

TINDAK TUTUR DALAM HADITS-HADITS ETIKA (Studi Analitik-Pragmatik)

Oleh: Fathurrosyid

(Mahasiswa Program Doktor IAIN Sunan Ampel Surabaya Konsentrasi Tafsir Hadits)

Abstrak:

Pemahaman terhadap teks, termasuk hadits Rasulullah selalu bersifat terbuka dan tidak pernah usai. Ini semua disebabkan, selain media yang digunakan Rasulullah ketika hendak menyampaikan pesan-pesannya adalah piranti yang bersifat lokal-kultural yaitu Bahasa Arab, juga eksistensi pesannya tidak disampaikan dalam bentuk yang *vacum cultural*, sehingga pengetahuan tentang konteks historis munculnya suatu teks menjadi alat yang ampuh untuk melakukan reinterpretasi. Pemahaman yang berorientasi pada konteks historisitas munculnya suatu hadits tersebut dalam ilmu Filsafat Bahasa disebut teori pragmatik; yaitu kajian yang mendasari diri dari hubungan antara bahasa dan konteks yang mendasari penjelasan bahasa tersebut. Salah satu tujuannya yaitu menghindari pemahaman hadits secara rigid dan dogmatis, termasuk dalam konteks penelitian ini adalah penelitian hadits-hadits etika. Sebab hipotesa dan asumsi awal penulis, bahwa Rasulullah adalah sosok humanis sejati yang menghargai dan membela kepentingan semua orang.

Kata Kunci:

Hadits Etika, Pragmatik, Tindak Tutur

A. Mukaddimah

Satu hal yang paling mendasar, kajian-kajian dalam *Dirâsah Islâmiyyah*, dalam hal ini terhadap hadits, tetap merupakan kajian menarik¹ dan tiada

¹Maksud menarik di sini adalah tidak sesemarak kajian atau studi pemikiran terhadap al-Qur'an lantaran dalam sejarah yang teramat panjang, label *inkâr al-Qur'ân* pada seseorang yang sebebaskan dan menggunakan gaya apapun untuk mendekatinya belum pernah ada. Berbeda dengan kajian terhadap hadits, satu kali saja keliru, maka ia akan kena "pluit" *inkâr al-Sunnah*. Itulah sebabnya mengapa para ulama lebih memilih sikap *reserve* terhadap pengembangan kajian hadits dari pada pengembangan studi al-Qur'an. Lihat Amin Abdullah, "Hadits dalam Khazanah Intelektual Muslim; al-Ghazâlî dan Ibn Taimiyah", dalam Yunahar Ilyas (ed.) *Pengembangan Pemikiran terhadap Hadîth*

henti-hentinya dipersoalkan. Faktor utama, selain kompleksitas otentisitas teks (*sanad* dan *matan*), juga adanya pergeseran paradigma dari sunnah - yang *nota bene* merupakan potret aktivitas Nabi- ke pembakuan dan pembukuan hadits. Formalisasi sunnah ke hadits ini, menurut catatan Fazlur Rahman, dalam rangka menghadapi ekstrimisme, otoritarianisme dan penafsiran sewenang-wenang

(Yogyakarta: LPPI, 1996), h. 201; M. Amin Abdullah, *Studi Islam; Antara Normatifitas dan Historisitas* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1999), h. 24.

TINDAK TUTUR DALAM HADITS-HADITS ETIKA
(STUDI ANALITIK-PRAGMATIK)

Fathurrosyid

(*interpretative despotism*)² yang sudah kronis terhadap sunnah Nabi, maka kanonisasi dalam bentuk hadits muncul dalam skala besar-besaran.³

Sejak formalisasi hadits ini, umat Islam akhirnya menjadikan hadits sebagai referensi, konsultasi dan pijakan-pijakan teologisnya, tentu saja setelah al-Qur'ân, sehingga dapat dengan mudah diakses dan diaplikasikan secara praktis dalam kehidupan nyata. Itulah sebabnya seringkali sebuah tradisi yang berkembang di masyarakat diakui telah mendapat justifikasi dari hadits. Keberadaan tradisi yang hidup di masyarakat dan disandarkan pada hadits inilah dalam kajian ilmu-ilmu hadits disebut dengan *Living* Hadits,⁴ semisal hadits-hadits tentang etika; yaitu

hadits yang memperbincangkan persoalan etika atau moralitas, baik individu maupun kolektif dalam interaksi teologis-religius, sosial-budaya ekonomi dan pendidikan. Dalam konteks ini, hadits tersebut berkisar, di antaranya tentang anjuran bersilatullahim, larangan bepergian sendirian dan memanjangkan jenggot.

Hemat penulis, diskursus tentang hadits-hadits etika memang selalu menarik untuk diperbincangkan. Sebab, paling tidak ada dua alasan yang dapat penulis kemukakan di sini, yaitu: *Pertama*, untuk mengkoscek otentisitas dan validitas hadits apakah memang benar-benar bersumber dari Rasulullah atau bukan. Ini mengingat tugas pertama dan utama beliau adalah "mereparasi" moralitas (*tatimmat al-Akhlaq*) umat. *Kedua*, untuk melihat kembali, apakah cara pemaknaan (baca: interpretasi) terhadap hadits itu sudah "benar" atau perlu dikaji ulang; yaitu dengan mempertimbangkan sosio-kultural (baca: *Asbâb al-Wurûd al-Âmmah*) munculnya suatu hadits tersebut,⁵ atau dalam situasi dan kondisi yang bagaimana hadits itu disampaikan Nabi. Hal ini penting untuk disadari, sebab tidak ada suatu gagasan atau ide, termasuk dalam hal ini teks hadits Nabi yang muncul dalam *vacum cultural*, melainkan pasti selalu ada konteks dan situasi yang melingkupinya. Dengan

²Terminologi *interpretive despotism* (penafsiran sewenang-sewenang), penulis meminjam *term* yang dipopulerkan oleh Khaled M. Abou el-Fadl. Baginya, otoritarianisme merupakan tindakan mengunci kehendak Tuhan atau kehendak teks dalam sebuah penetapan tertentu dan kemudian menyajikan penetapan tersebut sebagai sesuatu yang *given*. Ini semua terjadi akibat dari sebuah kesalahan prosedural metodologis terkait relasi antara ketiga unsur, yaitu; zona *teks*; zona *author* dan zona *reader*. Lihat selengkapnya, Khaled M. Abou el-Fadhl, *Atas Nama Tuhan; Dari Fiqih Otoriter ke Fiqih Otoritatif*, terj. Cecep Lukman Yasin (Jakarta: Serambi, 2004), h. 212.

³Suryadi, "Dari Living Sunnah ke Living Hadith", dalam *Metodologi Living Qur'an dan Hadis* (Jogjakarta: Teras, 2007), h. 98.

⁴Istilah *Living* Hadith dimunculkan dan digagas oleh dosen-dosen Fak. Ushuluddin UIN Sunan Kalijaga Jogjakarta beberapa tahun yang silam. *Term* ini sebenarnya merupakan metodologi penelitian terhadap tradisi yang berkembang di masyarakat dengan simbol "atas nama" hadits. Begitu pula terhadap al-Qur'an, maka kajian ini dinamakan *Living* al-Qur'an.

⁵Said Aqil al-Munawwar dan Abdul Mustaqim, *Asbabul Wurud; Studi Kritis Hadits Nabi Pendekatan Sosial-Historis-Kontekstual* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2001), h. 23-28.

TINDAK TUTUR DALAM HADITS-HADITS ETIKA
(STUDI ANALITIK-PRAGMATIK)

Fathurrosyid

kata lain hadits itu muncul selalu *based on the historical facts*.

Sehubungan dengan paradigma bahwa teks-teks hadits tidak muncul dalam “ruang kosong”, maka menjadi sesuatu yang urgen untuk mengetahui dan memahami kapasitas Nabi ketika mensabdakan suatu hadits serta konteks historis munculnya suatu hadits, mengingat kompleksitas posisi Rasulullah sebagai Rasul,⁶ di satu sisi, tetapi juga sebagai manusia biasa,⁷ di sisi yang lain. Semua posisi ini sangat penting diketahui karena akan berimplikasi pada hukum yang berbeda⁸ terhadap hadits yang disabdakan, yaitu pada sifat ketentuan yang dimiliki hadits. Konteks suatu hadits, kepada siapa Nabi mengucapkan suatu hadits, dalam rangka apa kalimat tersebut diucapkan juga sangat penting untuk diperhatikan. Hal-hal tersebut akan sangat berpengaruh terhadap apa yang disabdakan, karena jika dikaitkan

dengan fikih/agama, hal ini akan sangat penting dalam rangka memberi ketentuan hukum terhadap suatu hadits, apakah wajib untuk diamalkan, sunnah saja atau yang lainnya.

Pemahaman terhadap hadits-hadits Nabi yang berorientasi pada konteks historisitas munculnya suatu hadits tersebut dalam ilmu Filsafat Bahasa disebut teori pragmatik. Pragmatik merupakan kajian dari hubungan antara bahasa dan konteks yang mendasari penjelasan bahasa tersebut. Karena itu, untuk mengerti suatu ungkapan atau ujaran diperlukan juga pengetahuan di luar makna kata dan hubungan dengan konteks pemakainya. Dengan demikian, pragmatik berhubungan dengan aspek-aspek informasi yang disampaikan melalui bahasa yang tidak dikodekan oleh konvensi yang diterima secara umum dalam bentuk-bentuk yang digunakan linguistik. Namun, juga muncul secara alamiah dari dan bergantung pada makna-makna yang dikodekan secara konvensional dengan konteks tempat penggunaan bentuk-bentuk tersebut.⁹

Dari penjelasan di atas, dapat diketahui bahwa pengkajian hadits dengan menggunakan teori pragmatik, khususnya tindak tutur menjadi sesuatu yang mutlak dibutuhkan. Hal ini bertujuan untuk menghindari pemahaman hadits secara rigid dan

⁶Fungsi sebagai Rasul, menurut Syuhudi Ismail, yaitu; *Pertama*, menjelaskan al-Qur'an. *Kedua*, dipatuhi oleh orang yang beriman. *Ketiga*, sebagai figur paradigmatis (*uswah hasanah*) dan rahmat bagi seluruh alam. Lihat M. Syuhudi Ismail, "Kriteria Hadis Shahih; Kritik Sanad dan Matan" dalam *Pengembangan Pemikiran Terhadap Hadits* (Jogjakarta: LPPU UMY, 1996), h. 5.

⁷Lihat, misalnya, Qs. Al-Kahfi: 110; Qs. Fushshilat: 6.

⁸Dalam konteks ini, sebagai manusia biasa, aktivitas Nabi bukanlah syari'at yang harus diikuti (*laysa tasyri'an wâjiban itbâ'uhû*), kecuali terdapat dalil yang menerangkannya. Lihat selengkapnya, Abdul Wahhab Khallaf, *Ilmu Ushûl al-Fiqh* (Kairo: Dâr Al-Qalam, 1978), h. 43-44. Bandingkan dengan M. Quraish Shihab, *Membumikan al-Qur'an* (Bandung: Mizan, 1995), h. 96.

⁹Louis Cummings, *Pragmatik; Sebuah Perspektif Multidisipliner*, terj. Eti Setiawati, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2007), h. 2.

dogmatis, termasuk dalam konteks penelitian ini adalah penelitian hadits-hadits etika. Sebab hipotesa dan asumsi awal penulis, bahwa Rasulullah adalah sosok humanis sejati yang menghargai dan membela kepentingan semua orang. Semua wujud perilaku beliau senantiasa berorientasi pada kinerja yang pro kemanusiaan. Karena itu, walaupun misalnya terdapat hadits yang terkesan tidak pro kemanusiaan, maka hasilnya ada dua kemungkinan; *Pertama*, hadits tersebut berstatus *dla'if* dan bahkan *mawdlû'*. *Kedua*, pemaknaan hadits tersebut perlu direkonstruksi dan dikaji ulang bagaimana konteks yang melatarinya.

Berangkat dari kegelisahan ini, kajian dan analisa obyektif atas hadits-hadits etika dengan pendekatan pragmatik menjadi sesuatu yang sangat urgen untuk dilakukan, setidaknya pendekatan semacam itu pada gilirannya dapat mengisi "ruang kosong" secara metodologis dalam kajian teks hadits, sehingga nilai-nilai humanistik, sebagaimana yang menjadi garis perjuangan Rasulullah dapat dibuktikan secara ilmiah, utamanya difokuskan pada hadits etika atau moralitas yang termuat dalam kitab-kitab hadits.

B. Mengenal Pragmatik; Sebuah Potret Teori Linguistik

1. Definisi Pragmatik

Sejak masa kemunculannya, definisi pragmatik sangat banyak, bahkan antara pakar satu dengan yang lain cenderung berbeda meski secara

esensial-substansial fokus kajian mereka sama. Perbedaan ini, tentu saja, selain berdasarkan *background* keilmuan, juga disebabkan, sebagaimana dijelaskan oleh Senduk¹⁰ bahwa perbedaan definisi teori pragmatik tersebut kerana konsep pragmatik itu sendiri masih diperdebatkan.

Berdasarkan pernyataan di atas, definisi pragmatik ada yang mengatakan merupakan kajian mengenai hubungan di antara tanda (bahasa) dan penafsirannya.¹¹ Ada pula yang mendefinisikan merupakan telaah mengenai hubungan antara bentuk bahasa dan konteksnya,¹² serta juga diartikan sebagai kajian tentang hubungan-hubungan di antara bahasa dan konteks yang merupakan dasar dari penjelasan tentang pemahaman bahasa.¹³

Selain definisi di atas, pakar bahasa George Yule, misalnya, menyebutkan empat definisi pragmatik, yaitu; *Pertama*, bidang yang mengkaji makna pembicara. *Kedua*, bidang yang mengkaji makna menurut konteksnya. *Ketiga*, bidang yang mengkaji tentang makna yang diujarkan, mengkaji makna

¹⁰A.G. Senduk, *Konsep-konsep Dasar Pragmatik; Materi Kulliah* (Makasar: IAIN Alaudin Press, 2008), h. 11.

¹¹Bambang Kaswanti Purwo, *Pragmatik dan Pengajaran Bahasa* (Yogyakarta: Kanisius, 1990), h. 15.

¹²Henry Guntur Tarigan, *Pengajaran Pragmatik* (Bandung: Angkasa, 1990), h. 33.

¹³Asim Gunarwan, *Pragmatik: Pandangan Mata Burung* (Jakarta: Unika Atmajaya, 1993), h. 3.

yang dikomunikasikan atau terkomunikasikan oleh pembicara. *Keempat*, bidang yang mengkaji bentuk ekspresi menurut jarak sosial yang membatasi partisipan yang terlibat dalam percakapan tertentu.¹⁴

Tawaran definisi Yule ini sebenarnya ingin mengemukakan bahwa makna yang dimaksudkan oleh penutur merupakan tuturan yang telah dipengaruhi oleh berbagai situasi tuturan. Hal ini tentu berbeda dengan makna kata atau kalimat yang *nota bene* merupakan makna berdasarkan arti secara tersurat saja. Dengan begitu, pragmatik menurut Yule adalah ilmu yang mempelajari struktur bahasa secara eksternal yang ditentukan oleh konteks dan situasi yang melatarbelakangi pemakaian bahasa dalam komunikasi yang merupakan dasar penentuan pemahaman maksud penggunaan tuturan oleh penutur dan mitra tutur.

Berbeda dengan Yule, Thomas justru membagi definisi pragmatik dengan dua bagian sesuai dengan kecenderungan masing-masing, yaitu: *Pertama*, jika dilihat dari sudut pandang sosial, maka pragmatik berhubungan dengan makna pembicara (*speaker meaning*). *Kedua*, jika diamati dari perspektif kognitif, maka posisi pragmatik berhubungan dengan interpretasi ujaran (*utterance*

interpretation).¹⁵ Karena itu, definisi pragmatik menurut Thomas adalah suatu disiplin keilmuan yang mengkaji makna dalam interaksi (*meaning in action*). Hal ini disebabkan pemaknaan merupakan proses dinamis yang melibatkan negosiasi antara pembicara dan pendengar serta antara konteks ujaran (fisik, sosial dan linguistik) dan makna potensial yang muncul dari sebuah ujaran.¹⁶

Sementara Leech melihat pragmatik sebagai bidang kajian dalam linguistik yang mempunyai kaitan dengan semantik. Keterkaitan ini, ia sebut sebagai semantisme, yaitu melihat pragmatik sebagai bagian dari semantik; atau pragmatisme, yaitu melihat semantik sebagai bagian dari pragmatik; dan komplementarisme atau melihat semantik dan pragmatik sebagai dua bidang yang saling melengkapi.¹⁷

Berdasarkan sumber-sumber data definisi di atas, penulis dapat menyimpulkan bahwa pragmatik adalah suatu disiplin ilmu bahasa (*linguistic*) yang berupaya memperoleh makna yang seutuhnya dari suatu konteks ujaran dengan mempertimbangkan segala aspek yang terlibat dalam suatu situasi di mana konteks ujaran itu terjadi.

¹⁴George Yule, *Pragmatik*, Terj. Indah Fajar Wahyuni (Yogyakarta : Pustaka Pelajar, 2006), h. 3-4.

¹⁵Jenny Thomas, *Meaning in Interaction; an Introduction to Pragmatics* (New York: Longman, 1995), h. 2.

¹⁶*Ibid.*, h. 22

¹⁷Geoffrey Leech, *Prinsip-prinsip Pragmatik*, Terj. M.D.D Oka (Jakarta: Penerbit Universitas Indonesia, 1993), h. 3.

2. Posisi Pragmatik dalam Kajian Linguistik

Linguistik berarti ilmu bahasa. Tentu saja, sebagai ilmu bahasa, linguistik memiliki berbagai cabang, di antaranya ilmu fonologi, morfologi, sintaksis, semantik, dan pragmatik. Hanya saja, menurut E. Casser dalam *Philosophy of Symbolic Forms*, bahwa teori kebahasaan dibagi menjadi tiga cabang yaitu; *Pertama*, semantik yang berhubungan dengan makna-makna tanda bahasa. *Kedua*, sintaktik yang berhubungan dengan kombinasi tanda-tanda. *Ketiga*, pragmatik yang berhubungan dengan asal-usul, pemakaian, dan akibat pemakaian tanda-tanda itu dalam tingkah laku di mana mereka berada (fungsi tanda itu).¹⁸

Jika demikian yang dimaksud dengan semantik, sintaksis dan pragmatik, maka persoalan yang hendak dijawab berikutnya adalah membedakan ketiga kajian di atas dalam teori linguistik. Dalam konteks semacam ini, Charles Morris, sesuai dengan formulasinya, membedakan ketiga bagian di atas sebagai berikut: *Pertama*, sintaksis merupakan cabang linguistik yang menelaah hubungan-hubungan formal antara tanda-tanda yang satu dengan tanda yang lain. *Kedua*, semantik lebih difokuskan pada kajian hubungan tanda-tanda dengan objek-objek yang merupakan wadah

penerapan tanda-tanda tersebut. *Ketiga*, pragmatik mengkaji hubungan tanda-tanda dengan para penafsir atau interpretator.¹⁹

Pembagian yang dilakukan Morris di atas, akhirnya memberikan inspirasi pada Rudolf Carnap untuk mendeskripsikan wilayah kajian ketiga cabang linguistik di atas sebagai berikut: *Pertama*, jika dalam suatu investigasi (penelitian), acuan atau referensi eksplisit dibuat untuk pembicara, atau dalam pengertian lebih luas, kepada pemakai bahasa, maka hal yang demikian kita tempatkan pada wilayah pragmatik. Sebaliknya, jika kita mengikhtisarkan acuan tersebut dari pemakai bahasa dan hanya menganalisis ekspresi-ekspresi dan penandaan-penandaannya, maka kita telah berada dalam wilayah semantik. Namun kalau kita mengikhtisarkannya dari penandaan-penandaan dan hanya menganalisis hubungan-hubungan antara ekspresi-ekspresi tersebut, maka kita telah berada dalam wilayah sintaksis. Keseluruhan ilmu bahasa yang mencakup ketiga bidang yang telah kita utarakan di atas, dalam ilmu linguistik disebut semiotik.²⁰

Analisis Carnap di atas menegaskan perbedaan antara pragmatik, semantik dan sintaksis, di mana semantik, sebagaimana yang ditegaskannya, adalah terbatas pada pemakai bahasa dan analisis terhadap

¹⁸Stephen Ullmann, *Pengantar Semantik*, Terj. Sumarsono (Yogyakarta : Pustaka Pelajar, 2007), h. 17.

¹⁹Henry Guntur Tarigan, *Pengajaran Prgramatik*, h. 2.

²⁰*Ibid.*, h. 3-4.

ekspresi-ekspresi dan penandaan-penandaannya. Ketiga bidang tersebut di atas oleh Carnap dimasukkannya ke dalam apa yang disebutnya dengan semiotik yaitu ilmu bahasa yang mencakup kajian sintaksis, semantik dan pragmatik.

Selain Carnap, ilmuwan lain, yaitu R.C. Stalnaker, membuat perumusan yang lebih sederhana dan lebih mudah untuk dipahami terhadap ketiga bidang di atas. Stalnaker mengatakan bahwa sintaksis terfokus pada penelaahan kalimat-kalimat, semantik pada penelaahan proposisi-proposisi, sementara pragmatik pada penelaahan perbuatan-perbuatan linguistik beserta konteksnya.²¹

Dari uraian di atas sudah bisa dipastikan bahwa makna yang ditelaah oleh semantik adalah makna apa adanya, tanpa memperhatikan siapa penutur, siapa mitra tutur, kapan dan di mana tuturan itu terjadi, sedangkan makna yang dikaji oleh pragmatik adalah makna yang memperhatikan hal-hal tersebut. Dengan demikian, meskipun memiliki fokus kajian yang serupa dengan semantik, yaitu makna, tetapi makna yang dikaji dalam pragmatik berbeda dengan makna yang dikaji dalam semantik. Pragmatik merupakan satu-satunya tataran yang memperhitungkan manusia sebagai pengguna bahasa dalam memaknai sebuah tuturan.

Dengan cara analisa seperti disebutkan di atas, maka posisi

semantik bersifat bebas konteks (*context independent*), sedangkan posisi pragmatik bersifat terikat konteks (*context dependent*).²² Konteks yang dimaksudkan dalam kajian ini adalah konteks linguistik dan konteks nonlinguistik. Konteks linguistik, seperti kalimat yang sebelumnya mendahului, juga disebut pula konteks, sedangkan konteks nonlinguistik, seperti siapa yang berbicara, siapa yang diajak berbicara, kapan terjadinya pembicaraan, dan di mana terjadinya pembicaraan, disebut pula dengan konteks. Karena itu, apabila diamati lebih jauh, makna yang menjadi kajian semantik adalah makna linguistik (*linguistic meaning*) yang bersifat diadis, sedangkan yang dikaji oleh pragmatik adalah maksud penutur (*speaker meaning*) yang bersifat triadik.

3. Objek Kajian Pragmatik

Kedudukan antara tindak tutur dan pragmatik pada dasarnya merupakan satu kesatuan yang erat. Karena keeratan itu sebenarnya tindak tutur merupakan salah satu fenomena dalam masalah yang lebih luas. Dalam pragmatik, terdapat beberapa kajian yang berupa deiksis, presupposisi, implikatur perakapan, tindak tutur, dan kesopanan. Namun di antara semua kajian yang terdapat dalam pragmatik, maka kajian tentang tindak tutur lebih menonjol dari kajian lainnya.

Dalam konteks ini Yule mengemukakan, bahwa pragmatik

²¹ *Ibid.*, h. 4.

²² Bambang Kaswanti Purwo, *Pragmatik dan Pengajaran*, h. 16.

TINDAK TUTUR DALAM HADITS-HADITS ETIKA
(STUDI ANALITIK-PRAGMATIK)

Fathurrosyid

merupakan studi tentang makna kontekstual. Studi ini perlu melibatkan penafsiran tentang apa yang dimaksud orang di dalam suatu konteks khusus dan bagaimana konteks itu berpengaruh terhadap apa yang dikatakan.²³ Di sinilah tindak tutur berperan aktif dalam menghasilkan makna kontekstual. Tuturan dengan disertai tindakan akan menggambarkan sebuah makna yang kemudian ditafsirkan oleh pendengar sebagai suatu pesan.

Pada saat menggunakan bahasa, orang tidak hanya merepresentasikan pikiran yang terdapat pada benaknya (bersifat konstatif), tetapi juga melakukan tindakan (bersifat performatif). Tuturan konstatif diuji dari persyaratan kebenaran (*truth condition*), sementara tuturan performatif akan diuji dengan kesahihan (*felocity condition*).²⁴ Artinya, tindak tutur konstatif adalah tindak tutur yang menyatakan sesuatu yang kebenarannya dapat diuji benar atau salah dengan menggunakan pengetahuan tentang dunia. Sedangkan tindak tutur performatif adalah tindak tutur yang pengutaraannya digunakan untuk melakukan sesuatu, pemakai bahasa tidak dapat mengatakan bahwa tuturan itu salah atau benar, tetapi sah atau tidak.

Tindak tutur merupakan analisis pragmatik, yaitu cabang ilmu bahasa yang mengkaji bahasa dari aspek pemakaian aktualnya. Leech menyatakan bahwa pragmatik

mempelajari maksud ujaran (yaitu untuk apa ujaran itu dilakukan); menanyakan apa yang seseorang maksudkan dengan suatu tindak tutur; dan mengaitkan makna dengan siapa berbicara kepada siapa, di mana, bilamana, bagaimana. Tindak tutur merupakan entitas yang bersifat sentral di dalam pragmatik dan juga merupakan dasar bagi analisis topik-topik lain di bidang ini seperti praanggapan, implikatur percakapan, prinsip kerjasama dan prinsip kesantunan.²⁵

Teori tindak tutur ini sebenarnya diperkenalkan oleh Bapak Pragmatik, John Langshaw Austin (1911-1960) atau yang dikenal dengan Austin, seorang filsuf Inggris. Teori ini, sebagaimana disebutkannya dalam bukunya *How to Do Things with Words* adalah salah satu fenomena pragmatik yang dapat dijadikan alat dalam mengungkap fungsi kalimat, termasuk kalimat perintah.²⁶ Dalam buku tersebut, beliau menjelaskan bahwa manusia, dengan menggunakan bahasa dapat melakukan tindakan-tindakan yang disebut tindak tutur (*speech act*).²⁷

Karena itu, membahas tentang tindak tutur merupakan suatu

²⁵<http://tulisanmakyun.blogspot.com>.

Diunduh pada tanggal 07 Mei 2012.

²⁶Marjoko Idris, "Kalimat Larangan...", h. 10. Lihat pula dalam Louis Cummings, *Pragmatik; Sebuah Perspektif Multidisipliner*, terj. Eti Setiawati (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2007), h. 8-9.

²⁷Mujiyono Wiryotinoyo, "Analisis Pragmatik dalam Penelitian Penggunaan Bahasa", dalam *Jurnal Bahasa dan Seni*, Jakarta, No. 2 Agustus 2006, h. 154.

²³George Yule, *Pragmatik*,.... h. 3-4.

²⁴Asim Gunarwan, *Pragmatik*,h. 5.

keniscayaan mengingat teori ini merupakan salah satu satuan alat analisis dalam pragmatik.²⁸ Dalam tindak tutur, Austin membedakan tindak tutur kepada tiga bagian yang terjadi secara simultan, yaitu; *Pertama*, Tindakan Lokusi (*locutionary act*). *Kedua*, Tindakan Illokusi (*illocutionary acts*). *Ketiga*, Tindakan Perlokusi (*perlocutionary acts*).²⁹

Dari ketiga macam tindak tutur ini, penulis dalam sub bahasan ini akan menjabarkannya sebagai berikut:³⁰ *Pertama*, Tindakan Lokusi (*locutionary act*), yaitu tindak berbicara, dengan makna kata dan makna kalimat yang sesuai dengan makna kata itu dalam kamus. Dalam hal ini, maksud dan fungsi ujaran yang merupakan perpanjangan atau perluasan dari makna harfiah tidak dibicarakan. Tindak tutur ini sering disebut sebagai *The Act of Saying Something* (tindak tutur untuk menyatakan sesuatu). *Kedua*, Tindakan Illokusi (*illocutionary acts*), yaitu tindakan melakukan sesuatu, sekaligus maksud, fungsi atau daya ujaran yang bersangkutan. Pertanyaan yang ingin dijawab adalah “untuk apa ujaran itu diujarkan”. Tindakan ilokusi disebut sebagai *The Act of Doing Something* (tindak tutur untuk melakukan sesuatu).

²⁸Asim Gunarwan, *Pragmatik*,... h. 43.

²⁹Kaelan MS, *Filsafat Bahasa; Masalah dan Perkembangannya* (Yogyakarta: Paradigma, 2002), h. 169-177. Lihat pula Rizal Mustansir, *Filsafat Analitik; Sejarah, Perkembangan dan Peranan Para Tokohnya* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2007), h. 134-143.

³⁰Abdul Chaer, *Sosiolinguistik; Perkenalan Awal* (Jakarta : Rineka Cipta, 2004), h. 47-55.

Ketiga, Tindakan Perlokusi (*perlocutionary acts*), yaitu tindakan yang mengacu pada efek yang dihasilkan penutur dengan mengatakan sesuatu atau efek yang ditimbulkan oleh ujaran terhadap mitra tutur. Tindak perlokusi disebut sebagai *The Act of Affecting Someone* (tindak tutur untuk mempengaruhi lawan tutur atau mitra bicaranya).

Melihat tiga macam tindak tutur di atas, maka dapat diartikan di sini bahwa tindak lokusi adalah makna dasar dan referensi suatu ujaran, tindak ilokusi adalah daya yang ditimbulkan oleh pemakainya bisa sebagai doa, anjuran, *tamanni* (harapan), atau sebagai pujian, sedangkan tindak perlokusi adalah hasil atau efek dari apa yang diucapkan terhadap pendengarnya.

Jika demikian yang dimaksud dalam fokus kajian lokusi, illokusi dan perlokusi, maka ranah tersebut sebenarnya dalam kajian ilmu linguistik menegaskan bahwa posisi lokusi dapat disejajarkan dengan predikasi, illokusi disamakan dengan bentuk kalimat (berdasarkan maknanya) dan perlokusi dimaksudkan dengan tujuan ungkapan.³¹

Sehubungan dengan perbedaan tindak tutur di atas, penulis di sini dapat mendeskripsikan secara detail contoh tentang ketiga kategori tindak tutur ini. Sebut saja misalnya, ketika jarum jam sudah menunjukkan pukul 21.00 wib, seorang dosen menyampaikan tuturan kepada mahasiswa bimbingannya

³¹Nababan, *Ilmu Pragmatik* (Jakarta: Depdikbud, 1987), h. 18.

Hasanah, bahwa al-Bazzar dan al-Hârih meriwayatkan hadits ini dalam kedua kitab musnad mereka. Sedangkan dari jalur keduanya, Abû Na'îm meriwayatkan dalam *Hilyah* dari hadits Thalhaf bin 'Amr ibn Athâ' ibn Abî Rabah dari Abû Hurairah secara *marfû'*. Demikian pula al-Askarî dalam *al-Amtsâl* dan al-Baihaqî dalam kitab *al-Sya'ab*.³⁴

a. Konteks Historis

أَخْرَجَ ابْنُ عَدِيٍّ مِنْ طَرِيقِ عَطَاءِ بْنِ أَبِي رَاحٍ
عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ
قَالَ: " يَا أَبَا هُرَيْرَةَ ۖ أَتَيْنَ كُنْتَ أَمْسٍ؟ قَالَ:
رُزْتُ نَاسًا مِنْ أَهْلِي. وَفِي لَفْظٍ قَالَ رُزْتُ نَاسًا
مِنْ أَهْلِي مِنَ الْمُسْلِمِينَ. قَالَ: " رُزُّ غَبًّا تَرَدَّدُ
حُبًّا.

Ibnu Adî mengeluarkan dari jalur Athâ' ibn Abî Rabah dari Abû Hurairah, bahwa Nabi bersabda, "Wahai Abû Hurairah, di manakah kamu selama ini?". Ia menjawab, "Saya kemarin berkunjung ke salah seorang keluargaku". Dalam salah satu riwayat menambah redaksi "muslimin". Kemudian Rasulullah bersabda, "Janganlah kamu terlalu sering berkunjung, karena hal itu akan menambah rasa cinta".³⁵

b. Pemahaman Hadits

³⁴al-Suyûthî, *Asbâb Wurûd al-Hadits; Proses Lahirnya Sebuah Hadits*, terj. Afif Muhammad (Bandung: Pustaka, 1985), h. 210.

³⁵Dalam redaksi yang lain, al-Suyuti menjelaskan bahwa Ibnu Adî mengeluarkan dari jalur Isma'îl bin Wardan dari Abû Hurairah berkata, "Pernah suatu ketika Rasulullah keluar dari rumah 'Aisyah, lalu aku membuntutinya. Beliau keluar lagi dari rumah Ummu Salamah, beliau pun aku ikuti. Kemudian beliau menoleh kepadaku, seraya bersabda, "Hai Abû Hurairah, berkunjunglah jarang-jarang saja, karena hal itu akan menambah rasa rindu". Lihat selengkapnya; al-Suyûthî, *Asbâb Wurud al-Hadits*, (Beirut: Dâr al-Fikr, 1416), h. 66.

Sebagai agama etika, Islam sangat menghargai adanya kohesivitas dan solidaritas sosial, hingga tak terhitung jumlahnya ayat al-Qur'ân maupun hadits, mulai dari memberikan *reward* berupa memotivasi, apreseasi, bahkan tidak jarang muncul *term-term* yang bernada ancaman (*punishment*) bagi seseorang yang sengaja melakukan pemutusan ikatan silaturahmi. Apresiasi positif yang diberikan Islam pada orang yang mempererat ikatan silaturahmi dilaksanakan tanpa adanya mengenal batas waktu dan tempat. Artinya, Islam sangat berkompeten untuk menggalang solidaritas sosial secara total.

Tali kekerabatan harus selalu terikat rapat dan erat, serta dalam suasana yang penuh nikmat. Beragam gejala yang berpotensi merenggangkannya mesti diantisipasi dengan cepat, supaya keharmonisan hubungan tetap terjaga, kuat lagi hangat. Semua anggota kerabat akan menikmati rahmat dari-Nya lantaran menjunjung tinggi tali silaturahmi yang sangat ditekankan oleh syariat. Sebaliknya, ketidakpedulian terhadap hubungan kekerabatan akan dapat menimbulkan dampak negatif. Alasannya, tali silaturahmi lambat laun akan mengalami perenggangan. Pemutusan tali silaturahmi berdampak mengikis solidaritas, mengundang laknat, menghambat curahan rahmat dan menumbuhsururkan egoisme.

Adapun salah satu bentuk upaya untuk memperteguh dan mempererat ikatan tali persaudaraan adalah aktivitas saling melakukan kunjungan antara yang satu dengan yang lain. Hal ini dilakukan agar bisa menumbuhkan rasa cinta kasih dan saling menghargai. Namun dalam prakteknya, ternyata terdapat hadits yang membatasi frekuensi aktivitas kunjungan: yaitu dilaksanakan secara berkala, sebagaimana hadits yang telah dipaparkan di atas.

Hadits ini, apabila diidentifikasi dengan menggunakan teori pragmatik, maka akan terpilah menjadi tiga hal;

1) Pembacaan Lokusi

Hadits ini jika dibaca dengan pendekatan pragmatik, maka lokusi dari hadits ini memberikan informasi bahwa bahwa sosok yang berperan sebagai penutur adalah Rasulullah, sedang pihak mitra bicaranya yaitu umat Islam secara keseluruhan. Indikasinya dapat dipastikan dengan penggunaan wujud formal perintah tersebut.

Substansi hadits ini menjelaskan bahwa frekuensi kunjungan yang dilaksanakan secara berkala akan menumbuhkembangkan rasa cinta (*tuzdad hubban*). Begitu juga sebaliknya, rasa rindu akan semakin menipis manakala frekuensi kunjungannya seringkali dilakukan, bahkan bukan tidak

mungkin justru hanya akan mendatangkan rasa bosan dan jemu.³⁶ Dengan demikian, lokusi dari hadits ini merupakan *warning* Rasulullah agar kunjungan itu dilakukan jarang-jarang dengan tujuan agar gelora rasa cinta dan rindu kian menjadi-jadi.

2) Pembacaan Illokusi

Jika demikian lokusi yang diperoleh dari hadits di atas, lantas bagaimana jika kondisi itu terjadi pada seseorang yang sengaja melakukan tindakan pemutusan ikatan persaudaraan. Tentu saja, hadits ini membutuhkan pemahaman secara kontekstual mengingat *sabab al-wurûd* dari hadits ini merupakan instruksi Nabi pada sahabat-sahabat tertentu yang *nota bene* tertuju pada Ibnu Abbas. Dalam konteks ini, pembacaan secara illokusi sangat berperan. Artinya, dengan cara melihat pada sisi illokuisnya, maka sebenarnya hadits ini masuk dalam kategori interes pribadi Nabi yang dilakukan sebelum beliau hijrah ke Madinah agar intensitas dan kebersamaan mereka dengan beliau selalu ditingkatkan, mengingat beliau sangat membutuhkan keterlibatan mereka dalam memberikan kontribusi pemikiran, tenaga dan finansial. Karena itu, pasca beliau hijrah,

³⁶al-Suyûthî, *al-Jâmi' al-Saghîr min Ahâdîts al-Basyîr*, Juz I (Kairo: Dâr al-Fikr, 1415), h. 449.

instruksi semacam ini tidak pernah dikeluarkan lagi.³⁷

Selain itu, dengan pembacaan illokusi, hadits ini juga berlaku hanya pada orang-orang yang bersikap hedonis, ketika akan melakukan kunjungan. Demikian pula, hadits ini berlaku pada kunjungan yang dilakukan di suatu tempat yang dipenuhi khalayak ramai, di mana laki-laki dan perempuan bercampur baur hingga resiko gosip dan tingkat keamanan tidak bisa dikendalikan lagi.³⁸ Lantaran itu pula, al-Hasan memberikan waktu ideal untuk berkunjung yaitu dilakukan sebanyak satu kali dalam seminggu.³⁹

3) Pembacaan Perlokusi

Adapun hadits ini jika dibaca secara perlokusi, maka hadits ini, meski redaksi *nilai formal*-nya terkesan dibatasi oleh waktu, tetapi *ideal moral*-nya mengajarkan pada kita agar punya manajemen kunjungan, kapan dan bilamana harus dilakukan. Sebab betapapun kondisinya, kunjungan merupakan media untuk menanamkan rasa cinta, sebagaimana hadits yang dikutip oleh al-Bûshirî, Rasulullah

bersabda, “Hendaklah kalian saling mengunjungi, karena hal itu akan mengokohkan rasa cinta. Dan hendaklah kalian memberi hadiah, sebab yang demikian akan membasmi rasa permusuhan”.⁴⁰

Dengan demikian, pembacaan perlokusi hadits ini merupakan instruksi nabi agar seseorang mempunyai kesadaran meregulasi dan mengatur kunjungan yang efektif dan efisien, sehingga antara pihak pengunjung dan yang dikunjungi dapat menumbuhkan rasa kohesivitas dan rasa kangen yang berkobar-kobar dan membekas di hati.

2. Bepergian Sendirian

حَدَّثَنَا أَبُو عُبَيْدَةَ الْحَدَّادُ عَنْ عَاصِمِ بْنِ مُحَمَّدٍ
عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ عُمَرَ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ
وَسَلَّمَ نَهَى عَنِ الْوَحْدَةِ أَنْ يَبِيتَ الرَّجُلُ وَحْدَهُ
أَوْ يُسَافِرَ وَحْدَهُ.

“Abû Ubaidah al-Haddâd menceritakan pada kami (Ahmad), dari Âshim ibn Muhammad, dari Bapaknya, dari Ibnu Umar bahwa Nabi saw melarang sikap suka menyendiri, yaitu seseorang bermalam sendirian atau bepergian sendirian”.⁴¹

⁴⁰al-Bushîrî, *Ithâf al-Khairal al-Mahrah bi Zawâid al-Masânid al-Asyrah*, Juz III (Beirut: Dâr al-Fikr, th.), h. 392.

⁴¹Ahmad bin H}anbal, *Musnad al-Imâm Ahmad bin Hanbal*, Juz IX (Beirut: Mu’assasah al-Risâlah, 1420), h. 466. Dalam redaksi yang lain, Imam Bukhari meriwayatkan, Abû Nuaim menceritakan pada kami, ‘Ashim bin Muhammad bin Zaid bin Abdullâh bin Umar dari ayahnya dari Ibnu Umar berkata, “*Seandainya orang-orang mengetahui (bahaya/kejelekan) (bepergian) sendirian, sebagaimana yang saya ketahui, niscaya dia tidak akan bepergian sendirian pada*

³⁷Abdurrahîm al-Irâqî, *Tharh al-Tatsrib*, Juz VIII (t.tp: Mawqî’ al-Islâm, t.th), h. 128.

³⁸Ibnu Hajar al-Asqalânî, *Fath al-Bârî*, Juz X (Beirut: Dâr al-Ma’rifah, 1379), h. 584.

³⁹al-Safârîni al-Hanbalî, *Gizâ’u al-Bâb fi Syarhi Manzûmât al-Adab*, Juz II (Mesir: Mu’assasah Qurtubah, 1414), h. 9.

Hadits di atas, juga dikeluarkan oleh Ibnu Mâjah dalam *Kitâb al-Adab*, al-Tirmidzî dalam *Abwâb al-Jihâd*. Hanya al-Tirmidzî menambahkan bahwa hadits Ibnu Umar ini adalah hadits *hasan-shahîh*.⁴² Untuk hadits yang pertama, menurut catatan al-Haithami, seluruh *rijâl*-nya adalah *shahîh*.⁴³

a. Konteks Historis

أَخْرَجَ أَحْمَدُ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ : خَرَجَ رَجُلٌ
مِنْ حَيِّبٍ فَاتَّبَعَهُ رَجُلَانِ وَآخَرَ يَتْلُوهُمَا يَقُولُ :
أَرْبَعًا أَرْبَعًا حَتَّى رَدَّهَا ، ثُمَّ لِحِقِ الْأَوَّلِ فَقَالَ :
إِنَّ هَذَيْنِ شَيْطَانَانِ ، وَإِنِّي لَمْ أَزَلْ بِهِمَا حَتَّى
رَدَدْتُهُمَا فَإِذَا أَتَيْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ
وَسَلَّمَ فَأَقْرَأْتُهُ السَّلَامَ وَأَخْبِرُهُ أَنَّا ههنا فِي جَمْعِ
صَدَقَاتِنَا ، وَلَوْ كَانَتْ تَصْلُحُ لَهُ لَبَعَثْنَاهَا إِلَيْهِ ،
فَلَمَّا قَدِمَ الرَّجُلُ الْمَدِينَةَ أَخْبَرَ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ
عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ، فَعِنْدَ ذَلِكَ ، نَهَى رَسُولُ اللَّهِ
صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنِ الْخُلُوءِ.

Diriwayatkan oleh Imâm Ahmad dari Ibnu Abbâs, beliau berkata: Dulu pernah ada seorang laki-laki ke luar dari Khaibar, kemudian ia diikuti oleh dua orang lainnya,

waktu malam hari". Sementara dalam kitab al-Muwattha', diriwayatkan, Mâlik menceritakan padaku dari Abdurrahmân bin Harmalah dari Amr bin Syu'aib dari ayahnya dari kakeknya bahwa Nabi saw bersabda, "Pengendara (jika sendirian) maka ia adalah satu syetan, jika dua orang pengendara adalah dua syetan, namun jika tiga orang, maka barulah dia itu orang yang bepergian (yang sebenarnya)". Lihat selengkapnya semua; Al-Bukhârî, *Shahîh al-Bukhârî*, Juz IV (Beirut: Dâr al-Fikr, 1417), h. 203; Ibn Mâlik, *al-Muwatthâ'*, Juz II (Beirut: Dâr al-Fikr, 1417), h. 978.

⁴²al-Suyûthî, *Asbâb al-Wurûd*, h. 241.

⁴³Abû Bakar al-Haithamî, *Majma' al-Zawâid wa Manba' al-Zawâid*, Juz VIII (Beirut: Dâr al-Fikr, 1412), h. 195.

dan yang seorang lagi mengikuti yang dua orang itu". Ibnu Abbâs selanjutnya mengatakan, "Untuk berjalan empat-empat, sehingga dapat bergabung bersama yang dua orang itu. Kemudian yang seorang itu pun bertemulah dengan mereka yang jalan berdua, dan ia berkata, "Dua orang ini adalah syetan-syetan, dan saya akan tetap bersama mereka berdua sampai saya dapat mengajak mereka kembali. Dan ketika saya bertemu Rasulullah saw, saya pun menyampaikan salam kepada beliau dan memberi kabar bahwa kami di Khaibar itu adalah dalam rangka mengumpulkan zakat kami, dan kalau zakat itu beliau butuhkan, kami bisa mengirimkannya kepada beliau. Dan ketika yang seorang-pun sampai ke Madinah, maka saya kabarkan kedatangannya kepada Nabi saw, maka saat itu beliau pun melarang menyendiri".⁴⁴

b. Pemahaman Hadits

Bepergian merupakan aktivitas seseorang untuk mencapai target kehidupan yang telah ditentukan sebelumnya. Target hidup tersebut cukup beragam. Ada pencapaian target berupa bisnis, studi ilmiah, kunjungan sanak famili dan target-target lain yang tidak berbenturan dengan riil syariat. Karena itu, wajar sekali jika dalam al-Qur'ân banyak sekali menggunakan diktum "safar". Hadits yang berfungsi sebagai *bayân tafsîr*, datang merespon sekaligus memberikan penjelasan dalam bentuk ilustratif bahwa bepergian dan bermalam di suatu tempat tanpa ada seorangpun yang menemaninya, maka status hukumnya adalah terlarang.

⁴⁴al-Suyûthî, *Asbâb Wurûd al-Hadits*, h. 75-76.

1) Pembacaan Lokusi

Sebagaimana yang telah dijelaskan, bahwa pembacaan lokusi merupakan pembacaan yang berbasis teks, bukan konteks. Karena itu, jika dibaca secara lokusi, maka Hadits yang diriwayatkan oleh Imam Ahmâd di atas merupakan larangan Nabi pada seseorang, baik laki-laki maupun perempuan untuk bermalam di suatu tempat sendirian, tanpa seorangpun yang menemani tidurnya.

Larangan Nabi di atas, tentu saja mempunyai implikasi hukum tertentu bagi pihak yang melanggarnya, sehingga wajar jika kemudian Imam al-Manawi mengkategorikan status hukumnya pada wilayah hukum makruh.⁴⁵ Demikian pula, lanjut al-Manawi, status hukumnya termasuk kategori makruh apabila seseorang bepergian sendirian tanpa seorangpun yang mendampingi aktivitasnya.⁴⁶ Hal ini disebabkan yang disebut dengan bepergian sejati dilihat dari kaca mata nilai legisnya adalah pergi

secara kolektif, yaitu minimal terdiri dari tiga orang.⁴⁷

Dengan pembacaan yang demikian, maka siapa saja yang bepergian dan bermalam sendirian tanpa ada yang menemani adalah hukumnya makruh, sesuai dengan bunyi teks larangan yang diinstruksikan oleh nabi. Sebab wujud formal dari teks tersebut berbentuk larangan.

2) Pembacaan Illokusi

Jika hadits ini hanya dibaca dengan pembacaan perspektif lokusi, maka sejatinya hadits ini masih menyisakan beberapa problem. Satu di antaranya adalah mengapa dalam hadits larangan bepergian dan bermalam sendirian terasa ada sesuatu yang misterius, Nabi tidak menjelaskan dampak negatifnya, bahkan dalam hadits lain Nabi justru terkesan “menutup-nutupi” resiko bepergian dan bermalam sendirian?

Kegelisahan yang demikian, ternyata dijawab tuntas oleh al-Khatthâbî bahwa seorang yang bepergian atau bermalam sendirian, tingkat keamanannya tidak terjamin. Lebih jauh al-Khatthâbî mendeskripsikan bahwa larangan tersebut disebabkan adanya resiko yang paling buruk ketika seseorang meninggal sendirian, lantas siapakah yang akan mendengar keluh-kesahnya,

⁴⁵al-Manâwî, *al-Taisîr Bi Syarh al-Jâmi' al-Sagîr*, Juz II (Riyâdl: Dâr al-Nasyr, 1408), h. 9-8. Lihat juga: al-Manâwî, *Faydl al-Qadîr*, Juz VI (Beirut: Dar al-Kutb al-Ilmiyyah, 1415), h. 423.

⁴⁶Wahbah Zuhailî, *al-Fiqh al-Islâmî wa Adillatuhû*, Juz I (Damaskus: Dâr al-Fikr, t.th), h. 414. Lihat juga; Idrîs al-Bahûfî, *Kasysyâf al-Qannâ' 'an Matn al-Iqnâ'*, Juz I (Beirut: Dâr al-Fikr, 1402), h. 79.

⁴⁷Ibn al-Athîr, *Jâmi' al-Ushûl fî Ahâdîth al-Rasûl*, Juz V (Beirut: Dâr al-Fikr, 1390), h. 17.

wasiatnya, mengurus jenazah, serta barang bawaannya,⁴⁸ kalau bukan dari sahabat yang mendampinginya.

Berbeda dengan al-Khatthâbî, Imam al-Thabarî menyatakan bahwa larangan dalam hadits tersebut adalah untuk mendidik dan mengarahkan, karena dikhawatirkan seorang akan dilanda rasa kesepian, dan hukum bepergiannya tidak haram. Orang yang berjalan di padang pasir sendirian atau tidur di rumah sendirian tidak akan merasaa aman dari kesepian, terutama bila ia memiliki pikiran-pikiran negatif atau hati yang lemah, sehingga larangan di atas bertujuan untuk meng-*handle* rasa kesepian tersebut. Karena itu, makruh hukumnya menyendiri demi menutup pintu rasa kesepian. Hukum makruh tersebut pada hak dua orang menjadi lebih ringan daripada pada satu orang. Hanya saja, karakter seseorang pasti berbeda-beda di mana tidak semua orang akan merasa kesepian,⁴⁹ bahkan tidak jarang ada orang yang merasa kesepian justru dalam keramaian.

Dari dua pendapat tersebut, jika dasar filosofi al-Thabarî lebih memperhatikan kondisi “rasa sepi”,

maka menilik pendapat al-Khatthâbî di atas, pesan terdalam atau *ideal moral* hadits tersebut sebenarnya adalah sikap antisipatif dari segala resiko terburuk lantaran waktu itu sistem transportasi belum dikelola secara professional, bahkan nuansa geografis Arab yang berupa gurun pasir ikut memberi andil adanya rasa *over worried* dan mengerikan. Berdasarkan konteks yang demikian, maka larangan bepergian sendirian mendapat legalitas-justifikasi dari Nabi. Artinya, dalam sistem transportasi demikian yang tidak sepenuhnya memberikan rasa nyaman dan aman, maka wajar jika Rasulullah menginstruksikan agar bepergian dan bermalam itu harus didampingi seorang teman.

Gugatan pembacaan berdasarkan pada konteks munculnya suatu hadits tersebut dalam ranah pragmatika disebut pembacaan illokusi. Jika demikian, lantas bagaimana apabila hadits tersebut direalisasikan dalam konteks yang tidak menggunakan piranti-piranti kultural Arab yang historis? Apakah bepergian dan bermalam sendirian tetap termasuk dalam kategori terlarang?. Tentu saja larangan semacam ini tidak sepenuhnya bisa digeneralisir dalam konteks saat ini di mana sistem transportasi sudah dikelola oleh

⁴⁸al-Azîm Abâdî, *‘Awn al-Ma’bûd Syarh Sunan Abî Dâwûd*, Juz IV (Beirut: Dâr al-Kutb al-Ilmiyyah, 1415), h. 191.

⁴⁹al-Albânî, *al-Silsilah al-Shahîhah*, Juz I (Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.), h. 59.

tangan-tangan terampil dan terlatih secara profesional, bahkan sarana infrastruktur pun bagi pengguna jalan dapat dinikmati setiap saat.

Kondisi semacam inilah yang menambah keyakinan Imam al-Manâwî bahwa pembacaan secara illokusi terhadap hadits tersebut perlu mendapat perhatian yang serius. Menurutnya, maksud dalam hadits ini adalah bepergian di padang pasir dan hamparan tanah lapang nan luas yang hampir tidak mungkin seorang musafir melihat seorangpun. Karenanya, tidak termasuk larangan bepergian sendirian pada era teknologi yang telah banyak menggunakan sarana transportasi⁵⁰ dan sistem perjalanan sudah dipadati banyak orang. Tentu saja, konteks yang demikian juga tidak termasuk perjalanan trayek yang jarak tempuhnya belum mencapai batas kebolehan *qashar* shalat,⁵¹ sebab jarak yang demikian, status hukumnya tidak termasuk kategori larangan dalam hadits di atas.

3) Pembacaan Perlokusi

Adapun jika hadits tersebut menggunakan pembacaan berdasarkan perlokusinya, maka hemat penulis bukan larangan yang bersifat rigid dan kaku, tetapi hal itu lebih pada pertimbangan

security pada pelakunya. Karena itu, hadits tersebut sebenarnya merupakan bentuk penyadaran bahwa dalam melakukan perjalanan dan menginap di suatu tempat, hendaknya diupayakan bersama seorang teman mengingat konsekuensi negatifnya bisa jadi bom peledak yang bisa muncul setiap saat.

Konklusi “ijtihad” berdasarkan perlokusi di atas, sebagaimana digagas oleh Imam al-Manâwî merupakan salah satu bentuk pembacaan yang -menurut istilah Muhammad Syahrur- disebut *al-Qirâah al-Muntijah*. Sebab dalam pembacaan tersebut, hadits larangan bepergian dan menginap sendirian disesuaikan dengan konteks dan kultural yang menjamin *security* sistem transportasi.

D. Penutup

Dari semua uraian di atas, penulis dapat menyimpulkan beberapa hal; *Pertama*, pragmatik adalah suatu disiplin ilmu bahasa (*linguistic*) yang berupaya memperoleh makna yang seutuhnya dari suatu konteks ujaran dengan mempertimbangkan segala aspek yang terlibat dalam suatu situasi di mana konteks ujaran itu terjadi. *Kedua*, salah satu objek kajian pragmatik adalah tindak tutur yang dapat dibagi menjadi; (a) tindakan lokusi, yaitu tindak berbicara, dengan makna kata dan makna kalimat yang sesuai dengan

⁵⁰ *Ibid.*,

⁵¹ Abû al-Fadl al-Suyûthî, *Tanwîr al-Hawâlik Syarh Muwattha' Mâlik*, Juz , I (Mesir: Maktabah al-Tijâriyah, 1389), h. 248.

TINDAK TUTUR DALAM HADITS-HADITS ETIKA
(STUDI ANALITIK-PRAGMATIK)

Fathurrosyid

makna kata itu dalam kamus. Dalam hal ini tidak dibicarakan maksud dan fungsi ujaran yang merupakan perpanjangan atau perluasan dari makna harfiah. (b) tindakan illokusi, yaitu tindak melakukan sesuatu, dibicarakan juga maksud, fungsi atau daya ujaran yang bersangkutan dan pertanyaannya adalah “untuk apa ujaran itu diujarkan. (c) tindakan perlokusi, yaitu tindakan yang mengacu pada efek yang dihasilkan penutur dengan mengatakan sesuatu atau efek yang ditimbulkan oleh ujaran terhadap mitra tutur. *Ketiga*, jika teori ini diaplikasikan pada hadits-hadits nabi, maka pemahamannya lebih fleksibel dan lebih humanis. Ini dikarenakan lebih bernuansa konteks dari pada teks yang lahir beberapa abad yang silam.

Abâdî, al-Azîm. *‘Awn al-Ma’bûd; Syarh Sunan Abî Dâwûd*, Juz IV (Beirut: Dâr al-Kutb al-Ilmiyyah, 1415).

al-Albânî. *al-Silsilah al-Shahîhah*, Juz I (Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.).

al-Asqalânî, Ibnu Hajar. *Fath al-Bârî*, Juz X (Beirut: Dâr al-Ma’rifah, 1379).

al-Athîr, Ibn. *Jâmi’ al-Ushûl fî Ahâdîts al-Rasûl*, Juz V (Beirut: Dâr al-Fikr, 1390).

Abdullah, M. Amin. “Hadîth dalam Khazanah Intelektual Muslim; al-Ghazâlî dan Ibn Taimiyah”, dalam Yunahar Ilyas (ed.) *Pengembangan Pemikiran terhadap Hadits* (Yogyakarta: LPPI, 1996).

_____. *Studi Islam; Antara Normatifitas dan Historisitas* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1999).

al-Bahutî, Idrîs. *Kasysyâf al-Qannâ’ ‘an Matn al-Iqnâ’*, Juz I (Beirut: Dâr al-Fikr, 1402).

al-Bukhârî. *Shahîh al-Bukhârî*, Juz IV (Beirut: Dâr al-Fikr, 1417).

al-Bushîrî, *Ithâf al-Khairal al-Mahrah bi Zawâid al-Masânid al-‘Asyrah*, Juz III (Beirut: Dâr al-Fikr, th.).

Cummings, Louis. *Pragmatik; Sebuah Perspektif Multidisipliner*, terj. Eti Setiawati, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2007).

Chaer, Abdul. *Sosiolinguistik; Perkenalan Awal* (Jakarta: Rineka Cipta, 2004).

Gunarwan, Asim. *Pragmatik: Pandangan Mata Burung* (Jakarta: Unika Atmajaya, 1993).

BIBLIOGRAFI

TINDAK TUTUR DALAM HADITS-HADITS ETIKA
(STUDI ANALITIK-PRAGMATIK)

Fathurrosyid

- al-Hanbalî, al-Safârîni. *Gizâ'u al-Bâb fî Syarhî Manzûmât al-Adab*, Juz II (Mesir: Mu'asasah 1412).
- al-Haytsamî, Abû Bakar. *Majma' al-Zawâid wa Manba' al-Zawâid*, Juz VIII (Beirut: Dâr al-Fikr, Qurtubah, 1414).
- Hanbal, Ahmad bin. *Musnad al-Imâm Ahmad bin Hanbal*, Juz IX (Beirut: Mu'assasah al-Risâlah, 1420).
- <http://tulisanmakyun.blogspot.com>.
Diunduh pada tanggal 07 Mei 2012.
- al-Irâqî, Abdurrahjîm. *T}arh} al-Tathrîb*, Juz VIII (t.tp: Mauqî' al-Islâm, t.th).
- Pemikiran Terhadap Hadits* (Jogjakarta: LPPI UMY, 1996).
- Ismail, M. Syuhudi. "Kriteria Hadis Shahih; Kritik Sanad dan Matan" dalam *Pengembangan*
- Leech, Geoffrey. *Prinsip-prinsip Pragmatik*, Terj. M.D.D Oka (Jakarta: Penerbit Universitas Indonesia, 1993).
- al-Manâwî, *Faydl al-Qadîr*, Juz VI (Beirut: Dar al-Kutb al-Ilmiyyah, 1415).
- al-Manâwî, *al-Taisîr Bi Syarh al-Jâmi' al-Saghîr*, Juz II (Riyâdl: Dâr al-Nasyr, 1408).
- Mâlik, Ibn. *al-Muwatthâ'*, Juz II (Beirut: Dâr al-Fikr, 1417).
- MS, Kaelan. *Filsafat Bahasa Masalah dan Perkembangannya* (Yogyakarta: Paradigma, 2002).
Mustansir, Rizal. *Filsafat Analitik : Sejarah, Perkembangan dan Peranan Para Tokohnya* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2007).
- M. Abou el-Fadhl, Khalid. *Atas Nama Tuhan; Dari Fiqih Otoriter ke Fiqih Otoritatif*, terj. Cecep Lukman Yasin (Jakarta: Serambi, 2004).
- Nababan. *Ilmu Pragmatik* (Jakarta: Depdikbud, 1987).
- Parera, Jos Daniel. *Teori Semantik*, (Jakarta: Erlangga, 2004).
- Purwo, Bambang Kaswanti. *Pragmatik dan Pengajaran Bahasa* (Yogyakarta: Kanisius, 1990).
- al-Suyûthî, Abû al-Fadl. *Tanwîr al-Hawâlik Syarh Muwatthâ' Mâlik*, Juz. I, (Mesir: t.p., t.t)
- al-Suyûthî, *Asbâb Wurûd al-Hadits; Proses Lahirnya Sebuah Hadits*, terj. Afif Muhammad
- _____, *Asbâb Wurûd al-Hadits*, (Beirut: Dâr al-Fikr, 1416).
- _____, *al-Jâmi' al-Saghîr min Ahâdîts al-Basyîr*, Juz I, (Kairo: Dâr al-Fikr, 1415).
- _____, *Jâmi' al-Ahâdîts*, Juz XII (Beirut: Dâr lhyâ', t.th.).
- Said Aqil al-Munawwar dan Abdul Mustaqim, *Asbabul Wurud; Studi Kritis Hadits Nabi Pendekatan Sosial-Historis-Kontekstual* (Yogyakarta; Pustaka Pelajar, 2001).
- Shihab, M. Quraish. *Membumikan al-Qur'an*, (Bandung: Mizan, 1995).
- Senduk, A.G.. *Konsep-konsep Dasar Pragmatik; Materi Kulliah* (Makasar: IAIN Alaudin, 2008).
- Suryadi, "Dari Living Sunnah ke Living Hadith", dalam *Metodologi Living Qur'an dan Hadis* (Jogjakarta: Teras, 2007).

TINDAK TUTUR DALAM HADITS-HADITS ETIKA
(STUDI ANALITIK-PRAGMATIK)

Fathurrosyid

- al-Thabrânî, *al-Mu'jam al-Kabîr*, Juz IV (t.tp: Maktabah al-Ulûm, 1404).
- Wahhab Khallaf, Abdul. *Ilmu Ushûl al-Fiqh* (Kairo: Dar Al-Qalam, 1978).
- Tarigan, Henry Guntur. *Pengajaran Pragmatik* (Bandung: Angkasa, 1990).
- Wiryotinoyo, Mujiyono. "Analisis Pragmatik dalam Penelitian Penggunaan Bahasa", dalam *Jurnal Bahasa dan Seni*, Jakarta, No. 2 Agustus 2006.
- Thomas, Jenny. *Meaning in Interaction; an Introduction to Pragmatics* (New York: Longman, 1995).
- Yule, George. *Pragmatik*, Terj. Indah Fajar Wahyuni (Yogyakarta : Pustaka Pelajar, 2006).
- Ullmann, Stephen. *Pengantar Semantik*, Terj. Sumarsono (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2007).
- al-Zuhaylî, Wahbah. *al-Fiqh al-Islâmî wa Adillatuhû*, Juz I (Damaskus: Dâr al-Fikr, t.th).