik atau pemacu gelombang, sehingga produk deteksi waduk dapat diterima alat penerimanya, dan alarm sebagai alat penerima. Maka dalam hal ini, detektor adalah *signal*, kabel listrik atau pemacu gelombang adalah *channel* yang dilalui *signal*, lalu sampai kepada alarm sebagai *receiver*, sehingga alarm mengubah *signal* sebelumnya menjadi bunyi alarm (*message*) untuk memperingatkan petugas (*destination*). Pada hilir proses komunikasi inilah, petugas dapat mengenali pesan sehingga mampu untuk mengantisipasi jikalau terjadi bahaya pada waduk.³

Sebagai jalan rekonstruksi semiotika agar dapat digunakan untuk meneliti Hadis, maka perlu sedikit adanya perubahan yang harus dilakukan. Hal ini sangat urgen sebab secara fundamental, proses transmisi sebuah Hadis, alih-alih kontennya tidak mutlak sama dengan transmisi tanda secara umum. Perubahan yang harus dilakukan adalah dengan membayangkan bahwa Hadis tersebut baru saja dikeluarkan oleh Nabi beberapa waktu lalu. Hal ini berfungsi sebagai pendekatan kultural demi mendapatkan cara pandang kontemporer.⁴ Dari sini dapat diketahui bahwa perubahan pertama yaitu merupakan bentuk komunikasi menembus dimensi ruang dan waktu, membentang dari masa Nabi pada era sekarang. Konsep perubahan ini merupakan andaian bentuk aktivitas berbahasa Nabi kepada kita di era sekarang.

Konsep seperti ini membutuhkan sedikit dorongan pemahaman bahwa Rasulullah yang berada di ruang dan waktu yang berbeda dengan kita, seolah-olah sedang mengajari kita di masa sekarang dengan berbagai sabda beliau dengan proses komunikasi yang kita pahami. Karena ketika Rasulullah bersabda maka sabda beliau pasti sebuah kebenaran, maka tidak sepatutnya setiap sabda beliau

³ Umberto Eco, *A Theory of Semiotics...*, h. 5.

⁴ Muḥammad Syahrūr, *al-Kitāb wa al-Qur'ān: Qirā'ah Mu'āsyirah*, al-Ahālī li al-Ṭibā'ah wa al-Naṣr wa al-Tawzī', Damaskus, 1990, h. 44.

dipahami secara redaksional. Jika hal tersebut dilakukan, hal fatal yang terjadi adalah bahwa semua sabda Rasulullah yang mana kita belum mampu untuk menjangkau maknanya secara *darūriyyah*, maka akan menimbulkan kegamangan dan ketidakpercayaan serta cacat iman, alih-alih cacat pikir. Maka dari itu, demi mengatasi hal-hal negatif tersebut, dibutuhkan teori *ta'wīlāt* serta semiotika komunikasi Eco sebagai alternatif pemahaman. Demi melihat jalur alternatif pemahaman yang dimaksud, dalam konteks ini, setiap sabda Rasulullah harus berhubungan dengan aspek-aspek dalam semiotika komunikasi Umberto Eco, yakni teori produksi tanda dan metode *unlimited semiosis* yang dipinjam Eco dari Peirce.

Langkah kedua dalam proses membumikan Hadis dalam ranah semiotika adalah menambahkan data unsur di antara *source* dan *transmitter*, yaitu *message*., yang berurgensi melihat seberapa dalam *unlimited semiosis* dapat menyelami makna Hadis melalui pendekatan transmisional, yaitu: *Source – message – transmitter – signal I – channel – signal II – receiver – message – destination*.⁵ Namun, dalam konsep semiotika Hadis ini, dimungkinkan munculnya *message* dua kali, yaitu antara *source* dan *transmitter* serta antara *receiver* dan *destination*.

Berkenaan dengan itu, rumusan teori Semiotika Hadis dapat dibagi sebagai berikut:

1. Rasulullah saw sebagai *source* sebab beliau adalah sumber utama tanda teks redaksional Hadis.
2. Redaksi otentik Nabi merupakan *message I* sekaligus *signal I* yang diterima oleh para perawi Hadis.
3. Para perawi Hadis yang mendapat *signal* dari Rasulullah adalah *receiver* sekaligus *transmitter* yang mentransmisikan *message I* dalam *channel*.
4. Kitab-Kitab di mana *message I* hasil transmisi *signal* berupa variasi redaksi Hadis dari *transmitter* adalah sebuah *channel*
5. Variasi Hadis (*signal II*) dalam *channel* dikirimkan kepada kita.

⁵ Syaiful Rohim, *Teori Komunikasi: Perspektif, Ragam, dan Aplikasi*, Jakarta, Rineka Cipta, 2009, h. 162-163.

6. Kita sebagai penerima Hadis adalah *receiver* yang akan mengolah Hadis yang akan merekonstruksi *message* berupa redaksi tunggal Hadis yang dikirimkan oleh *source* sebelumnya.
7. Setelah mengetahui *message* secara otentik, maka *message* itu akan berlari menuju *destination* berupa nalar semiotis yang berada di pikiran kita. Nalar semiotis inilah yang akan melakukan penalaran makna Hadis dengan metode *unlimited semiosis*.

1. Berbagai Komponen dalam Semiotika Hadis

a. Rasulullah sebagai *Source*

Dalam teori produksi tanda Eco, ketika seseorang mengeluarkan sebuah produk tanda, ia harus masuk dalam jaringan produksi tanda yang melibatkan lapisan pekerja untuk menghasilkan tanda (*labor*) yang menata dan memilah tanda sedemikian rupa, sehingga ekspresi tanda dari para *labor* berwujud dalam serangkaian tanda yang bisa dimengerti.⁶ Jika dikontekskan dengan Nabi saat memproduksi sebuah Hadis, maka pada titik ini Nabi menata, membuat skema, membatasi dan memproduksi tanda dengan melibatkan *labor* dalam pikiran beliau, sehingga terbentuk rangkaian ekspresi tertentu yang nantinya akan akan berbentuk redaksi Hadis secara utuh.

Para *labor* dalam pikiran beliau mengambil pengetahuan yang bersumber dari beberapa unsur antara lain, wahyu Tuhan, ijtihad pribadi Nabi, maupun sisi sosiologi-santropologis Nabi.⁷ Selanjutnya, Eco mengandaikan kemungkinan terkuaknya ekspresi (tanda) dan isi (makna) yang berbentuk kode, karena setiap orang mampu merestruktur ekspresi dan isi pesan mengikuti kemungkinan dan kemampuan mengerti akan

⁶ Umberto Eco, *A Theory of Semiotics...*, h. 151

⁷ Hal ini mengikuti konsepsi pemikiran Syāh Waliyullāh al-Dihlawī, yaitu bahwa Hadis terbagi dua tipologi, *risālah* dan *ghayru risālah*. Sebagai *risālah*, Hadis disampaikan Rasulullah berdasarkan wahyu dan ijtihad beliau (*mā sabīluh sabāl al-tablīgh al-risālah*). Sebagai *ghayru risālah*, Hadis bersumber dari sisi sosiologis-antropologis Nabi. Dengan kata lain, Hadis tersebut berasal dari sisi kemanusiaan Rasulullah saw. (*mā laysa min bāb tablīgh al-risālah*). Syāh Waliyullāh al-Dihlawī, *Hujjatullāh al-Bālighah*, Dār al-Jail, Beirut, 2005, h. 223-224.

posibilitas penyandian kode yang dinamis dalam komunikasi. Berlandas wahyu, kondisi sosiologis-antropologis dan ijtihad pribadi beliau, berimplikasi pada terjadinya diskursus dalam diri beliau sehingga meahirkan 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 sebelumnya,⁸ lebih-lebih tanda tersebut nanti berkembang seiring perkembangan pemilihan diksi oleh Rasulullah dalam redaksi Hadis beliau.⁹

Selanjutnya, Eco mengklasifikasikan argumen menjadi dua, yaitu persuasif dan ideologis¹⁰ Argumen persuasif dapat langsung dimengerti secara *darūriyyah*, sedangkan argumen ideologis hanya dapat dipahami berdasarkan *nazariyyah*.¹¹ Karena adanya dua jenis argumen ini, kategorisasi Hadis secara umum dapat dibagi menjadi Hadis *darūriyah*

⁸ Rasulullah saw. adalah seorang yang diutus untuk memperbaiki pola relasi antar-manusia pada zaman di mana terjadi ketimpangan dalam tata dan nilai sosial pada waktu itu. Sehingga, demi mewujudkan perbaikan, Rasulullah sebagai konstruktor, sudah barang tentu mendekonstruksi secara masif terkait sistem nilai dan tata sosial yang timpang tersebut. Tak ayal, karena sistem tata dan nilai sosial selalu terkait dengan kebudayaan dan berbagai bentuk kepercayaan, maka sistem kebudayaan dan kepercayaan pada waktu itupun serta merta ikut terdekonstruksi. Adanya dekonstruksi tersebut, menyebabkan budaya dan sistem yang ada (sebagai tanda) memengaruhi pola komunikasi internal dalam budaya dan berbagai sistem lainnya (sebagai ekspresi tanda) sehingga substansi dalam budaya dan sistem (isi) juga ikut berubah. Maka dari itu, rekonstruksi yang dilakukan oleh Rasulullah secara tidak langsung merupakan proses semiosis dekonstruktif, yang menghasilkan makna baru yang subversif dan kreatif dan tak terbatas. Yasraf Amir Piliang, *Hipersemiotika: Tafsir Cultural Studies atas Matinya Makna*, Jalasutra, Yogyakarta, 2017, h. 303-305.

⁹ Dikarenakan Rasulullah memproduksi tanda bahasa baru, maka hal itu menimbulkan kebingungan oleh kalangan sahabat beliau, sehingga para sahabat pun menanyai beliau perihal makna dari diksi baru beliau tersebut sesuai kehendak Rasulullah. Salah satu contohnya adalah kata *al-hāl wa al-murtaḥīl*. Diriwayatkan, salah seorang sahabat bertanya pada Rasulullah mengenai *al-hāl wa al-murtaḥīl*. “*Yā Rasūlullāh*, amal apa yang paling dicintai oleh Allah swt.? lantas Nabi menjawab: “*al-hāl wa al-murtaḥīl*.” Orang tersebut bertanya kembali: “apa itu *al-hāl wa al-murtaḥīl* .” Nabi menjawab, “Orang yang membaca Alquran dari awal sampai akhir dan setiap kali dia sudah selesai membacanya, dia mengulanginya kembali.” Muḥammad ibn ‘Isā al-Tirmizī, *Sunan al-Tirmizī*, Juz 5, Dār al-Fikr, Beirut, 2005, h. 197.

¹⁰ Argumen persuasif merupakan sebuah argumen yang masuk akal, meskipun subtil, sementara argumen ideologis adalah argumen yang mengandung kesadaran. Karena adanya kesadarn, maka argumen tersebut berkemungkinan menjadi sebuah ide palsu yang di dalamnya terdapat berbagai ide yang saling kontradiktif. Umberto Eco, *A Theory of Semiotics*, 287-288.

¹¹ Umberto Eco, *A Theory of Semiotics...*, 287-290.

dan *nazariyyah*.¹² Hadis *darūriyyah* dapat dimengerti sebagai Hadis yang muatannya dapat dipahami secara logis dan spontan. Artinya, antara redaksional dan isinya dapat dipahami dengan mudah, bisa merepresentasikan preposisi yang pantas, sehingga bisa diterima secara langsung.

Hadis *Nazariyyah* adalah Hadis yang hanya bisa dimengerti setelah melakukan penelusuran lebih lanjut dan melalui penalaran dan penyambungan berbagai variabel untuk mendapatkan makna yang sesuai. Sehingga, Hadis tipe ini tidak dapat dipahami kecuali maknanya dibelokkan dari makna literalnya. Selain itu, mengetahui motif Hadis dikeluarkan dari sisi historis adalah sesuatu yang harus dilakukan. Karena tingkat pikiran seseorang berbeda-beda, maka bisa jadi Hadis yang dianggap *darūriyyāh* dari satu sisi, dapat dipandang *Nazariyyah* di sisi lain. Sementara penalaran yang dimaksud adalah penalaran yang terbingkai dalam pengetahuan keislaman.

b. Redaksi otentik Nabi sebagai *Message I*

Eco berpendapat bahwa bahasa verbal merupakan bahasa yang mampu mengungkapkan keterungkapan sesuatu dari bahasa lain. Ketika seseorang ingin menggali dan memahami makna sepenuhnya yang berasal dari *source*, maka ia harus memilih bahasa verbal *source*, sebab hal tersebut merupakan redaksi otentik dari *source*. Meskipun begitu, Eco tidak sependapat jika bahasa verbal *an sich* selalu bisa mengungkap substansi awal dari *source*. Oleh karenanya, bahasa verbal tersebut harus diperkuat dengan semiotika lain agar dapat dipahami secara menyeluruh.¹³

Implikasi pemikiran Eco ini dalam Hadis ialah menjadikan penting semiotika komunikasi terhadap Hadis-Hadis *qawli* dibanding tipe

¹² *Darūriyyah* adalah bentuk pemahaman yang dapat dipahami secara serta-merta tanpa perlu adanya proses berpikir secara mendalam. Sementara *Nazariyyah* merupakan bentuk pemahaman yang hanya bisa dipahami berdasarkan proses penalaran konstruktif secara benar.

¹³ Umberto Eco, *A Theory of Semiotics...*, 172-174.

yang lain, sebab menurut Yūsuf al-Qarādāwī, ia merupakan representasi dari berbagai ajaran Rasulullah secara konkret. Selain itu, secara *qawli-*lah dapat dilihat pola pemikiran Rasulullah –walau masih intersubjektif, dan mengungkap kefasihan Rasulullah dalam menjelaskan suatu hal.¹⁴

c. Para Periwat Hadis sebagai *Transmitter*

Dalam kerangka berpikir Eco, *Transmitter* merupakan sarana transmisi pesan yang menuju pada *destination*. Dalam konteks ini, para *rawī* bertugas menyampaikan segala macam produk tanda Rasulullah kepada generasi lanjut. Namun, keberadaan *rawī* sebagai *transmitter* tersebut dianggap musnah ketika Hadis hasil periwatyan telah termaktub dalam dalam berbagai kitab sebagai *channel* dalam jalur komunikasi Hadis ini. Periwatyan para *transmitter* mayoritas berupa periwatyan secara *maknawi* dan hanya sedikit yang ditransmisikan secara *lafđī* yang merupakan realitas yang muncul dalam periwatyan Hadis. Hal terpenting adalah bagaimana menyikapi problem ini. Tugas dalam penyingkapan ini akan diemban oleh *receiver* sebagai nalar riwayat Hadis.

d. Berbagai Redaksi Hadis secara Verbal sebagai *Signal I*

Wujud *signal* yang dimunculkan *trasmmitter* dalam konteks penelitian ini sangatlah kompleks sebab diakibatkan implikasi adanya periwatyan secara *ma'nawī* serta berlapisnya jumlah *trasmmitter*. *Signal* yang dimaksud di sini adalah dalam bentuk verbal, hasil media oral, bukan dengan tulisan. Media tulisan memiliki porsi sangat minim dalam proses transmisi Hadis, sebab pada zaman awal-awal kemunculan Islam, adanya pelarangan penelitian dari Rasulullah kecuali Alquran, walaupun ada beberapa orang yang diperbolehkan menulis Hadis. Memang

¹⁴ M. Yusūf Qarādāwī, *Pengantar Studi Hadis* (terj. Agus Suyadi dan Dede Rodin), Pustaka Setia, Bandung, 2007, h. 41.

ditemukan beberapa bukti manuskrip, tetapi hal itu haruslah dianggap sebagai pengecualian sebab jumlahnya tidak signifikan.

e. Berbagai Kitab Hadis sebagai *Channel*

Dalam Semiotika Hadis, *channel* adalah berbagai kitab Hadis memuat berbagai Hadis, dengan kualitas apapun. *Channel* di sini bukan hanya berupa entitas tunggal. Wujud berbagai *channel* tersebut tergantung pada corak dan model penelitiannya. *Channel* yang peneliti gunakan adalah semua kitab Hadis yang peneliti pilih dalam memuat Hadis yang akan peneliti teliti. *Channel* ini diharapkan dapat menggambarkan *signal II* yang nantinya terlihat dari data-data yang tertera di dalamnya. Dalam *channel* ini walaupun nanti ditemukana adanya *noise* yang dapat sedikit *message* secara redaksional, namun tidak sampai mendistorsi makna dari *message*.

Noise di sini adalah perubahan format Hadis yang awalnya berwujud bahasa verbal kemudian bertransformasi menjadi bahasa tulisan. Namun, sayangnya *noise* ini menyebabkan pembacaan pada *signal II* menjadi relatif dan agak kurang koresponden 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 (*qawli*) sebagai *message I*. Sementara itu, 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. Namun, ketika pada akhirnya bahasa verbal berubah wujud menjadi bahasa tulis, distorsi makna pun berubah menjadi semakin kentara dan sudah tidak dapat terhindarkan lagi.

f. Berbagai Redaksi Hadis secara Tertulis sebagai *Signal II*

Signal II merupakan komponen yang timbul setelah *Signal I* masuk ke *channel* kepada *receiver*. Jika dalam konsep Eco, *signal I* dan *signal II* tidak berbeda secara substansial, maka *signal I* dan *signal II* bukan sesuatu yang benar-benar sama. *Signal I* merupakan redaksi Hadis kompleks yang ditransmisikan secara verbal dan dengan jumlah *transmitter* yang berlapis. Sementara *signal II* merupakan berbagai redaksi Hadis tertulis yang dimunculkan oleh kitab-kitab Hadis. Hal ini berarti *signal I* bersifat abstrak dan relatif sebab ia dalam bentuk oral. Berbanding terbalik dengan *signal II* yang bersifat. Artinya, ketika seseorang ingin melihat dengan jelas apa wujud *signal II*, maka ia akan dengan mudah mengungkapkannya, sebab sudah termaktub dalam berbagai kitab Hadis sebagai *channel* dalam konsep semiotika komunikasi ini.

g. Nalar Riwayat Hadis sebagai *Receiver*

Setelah kemunculan *signal II* dalam berbagai *channel* yang ada, *signal II* akan meluncur kepada *Interpreter* sebagai Nalar Riwayat Hadis (*receiver*). Di sini, *receiver* bertugas melakukan analisis komprehensif pada *signal II* dari *channel*. Tujuannya adalah mencapai redaksi tunggal Hadis (*message II*) dan dapat diperkirakan sebagai sesuatu yang sesuai dengan redaksi otentik Rasulullah (*message I*). Di sini, *receiver* harus melihat secara komprehensif pada *signal II*. Dengan cara inilah redaksi yang mendekati otentik dapat diketahui *receiver* dengan cara komparasi.¹⁵

Komparasi yang dilakukan adalah dengan membandingkan *signal II* (redaksi tertulis) dari *channel* yang ada demi menemukan redaksi Hadis tunggal (*message II*) dengan menggunakan skema

¹⁵ Syuhudi Ismail, *Metodologi Penelitian Hadis Nabi*, Bulan Bintang, Jakarta, 1992, 131-141.

gabungan sanad demi menyaring transmisi paling konsisten. Beberapa pertimbangannya adalah:

- a) Mempertimbangkan *matn* yang mendominasi
- b) Mempertimbangkan murid-murid *common link* (jika ada) dengan syarat jalur di bawah murid *common link* bercabang lebih dari satu.
- c) Mempertimbangkan jalur tunggal di bawah *common link*.
- d) Melihat keterkaitan lafal antar Hadis.

h. Redaksi Tunggal Hadis sebagai *Message II*

Menemukan *message II* dan menganalisis makna semiosisnya adalah inti analisis dalam bab ini.

i. Nalar Semiosis sebagai *Destination*

Nalar Semiosis berusaha mengelaborasi makna *message II* dengan metode *unlimited semiosis*. Ini merupakan bagian hilir dalam penelitian ini. *Message II* adalah sebuah tanda triadik.

B. Makna Semiosis Hadis-Hadis Keutamaan Basmalah¹⁶

1. Bagian Pertama: Basmalah sebagai Pembebas dari Bahaya

Hadis pertama yang akan peneliti teliti adalah tentang *Basmalah* sebagai pembebas dari *bala*. Yang menjadi kata kunci di sini adalah redaksi:

بِسْمِ اللَّهِ الَّذِي لَا يَضُرُّ مَعَ اسْمِهِ شَيْءٌ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ، ثَلَاثَ مَرَّاتٍ

Komponen pertama dan kedua yang peneliti teliti dalam Semiotika Hadis ini adalah *transmitter* (pengirim) dan *channel* (saluran). Dari penelusuran yang telah peneliti lakukan, peneliti dapati bahwa Hadis ini memiliki enam *transmitter* dalam tiga *channel*. Jalur *transmitter* tersebut merupakan *transmitter* berganda yang memecah setelah Abān ibn ‘Usmān,

¹⁶ Dalam bab ini, data ditulis hanya poin-poin mayor yang berpengaruh besar dalam aplikasi teori, sehingga data lainnya seperti *takhrīj al-ḥadīṣ* tidak dicantumkan, meskipun masuk dalam salah satu langkah dalam mengaplikasikan teori semiotika komunikasi hadis.

kepada ‘Abdullāh ibn Żakwān dan Muḥammad ibn Ka‘b. Dari kedua *transmitter* ini membentuk dua pola transmisi baru yang menuju *channel*. ‘Abdullāh ibn Żakwān menuju *channel* Aḥmad ibn Ḥanbal dan Ibn Mājah, sementara Muḥammad ibn Ka‘b menuju *channel* Abū Dāwud. Hadis ini merupakan Hadis sahih sebab keseluruhan perawi dalam jalur sanad merupakan rawi yang *maqbul*. Namun, dalam jalur yang berada dalam Abū Dāwud, terdapat rawi yang *mubham* (samar) memalui redaksi ‘*man*’ tetapi di sisi lain, adanya rawi yang tidak diketahui tersebut terjawab dalam jalur lain, sehingga dapat diketahui bahwa rawi yang dimaksud oleh kata ‘*an man*’ (di dalam redaksi tertulis ‘*amman*’) adalah Muḥammad ibn Ka‘b.

Adapun redaksi dalam *channel (signal II)* yang dimunculkan oleh masing-masing jalur *transmitter* adalah:

- a. *Man yaqūlu bismillāhi al-laẓī lā yaḍurru ma‘a ismihi syai’un fi al-arḍi wa lā fi al-samā’i wa huwa al-samī‘ al-‘alīmu šalāša marrātin, lam tuṣibhu faj’atu balā’in ḥattā yuṣbaḥa. (Abū Dāwud, No. 5088)*
- b. *Man qālahā bismillāhi al-laẓī lā yaḍurru ma‘a ismihi syai’un fi al-arḍi wa lā fi al-samā’i wa huwa al-samī‘ al-‘alīmu, lam yuṣbaḥu šalāsu marrātin. (Abū Dāwud, No. 5088)*
- c. *Mā min ‘abdin yaqūlu fī ṣabāḥi kulli yawmin, wa masā’i kulli lailatin: bismillāhi al-laẓī lā yaḍurru ma‘a ismihi syai’un fi al-arḍi wa lā fi al-samā’i wa huwa al-samī‘ al-‘alīmu šalāša marrātin, fa yaḍurruhu syai’un. (Ibn Mājah, No. 3869)*
- d. *Man qāla: bismillāhi al-laẓī lā yaḍurru ma‘a ismihi syai’un fi al-arḍi wa lā fi al-samā’i wa huwa al-samī‘ al-‘alīmu šalāša marrātin, lām yaḍurruhu syai’un. (Aḥmad ibn Hanbal, No. 446)*
- e. *Man qāla fī awwali yawmihi aw fī awwali lailatihi: bismillāhi al-laẓī lā yaḍurru ma‘a ismihi syai’un fi al-arḍi wa lā fi al-samā’i wa huwa al-samī‘ al-‘alīmu šalāša marrātin, lam yaḍurruhu syai’un fī żālīka al-yawmi aw fī tilka al-lailati. (Aḥmad ibn Hanbal, No. 474)*

- f. *Man qāla: bismillāhi al-laẓī lā yaḍurru ma‘a ismihi syai’un fi al-arḍi wa lā fi al-samā’i wa huwa al-samī‘ al-‘alīmu šalāsa marrātin, lam tafja’hu fāhi’atun balā’in ḥatta al-laili, wa man qālahā ḥīna Yuni, lam tafja’hu fāji’atu balā’in ḥattā yuṣbiḥa insyā’a Allāh. (Ahmad ibn Hanbal, No. 528)*

Setelah semua *signal II* terkumpul, tugas *receiver* adalah menentukan redaksi tunggal Hadis, yakni *message II*. Setelah diamati secara redaksional memang ada beberapa perbedaan dalam *signal II*, namun secara makna, perbedaan redaksi tersebut masih termasuk dalam tahap normal. Maka dari itu, langsung dapat diketahui bahwa wujud *message II* secara konkret adalah:

Mā min ‘abdin yaqūlu: bismillāhi al-laẓī lā yaḍurru ma‘a ismihi syai’un fi al-arḍi wa lā fi al-samā’i wa huwa al-samī‘ al-‘alīmu šalāsa marrātin, lam yaḍurruhu aw mā yaḍurruhu syai’un aw lam tafja’hu fāhi’atun balā’in ḥatta al-laili, wa man qālahā ḥīna Yuni, lam tafja’hu fāji’atu balā’in ḥattā yuṣbiḥa insyā’a Allāh.

“Siapa saja membaca: “*Bismillāhi al-laẓī lā yaḍurru ma‘a ismihi syai’un fi al-arḍi wa lā fi al-samā’i wa huwa al-samī‘ al-‘alīmu*” sebanyak tiga kali, maka tidak ada sesuatu berbahaya atau membahayakan atau tidak akan dikejutkan oleh kejutan berupa penyakit hingga malam hari, dan siapa saja membacanya di waktu sore maka tidak akan dikejutkan oleh kejutan berupa penyakit hingga pagi hari jika Allah menghendaki.”

Hadis ini merupakan Hadis persuasif (*darūriyyah*) apabila ditilik dari segi produksi tanda, sebab “apa yang dijelaskan” dan “apa yang menjelaskan” bisa dicerna dengan akal. *Message II* yang terbentuk di atas, memiliki sebuah *interpretant*, *signifier* dan *signified* sehingga dapat dikategorikan sebagai tanda. Yang menjadi *signifier* adalah *bismillāhi al-laẓī lā yaḍurru ma‘a ismihi syai’un fi al-arḍi wa lā fi al-samā’i wa huwa al-samī‘ al-‘alīmu*. *Interpretant* yang diketahui adalah batasan *shalāsa marrāt*. Sedangkan *signified* dari tanda tersebut adalah *lam yaḍurruhu aw mā yaḍurruhu syai’un aw lam tafja’hu fāhi’atun balā’in ḥatta al-laili, wa man qālahā ḥīna Yuni, lam tafja’hu fāji’atu balā’in ḥattā yuṣbiḥa insyā’a Allāh*.

Kepasrahan diri dan penyandaran kepada kekuatan Allah hal yang sangat logis, sebab segala sesuatu yang maujud, tidak akan pernah maujud tanda ada yang mewujudkan. Implikasinya secara otomatis muatan Hadis bisa langsung diterima. Usai ditemukannya *message II*, maka langkah selanjutnya adalah *message II* tersebut akan menuju *destination* (tujuan) dengan menggunakan metode *unlimited semiosis*. Sementara itu objek tanda yang harus dianalisis dengan metode tersebut adalah tentang lafal *mā min ‘abdin, qālā* atau *yaqūlū*, signifier dan signified. Sementara *interpretant “šalāsā marrāt”* merupakan garis penghubung dari *signifier* dan *signified* dalam tanda tersebut. Tanda di atas memiliki *representamen, objek* dan *interpretant*.

Mā min ‘abdin (siapa saja dari seorang hamba) secara harfiah berarti seorang lemah yang bergantung kepada tuannya.¹⁷ Ia juga berarti budak dari yang dipertuan. Sebagai seorang budak, sudah sepatutnya untuk mengikuti perintah dari tuannya tanpa banyak tanya maupun pertimbangan. Hal ini, jika tuan dinisbatkan kepada Allah, maka semua yang mengikuti perintah Allah tanpa banyak alasan dapat dianggap sebagai *‘abdun*. Hal tersebut diterangkan oleh Allah sendiri melalui kalam-Nya: *wa mā khalaqtu al-jinna wa al-insa illā li ya ‘budūn*.¹⁸

Ibn Kašīr dalam tafsirnya menjelaskan dari ‘Alī ibn Abū Ṭalḥah dari ‘Abbās RA, bahwa lafal *illā li ya ‘budūn* bermakna “Aku (Allah) memerintahkan mereka untuk menyembah-Ku, baik dengan sukarela maupun terpaksa”. Sedangkan dari Ibn Juraij, makna yang dimaksud adalah “Su[aya mereka mengenal-Ku”. Dari sini jelas, bahwa yang dimaksud *‘abdun* adalah orang-orang yang berusaha mengenal Allah. Maka dalam hal ini, *‘abdun* pasti seorang yang mengakui ke-Ada-an Dia.

¹⁷ Al-Maktabah al-Syāmīlah, Syamela, ver. 3.65. Jamāl al-Dīn Ibn Manzūr, *Lisān al-‘Arab* juz III, Dār Šādir, Beirut, 1414 H, h. 230.

¹⁸ QS. Al-Zāriyāt [51]: 56.

Qāla secara denotatif berarti *al-Kalāmu ‘alā al-tartīb* (berbicara secara runtut).¹⁹ Adanya syarat runtut di sini membutuhkan kesadaran penuh, sebab mustahil bagi orang yang tidak sadar secara penuh untuk menerangkan sesuatu secara runtut. Perbedaan *qawl* dan *kalām* secara umum dapat ditangani dengan memandang *kalām* secara *langue* sebagai *al-Lughah*. Di sini, secara strukturalis *kalām* membutuhkan peradaban manusia yang memahami *kalām* tersebut secara konvensional. Berbeda dengan *qawl* yang hanya membutuhkan interpretasi dan pemahaman internal tiap personal. Namun, bukan berarti bahwa *qawl* di sini tidak dapat diterima secara konvensional. *Qawl* dapat diterima secara konvensional bila tidak menubruk batas-batas wilayah sintaktis. Dalam tradisi Arab, *qawl* bukan hanya spesifik digunakan untuk menjelaskan perilaku manusia. Barang tak bernyawa juga menggunakan kata *qawl* untuk mendefinisikan gerak perilaku mereka.²⁰ Dari sini, *qawl* dapat dipahami sebagai sebuah gerak apapun yang membutuhkan kesadaran.

Selanjutnya, *qawl* dinisbatkan kepada lafal *bismillāh* yang merupakan bentuk penghambaan diri kepada Tuhan. Maka dari itu, hubungan fungsi-tanda dari kedua objek tanda tersebut adalah, bahwasanya segala sesuatu yang membutuhkan kesadaran haruslah didasarkan pada kesadaran tertinggi, yaitu Allah, yang dijelaskan dalam *signifier* tersebut sebagai *Ẓāt* menjamin dapat membebaskan dari segala sesuatu yang membahayakan. Konsekuensi logisnya, bila untuk mencapai kesadaran tertinggi Tuhan, haruslah terlebih dahulu bagaimana ‘cara kerja’ Tuhan dalam mempolakan alur kehidupan makhluk. *Signified* “*ḍurra*” dalam “*lā yaḍurru ma ‘a ismihi syai ‘un*” yang secara harfiah berarti ‘sebuah bahaya’. Hal tersebut juga bisa berarti ‘manfaat’ bila diambil dari lafal *al-dārru*.²¹

¹⁹ Al-Maktabah al-Syāmīlah, Syamela, ver. 3.65. Jamāl al-Dīn Ibn Manzūr, *Lisān al-‘Arab* juz III, Dār Ṣādir, Beirut, 1414 H, h. 572.

²⁰ Al-Maktabah al-Syāmīlah, Syamela, ver. 3.65. Jamāl al-Dīn Ibn Manzūr, *Lisān al-‘Arab* juz III..., h. 572.

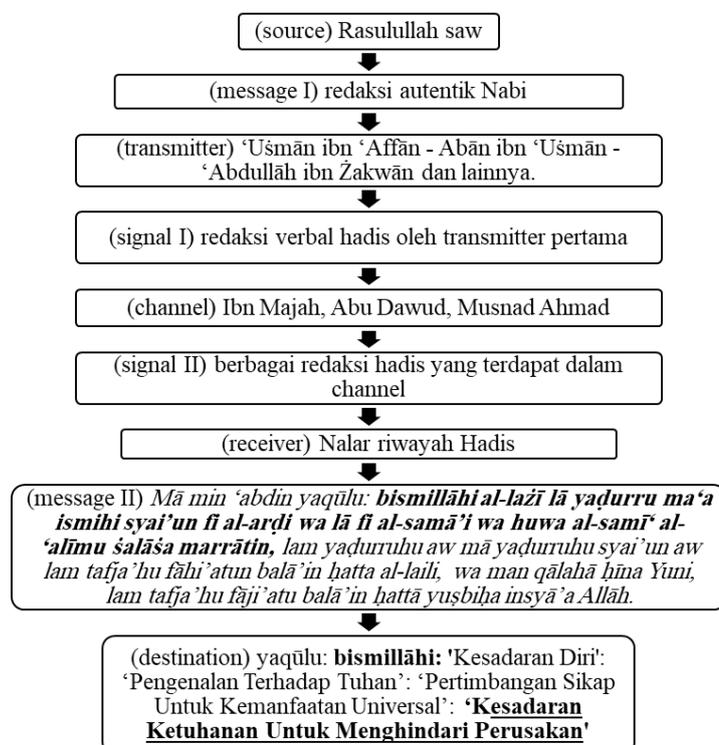
²¹ Al-Maktabah al-Syāmīlah, Syamela, ver. 3.65. Jamāl al-Dīn Ibn Manzūr, *Lisān al-‘Arab* juz IV, Dār Ṣādir, Beirut, 1414 H, h. 482.

Pemaknaan *darra* sebagai ‘bahaya’ dalam *signifier* di atas memicu pemaknaan lebih lanjut. Berkaitan dengan term *darra* di atas, tersambunglah maknanya dengan term lain yaitu *daruriyyah*, keadaan di mana sedang terjepit dan hampir tak memiliki kekuatan mengubah keadaan. Hal ini bisa apa saja. Kehilangan eksistensi kemanusiaan sebab terlalu bersikap apatis terhadap alam; merasa eksklusif di antara sesama manusia dan hal lain seperti itu dapat diartikan sebagai *darra* walaupun, sekilas terlihat seperti *al-dārru*.

Setelah menelaah objek tanda di atas, *network framework* tanda yang dapat diketahui adalah: ‘*Abdun* adalah bentuk pengenalan Tuhan secara murni melalui kesadaran-kesadaran ketuhanan sekaligus kesadaran kemanusiaan. *Qawl* merupakan gerak aktif selama pengenalan Tuhan dan bersifat tak terbatas, dan *darr* adalah segala sesuatu yang dapat menimbulkan kerusakan. *Interpretant* ‘kesadaran ketuhanan untuk menghindari sebuah perusakan’ barangkali dapat dipakai sebagai *final logical interpretant*. Dalam situasi terkini, keadaan manusia yang kian terdorong oleh *prestise* menjadikan mereka seolah merasa ‘terbebani’ oleh keadaan, yang mana hakikatnya setiap keadaan adalah takdir dari Allah. Atau, sebaliknya, karena mereka merasa dekat dengan Allah, sehingga menjadikan sikap arogan dan sewenang-wenang, tanpa sadar bahwa segala yang mereka lakukan adalah hal sudah digariskan Allah sejak sebelum mereka diciptakan.

Ketidaksadaran bahwa segala sesuatu adalah bentuk tes bagi setiap individu merupakan sebuah kesalahan fatal. Implikasinya, bukan semakin dekat dengan Allah, dengan memahami setiap *sunnatullāh* dari berbagai tanda yang Dia berikan, justru kebanyakan manusia menjadi jauh dari Allah sebab kesombongan mereka yang merasa dekat dengan Allah, atau sebab keputusasaan dari rahmat Allah. Kesadaran terhadap takdir yang jelas ketentuan Allah pada umat manusia pun tertabir oleh kesombongan atau keputusasaan tersebut yang mana, bila dibiarkan secara terus menerus akan menimbulkan secara laten dan masif. Hal ini seharusnya menuntut adanya solusi dari berbagai pihak, salah satunya adalah Hadis Nabi.

Penalaran yang dibangun dalam *representamen* ditafsirkan dengan wujud interpretant ‘kesadaran terhadap Tuhan’ yang diperoleh pasca menelaah objek dari *representamen* yang bersangkutan. *Interpretant* tersebut serta merta bertransformasi menjadi *representamen* dengan *interpretant* ‘Kesadaran keadaan diri’. Karena sadar akan berbagai kuasa Allah dan Allah adalah tempat bergantung memunculkan *interpretant* baru yaitu ‘kesadaran ketuhanan untuk menghindari sebuah perusakan’. Hal tersebut lahir setelah adanya pergulutan dengan realitas, bahwa sering kali manusia tidak sadar dengan keadaannya yang merusak dirinya sendiri maupun sekitarnya sebab tiada bisa membedakan bahaya dan manfaat. Hal tersebut berangkat dari ketidaksadaran mereka terhadap eksistensi Allah sehingga mereka tidak paham bahwa Allah adalah tempat segala berasal. Setelah itu, *interpretant* terakhir pun muncul, yakni ‘kesadaran ketuhanan untuk menghindari sebuah perusakan’ yang menjadi *final logical interpretant*-nya. Dari seluruh penjelasan di atas, maka terwujud alur semiotika Hadis sebagai berikut:²²



²² Alur ini dibuat berlandaskan skema 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).

Implikasi dari pemahaman ini adalah kemampuan membaca ruang dan waktu sebagai upaya pengenalan terhadap Tuhan, yang mana akan berdampak pada kesadaran diri dan ketahanan terhadap sekitar sehingga dapat menata sikap yang harus dilakukan, dihindari maupun diminimalisir. Maka, ia tidak akan pernah mendapat bahaya maupun keadaan terjepit sebab mampu membaca dan memprediksikan segala sesuatu dengan matang serta tak berdampak merusak baik terhadap dirinya sendiri maupun sekelilingnya.

2. Bagian Kedua: Basmalah sebagai Bentuk Jampi terhadap Penyakit

Hadis ini merupakan Hadis sahih, dilihat dari jalur sanad yang bersambung dari *mukharrij* sampai kepada Rasulullah tanpa adanya cela, *syaz* maupun ‘illat. Seluruh rawinya *ṣiqah* dan dapat dipertanggungjawabkan. Yang menjadi kata kunci dari sekian redaksi yang ada adalah:

بِسْمِ اللَّهِ تُرْبَةُ أَرْضِنَا بِرِيقَةٍ بَعْضِنَا يُشْفَى سَقِيمُنَا بِإِذْنِ رَبِّنَا.

Dari penelusuran yang telah peneliti lakukan, peneliti dapati bahwa Hadis ini memiliki enam *transmitter* dalam lima *channel*. Jalur *transmitter* tersebut memecah melalui Sufyān Ibn ‘Uyainah dan sampai kepada *channel* al-Bukhārī melalui Ṣadaqah ibn al-Faḍl; sampai kepada Muslim melalui bn Abū ‘Amr; kepada Ibn Mājah melalui Abū Bakr ibn Abū Syaibah; sampai kepada Abū Dāwud melalui ‘Usmān ibn Abū Syaibah dan Zuhair ibn Ḥarb; dan sampai kepada Aḥmad ibn Ḥanbal melalui ‘Alī ibn ‘Abdillāh.

Adapun redaksi dalam *channel (signal II)* yang dimunculkan oleh masing-masing jalur *transmitter* adalah:

- a. *Anna al-nabiyya kāna yaqūlu fī al-marīḍi: Bismillāhi turbatu arḍinā bi rīqati ba‘ḍinā yusyfa saqīmunā bi izni rabbinā (Sahīh al-Bukhārī, No. 5745)*
- b. *Kāna al-nabiyyu yaqūlu fī al-ruqyati: Bismillāhi turbatu arḍinā wa rīqatu ba‘ḍinā yusyfa saqīmunā bi izni rabbinā (Ṣaḥīḥ al-Bukhārī, No. 5746)*

- c. *Anna Rasūlallāhi kāna iẓa isytakā al-insānu al-syai'a Minh aw kānat bihi qarḥatun aw jurḥun qāla al-nabiyyu bi iṣba'ihī hakaẓā wa waḍa'a sufyānu sabbābatuhu bi al-arḍi ṣumma raḥa'ahā **Bismillāhi turbatu arḍinā bi rīqati ba'ḍinā li yusyḥā saqīmūnā bi iẓni rabbīnā** (Sahīh Muslim, No. 2194)*
- d. *Kāna al-nabiyyu yaqūlu: li al-insāni iẓā isytakā yaqūlu bi rīqihī ṣumma qāla bihi fi al-turābi **turbatu arḍinā bi rīqati ba'ḍinā yusyḥā saqīmūnā bi iẓni rabbīnā** (Sunan Abū Dāwud, No. 3895)*
- e. *Anna al-nabiyya mimmā yaqūlu li al-marīḍi bi buzāqihī bi iṣba'ihī: **Bismillāhi turbatu arḍinā bi rīqati ba'ḍinā li yusyḥā saqīmūnā bi iẓni rabbīnā** (Sunan Ibn Mājah, No. 3521)*
- f. *Anna al-nabiyya kāna yaqūlu fi al-marīḍi: **Bismillāhi turbatu arḍinā bi rīqati ba'ḍinā li yusyḥā saqīmūnā bi iẓni rabbīnā** (Musnad Ahmad, No. 34617)*

Setelah diamati secara redaksional ada sedikit perbedaan dalam *signal II*, namun tidak mengubah makna. Maka dari itu, langsung dapat diketahui bahwa wujud *message II* secara konkret adalah:

*Kāna al-nabiyyu aw anna al-nabiyyu iẓā isytaka yaqūlu li al-marīḍi aw fi al-marīḍi: **Bismillāhi turbatu arḍinā bi rīqati ba'ḍinā li yusyḥā saqīmūnā bi iẓni rabbīnā***

“Yang dibacakan Rasulullah untuk orang sakit atau ketika Rasulullah sedang sakit adalah: *Bismillāhi turbatu arḍinā bi rīqati ba'ḍinā li yusyḥā saqīmūnā bi iẓni rabbīnā* (Dengan nama Allah, debu tanah kami dengan kelembutan sebagian kami semoga sembuh orang yang sakit dari kami dengan izin Rabb kami”

Hadis ini merupakan Hadis persuasif (*ḍarūriyyah*). *Message II* yang terbentuk di atas, memiliki sebuah *interpretant*, *signifier* dan *signified* sehingga dapat dikategorikan sebagai tanda. Yang menjadi *signifier* adalah *Bismillāhi turbatu arḍinā bi rīqati ba'ḍinā li yusyḥā saqīmūnā bi iẓni rabbīnā*. *Interpretant* yang diketahui adalah *qālā*. Sedangkan *signified* dari tanda tersebut adalah *iẓā kāna li al-marīḍi*.

Dari *message II* di atas, terdapat objek semiotikanya adalah *turbah*, *rīqah*, dan *yusyfā*. *Turbah* secara harfiah, berarti debu atau tanah. Namun, penjelasan yang lebih masuk akal dalam konteks ini adalah, *turbah* diartikan sebagai bumi (*al-ard*) sebagaimana yang terdapat dalam sebuah Hadis, *khalaqallāhu al-turbata yawma al-sabti*²³. Makna *turbah* sebagai *al-ard* berkembang menjadi segala sesuatu yang berada di bumi. Hal ini dapat dilihat melalui syair dari ‘Amr ibn Juwain al-Ṭa’ī: *falā muznatun wadaqat wadqahā, walā arḍa abqala ibqālahā* (tiada awan kecuali mendung, hujan turun, dan tiada bumi, kecuali memunculkan isi perutnya). Maksud dari isi perut di atas adalah emas.²⁴ Sehingga, dari sini dapat dipahami bahwa *turbah* adalah segala sesuatu yang terhampar di bumi yang berharga dan dapat dimanfaatkan. Hal tersebut diperkuat dengan QS. Al-Baqarah [2]:164:

إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمُوتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنْفَعُ النَّاسَ وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ مَّاءٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيْحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ (البقرة: ١٦٤)

“Sesungguhnya dalam penciptaan langit dan bumi, silih bergantinya malam dan siang, bahtera yang berlayar di laut membawa apa yang berguna bagi manusia, dan apa yang Allah turunkan dari langit berupa air, lalu dengan air itu Dia hidupan bumi sesudah mati (kering)-nya dan Dia sebarkan di bumi itu segala jenis hewan, dan pengisaran angin dan awan yang dikendalikan antara langit dan bumi; sungguh (terdapat) tanda-tanda (keesaan dan kebesaran Allah) bagi kaum yang memikirkan” (QS. Al-Baqarah [2]:164)

Perihal ayat ini, Ibn Kaṣīr mengutip dari al-Ḥafīz Abū Bakr ibn Murdawaih yang meriwayatkan dari Ibn ‘Abbās, bahwasanya orang-orang Quraisy mengolok-olok Rasulullah dengan meminta beliau untuk berdoa kepada Allah agar menjadikan bukit Safa sebagai emas, sehingga mereka dapat

²³ Hadis Riwayat Aḥmad ibn Ḥanbal, No. 8141

²⁴ Al-Maktabah al-Syāmīlah, Syamela, ver. 3.65. Jamāl al-Dīn Ibn Manzūr, *Lisān al-‘Arab* juz VII, Dār Ṣādir, Beirut, 1414 H, h. 111.

membeli kuda dan senjata untuk berperang bersama Rasulullah SAW.²⁵ Ibn Kašīr juga menambahkan riwayat dari Ibn Abū Ḥātim, bahwasanya Jibril AS berkata: “Mengapa mereka meminta kepadamu (Muḥammad) bukit Safa (supaya dijadikan emas)? Padahal mereka melihat tanda-tanda kekuasaan Allah yang lebih besar dari itu, yaitu bumi dan segala isinya.”²⁶

Objek tanda kedua adalah *rīqah*. Secara harfiah ia berarti air yang keluar dari mulut manusia.²⁷ Namun, dalam hal ini, arti tersebut dapat dibelokkan menjadi ucapan atau *kalām*. Sedangkan *min ba‘dīnā* yang mengikuti kata *rīqah* tersebut dapat dipahami sebagai manusia. *Rīqah* lalu bertransformasi menjadi sebuah ilmu. Sebab, sering kali ilmu diwakili oleh lisan. Sedangkan *rīqah* juga merupakan bentuk manifestasi dari lisan.

Objek tanda ketiga adalah *saqīm* yang berarti penyakit. Hal ini berhubungan dengan *al-marīḍ* yang berarti keadaan sakit. Secara literal, hal tersebut berarti *naqīṣ al-ṣiḥḥah* atau berkurangnya kesehatan.²⁸ Objek tanda tersebut berhubungan dengan objek tanda lain yaitu *al-mirāḍ* yang memiliki fungsi tanda berupa kesedihan, kesusahan, penyiksaan dan keadaan ditinggalkan.²⁹ Hal tersebut dibuktikan dengan ucapan Imam Sibawaih, *amraḍa al-qaum izā marīḍat ibiluhum* (sebuah kaum akan bersedih bila sakit unta-unta mereka) yang berhubungan dengan kaum saudagar Arab yang memanfaatkan unta-unta mereka dalam perjalanan perniagaan.³⁰ Selanjutnya *marīḍ* juga dapat diartikan sebagai kegersangan bila dinisbatkan kepada lafal *al-arḍu*. Dan menjadi makna ‘gelap’ bila disandingkan dengan lafal *al-lailah*.

²⁵ Al-Maktabah al-Syāmīlah, Syamela, ver. 3.65. Ismā‘īl ibn ‘Amr ibn Kašīr al-Qurasyī, *Tafsīr al-Qur‘ān al-‘Azīm*, juz. I, Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, Beirut, cet. 1, 1419 H, h. 345.

²⁶ Al-Maktabah al-Syāmīlah, Syamela, ver. 3.65. Ismā‘īl ibn ‘Amr ibn Kašīr al-Qurasyī, *Tafsīr al-Qur‘ān al-‘Azīm*, juz. I..., h. 345.

²⁷ Al-Maktabah al-Syāmīlah, Syamela, ver. 3.65. Jamāl al-Dīn Ibn Manzūr, *Lisān al-‘Arab* juz X, Dār Ṣādir, Beirut, 1414 H, h. 135.

²⁸ Al-Maktabah al-Syāmīlah, Syamela, ver. 3.65. Jamāl al-Dīn Ibn Manzūr, *Lisān al-‘Arab* juz VII, Dār Ṣādir, Beirut, 1414 H, h. 231.

²⁹ Al-Maktabah al-Syāmīlah, Syamela, ver. 3.65. Jamāl al-Dīn Ibn Manzūr, *Lisān al-‘Arab* juz VII..., h. 231.

³⁰ Al-Maktabah al-Syāmīlah, Syamela, ver. 3.65. Jamāl al-Dīn Ibn Manzūr, *Lisān al-‘Arab* juz VII..., h. 231.

Hal tersebut, diketahui dari *syair* arab, *lailatun marīdatun iza taghayyamati al-samā'u* yang berarti *fa lā yakūnu fihā ḍaw'un*.³¹

Objek ini juga memiliki fungsi tanda, “keraguan” yang ada dalam jiwa. Hal tersebut sesuai dengan QS. Al-Baqarah[2]:10: *fī qulūbihim maraḍun fa zāda hum Allāhu maraḍā* yang berarti keraguan, kemunafikan, dan lemahnya keyakinan.³² Maka, *saqīm* atau *marīḍ* dapat dimaknai sebagai seseorang yang gundah, tersiksa, sengsara atau seseorang yang ragu, munafik dan memiliki keyakinan lemah. *Marīḍ* dapat diminalisir dengan *syifā'* atau obat. Bila konteks yang dimaksud di sini adalah kemunafikan, keraguan dan lemahnya keyakinan, maka yang menjadi obat adalah ilmu yang berasal dari lisan manusia. Dalam arti lain, untuk mengurangi atau menghilangkan keadaan tersebut, seseorang dituntut untuk mencari pengetahuan yang sesuai dengan tingkat ‘penyakit’ yang dia derita.

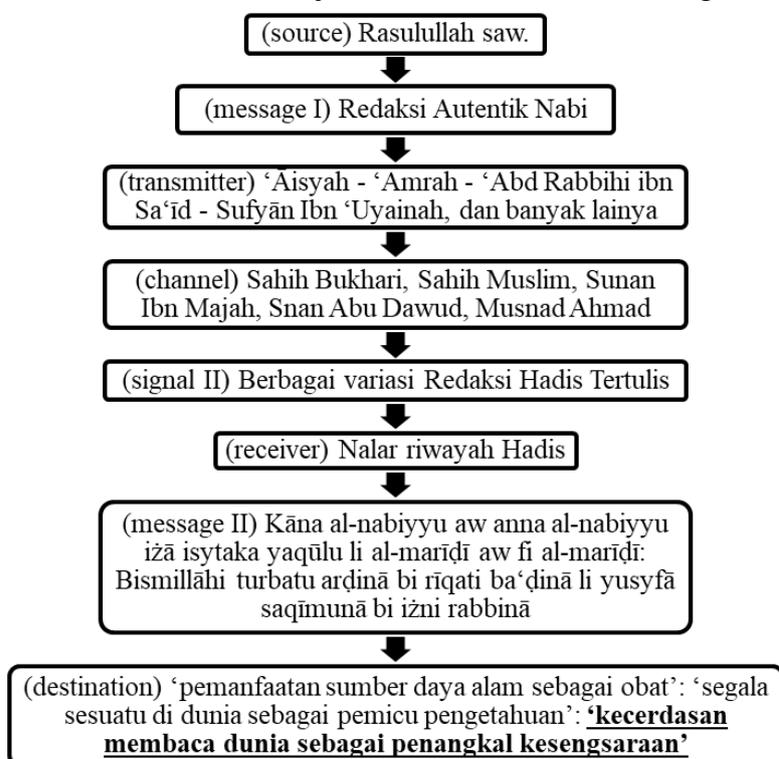
Setelah menelaah objek tanda di atas, jaringan tanda diketahui adalah: *turbah*, yang diartikan sebagai Bumi atau segala sesuatu yang berada di Bumi. *Interpretant* memiliki kemungkinan paling logis bagi *interpretant* selanjutnya. Secara aktus, *turbah* merupakan *signifier* yang berhubungan dengan signified, ‘apapun di Bumi yang dapat dimanfaatkan’. Penalaran yang dibangun dalam *representamen turbah* ditafsirkan dengan wujud interpretant ‘obat’ yang berasal dari sumber daya Bumi yang diperoleh pasca menelaah objek dari *representamen* yang bersangkutan. *Interpretant turbah* berhubungan dengan konsep *yusyfā*. Ia juga berhubungan dengan *rīqah* yang bermakna ilmu pengetahuan manusia, dan *saqīm* yang bermakna sakit, keadaan sengsara, tidak memiliki keyakinan.

Dari beberapa *Interpretant* dalam fungsi tanda di atas, secara serta merta bertransformasi menjadi *representamen* dengan *interpretant* baru ‘segala sesuatu yang berada di Bumi’ yang berhubungan dengan ‘kekalutan dan

³¹ Al-Maktabah al-Syāmīlah, Syamela, ver. 3.65. Jamāl al-Dīn Ibn Manzūr, *Lisān al-'Arab* juz VII..., h. 231.

³² Al-Maktabah al-Syāmīlah, Syamela, ver. 3.65. Jamāl al-Dīn Ibn Manzūr, *Lisān al-'Arab* juz VII..., h. 232.

kesengsaraan' dan 'pengetahuan manusia', maka lahirlah *interpretant* baru yaitu 'pemanfaatan sumber daya alam sebagai obat', 'segala sesuatu di dunia sebagai pemicu pengetahuan' dan 'kecerdasan membaca dunia sebagai penangkal kesengsaraan'. Hal tersebut lahir setelah adanya pergelutan dengan realitas yang mana sering kali manusia melakukan tindakan-tindakan yang tak beraturan sehingga menyengsarakan dirinya. Setelah itu, *interpretant* terakhir pun muncul, yakni 'kecerdasan membaca dunia sebagai penangkal kesengsaraan' yang menjadi *final logical interpretant*-nya. Dari seluruh penjelasan di atas, maka terwujud alur semiotika Hadis sebagai berikut:³³



3. Bagian Ketiga: Basmalah sebagai Sumber Ketenangan Jiwa

Bagian ketiga adalah Basmalah sebagai Sumber Ketenangan Jiwa yang merupakan Hadis Ahad. Adapun redaksi tunggal Hadis tersebut adalah:

³³ Alur ini dibuat berlandaskan skema 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).

لَمَّا كَانَ يَوْمَ أُحُدٍ، وَوَلَّى النَّاسُ كَانَ رَسُولُ اللَّهِ فِي نَاحِيَةٍ فِي اثْنَيْ عَشَرَ رَجُلًا مِنَ الْأَنْصَارِ وَفِيهِمْ طَلْحَةُ بْنُ عُبَيْدِ اللَّهِ، فَأَدْرَكَهُمْ الْمُشْرِكُونَ، فَالْتَفَتَ رَسُولُ اللَّهِ وَقَالَ: مَنْ لِلْقَوْمِ؟ فَقَالَ طَلْحَةُ: أَنَا، قَالَ رَسُولُ اللَّهِ: كَمَا أَنْتَ، فَقَالَ رَجُلٌ مِنَ الْأَنْصَارِ: أَنَا يَا رَسُولَ اللَّهِ، فَقَالَ: أَنْتَ فَقَاتِلْ حَتَّى تُقْتَلَ، ثُمَّ الْتَفَتَ، فَإِذَا الْمُشْرِكُونَ، فَقَالَ: مَنْ لِلْقَوْمِ؟ فَقَالَ طَلْحَةُ: أَنَا قَالَ: كَمَا أَنْتَ فَقَالَ رَجُلٌ مِنَ الْأَنْصَارِ: أَنَا، فَقَالَ: أَنْتَ فَقَاتِلْ حَتَّى تُقْتَلَ ثُمَّ لَمْ يَزَلْ يَقُولُ ذَلِكَ، وَيُخْرِجُ إِلَيْهِمْ رَجُلًا مِنَ الْأَنْصَارِ، فَيُقَاتِلُ قِتَالَ مَنْ قَبْلَهُ، حَتَّى يُقْتَلَ، حَتَّى بَقِيَ رَسُولُ اللَّهِ وَطَلْحَةُ بْنُ عُبَيْدِ اللَّهِ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ: مَنْ لِلْقَوْمِ؟ فَقَالَ طَلْحَةُ: أَنَا، فَقَاتَلَ طَلْحَةُ قِتَالَ الْأَحَدِ عَشَرَ حَتَّى ضُرِبَتْ يَدُهُ ففُطِعَتْ أَصَابِعُهُ، فَقَالَ: حَسْبِيَ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ: لَوْ قُلْتَ بِسْمِ اللَّهِ لَرَفَعْتُكَ الْمَلَائِكَةُ وَالنَّاسُ يَنْظُرُونَ، ثُمَّ رَدَّ اللَّهُ الْمُشْرِكِينَ.

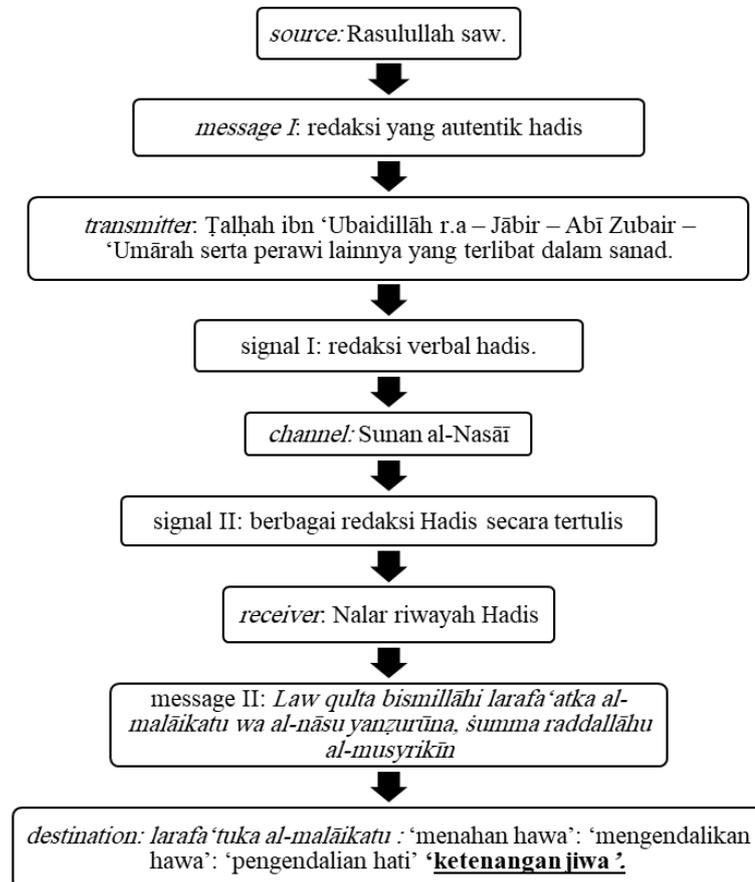
“Ketika perang Uḥud dan orang-orang telah mundur, Rasulullah SAW berada di antara dua belas orang Anṣār, dan di antara mereka terdapat Ṭalḥah ibn ‘Ubaidillāh. Kemudian orang-orang musyrikin menyergap mereka, lalu Rasulullah SAW menoleh dan bersabda: “Siapa yang akan menghadang mereka?” Ṭalḥah menjawab; saya, lalu Rasulullah SAW bersabda: “Tetaplah ditempatmu,” lalu seorang laki-laki dari kalangan Anṣār berkata; saya wahai Rasulullah, beliau bersabda: “Engkau.” Lalu ia bertempur hingga terbunuh, lalu beliau menoleh, dan ternyata terdapat orang-orang musyrik, beliau bersabda: “Siapakah yang akan menghadang mereka?” Lalu Ṭalḥah berkata; saya, beliau bersabda: “Tetaplah di tempatmu”. Kemudian seorang laki-laki dari kalangan Anṣār berkata; saya, beliau bersabda: “Engkau,” lalu ia bertempur hingga terbunuh. Beliau tiada henti-hentinya mengatakan hal itu dan musuh terus diladeni oleh laki-laki dari kalangan Anṣār kemudian bertempur seperti pertempuran orang yang sebelumnya, hingga terbunuh dan tinggallah Rasulullah SAW serta Ṭalḥah ibn ‘Ubaidillāh, beliau bersabda: “Siapakah yang menghadapi mereka?” Ṭalḥah menjawab; saya, lalu ia bertempur layaknya seperti pertempuran orang sebelas hingga tangannya luka dan jari-jarinya terpotong, lalu ia mengucapkan suara pelan, lalu Rasulullah SAW bersabda: “Seandainya engkau mengatakan “Bismillāh,” maka malaikat mengangkatmu dan orang-orang melihatnya, lalu Allah mengalahkan orang-orang musyrik.”

Ini merupakan Hadis sahih sebab seluruh perawinya *siqah* dan bersambung sanadnya sampai kepada Rasulullah. Hadis ini merupakan Hadis persuasif jika dilihat secara redaksional mentah. Namun, bila mau didalami lebih lanjut, Hadis ini merupakan Hadis Ideologis sebab menceritakan perihal metafisik yang mungkin saja sulit dijangkau nalar. Bentuk metafisiknya terdapat dalam berbagai redaksi yang berbeda-beda, yang membahas antara surga dan malaikat. Selain itu, bisa jadi Hadis ini merupakan hiburan Rasulullah terhadap Ṭalḥah atas kekalahan dalam peperangan Uhud. Namun, bisa jadi juga mengandung makna lain. Objek tanda dianalisis adalah struktur kalimat lanjutan setelah *law qulta bismillāhirahmānirrahīm*. Hadis ini memiliki satu jalur *transmitter* dalam satu *channel*. Adapun *signal II* yang muncul adalah: “*Law qulta bismillāhi larafa’atka al-malāikatu wa al-nāsu yanẓurūna, summa raddallāhu al-musyrikīn*”.

Karena hanya ada satu *signal II*, maka secara otomatis redaksi ini pun menjadi *message II*. Yang menjadi titik acu dalam Hadis ini, kemungkinan besar terdapat dalam sisi maknawiyyah, bukan secara redaksional. Penekanan makna dari Hadis ini adalah mencapai ketenangan jiwa. Dalam kisah ini, Rasulullah mengajarkan tentang kesabaran dan tak pantang menyerah. Terbukti dari perintah Rasulullah kepada 12 pemuda Anshar yang berjaga bersama beliau untuk maju menghadapi Musyrikin Mekkah waktu itu, walau kalah dalam jumlah.

Penalaran yang dibangun dalam *representamen laraf’atka al-malāikah* atau ditafsirkan dengan wujud *interpretant* ‘menahan hawa’ yang diperoleh pasca menelaah objek dari *representamen* yang bersangkutan. *Interpretant* tersebut lalu berubah wujud menjadi *representamen* dengan *interpretant* ‘mengendalikan hawa’. Karena adanya kemungkinan diterbangkan malaikat terhubung dengan interpretasi penenangan hawa, memunculkan *interpretant* baru yaitu ‘ketenangan hati’. Hal tersebut lahir setelah dibenturkannya pemahaman di masa lalu dengan realitas sosial sekarang, merujuk pada banyaknya pemuda yang kurang bisa mengontrol hawa mereka. Setelah itu,

interpretant terakhir pun muncul, yakni ‘ketenangan jiwa’ yang menjadi *final logical interpretant*-nya. Dari seluruh penjelasan di atas, maka terwujud alur semiotika Hadis sebagai berikut:



Implikasi dari pemahaman ini adalah, jika seseorang dapat menahan hawa atau keinginan yang berasal dari nafsu, maka ia akan memperoleh ketenangan jiwa.

BAB V

PENUTUP

A. Kesimpulan

Secara aplikatif, Semiotika dapat membedah makna alternatif dari sebuah Hadis hanya dengan sedikit merombak memasukkannya dan ke dalam sistem semiotik. Secara ringkas, makna semiosis Hadis-Hadis Keutamaan Basmalah ialah sebagai berikut:

1. *Pertama*, adalah Hadis:

بِسْمِ اللَّهِ الَّذِي لَا يَضُرُّ مَعَ اسْمِهِ شَيْءٌ....

Merupakan sebuah konsep berimbang ketauhidan dan kemanusiaan, yaitu “Kesadaran Ketuhanan Untuk Menghindari Perusakan”. Hal tersebut beranjak dari pemahaman bahwa *ḍarra* merupakan hasil dari keteledoran manusia yang sering kali memperlakukan alam secara lalim dalam setiap sesuatu yang tidak terbatas dan penuh dengan pelbagai kemungkinan. Maka dari itu, dengan menyadari bahwa segala sesuatu butuh pertimbangan demi kemanfaatan universal, akan memberikan dampak sebuah kesadaran ketuhanan yang berimplikasi pada pemanfaatan alam secara universal tanpa adanya perusakan secara masif. Implikasinya adalah, jika setiap orang memahami Hadis ini dengan pemaknaan tersebut, maka ia tidak akan bertindak gegabah dan serakah dalam memanfaatkan alam demi kepuasan hawa nafsunya.

2. *Kedua*, Hadis:

بِسْمِ اللَّهِ تُرْبُهُ أَرْضُنَا، وَرِيقُهُ بَعْضُنَا يُشْفَى سَقِيمُنَا بِإِذْنِ رَبِّنَا....

Memiliki makna semiosis: “dengan penyerahan diriku kepada Tuhanku, melalui sumber daya yang Dia berikan, dan ilmu yang berada padaku, maka hilanglah kesengsaraanku”. Hal tersebut berangkat dari pemahaman dari tanda *turbah*, *rīqah* dan *saqīm* yang masing-masing memiliki makna semiosis,

sumber daya alam yang dapat dijadikan obat, atau segala sesuatu pada alam yang bisa menjadi bahan kontemplasi dan pembacaan, untuk memperoleh ilmu baru *rīqah*. Dengan potensi alam yang dimanfaatkan dengan ilmu secara tepat, maka hilanglah kesengsaraan sebab ia mampu memprediksi menambal kekurangan yang ia miliki sebab kecerdasan yang ia miliki dalam membaca alam. Implikasinya adalah, seseorang akan mampu memahami dan memanfaatkan potensi alam secara maksimal dan bermanfaat secara universal.

3. *Ketiga*, Hadis:

لَوْ قُلْتِ بِسْمِ اللَّهِ لَرَفَعْنَاكَ الْمَلَائِكَةُ وَالنَّاسُ يَنْظُرُونَ، ثُمَّ رَدَّ اللَّهُ الْمُشْرِكِينَ

Merupakan Hadis yang mengatakan bahwa Basmalah dapat membentuk ketenangan jiwa. Makna sebagai ‘ketenangan jiwa’ merujuk pada akhir matan Hadis, yaitu *larafa ‘atka al-malāikah*. Secara eksplisit, dari situ dapat diketahui bahwa diterbangkan malaikat secara *majazī* adalah keadaan di mana jiwa merasa tentram dan aman.

B. Saran

Peneliti menganjurkan pembaca untuk mencoba mengeksplorasi teori Semiotika lain sebagai wacana alternatif pemahaman dan komparasi makna Hadis.

DAFTAR PUSTAKA

- Abī Dāwud, Sulaimān ibn Asy'as al-Azdiyy al-Sajistānī. *Sunan Abī Dāwud*, juz. VI, Dār al-Risālah al-Alamiyyah, Beirut, cet. 1, 2009.
- _____. *Sunan Abī Dāwud*, juz. VII, Dār al-Risālah al-Alamiyyah, Beirut, cet. 1, 2009.
- Abū Zayd, Naṣr Ḥāmid. *Naqd al-Khitāb al-Dīnī*, Jumhūrīyah Miṣr al-'Arabīyah, Kairo, 1994.
- Ahmadi, Sya'roni. *Tarjamatu al-Sullam al-Munawraq*, T.p, Kudus, 1404 H/1984 M.
- Al-Aṣfahānī, Al-Rāghib. *al-Zarī'ah ilā Makārim al-Syarī'ah*, Dār al-Salām, Kairo, 2007.
- Al-Asqalānī, Aḥmad ibn 'Alī ibn Ḥajar. *Nuzhatu al-Nazar fī Taudīhi Nukhbatī al-Fikri fī Muṣṭalaḥi Ahli al-Asar*, Khuqūq al-Ṭab'ī Maḥfūzah, Madinah, cet. 2, 2007.
- Al-A'zamī, Muḥammad Muṣṭafā. *Dirāsāt fī al-Ḥadīs al-Nabawī wa Tārīkh Tadwīn*, Al-Maktab Al-Islāmī, Beirut, 1980.
- Al-Bukhārī, Abī 'Abdillāh Muḥammad ibn Ismā'īl. *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Dār Ibn Kaṣīr, Beirut, cet. 1, 2002.
- Al-Dihlawī, Syāh Waliyullāh. *Hujjatullāh al-Bālighah*, Dār al-Jail, Beirut, 2005.
- Al-Hāsyimī, Muṣṭafā. *Jawāhir al-Balāghah fī al-Ma'ānī wa al-Bayān wa al-Badī'*, Maktabah al-'Iṣriyyah, Beirut, T.tt.
- Al-'Irāqī, Aḥmad ibn 'Abd al-Raḥīm. *Al-Mustafādu min Mubhimāti al-Matni wa al-Isnādi*, juz. I, Dār al-Wafā', Jeddah, cet. 1, 1994.
- Al-Khātib, Muḥammad 'Ajjāj *Uṣūl Hadis 'Ulūmuhū wa Muṣṭalāḥuhū*, Dār al-Fikr, Beirut, 1989.
- Al-Madanī, Mālik ibn Anas ibn Mālik ibn 'Amir. *Al-Muwattā'*, juz. V, Mu'assasah Zaid ibn Sulṭān, Abu Dhabi, 2004.
- Al-Mālikī, Sayyid Muḥammad ibn 'Alawī ibn 'Abbās. *Al-Manhal al-Laṭīf fī Uṣūli al-Ḥadīṣī al-Syarīf*, Fihriṣah Maktabah al-Mulk Fahd al-Waṭaniyyah Aṣnā' al-Nasyr, cet. 7, 2000.
- _____. *Al-Qawā'id al-Asāsiyyah fī 'Ulūm al-Qur'ān*, Fihriṣah Maktabah al-Mulk Fahd al-Waṭaniyyah, Jeddah, cet. 2, 2003.

- Al-Mizzī, Yūsuf ibn ‘Abd al-Raḥmān ibn Yūsuf. *Tahzīb al-Kamāl fī Asmā’ al-Rijal*, juz. I, Mu’assasah al-Risālah, Beirut, cet. 1, 1980.
- _____. *Tahzīb al-Kamāl fī Asmā’ al-Rijal*, juz. II, Mu’assasah al-Risālah, Beirut, cet. 1, 1980.
- _____. *Tahzīb al-Kamāl fī Asmā’ al-Rijal*, juz. III, Mu’assasah al-Risālah, Beirut, cet. 1, 1980.
- _____. *Tahzīb al-Kamāl fī Asmā’ al-Rijal*, juz. IV, Mu’assasah al-Risālah, Beirut, cet. 1, 1980.
- _____. *Tahzīb al-Kamāl fī Asmā’ al-Rijal*, juz. IX, Mu’assasah al-Risālah, Beirut, cet. 1, 1980.
- _____. *Tahzīb al-Kamāl fī Asmā’ al-Rijal*, juz. X, Mu’assasah al-Risālah, Beirut, cet. 1, 1980.
- _____. *Tahzīb al-Kamāl fī Asmā’ al-Rijal*, juz. XI, Mu’assasah al-Risālah, Beirut, cet. 1, 1980.
- _____. *Tahzīb al-Kamāl fī Asmā’ al-Rijal*, juz. XIV, Mu’assasah al-Risālah, Beirut, cet. 1, 1980.
- _____. *Tahzīb al-Kamāl fī Asmā’ al-Rijal*, juz. XVI, Mu’assasah al-Risālah, Beirut, cet. 1, 1980.
- _____. *Tahzīb al-Kamāl fī Asmā’ al-Rijal*, juz. XIX, Mu’assasah al-Risālah, Beirut, cet. 1, 1980.
- _____. *Tahzīb al-Kamāl fī Asmā’ al-Rijal*, juz. XXI, Mu’assasah al-Risālah, Beirut, cet. 1, 1980.
- _____. *Tahzīb al-Kamāl fī Asmā’ al-Rijal*, juz. XXII, Mu’assasah al-Risālah, Beirut, cet. 1, 1980.
- _____. *Tahzīb al-Kamāl fī Asmā’ al-Rijal*, juz. XXIII, Mu’assasah al-Risālah, Beirut, cet. 1, 1980.
- _____. *Tahzīb al-Kamāl fī Asmā’ al-Rijal*, juz. XXIV, Mu’assasah al-Risālah, Beirut, cet. 1, 1980.
- _____. *Tahzīb al-Kamāl fī Asmā’ al-Rijal*, juz. XXVI, Mu’assasah al-Risālah, Beirut, cet. 1, 1980.
- _____. *Tahzīb al-Kamāl fī Asmā’ al-Rijal*, juz. XXVII, Mu’assasah al-Risālah, Beirut, cet. 1, 1980.
- _____. *Tahzīb al-Kamāl fī Asmā’ al-Rijal*, juz. XXVIII, Mu’assasah al-Risālah, Beirut, cet. 1, 1980.

- _____. *Tahzīb al-Kamāl fī Asmā' al-Rijal*, juz. XXIX, Mu'assasah al-Risālah, Beirut, cet. 1, 1980.
- _____. *Tahzīb al-Kamāl fī Asmā' al-Rijal*, juz. XXXI, Mu'assasah al-Risālah, Beirut, cet. 1, 1980.
- _____. *Tahzīb al-Kamāl fī Asmā' al-Rijal*, juz. XXXV, Mu'assasah al-Risālah, Beirut, cet. 1, 1980.
- Al-Nasā'ī, Abū Ābd al-Raḥmān. *Sunan al-Nasā'ī*, Dār al-Hazārah li al-Nasyr wa al-Tawzi', cet. 2, 2015.
- Al-Naysābūrī, Abī al-Ḥusain Muslim ibn al-Ḥajjāj. *Ṣaḥīḥ Muslim*, juz II, Dār Ṭaybah, Riyadh, cet. 1, 2008.
- Al-Qazwīnī, Muḥammad ibn Yazīd ibn Mājah *Sunan ibn Mājah*, juz. II, Dār Iḥyā' al-Kutub al-'Arabiyyah, Kairo, 2009.
- Al-Ṣuyūfī, 'Abd al-Raḥmān ibn Abī Bakr. *Al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, juz. I, Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, Beirut, cet. 2, 2010.
- _____. *Tadrību al-Rawī fī Syarḥi Taqrībi al-Nawāwī*, juz. I, Dār Ibn al-Al-Jauzī, Dammam, cet. 1, 1431 H.
- _____. *Tadrīb al-Rawī fī Syarḥ Taqrīb al-Nawāwī*, juz. II, Al-Maktabah al-Ilmiyyah, Madinah, 1972.
- Al-Tahānawī, Aḥmad al-'Usmānī. *Qawā'idu fī 'Ulūm al-Ḥadīṣ*, Dār al-Qalam, Beirut, cet. 3, 1972.
- Al-Tirmizī, Muḥammad ibn 'Īsā. *Sunan al-Tirmizī*, juz. V, Dār al-Fikr, Beirut, 2005.
- Al-Zāhabī, Ibn 'Abdillāh. *Siyār A'lām al-Nubālā'*, juz. II, Al-Risālah, Beirut, T.tt, h. 213.
- Al-Zaydī, Kasid Yasīr dan Walīd ibn Aḥmad al-Ḥusain, *Manhaj Abī 'Ubaid fī Tafṣīr Gharīb al-Ḥadīṣ*, Majalla al-Hekma, Leeds, cet. 1, 1999.
- Chandler, Daniel. *Semiotics the Basic*, Routledge, New York, cet. 2, 2007.
- _____. *Semiotics: The Basics*, Routledge, London, cet. 1, 2002.
- Cobley, Paul (Ed). *The Routledge Companion to Semiotics and Linguistics*, Routledge, New York, 2001.
- Danesi, Marcel. *Messages, Signs, and Meanings*, Canadian Scholars' Press Inc, Toronto, cet. 3, 2004.
- De Saussure, Ferdinand. *Course in General Linguistics* (trans. Wade Baskin), The Philosophical Library Inc, New York, cet. 1, 1959.

- _____. *Course of General Linguistics* (trans. Roy Harris), Duckworth, London, 1983.
- Dkk, M. Moehnilabib. *Dasar-Dasar Metodologi Penelitian*, Lembaga Penelitian IKIP Malang, Malang, cet. 2, 1997
- Eco, Umberto. *A Theory of Semiotics*, Indiana University Press, Bloomington, 1976.
- _____. *On The Medieval Theory of Sign* (Ed. Constantino Marmo), John Benjamins Publishing Company, Amsterdam, 1989.
- _____. *Semiotics and The Philosophy of Language*, Indiana University Press, Bloomington, IN, 1986.
- Hidayat, Komaruddin. *Memahami Bahasa Agama: Sebuah Kajian Hermeneutika*, Mizan, Bandung, 2011
- Hjelmslev, Louis. *Prolegomena to a Theory of Language*, University of Wisconsin, Madison, 1961.
- Ibn ‘Abd Al-Bāqī, Muḥammad Fu’ad. *al-Lu’lu’u wa al-Marjān fīmā Ittafaqa ‘Alaihi al-Syaikhān*, juz. III, Dār Iḥyā’ al-Kutub ‘Arabiyyah, Kairo, 1986
- Ibn Hanbal, Ahmad. *Musnad Aḥmad*, juz. I, Mu’assasah al-Risālah, Beirut, 2009.
- _____. *Musnad Aḥmad*, juz. XLI, Mu’assasah al-Risālah, Beirut, 2009
- Ilyas, Yanuar dan M. Mas’udi, *Pengembangan Pemikiran terhadap Hadis*, LPPI, Yogyakarta: LPPI, 1996.
- Ismail, Syuhudi. *Metodologi Penelitian Hadis Nabi*, Bulan Bintang, Jakarta, 1992.
- Jakobson, Roman. *Child Language. Aphasia and Phonological Universals*, The Hague: Mouton, Paris, 1968.
- Langer, Susanne K. *Philosophy in a New Key: A Study in the Symbolism of Reason, Rite and Art*. Mentor, New York, 1951.
- Maḥmūd, ‘Abd al-Ḥalīm. *Al-Sunnah fī Makānatihā wa fī Tarīkhihā*, Dār al-Kutub al-‘Arabī, Kairo, 1967
- Mounin, Georges. *Introduction à la sémiologie*, Les Éditions de Minuit, Paris, 1970.
- Nöth, Winfried. *Handbook of Semiotics*, Indiana University Press, Bloomington, 1990.
- Peirce, Charles Sanders, Charles Hartshorne, Paul Weiss & Arthur W Burks (Ed.). *Kumpulan Tulisan CP. Peirce*, 8 Volume, Harvard University Press, Crambridge, T.tt.

- Piliang, Yasraf Amir. *Hipersemiotika: Tafsir Cultural Studies Atas Matinya Makna*, Jalasutra, Yogyakarta, cet. 2, 2017.
- Qaraḍāwī, M. Yusūf. *Bagaimana Memahami Hadis Nabi SAW* (terj. Muhammad al-Baqir), Karisma, Bandung, 1993.
- _____. *Pengantar Studi Hadis* (terj. Agus Suyadi dan Dede Rodin), Pustaka Setia, Bandung, 2007.
- Ratna, Nyoman Kutha. *Teori, Metode, dan Teknik Penelitian Sastra*, Pustaka Pelajar, Yogyakarta, cet. 11, 2012.
- Rey-Debove, Josette. *Approaches to Semiotics*, Mouton, Paris, 1973
- Rohim, Syaiful. *Teori Komunikasi: Perspektif, Ragam, dan Aplikasi*, Jakarta, Rineka Cipta, 2009.
- Rossi-Landi, Ferruccio. *Linguistics and Economics*, The Hague: Mouton, Paris, 1975.
- Rusmana, Dadan. *Filsafat Semiotika*, Pustaka Setia, Bandung, 2014.
- Sebeok, Thomas Albert. *Contributions to the Doctrine of Signs*, Indiana University Press, Bloomington, IN, 1976.
- _____. *Sign: An Introduction to Semiotics*, University of Toronto Press, Toronto, cet. 2, 2001.
- Sobur, Alex. *Analisis Teks Media: Suatu Pengantar Untuk Analisis. Wacana, Analisis dan Framing*, PT Remaja Rosdakarya, Bandung, 2002
- _____. *Semiotika Komunikasi*, PT. Remaja Rosdakarya, Bandung, cet. 5, 2013
- Suharsimi Arikunto, *Prosedur Penelitian: Suatu Pendekatan Praktik*, Rineka Cipta, Jakarta, 2010.
- Syahrūr, Muḥammad. *al-Kitāb wa al-Qur'ān: Qirā'ah Mu'āsyirah*, al-Ahālī li al-Ṭibā'ah wa al-Naṣr wa al-Tawzī', Damaskus, 1990.
- Tharabisi, George. *Min Islām al-Qur'ān Ilā Islām al-Ḥadīs*, Dār al-Sāqī, Beirut, cet. 1, 2010..
- Todorov, Tzvetan. *The Poetic of Prose*, Cornell University Press, New York, 1997.
- _____. *Theories of the Symbol* (trans. Catherine Porter), Cornell University Press, Ithaca, 1982.
- Wensinck, Arent Jan. *Al-Mu'jam al-Mufahras li Alfāz al-Ḥadīs al-Nabawī*, juz. II, Maktabah Brill, Leiden, 1936.

_____. *Al-Mu‘jam al-Mufahras li Alfāz al-Hadīs al-Nabawī*, juz. III, Maktabah Brill, Leiden, 1936.

_____. *Al-Mu‘jam al-Mufahras li Alfāz al-Hadīs al-Nabawī*, juz. VI, Maktabah Brill, Leiden, 1936.

Jurnal dan Karya Ilmiah

Afwadzi, Benny. “Hadis di Mata Para Pemikir Modern: Telaah Buku *Rethinking Karya Daniel Brown*”, Studi Ilmu-Ilmu al-Qur’ān dan Hadis Vol. 15, No. 2, Juli 2014

_____. “Teori Semiotika Komunikasi Hadis Ala Umberto Eco”, Mutawatir, Vol. 4, No. 2, Desember 2014.

_____. *Semiotika Hadis: Upaya Memahami Hadis Nabi dengan Semiotika Komunikasi Umberto Eco*, Tesis, UIN Sunan Kalijaga, 2014

Mujib, Muhammad Khairul. *Tafsir Surah Al-Nur Ayat 35-40: Kajian Semiotika Pragmatis Umberto Eco*, Tesis, UIN Sunan Kalijaga, 2013

Rahmah, Dedeh Nur Sayyidatur. *Eksistensi Basmalah Dalam Al-Qur’an*, Skripsi, UIN Sunan Gunung Djati, 2007.

Yasid, Abu. “Hubungan Simbiotik al-Qur’ān dan al-Hadis dalam Membentuk Diktum-Diktum Hukum”, Tsaqafah Vol. 7, No. 1, Januari 2011

Sumber Digital dan Website

Al-Maktabah al-Syāmīlah, Syamela, ver. 3.65. Abū Muḥammad ‘Abdullāh ibn Muslim ibn Qutaybah, *Ta’wīl Mukhtalif al-Ḥadīs wa al-Radd ‘ala Man Yurīb fī al-Akhbār al-Mudda’ā ‘Alayha al-Tanāquḍ*, Dār Ibn ‘Affān, Kairo, cet. 2, 2009.

_____. Abū Bakr al-Khaṭīb al-Baghdadī, *Tārīkh Baghdād*, juz. XII, Dār al-Gharb al-Islāmī, Beirut, 2002.

_____. ‘Alī ibn ‘Umar ibn Muḥammad al-Ṣahībānī, *Al-Ta’wīl fī Gharīb al-Ḥadīs min Khilāl Kitāb al-Nihāyah li Ibn al-Asīr*, Maktabah al-Rusy, Riyadh, cet. 1, 2009.

_____. Ismā‘īl ibn ‘Amr ibn Kaṣīr al-Qurasyī, *Tafsīr al-Qur’ān al-‘Azīm*, juz. I, Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, Beirut, cet. 1, 1419 H.

_____. Jamāl al-Dīn Ibn Manẓūr, *Lisān al-‘Arab*, juz III, Dār Ṣādir, Beirut, 1414 H.

_____. Jamāl al-Dīn Ibn Manzūr, Lisān al-‘Arab juz IV, Dār Şādir, Beirut, 1414 H.

_____. Jamāl al-Dīn Ibn Manzūr, Lisān al-‘Arab juz VII, Dār Şādir, Beirut, 1414 H.

_____. Jamāl al-Dīn Ibn Manzūr, Lisān al-‘Arab juz X, Dār Şādir, Beirut, 1414 H.

_____. Jamāl al-Dīn Ibn Manzūr, Lisān al-‘Arab juz VII, Dār Şādir, Beirut, 1414 H.

_____. Muhammad ibn Idris al-Syāfi‘ī, Ikhtilaf al-Ḥadīṣ, Dar al Wafa’ li al-Ṭibā‘ah, Mansurah, cet. 1, 2001.

_____. Muḥammad Maḥmūd Aḥmad Bakkār, Bulūgh al-Āmāl min Muṣṭalaḥ al-Ḥadīṣ wa al-Rijāl, Dār al-Salām, Kairo, cet. 1, 2012.

_____. Muḥammad Wafā, Ta’arūḍ al-‘Adillah al-Syar‘iyyah min al-Kitāb wa al-Sunnah wa al-Tarjīḥ Bainahā, Dār al-Qalam, Kairo, 2001.

_____. Syarf al-Dīn ‘Alī al-Rajihī, Muṣṭalaḥ al-Ḥadīṣ wa ‘Aşruhu ‘alā al-Dars al-Lughawī, Dar al-Nahḍah al-‘Arabiyyah, Beirut, T.tt.

_____. Syams al-Dīn al-Żahabī, Mīzān al-I‘tidāl fī Naqd al-Rijāl, juz III, Dār al-Ma‘rifah li al-Ṭabā‘ah wa al-Nasyr, cet. 1, 1963.

<http://www.salesianeducation.com/en/salesians/#somos>

<http://www.umbertoeco.com/en/umberto-eco-biography.html>

<https://www.britannica.com/biography/Umberto-Eco>

DAFTAR RIWAYAT HIDUP

Nama : Ahmad Ziyaul Wahid
Tempat dan Tanggal Lahir : Jepara, 16 Juli 1995
Alamat Asal : Dk. Mengarang, RT 01 RW 01, Ds. Dorang, Kec. Nalumsari, Kab. Jepara.
Orang Tua :
1. Ayah : Shobirin (Alm)
2. Ibu : Saidah Umi Kulsum (Almh)
Nomor Personal : +62 888 397 3409 / +62 823248 333 42

Pendidikan Formal :

1. SD N Dorang 01, Nalumsari, Jepara (2000-2006)
2. MTs NU Tasywiquthullab Salafiyah (TBS), Kota, Kudus (2006-2009)
3. MA NU Tasywiquthullab Salafiyah (TBS), Kota, Kudus (2009-2012)
4. UIN Walisongo, Semarang (2012-2019)

Pendidikan Non-Formal :

1. Pondok Tahfidz Yanb'ul Qur'an Remaja, Kota, Kudus (2006-2011)
2. Pondok Pesantren Dar El-Furqon, Kota, Kudus (2011-2012)

Demikian Daftar Riwayat Hidup ini saya buat dengan sebenar-benarnya, untuk digunakan sebagai dasar pembuatan Ijazah dan Transkrip Nilai Akademik serta kepentingan lain yang diperlukan terkait dengan pelaksanaan wisuda.

Semarang, 12 Juli 2019



(Ahmad Ziyaul Wahid)