



Ekspresi Tajdid dalam Syarah Hadis: Kajian Historis atas *Subul al-Salām* karya al-Ṣanʿānī (w. 1182 H/1769 M)

Kholila Mukaromah^{1*}

¹IAIN Kediri

Email: kholila_mukaromah@yahoo.co.id

*Corresponding author

Article History: accepted: 8-4-2023; published: 30-12-2023

Abstract

Subul al-Salām by al-Ṣanʿānī represents a critique of sectarian fanaticism within Islamic jurisprudence, articulated through his commentary on hadith. This critique is closely linked to al-Ṣanʿānī's concern over the decline of the Muslim ummah in the Arab region during the 11th–12th centuries AH, which in turn spurred the discourse of Islamic intellectual reform as a response. Through a historical inquiry, this study aims to explore the relationship between his commentary on *Bulūgh al-Marām* and the socio-cultural dynamics experienced by al-Ṣanʿānī. This research is based on library sources and employs a qualitative method. It addresses three key questions: a) In what ways can the tendency to disengage from rigid adherence to a particular school of law be identified as a defining characteristic of al-Ṣanʿānī's hadith commentary in *Subul al-Salām*? b) What historical factors contributed to the emergence of this characteristic? c) How do these factors correlate with the transformation toward a new model of understanding hadith commentary? The findings of this study reveal that al-Ṣanʿānī employed a critical and corrective approach to interpreting hadith, often engaging with and reassessing views from various legal schools. There is a close connection between the paradigm of Ibn Taymiyyah, which had developed as a discourse of *tajdīd* in the Arab-Islamic world at the time, and al-Ṣanʿānī's dissatisfaction with sectarian conflicts, particularly in his homeland, Yemen. Ultimately, *Subul al-Salām* is also associated with his decision to renounce the Zaydī madhhab and adopt a non-aligned stance, free from commitment to any single madhhab.

Keywords: Hadith Commentary, *Subul al-Salām*, al-Ṣanʿānī, Tajdīd.

Abstrak

Subul al-Salām karya al-Ṣanʿānī menandai kritik terhadap fanatisme mazhab fikih yang diwujudkan melalui karya syarah hadis. Kritik ini dihubungkan dengan keresahan al-Ṣanʿānī atas kemunduran umat Islam di kawasan Arab pada abad 11-12 H. yang memicu wacana pembaharuan pemikiran Islam sebagai respon. Melalui kajian historis, penelitian ini bertujuan untuk melihat lebih dekat hubungan karya syarah atas *Bulug al-Marām* itu dengan dinamika sosio-kultural yang dialami al-Ṣanʿānī. Penelitian ini berbasis riset pustaka dan menggunakan



metode kualitatif. Tiga pertanyaan yang akan dibahas: a) Bagaimana kecenderungan melepaskan diri dari keterkaitan dengan mazhab dapat dilihat sebagai karakteristik pensyarah hadis dalam *Subul al-Salām*?; b) Apa saja faktor historis yang menyebabkan munculnya karakteristik tersebut?; dan c) Bagaimana faktor-faktor ini berkorelasi dengan transformasi model pemahaman baru terhadap syarah hadis? Temuan dari penelitian ini menunjukkan bahwa al-Şan‘ānī menerapkan pembacaan kritis-korektif atas pemaknaan hadis yang mewakili berbagai mazhab. Ada hubungan erat antara paradigma Ibn Taymiyah yang berkembang sebagai wacana *tajdid* di kawasan Islam-Arab pada saat itu dengan ketidakpuasan al-Şan‘ānī terhadap konflik antar mazhab, terutama di wilayah tempat tinggalnya, Yaman. *Subul al-Salām* pada akhirnya juga berhubungan dengan keputusannya berlepas diri dari mazhab Zaidiyah dan memilih untuk tidak berdiri di atas mazhab tertentu.

Kata Kunci: Syarah Hadis, *Subul al-Salām*, al-Şan‘ānī, Tajdid.

Pendahuluan

Menguatnya paradigma fikih dalam perkembangan syarah hadis pada abad 11-12 H. dikesankan negatif oleh al-Şan‘ānī dalam *Subul al-Salām*. Ekspresi fanatisme mazhab yang masih dominan pada sebagian besar umat Islam di masa-masa itu dinilai telah menjadikan perkembangan tersebut tidak sehat. Dalam pengantar *Subul al-Salām*, al-Şan‘ānī (2000, I) sangat menekankan pengentasan *taqlid* dan mendorong revitalisasi ijtihad dalam kerja pensyarah hadis. Kendati mensyarahi *Bulug al-Marām*, kompilasi hadis fikih karya Ibn Hajar al-‘Asqalānī; seorang prolific mazhab Syafi‘i, al-Şan‘ānī tidak menghadirkan *Subul al-Salām* semata ‘penjelasan lebih lanjut’ (sebagaimana makna dasar dari kata ‘syarah’ itu sendiri) dari kitab tersebut, justru berkali-kali menunjukkan pembacaan kritis, bahkan terkadang korektif (al-Şan‘ānī, 2000, III, 155-157). Al-Şan‘ānī membuka ruang lebih luas dengan mempertimbangkan pandangan dari berbagai mazhab tanpa terikat pada batasan tradisional, dan kemudian melakukan seleksi berdasarkan pertimbangan atas kekuatan dalil yang tidak jarang mencerminkan preferensi dan pendapat pribadinya. *Subul al-Salām* dengan demikian merefleksikan kritik al-Şan‘ānī atas kondisi umat Islam yang mewarnai dinamika perkembangan syarah hadis.

Proyeksi *Subul al-Salām* yang dihubungkan dengan kritik al-Şan‘ānī terhadap *taqlid*-isme bermazhab sejauh ini telah dipotret oleh sekian penelitian setidaknya dalam dua lensa sudut pandang. *Pertama*, dari sudut pandang metodologi syarah hadis dengan hasil penelitian yang secara umum menekankan pada apresiasi terhadap kritik al-Şan‘ānī sebagai model pensyarah yang memiliki keunggulan. Penelitian-penelitian pada sudut pandang ini di antaranya mengkaji *Subul al-Salām* secara umum, konten syarah pada hadis dalam tema tertentu, dan membandingkan dengan metode syarah yang diterapkan ulama yang lain (Daud et. al., 2022; Anis & Fauziah, 2019; Nurliana, 2017; Darussalam, 2014; Fasi‘fas, 2007). *Kedua*, dari sudut pandang dinamika sejarah pensyarah hadis. Kritik al-Şan‘ānī dihubungkan dengan diskusi kontinuitas dan perubahan yang menandai peralihan masa perkembangan syarah hadis menghadapi perubahan zaman yang lebih menekankan pada munculnya ragam aliran pemikiran dan gerakan Islam (Nabil & Rahman, 2021; Amir, 2021;

Santosa, 2016). Dari dua lensa penelitian tersebut terdapat celah bagi sudut pandang historis yang lebih menekankan pada aspek subjektivitas al-Şanʿānī yang terhubung dengan kondisi-kondisi ruang dan waktu di sekitar penulisan *Subul al-Salām*.

Melihat lebih dekat hubungan yang dimaksud dalam kajian historis merupakan tujuan dari artikel ini. Pencapaian tujuan dapat diuraikan melalui pembahasan yang didasarkan pada tiga skema pertanyaan berikut: a) Bagaimana kecenderungan melepaskan diri dari keterkaitan dengan mazhab dapat dilihat sebagai karakteristik pensyarahan hadis dalam *Subul al-Salām*?; b) Apa saja faktor historis yang menyebabkan munculnya karakteristik tersebut?; dan c) Bagaimana faktor-faktor ini berkorelasi dengan transformasi model pemahaman baru terhadap syarah hadis? Tiga skema pertanyaan ini memberikan landasan yang utuh bagi rangkaian pembahasan berikut diskusi yang akan disajikan artikel ini.

Argumen yang diajukan mengarah pada dinamika pemikiran al-Şanʿānī yang di saat-saat penulisan *Subul al-Salām* tersituasi oleh dorongan akan revivalisme anti fanatik mazhab. Di satu sisi, pemikiran al-Şanʿānī tampaknya dapat dihubungkan dengan percikan gejala sosial pada abad 11-12 ketika pemikiran Ibn Taymiyah tentang anti-mazhab yang sempat mengeras pada masa hidupnya mendapatkan kembali momentum kebangkitan di tengah melemahnya kekuasaan Islam. Hal ini berkelindan dengan hembusan modernisme yang menggugah arus pemikiran untuk melepaskan diri dari jeratan tradisional, termasuk pada isu-isu krusial keagamaan (Robinson, 1987, 258). Di sisi lain, al-Şanʿānī hidup di lingkungan bermazhab Zaidiyah yang terafiliasi pada spirit perlawanan Syiah atas dominasi Sunni yang memungkinkan sikap kritis atas tradisi wacana dan arah politik umat Islam secara umum, ditambah profil intelektualnya yang mengesankan pengembaran keilmuan kepada para ulama lintas mazhab di lintas wilayah (ʿUlaymī, 1986, 17-18). Artinya, situasi sosio-historis yang melingkupi al-Şanʿānī bertemu dengan genealogi pemikirannya sehingga hasil dari pertemuan ini menghasilkan aksentuasi pemikiran yang kemudian direpresentasikan sebagai karakteristik *Subul al-Salām*.

Kajian historis yang bertumpu pada hubungan sebab-akibat secara mendasar merupakan lingkup diskusi kausalitas. Konsep kausalitas dalam kajian sejarah mengandung pengertian bahwa suatu peristiwa terjadi karena adanya sebab-sebab tertentu, baik berupa kondisi yang harus ada (*necessary conditions*) maupun kondisi yang cukup (*sufficient conditions*). Dalam penjelasan historis, hubungan kausalitas menjawab pertanyaan “mengapa” suatu peristiwa terjadi, terutama dalam konteks perubahan yang dianalisis secara eksplisit (Abdurrahman, 2011, 31-32). Kuntowijoyo membedakan antara kasus yang bersifat prosedural dan perubahan yang bersifat kausal, mencakup perubahan struktural atau sistemik. Dalam praktiknya, kausalitas dapat bersifat monokausal maupun multikausal, yang terakhir menuntut analisis dari berbagai perspektif seperti ekonomi, sosial, politik, kultural, dan agama (Kuntowijoyo, 2008, 31-32). Artikel ini akan memanfaatkan pendekatan multikausalitas dalam mengkaji secara historis kitab *Subul al-Salām* dengan bertumpu pada studi pustaka yang menggali konteks kehidupan, lingkungan, dan perkembangan pemikiran al-Şanʿānī.

Hasil dan Pembahasan

Al-Şanʿānī dan Kondisi Dunia Islam abad 11-12 H.

Konteks sosio-kultural Yaman pada abad-abad 11-12 H. di mana Muhammad ibn Isma'īl al-Amīr al-Shan'ānī hidup (1099 H/1688 M - 1182 H/1769 M) menjadi titik tolak penting bagi pembahasan ini. Sebagian besar waktu yang dihabiskan al-Şan'ānī di wilayah ini dimulai dari perkenalan pertamanya pada pendidikan Islam dan kiprahnya di kemudian hari dalam mewarnai dinamika intelektual setelah kembalinya dari pengembaraan keilmuan dari beberapa wilayah lain di kawasan Arab dan Asia Selatan. Tercatat semasa hidupnya al-Şan'ānī pernah menetapi Mesir, India, Hijaz, bahkan kunjungannya tidak sebatas satu kali, misalnya kunjungan dalam rangka berguru pada ulama Mekkah dan Madinah sekaligus melaksanakan ibadah haji dicatat terjadi empat kali ('Ulaymī, 1986, 17-18). Karenanya, dengan demikian, biografi intelektual al-Şan'ānī erat kaitannya dengan dinamika pemikiran keagamaan pada saat itu yang bergerak di kawasan kantong-kantong umat Islam itu. Pengalaman al-Şan'ānī akan kondisi Yaman dengan segala persoalannya perlu ditempatkan dalam pertimbangan pemikiran al-Şan'ānī yang berlangsung terus-menerus ditempa oleh pengalaman belajarnya ke pusat-pusat peradaban keilmuan Islam.

Memotret kondisi umat Islam di Yaman, khususnya daerah Sana'a, saat al-Şan'ānī hidup dapat diuraikan melalui tiga kata kunci: Kemunduran sosial, politik, dan ekonomi umat sebagai eksese sengketa kekuasaan, menguatnya eskalasi konflik Sunni-Syiah, dan mulai merebaknya sikap fatalistik dalam beragama. Yaman telah menjadi persimpangan sengketa tiga patronase kekuasaan besar, yaitu Usmani, Safawi, dan Mughal. Pada abad 11-12 H. tiga kekuasaan ini mulai kehilangan kejayaannya yang menyebabkan kemunduran peradaban umat Islam dari berbagai aspek. Saat itu Yaman berada di bawah kekuasaan Usmani yang juga terkena imbas, diperparah juga oleh keberadaannya yang jauh dari pusat kekuasaan di Turki (Hitti, 2013, 909-910). Sana'a sendiri telah lama menjadi basis Zaidiyah (Dresch, 1989, 1-3; Maryam et. al., 203, 309). Aksentuasi Zaidiyah di daerah asal al-Şan'ānī terletak pada spirit perlawanan atas dominasi Sunni yang direpresentasikan pemerintah Usmani (Gulaypagani, 2014, 155-156). Pengangkatan Imam Zaidiyah harus memenuhi kriteria spirit perlawanan tersebut. Keadaan ini didukung oleh permakluman akan fanatisme ideologi yang seiring menguat. Setidaknya demikian dalam catatan al-Syaukani, salah seorang penulis biografi al-Şan'ānī, sehingga konflik antar pengikut mazhab kerap tak terhindarkan. Konflik keagamaan memang merupakan gejala sosial yang sangat tampak pada masa akhir kekuasaan Usmani itu (Atabik & Mustaqim, 2020, 102). Al-Syaukani menambahkan kesan pribadinya bahwa saat itu fikih mengalami fase stagnasi sebab pintu ijtihad tertutup, sementara khurufat dan takhayul dibungkus sebagai ajaran spiritual yang diotorisasi oleh kalangan sufi (Rusli, 1999, 51).

Situasi yang tidak jauh juga menjadi gejala sosial bagi dunia Islam secara umum, setidaknya dalam kaitannya dengan pengaruh kemunduran politik. Dari sisi keagamaan, gejolak keresahan akan praktik fanatisme mazhab atau sering kali disebut taklid buta mulai muncul. Kebangkitan eropa dengan semangat kebebasan dan modernismenya menghantui dunia Islam yang tengah mengalami kemunduran (Robinson, 1987, 258). Revolusi teknologi, di satu sisi, menempatkan tetangga dekat dunia Islam itu selangkah lebih maju, sementara di sisi lain ekspansi perdagangan yang berujung pada kolonialisme saat itu mulai berhembus (Rostoványi, 2013, 20). Pemikiran revivalisme menemukan momentemnya (Lapidus, 1997, 448). Maka,

paradigma pemikiran Islam yang mendorong pada penerabasan sekat-sekat fanatisme mazhab seperti halnya pemikiran Ibn Taymiyah mulai diminati. Terkadang, gejala ini muncul melalui kelompok seperti kalangan Hanabilah garis keras yang kemudian hari menjelma sebagai Hanabilah-Wahabiyah, sebab mengikuti pola-pola pemikiran keagamaan yang disebarkan oleh seorang pembaharu Muhammad ibn Abd al-Wahhab. Terkadang, gejalanya berupa munculnya diskusi-diskusi pemikiran di kalangan oleh, seperti halnya pada kasus al-Shan‘ānī (Rodrigues, 2002, 119-121).

Pindah ke Sana’a dari tempat kelahirannya yaitu Khaulan sejak usia delapan tahun dan hidup di tengah dominasi mazhab Zaydiyah (‘Ulaymī, 1986, 16), al-Şan‘ānī tidak terbawa oleh sikap fanatik sektarian. Dia justru menunjukkan kemandirian berpikir, menolak taqlīd, dan cenderung pada pemikiran salafī kritis yang diusung oleh tokoh-tokoh seperti Ibn Taymiyyah dan al-Muqbilī (al-Shan‘ānī, 2007, 66-67). Orientasi pemikirannya ini juga dipengaruhi oleh pengembaraan ilmiahnya ke berbagai wilayah dan interaksinya dengan beragam ulama (‘Ulaymī, 1986, 17-18). Sikap kritis terhadap otoritas mazhab menyebabkan dia sering mendapat tekanan, bahkan sempat dipenjara dan nyaris dibunuh. Meski demikian, dia tetap teguh dalam menyuarkan pentingnya ijtihad dan menolak keterikatan mazhab secara mutlak (al-Shan‘ānī, 2007, 69). Al-Syaukānī menyebutnya sebagai mujtahid sejati yang berani menyelisih pendapat mayoritas (Rusli, 1999, 9). Karyanya yang monumental, *Subul al-Salām*, merupakan syarḥ atas *Bulūgh al-Marām* karya Ibn Ḥajar al-‘Asqalānī dan mencerminkan penolakannya terhadap eksklusivisme mazhab Zaydiyah serta peralihannya ke paradigma pemikiran Ibn Taymiyyah.

Berdasarkan namanya, *Subul al-Salām* dapat diartikan sebagai “jalan-jalan keselamatan”. Nama ini seolah mengisyaratkan harapan agar para pembaca Muslim dapat meraih keselamatan—baik dalam menjalankan ibadah kepada Allah (*ḥablun min Allāh*) maupun dalam menjalin hubungan dengan sesama manusia (*ḥablun min al-nās*). Lebih dari itu, kitab ini sebagaimana dideklarasikan oleh al-Shan‘ānī, dalam kata pengantar, bertujuan membebaskan umat Islam dari bahaya *taqlīd* buta terhadap imam-imam mazhab dan dari sikap *ta‘aṣṣub* (fanatisme) terhadap satu mazhab tertentu. Kedua sikap tersebut berpotensi menjerumuskan umat kepada perpecahan dan kemunduran. Sebagai alternatif, *Subul al-Salām* hadir sebagai karya non-sektarian, yang tampak dari upaya al-Şan‘ānī dalam menyajikan berbagai pendapat ulama lintas mazhab secara objektif, lengkap dengan dalil-dalil dan metode ijtihad yang digunakan masing-masing dalam memahami teks-teks syariat. Dari statemen tersebut juga pengidolaan yang kuat dari al-Şan‘ānī terhadap pemikiran Ibn Taymiyah sangat beralasan untuk mengatakan bahwa karya ini secara historis dapat ditempatkan sebagai bagian dari gejala munculnya paradigma revivalisme keagamaan pada saat itu sebagaimana telah disinggung sebelumnya.

Pola Pensyarah *Subul al-Salām*: Karakteristik Kritis-Korektif Mazhab

Al-Shan‘ānī dalam pengantar kitab *Subul al-Salām* menjelaskan secara eksplisit metode penulisan yang dia gunakan dalam mensyarah hadis. Pertama, dia memulai dengan mengupas sisi kebahasaan hadis, baik dari aspek gramatika maupun makna. Selanjutnya, jika hadis tersebut dinilai lemah oleh Ibn Ḥajar, al-Shan‘ānī

berusaha menelusuri dan menjelaskan sebab-sebab kelemahan tersebut, seperti adanya penolakan, keraguan, atau cacat dalam sanad maupun matan. Dia pun tidak hanya berhenti pada kajian hadis, tetapi juga menelaah kandungan hukum fikih yang terkandung dalam hadis tersebut, disertai perbandingan dengan pandangan para sahabat, tabiin, para imam mazhab, dan ulama lain. Setelah menyampaikan berbagai pendapat dan argumen, dia mengambil satu pendapat yang dia anggap paling benar, berdasarkan prinsip kebenaran yang menurutnya bersandar pada al-Qur'ān dan Sunnah, dengan penekanan tanpa keberpihakan mazhab tertentu (al-Shan'ānī, 2000, 1).

Sebagai satu contoh konkret yang dapat dikemukakan dalam pembahasan ini terkait penerapan metode tersebut, al-Shan'ānī dalam membahas tema *ṭahārah* (bersuci), membuka penjelasannya dengan pengertian kata *al-kitāb* dan *al-ṭahārah* baik secara bahasa maupun istilah, lalu menghubungkannya dengan penggunaan dalam konteks fikih. Dia menyebut bahwa istilah *ṭahārah* merujuk pada penggunaan dua unsur penyuci, yaitu air dan debu, dalam rangka menghilangkan najis atau hadas, sebagaimana menjadi syarat sahnya salat. Pembahasan ini kemudian dilanjutkan pada bab *al-miyāh* (air), di mana dia menerangkan kata *bāb* dan *mā'* dari segi bahasa dan istilah, sekaligus memberikan pemahaman bahwa penggunaan istilah *bāb* dalam kitab fikih mengacu pada analogi masuk ke dalam masalah sebagaimana masuk ke suatu tempat melalui pintu.

Dalam penjelasan hadis, dia memulai dengan penjabaran sanad. Misalnya pada hadis nomor pertama berikut:

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي الْبَحْرِ: هُوَ الطُّهُورُ مَاؤُهُ، الْجِلُّ مَيْتَتُهُ) أَخْرَجَهُ الْأَزْبَعِيُّ، وَابْنُ أَبِي شَيْبَةَ وَاللَّفْظُ لَهُ، وَصَحَّحَهُ ابْنُ خُرَيْمَةَ وَالْتِزْمِيُّ

“Dari Abu Hurairah r.a. berkata: Rasulullah ﷺ bersabda tentang laut: ‘Airnya adalah air yang menyucikan, dan bangkainya (hewan yang mati) halal dimakan.’ Diriwayatkan oleh empat (penulis hadis), serta oleh Ibn Abi Shaybah dan lafaznya miliknya, dan hadith ini dishahihkan oleh Ibn Khuzaymah dan At-Tirmidzi.”

Al-Shan'ānī mengidentifikasi tokoh perawi, termasuk nama lengkap, berbagai versi nama yang dinisbahkan kepadanya, serta popularitas dan jumlah hadis yang diriwayatkan. Dia mencantumkan pula siapa saja yang meriwayatkan hadis tersebut, yaitu para *mukharrij* seperti al-Arba'ah, Ibn Abī Shaybah, Ibn Khuzaymah, dan al-Tirmidhī, serta memberikan penilaian atas status hadis menurut masing-masing tokoh. Ibn Khuzaymah dan al-Tirmidhī menilai hadis ini sebagai sahih, sedangkan dalam kitab *al-Talkhīṣ al-Ḥabīr*, Ibn Ḥajar juga mencantumkan hadis ini melalui sembilan jalur dari sembilan sahabat, yang seluruh jalurnya dinilai sahih oleh sejumlah ulama lain seperti Ibn 'Abd al-Barr dan al-Baghawī.

Ketika memasuki penjelasan matan, al-Shan'ānī menerangkan kata demi kata dari hadis, seperti *al-baḥr* yang berarti laut, *al-ṭahūr* artinya suci, dan *al-ḥill* adalah halal, baik menurut kamus, penggunaan dalam hadis, maupun aspek gramatikal. Ia juga mengungkap sebab wurud hadis, yakni sebab munculnya hadis, dengan mengutip dari beberapa riwayat yang berbeda, seperti riwayat Mālik dan Aḥmad. Dari sini diketahui bahwa hadis ini merupakan jawaban Nabi saw atas pertanyaan

mengenai kebolehan menggunakan air laut untuk berwudū', karena kondisi terbatasnya air tawar saat pelayaran.

"Hadis ini merupakan jawaban atas sebuah pertanyaan, sebagaimana dalam *al-Muwatta'*: 'Bahwa Abu Hurairah r.a. berkata: "Seorang lelaki datang" dan dalam *Musnad Ahmad*: "Dari Bani Mudlij" dan dalam *al-Tabarani* disebutkan: "Namanya Abdullah," kepada Rasulullah ﷺ, lalu ia berkata: 'Ya Rasulullah, kami sering berlayar di laut, dan kami membawa sedikit air, jika kami berwudu dengan air tersebut kami akan kehausan, apakah kami boleh berwudu dengan air itu?' Dalam lafaz Abu Dawud disebutkan: 'Dengan air laut.' Maka Rasulullah ﷺ bersabda: Airnya adalah air yang menyucikan, dan bangkainya halal untuk dimakan."

Dari pemaparan tersebut, al-Shan'ānī menyimpulkan bahwa air laut adalah suci dan menyucikan, selama tidak mengalami perubahan dalam sifat-sifatnya seperti warna, bau, atau rasa. Dia menggarisbawahi bahwa Nabi tidak menjawab pertanyaan hanya dengan kata "ya", tetapi menggunakan jawaban yang memuat hukum dan 'illat sekaligus, yakni kesucian dan kehalalan. Nabi saw bahkan menambahkan hukum ḥalāl bagi bangkai hewan laut, meskipun hal ini tidak ditanyakan oleh penanya. Menurut al-Shan'ānī, hal ini mencerminkan salah satu bentuk kesempurnaan dalam fatwa (al-Shan'ānī, 2000, I, 94-98).

Sementara itu, karakteristik kritis-korektif sebagai penerapan dari upaya men-*tarjih* pendapat dari berbagai mazhab sebagaimana disebutkan oleh al-Shan'ānī dapat dicontohkan dalam pembahasan hadis lain mengenai hukum air yang terkena najis namun tidak berubah sifatnya.

وَعَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: إِنَّ الْمَاءَ طَهُورٌ لَا يُنَجِّسُهُ شَيْءٌ - أَخْرَجَهُ الثَّلَاثَةُ وَصَحَّحَهُ أَحْمَدُ

"Dari Abu Sa'id al-Khudri r.a. berkata: Rasulullah ﷺ bersabda: 'Sesungguhnya air itu menyucikan, tidak ada yang dapat menjadikannya najis.' Diriwayatkan oleh tiga (penulis hadis) dan disahihkan oleh Ahmad."

Mengomentari hadis ini, al-Shan'ānī menampilkan perbedaan pandangan antara dua kubu besar ulama. Kubu pertama, yang terdiri dari al-Qāsim, Yaḥyā ibn Ḥamzah, al-Mālikiyyah, Zāhiriyyah, dan sebagian pendapat dari Aḥmad ibn Ḥanbal, menyatakan bahwa air tetap suci selama tidak berubah salah satu sifatnya, baik sedikit maupun banyak. Sedangkan kubu kedua, yang terdiri dari al-Hādawiyah, Ḥanafiyah, dan Shāfi'iyah, membedakan antara air sedikit yang dapat terkena najis dan air banyak yang tetap suci kecuali jika berubah sifatnya. Perbedaan ini turut berkesinambungan sehingga muncul perdebatan dalam menentukan batas air sedikit dan banyak. Masing-masing mazhab memberikan definisi yang berbeda sesuai pendekatan dan hadis yang mereka jadikan pijakan. Al-Shan'ānī sendiri memihak pada kubu pertama sebab menurutnya lebih dekat dengan kebenaran (al-Shan'ānī, 2000, I, 99-108).

Contoh lainnya karakteristik kritis-korektif al-Shan'ānī yang dapat diambil dari beberapa isu. Dalam hal ini dihadirkan lima isu, meliputi a) mengusap *khuf* (al-Shan'ānī, 2000, I, 233-237), (b) meletakkan tangan di dada saat salat (al-Shan'ānī, 2000, I, 183-185), c) jumlah jamaah salat Jumat (al-Shan'ānī, 2000, III, 155-157), d) kafa'ah dalam pernikahan (al-Shan'ānī, 2000, VI, 57-60), dan e) persolan nikah mut'ah (al-Shan'ānī, 2000, VI, 49-53). Ringkasannya dapat dilihat pada tabel berikut:

Tabel 1. Pola pensyarahannya kritis-korektif al-Shan'ānī

No.	Isu dan Hadis	Perbedaan Pendapat	Pendapat al-Şan‘ānī
1	<p>Mengusap Khuf</p> <p>دَعُمَا، فَإِنِّي أَدْخَلْتُهُمَا طَاهِرَتَيْنِ</p> <p><i>Biarkan keduanya, karena aku memakainya dalam keadaan suci.</i></p>	<p>- Jumhur (al-Syāfi‘ī, al-Ḥanafī): Boleh.</p> <p>- Al-Hādawīyyah, al-Imāmiyyah, al-Khawārij: Tidak boleh, berpegang pada QS al-Mā‘idah:6.</p>	<p>Membolehkan:</p> <ul style="list-style-type: none"> - Hadis terjadi setelah turunnya ayat. - Hadis khusus, ayat umum. - Riwayat penolak lemah. - Tidak ada pertentangan antara ayat dan hadis.
2	<p>Meletakkan Tangan di Dada saat Salat</p> <p>ثُمَّ وَضَعَ يَدَهُ الْيُمْنَى عَلَى ظَهْرِ كَفِّهِ الْيُسْرَى وَالرُّسْغِ وَالسَّاعِدِ</p> <p><i>Lalu beliau meletakkan tangan kanan di atas punggung tangan kiri, pergelangan, dan lengan.</i></p>	<p>- Nawawī, Zayd ibn ‘Alī, Aḥmad ibn ‘Īsā, Syāfi‘iyyah, Ḥanafīyyah: Boleh.</p> <p>- Al-Hādawīyyah: Tidak boleh.</p>	<p>Membolehkan:</p> <ul style="list-style-type: none"> - Berdasarkan amalan sahabat dan tabiin. - Ada ijmak (Ibn ‘Abd al-Barr).
3	<p>Jumlah Jamaah Jumat</p> <p>مَضَتِ السَّنَةُ أَنَّ فِي كُلِّ أَرْبَعِينَ فَمَا فَوْقَهَا جُمُعَةً</p> <p><i>Telah berlalu sunnah bahwa untuk setiap empat puluh orang atau lebih, berlaku kewajiban Jumat.</i></p>	<p>- Al-Syāfi‘ī: 40 orang.</p> <p>- Abū Ḥanīfah dkk: 3 orang cukup.</p>	<p>Menolak kedua pendapat:</p> <ul style="list-style-type: none"> - Dalil harus ṣaḥīḥ. - Jama‘ah sah dengan 2 orang. - Dalil: « أَقَلُّ مَا تَجُوزُ بِهِ الْجَمَاعَةُ » « رَجُلَانِ » (Riwayat Ibn Mājah).
4	<p>Kafa’ah dalam Pernikahan</p> <p>الْعَرَبُ بَعْضُهَا أَكْفَاءُ بَعْضٍ، إِلَّا حَائِنًا أَوْ حَجَّامًا أَوْ حَائِنًا</p> <p><i>Orang Arab setara satu sama lain, kecuali tukang tenun, tukang cukur, dan penjaga kebun.</i></p>	<p>- Sebagian fuqahā’: Kafa’ah nasab.</p> <p>- Zayd ibn ‘Alī, Mālik, ‘Umar, Ibn Mas‘ūd: Hanya agama.</p>	<p>Menolak kafa’ah nasab:</p> <ul style="list-style-type: none"> - Q.S. al-Ḥujurat:13. - Hadis tentang taqwā. - Nabi menikahkan mawla dengan Quraisy. - Mengkritik eksklusivisme Fatimiyyah di Yaman.
5	<p>Nikah Mut’ah</p> <p>إِنِّي كُنْتُ أَذِنْتُ لَكُمْ فِي الْأَسْتِمَاعِ مِنَ النِّسَاءِ، وَإِنَّ اللَّهَ قَدْ حَرَّمَهَا</p> <p><i>Dulu aku mengizinkan kalian melakukan mut’ah dengan perempuan, sekarang Allah telah mengharamkannya.</i></p>	<p>- Syiah Imāmiyyah: Boleh.</p> <p>- Jumhūr: Tidak boleh, sudah mansūkh.</p>	<p>Mengharamkan:</p> <ul style="list-style-type: none"> - Nasakh dari hadis ṣaḥīḥ. - Penetapan hukum lewat larangan Nabi secara jelas.

Tabel di atas menunjukkan bahwa al-Şan‘ānī dalam *Subul al-Salām* melakukan pembacaan kritis terhadap isu-isu fikih dengan merujuk pada beragam pendapat lintas mazhab, baik dari kalangan Sunni maupun Syiah. Dia tidak membatasi diri pada

mazhab arus utama seperti al-Syāfi‘ī, Mālikī, atau Ḥanafī, melainkan juga mengangkat pandangan dari al-Hādawīyyah, Khawārij, dan Imāmiyyah. Pendekatan ini menandakan bahwa al-Ṣan‘ānī berupaya untuk tidak terikat secara eksklusif pada kerangka mazhab tertentu, melainkan memilih pandangan yang dianggap paling kuat berdasarkan pemahamaannya atas dalil, terlepas dari afiliasi mazhab. Namun, keluasan ini tidak selalu berarti keterbukaan terhadap pluralitas metodologis; dalam praktiknya, seperti terlihat di atas, al-Ṣan‘ānī cenderung menggunakan selektivitas kritis yang berpusat pada otoritas pembacaan pribadinya atas teks, bukan pada sintesis antartradisi. Hal ini sekiranya korelatif dengan gelombang kritik terhadap dirinya pada masa itu, tidak hanya dari pengikut mazhab lain, justru dari kalangan Zaidiyah di lingkungannya sendiri sebagaimana telah dikemukakan pada pembahasan sebelumnya.

Multikausalitas Karakteristik Syarah dalam *Subul al-Salām*

Penulisan syarah *Subul al-Salām* merupakan bagian dari peristiwa yang merentang dalam sejarah. Mengutip pendapat Dithley, suatu peristiwa sejarah bisa didekati dengan *hermeneutics* (tafsir, interpretasi). Hermeneutika berguna untuk memahami *inner context* dari perbuatan yang tidak dinyatakan dalam kata-kata pelaku itu sendiri (Kuntowijoyo, 2008, 2-4). Oleh karenanya perlu kiranya meletakkan model pensyarah *Subul al-Salām* dalam sebuah “*inner context*” untuk mengetahui latar belakang yang tersembunyi kemudian. Hal ini dilakukan untuk mengetahui bagaimana faktor-faktor yang membentuk pemikiran al-Ṣan‘ānī sebagaimana yang direpresentasikan dalam syarahnya. Posisi al-Ṣan‘ānī dalam hal ini begitu penting karena dia adalah pelaku sejarah yang telah menelurkan karya syarah tersebut. Penjelasan mengenai latar belakang al-Ṣan‘ānī tersebut menjadi jalan untuk merumuskan faktor-faktor yang bisa menjelaskan hubungan kausalitas dalam pensyarah. Sejumlah faktor yang dimaksud diantaranya: *pertama*, afiliasi mazhab; *kedua*, akar genealogi pemikiran; dan *ketiga*, konteks sosio-historis.

1. Afiliasi Mazhab

Tradisi bermazhab dalam sejarah fikih Islam sebenarnya baru muncul pada masa ulama *muta’akhhirīn* (ulama abad ke-4 H). Para imam mazhab (*mujtahidīn*) yang hidup dalam kurun tiga abad pertama Hijriyah pun tidak pernah memerintahkan orang untuk mengikutinya. Justru para ulama *muta’akhhirīn* pengikut mazhablah yang mewajibkan umat Islam untuk mengikuti mazhab tertentu. Mereka bahkan telah menetapkan aturan-aturan tertentu yang mengikat agar para pengikut mazhab tidak mengikuti mazhab lain. Fenomena seperti inilah yang sesungguhnya mempersempit keleluasaan dalam beragama. Para pengikut mazhab tersebut menempatkan *mujtahid* seakan-akan sebagai “nabi” yang menerima wahyu dan *ma’sūm* (terpelihara dari dosa). Fanatisme inilah yang membuat mereka selalu berusaha membela mazhabnya, baik dalam kebenaran maupun kesalahan. Meskipun demikian, tetap ada sebagian ulama *muta’akhhirīn* yang sadar dan objektif dalam menilai mazhab, tanpa disertai fanatisme (Hasan, 1995, 85).

Kondisi ini terus berlangsung hingga masa-masa berikutnya, termasuk pada zaman ketika al-Ṣan‘ānī hidup. Label atas mazhab tertentu tidak jarang melekat pada

nama para tokoh ulama. Semisal Ibn Ḥajar yang dikenal sebagai seorang bermazhab Syāfi'ī, Abū al-Mawāhib sebagai seorang ulama Ḥanbalī, dan lainnya. Begitu pula banyak karya di bidang fikih bermunculan dan tidak jarang disusun dalam spesialisasi suatu mazhab tertentu saja, seperti halnya kitab-kitab fikih para imam Sunni yang empat (*al-a'immah al-arba'ah*). Inilah yang memicu keresahan bagi al-Ṣan'ānī. Al-Ṣan'ānī sendiri kerap disebut sebagai pengikut mazhab Zaidiyah, namun Ismā'il bin al-Akwā' menyebutkan bahwa al-Ṣan'ānī sebenarnya telah keluar dari mazhab tersebut. Dalam salah satu pernyataannya, al-Ṣan'ānī menyebutkan bahwa sesungguhnya sikap bermazhab merupakan sumber atau asal dari adanya perpecahan yang terjadi di kalangan umat Islam. Dia menjadi pintu bagi setiap kekacauan yang terjadi baik dalam persoalan keduniawian maupun terkait persoalan agama. Adanya pertumpahan darah, saling mengkafirkan antara satu dengan lainnya merupakan dampak dari adanya sikap bermazhab tersebut. Dengan demikian diketahui bahwa sebenarnya al-Ṣan'ānī tidaklah secara ketat menyatakan afiliasinya kepada salah satu mazhab manapun.

Ketika dia menyandarkan dirinya pada mazhab ini, maka sebenarnya yang dia maksud adalah pendiri awalnya, yaitu Zayd bin 'Alī. Dia mengakui banyaknya pendapat dari para ulama Zaidiyah sepeninggal Zaid yang kemudian menyandarkan pendapat pribadi mereka kepadanya. Hal ini bisa dimaklumi mengingat mazhab ini berpandangan bahwa pintu ijtihad selalu terbuka. Sehingga sangat lumrah jika banyak sekali pendapat-pendapat mujtahid Zaidiyah yang muncul di kemudian harinya. Hal yang perlu diperhatikan adalah atmosfer kebebasan berijtihad yang ditumbuhkan di kalangan Zaidiyah nyatanya tidak diimbangi dengan keterbukaan untuk menerima perbedaan pendapat. Bisa dikatakan juga, bahwa fanatisme bermazhab juga terjadi di kalangan Zaidiyah ketika al-Ṣan'ānī hidup.

Berdasarkan pendapat beberapa kalangan peneliti, ketidakbermazhaban yang disandangkan kepada sikap yang dipilih al-Ṣan'ānī perlu kiranya untuk ditelusuri ulang. Apakah al-Ṣan'ānī memang benar-benar telah keluar dari mazhab Zaidiyah atau hanya memiliki pemikiran lintas mazhab dengan tetap berpijak pada kalangan Zaidiyah Yaman. Pernyataan kritik al-Ṣan'ānī bahwa terhadap perpecahan di kalangan umat Islam lebih disebabkan oleh sikap bermazhab, nampaknya tidak lantas menjadikan dia keluar dari mazhab Zaidiyah. Karena bermazhab sendiri menurut bahasa, bisa saja mengikuti aliran pemikiran, *manhaj* (metode) atau pendapat yang dianut seorang tokoh atau kelompok tertentu, maka tentulah al-Ṣan'ānī tidak bisa dikatakan terlepas dari urusan bermazhab. Sebagaimana diketahui, dalam beberapa hal dia mengikuti atau sejalan dengan pandangan Zayd bin 'Alī, Ibn Taymiyyah, Ibn al-Qayyim, dan juga Ibn al-Wazīr. Namun, bisa dipahami lain bahwa sikap tidak bias mazhab memang sengaja ditonjolkannya untuk memecah kecenderungan fanatisme yang berlebihan.

Mengenai ketidakberpihakannya terhadap mazhab tertentu, Hal ini nampaknya bisa dibuktikan dalam banyak model pensyarahannya. Al-Ṣan'ānī yang menyatakan dirinya tidak berafiliasi kepada salah satu mazhab, tidak segan untuk menghimpun berbagai pendapat ulama dari beragam mazhab, baik dari Sunni (mazhab empat dan Zāhirī) maupun Syiah (Imāmiyyah, Zaydiyyah, Ismā'iliyyah), dan juga Khārij. Sebagaimana dalam persoalan mengusap khuf, dia menyertakan pendapat dari mazhab al-Shāfi'ī, Ḥanafī, Ḥanbalī, Hadawiyah, Imāmiyyah, serta

Khārij. Begitu pula dalam persoalan nikah mut'ah dia turut menyebutkan pendapat dari mazhab Ismā'īliyyah. Hal ini tentunya berbeda dengan pen-syarah-an sebagaimana dalam kitab *Ibānat al-Aḥkām* karya Sayyid 'Alawī 'Abbās al-Mālikī dan juga *Tawdīḥ al-Aḥkām* karya 'Abd Allāh ibn 'Abd al-Raḥmān al-Bassām. Jika ditilik dari latar belakang pensyarah, diketahui bahwa kedua pensyarah kitab merupakan tokoh ulama Sunni. Al-Mālikī termasuk ulama mazhab Mālikī. Dalam syarah-nya dia hanya menghimpun pendapat di sekitar mazhab empat. Sedangkan al-Bassām memiliki latar belakang mazhab Ḥanbalī-Wahhābī Saudi yang berkiblat pada pemikiran Muḥammad ibn 'Abd al-Wahhāb dan juga menyatakan loyalitasnya pada Ibn Taymiyyah. Model pensyarahannya pun kurang lebih sejalan dengan *Ibānat*, tidak keluar dari batas kelompok Sunni.

Dalam mengatasi perbedaan pendapat, al-Ṣan'ānī mengandalkan metode kritis-korektif atau pengunggulan atas salah satu pendapat yang dinilai sesuai dengan dalil dan argumen yang logis. Melalui karyanya inilah dia pun menunjukkan bagaimana bersikap objektif, dan tidak bias oleh kepentingan mazhabnya. Dalam beberapa hal, al-Ṣan'ānī diketahui telah menyalahi pendapat yang dianut oleh mazhab Zaidiyah Hadawiyah. Hal inilah yang kiranya menunjukkan sisi non-sektarian dalam model pensyarahannya. Pandangan ini nampak dari sejumlah penjelasannya dalam kitab *Subul al-Salām* tersebut. Disisi lain, kedua kitab syarah lainnya sebenarnya juga sama-sama menampilkan perbedaan pendapat di kalangan para ulama, namun tetap tidak keluar dari batas mazhab Sunni-Syi'ah.

Untuk membuktikan kecenderungan mazhab yang dianut al-Shan'ānī, perlu dilihat pada beberapa contoh pensyarahan. Dalam membahas hadis tentang mengusap khuf saat wudu', dia tidak mengikuti pandangan mazhab Hadawiyah, Imamiyah, maupun Khawarij. Sebaliknya, dia lebih cenderung pada pendapat al-Syāfi'ī dan Ḥanafī karena menilai kekuatan dalilnya. Hadis ini diriwayatkan oleh 40 sahabat (menurut Ibn 'Abd al-Barr dan Aḥmad), atau bahkan 70 (menurut Ibn al-Munzir). Al-Mālikī dalam *al-Ibānah* tidak fokus pada perbedaan pendapat, tetapi memahami hadis ini sebagai anjuran mengusap bagian atas dan bawah khuf. Al-Bassām memulai dengan menilai kelemahan sanad hadis dan menjelaskan maknanya secara linguistik dan terminologis. Dia mengutip pandangan Ibn Abī Ḥātim dan al-Tirmidhī yang menilainya *ma'lūl*, serta menyajikan berbagai pandangan (al-Nawawī, Ibn Taymiyyah, Ibn al-Qayyim, Ibn al-Wazīr), sebelum memilih pendapat rajih bahwa hadis tersebut menunjukkan kebolehan mengusap khuf sebagai bentuk kemudahan agama (al-Bassām, 2003, 256-261). Namun, tidak seperti al-Ṣan'ānī, al-Bassām tidak mengutip pandangan dari kalangan Imamiyah maupun Zaydiyyah.

Meskipun keduanya sepakat dalam memilih pendapat yang *rājih*, terdapat perbedaan pendekatan dalam syarḥ. Dalam isu *kafā'ah* pernikahan, al-Ṣan'ānī secara eksplisit mengkritik pandangan Hādawiyah yang mewajibkan keturunan Fāṭimī menikah dengan sesama keturunan Fāṭimī, dan menyatakan bahwa itu bukanlah pandangan Imām al-Hādī. Ia lebih mendukung pandangan Zayd ibn 'Alī bahwa tolok ukur utama *kafā'ah* adalah agama, bukan nasab. Sebaliknya, al-Bassām menetapkan adanya *kafā'ah* dalam lima aspek: agama, status merdeka, pekerjaan, kecukupan harta, dan nasab (al-Bassām, 2003, 307-313). Dia juga menyatakan keutamaan orang Arab atas non-Arab. Dalam persoalan jumlah minimal jama'ah untuk ṣalāh Jum'ah, al-Ṣan'ānī menolak pendapat yang mensyaratkan lebih dari 40 orang (seperti 'Umar ibn

‘Abd al-‘Azīz dan al-Shāfi‘ī) maupun yang cukup tiga orang (Abū Ḥanīfah dan Mu‘ayyad). Dia mengembalikannya pada syarat dasar sahnya salat berjamaah, yakni minimal satu imam dan satu makmum.

Sikap al-Ṣan‘ānī yang tidak bias mazhab juga ditampakkan ketika dia berada pada pendapat yang sejalan dengan mayoritas ulama mazhab. Dalam persoalan meletakkan tangan di dada pada saat ṣalāh misalnya, dia sejalan dengan apa yang dianut oleh al-Nawawī (Syāfi‘iyyah), Zayd bin ‘Alī (Zaydiyyah), Aḥmad bin ‘Īsā, serta ulama Ḥanafiyah dan Syāfi‘iyyah lainnya, dan tidak sejalan dengan pendapat ulama Hadawiyah. Dalam pernyataannya, dia menegaskan bahwa dia berpendapat di atas dalil-dalil yang menurutnya kuat, yakni berdasar riwayat-riwayat para ulama dari kalangan Ṣaḥābah dan Tābi‘īn. Dia lebih memilih sikap untuk menyatakan kecondongannya pada argumen dalil, daripada menyatakan kecondongannya pada tokoh atau mazhab tertentu.

Hal menarik lain yang patut untuk dicermati adalah ketika sikap ketidakbermazhaban al-Ṣan‘ānī ini kemudian diklaim oleh kelompok tertentu. Sebagaimana ulama lain seperti Ibn Taymiyyah, Ibn al-Qayyim, al-Muqbilī, dan juga al-Shawkānī, ketokohan al-Ṣan‘ānī nampaknya bisa diterima oleh kelompok Ḥanbalī-Wahhābī. Sebagai salah satu buktinya, al-Bassām dengan jelas menyatakan bahwa dia turut merujuk pada kitab *Subul al-Salām*. Meskipun rujukan kepadanya tidaklah sepenuhnya mengikuti pemikiran kritis al-Ṣan‘ānī. Menurut pengamatan peneliti, sikap anti-mazhab yang ditonjolkan al-Ṣan‘ānī sebenarnya dilatarbelakangi oleh sikap fanatisme berlebihan umat Islam di kala al-Ṣan‘ānī hidup. Hal ini sepertinya berbeda dengan motif kelompok Ḥanbaliyyah-Wahhābiyyah yang kemungkinan menggunakan sikap al-Ṣan‘ānī untuk menguatkan pandangan mereka tentang ketidakharusan dalam bermazhab. Meski sebenarnya mereka bermazhab kepada pandangan Muḥammad ibn ‘Abd al-Wahhāb, dan seringkali menyandarkan pada pandangan Ibn Taymiyyah dan juga Ibn al-Qayyim.

2. Akar Genealogi Pemikiran

Pentingnya faktor ini didasarkan pada asumsi kuat bahwa setiap pemikiran senantiasa dipengaruhi oleh pemikiran sebelumnya. Al-Ṣan‘ānī dalam hal ini nampaknya terpengaruh oleh pemikiran tokoh sebelumnya, terutama oleh pemikiran Ibn Taymiyyah, Ibn al-Qayyim, Ibn al-Wazīr, al-Muqbilī, dan selainnya. Ia begitu memuja pemikiran Ibn Taymiyyah dan muridnya, Ibn al-Qayyim, yang senantiasa menyerukan kembalinya umat kepada metode yang ditempuh oleh mazhab *al-salaf al-ṣāliḥ*. Sebagaimana telah dipaparkan sebelumnya, mazhab *al-salaf al-ṣāliḥ* di sini harus dipahami sebagai suatu aliran pemikiran yang mengembalikan segala sesuatunya pada sumber utama, yaitu al-Qur‘ān dan hadith (*al-rujū‘ ilā al-Qur‘ān wa al-Sunnah*). Dalam syarah tersebut, dia juga kerap mengutip pendapat Ibn Taimiyah, dan juga Ibn al-Qayyim. Hal ini sebagaimana yang nampak dalam pandangannya terkait persoalan talak tiga, *raḍā‘ al-kabīr* (penyusunan orang), pengharaman ganja, hubungan suami-istri, nafkah terhadap istri dan ketentuannya, batalnya pernikahan, dan lain sebagainya (‘Ulaymī, 1986, 78-82).

Perhatian besarnya terhadap tradisi hadis Sunni kiranya juga terpengaruh oleh ulama Zaidiyah Sana’a sebelumnya, Ibn al-Wazīr. Jika para ulama Zaydiyyah terdahulu lebih banyak memanfaatkan hadis-hadis Ahl al-Bayt, ulama seperti Ibn

Murtadā (764–840 H) dalam *al-Baḥr al-Zakḥkhār*; Muḥammad bin Ismāʿil al-Ṣanʿānī dalam *Subul al-Salām*; serta al-Syaukānī dalam *Nayl al-Awṭār*, hanya sedikit sekali menukil riwayat dari Ahl al-Bayt. Sumber-sumber riwayat mereka adalah kitab-kitab *Ṣaḥīḥ* dan *Musnad* Ahlusunah (Gulpaygani, 2014, 142-143).

Guru-guru al-Ṣanʿānī pun diketahui tidak hanya berasal dari kalangan Zaidiyah Sanaʿa. Dia telah belajar kepada sejumlah ulama di Makkah bersamaan dengan kepergiannya sebanyak empat kali untuk berhaji. Hal ini mengindikasikan dia tidak hanya secara eksklusif belajar kepada ulama-ulama Syiʿah Zaidiyah, namun juga kepada ulama-ulama Sunni. Dia juga kerap mengutip ulama lain seperti al-Khiṭṭābī, al-Dāraquṭnī, al-Ṭaḥāwī, dan lainnya. Pendapat-pendapat tersebut tidak lantas diterima begitu saja, tetapi dia terima setelah melalui penyelidikan terlebih dahulu. Dia kemudian men-*tarjih* pendapat-pendapat yang ada dengan mempertimbangkan dalil-dalil yang digunakan dan memilih pendapat yang dianggapnya paling kuat. Dia tidak mencondongkan pendapat-pendapatnya pada tokoh maupun mazhab tertentu, tetapi berpegang kuat pada pendapat yang dianggapnya condong pada kebenaran (ʿUlaymī, 1986, 83).

Pemikiran al-Ṣanʿānī yang kritis dan tidak mau terkekang oleh kungkungan pemikiran tokoh atau mazhab tertentu inilah yang kemudian melahirkan corak pensyarahan *Subul al-Salām*. Corak pensyarahan kiranya sangat terkait dengan latar belakang keilmuan si pen-*syarah*. Pentarjihan yang dilakukan al-Ṣanʿānī menjadi karakteristik yang menarik. Dalam persoalan mengusap *khuf* dia menguatkan pendapat yang didasarkan atas dalil hadis *mutawatir*. Atas adanya hadis-hadis yang nampak bertentangan dia men-*takḥṣiṣ*-kan diantara keduanya dengan menentukan mana yang bersifat “umum” dan mana yang bersifat “khusus” (Syarifuddin, 1997, 245-246).

Berbeda dengan al-Mālikī, pensyarahannya dalam *Ibānah* tidaklah sekritis al-Ṣanʿānī. Berdasarkan kata pengantarnya dalam kitab *Ibānah*, ʿAlawī al-Mālikī tampaknya lebih mempersilakan orang awam untuk bertaqlīd kepada para ulama mujtahidīn, khususnya ulama yang hidup pada tiga generasi awal. Hal ini disandarkannya pada hadis mengenai generasi terbaik (*khayr al-qurūn*). Dalam penyusunan syarḥ tersebut, dia lebih memilih metode edukatif daripada pendekatan yang menekankan *tarjih* antara satu dalil dengan dalil lainnya. Dia menegaskan bahwa syarah tersebut disusun secara ringkas dan bertujuan memberikan nasihat serta pengajaran (al-Nūrī & al-Mālikī, 1996, 5-6). Sebagaimana dalam persoalan kebolehan mengusap *khuf*, salah satu pemahaman hadith yang disampaikan al-Mālikī adalah nasihat untuk melayani orang yang berilmu (*ʿālim*) tanpa perlu menunggu perintah terlebih dahulu. (al-Nūrī & al-Mālikī, 1996, 84).

Sedangkan al-Bassām, dalam pensyarahannya, banyak merujuk pada pendapat para ulama berikut: Ibn Taymiyyah; Ibn ʿAbd al-Hādī dalam *al-Muḥarrar*; *Talkḥiṣ al-Ḥabīr* karya Ibn Ḥajar al-ʿAsqalānī; al-Shanʿānī dalam *Subul al-Salām*; al-Shawkānī dalam *Nayl al-Awṭār*; Ṣiddīq Ḥasan Khān dalam *al-Rawḍah al-Nadiyyah*; al-Albānī dalam *Irwāʾ al-Ghalīl*; *al-Rawḍ al-Murabbaʿ*; dan *Ḥāshiyat al-Rawḍ* karya ʿAbd al-Raḥmān ibn Qāsim. Dalam pengantar kitabnya, dia menjelaskan bahwa ketetapan atas suatu persoalan yang dibahas dalam syarḥ tersebut juga disejalkan dengan ketetapan yang dipegang oleh beberapa lembaga pengkajian fikih Islam (*Majmaʿ al-Fiqh al-Islāmī*). Hal ini setidaknya menunjukkan adanya pengaruh pemikiran yang

dilatarbelakangi oleh kiprah keagamaannya dalam lembaga-lembaga tersebut. Begitu pula ke-eksklusifitas-annya terlihat dari pensyarahannya yang tidak mengakomodir pendapat dari para ulama atau tokoh Syiah (selain dari al-Şan‘ānī, dan al-Syaukānī).

3. Konteks Sosio-Historis

Konteks sosio-historis yang melingkupi pensyarah menjadi penting untuk dipertimbangkan, meskipun tidak lantas berkaitan secara langsung. Uraian mengenai konteks sosio-historis sebenarnya telah dijelaskan secara umum pada pembahasan awal. Namun begitu, pada bagian ini terdapat sejumlah hal yang perlu dipertegas keberadaannya terkait dengan faktor-faktor yang mempengaruhi pensyarah al-Şan‘ānī. Di antaranya adalah latar belakang lingkungan sosial dan keagamaan yang didominasi oleh kelompok Zaidiyah Hadawiyah Yaman. Syiah Zaidiyah Yaman memiliki kepedulian yang tinggi terhadap ilmu pengetahuan. Hal yang perlu diapresiasi adalah secara umum kelompok ini memandang bahwa pintu ijtihad selalu terbuka. Hal inilah yang kiranya memberikan stimulasi yang bagus dalam keleluasaan perkembangan ilmu pengetahuan dalam lingkungan al-Şan‘ānī.

Keleluasaan al-Şan‘ānī dalam mengkaji tradisi hadis Sunni sebenarnya juga telah lebih dulu dilakukan oleh ulama Yaman sebelumnya, ibn al-Wazīr. Meskipun begitu, tekanan dari lingkungannya sebenarnya bisa dibilang cukup besar. Berdasarkan keterangan yang ada, dia sempat menerima ancaman kekerasan dan pembunuhan ketika suatu kali menyalahi tradisi yang berkembang dalam lingkungan kelompoknya. Dia juga sempat menolak tawaran atas jabatan *qāḍī* yang diberikan kepadanya. Pensyarah atas persoalan *kafa’ah* misalnya, dia menyertakan kritikan atas konsep ini dalam syarahnya.

Hal inilah yang tentunya tidak tampak dalam pensyarah yang terdapat dalam *Ibānat al-Aḥkām* dan *Tawḍīḥ al-Aḥkām*. Posisi ‘Alawī sebagai seorang ulama Mālikī di Makkah, sekaligus imam di Masjid al-Ḥarām, turut memengaruhi corak pensyarah *Ibānat al-Aḥkām*. Syarahnya disajikan dengan lebih ringan dengan bahasa yang tidak terlalu panjang dan bertele-tele guna memudahkan bagi siapa saja yang hendak mempelajarinya. Begitu juga konteks Arab Saudi di mana al-Bassām hidup, serta posisinya sebagai ulama Masjidil Haram dan anggota perkumpulan ulama Saudi di beberapa organisasi keislaman juga memberikan pengaruh dalam penyusunan syarahnya. Dia dengan jelas mengatakan bahwa dalam sejumlah persoalan dia mengikuti ketentuan yang telah diambil oleh kesepakatan organisasi tersebut.

Kesimpulan

Berdasarkan kajian historis dalam penelitian ini dapat disimpulkan bahwa *Subul al-Salām* karya al-Şan‘ānī tidak hanya berfungsi sebagai karya syarah atas *Bulūgh al-Marām*, tetapi juga sebagai ekspresi wacana tajdid yang muncul dalam konteks keilmuan Islam abad 11-12H. Melalui pendekatan kritis dan korektif terhadap beragam pendapat mazhab, al-Şan‘ānī menunjukkan upaya untuk membebaskan diri dari fanatisme sektarian yang kala itu dianggap sebagai salah satu penyebab stagnasi pemikiran Islam dan kemunduran peradaban masyarakat Muslim. Kecenderungan untuk tidak mengikatkan diri pada satu mazhab tertentu, serta penolakannya terhadap otoritas tradisional tanpa dasar yang kuat, mencerminkan

paradigma tajdid yang sejalan dengan pemikiran Ibn Taymiyyah. Karya ini menunjukkan bahwa metode pensyarah hadis bisa menjadi sarana ekspresi keresahan seorang intelektual melihat dinamika sosial di sekitarnya, tidak hanya untuk membangun nalar independen dalam memahami teks keagamaan, tapi sekaligus menjadi kritik terhadap dominasi otoritas mazhab yang telah mengakar.

Hasil penelitian ini menggarisbawahi pentingnya konteks sosial-politik dan intelektual dalam membentuk pendekatan keilmuan seorang ulama. Ketidakpuasan al-Şan‘ānī terhadap konflik mazhab yang terjadi di Yaman, serta pengaruh pemikiran pembaruan yang berkembang di dunia Islam, menjadi elemen multikausalitas atas terbentuknya corak syarah yang lebih independen. Oleh karena itu, *Subul al-Salām* dapat dibaca sebagai respons historis dan intelektual terhadap krisis umat dan kebutuhan akan pembaruan metodologis (tajdid). Ke depan, penelitian lanjutan dapat diarahkan pada studi transformasi metodologi syarah agar turut mencerminkan perkembangan wacana keilmuan Islam. Selain itu, kajian mendalam terhadap respons ulama lain terhadap *Subul al-Salām* juga penting untuk mengukur sejauh mana pengaruhnya dalam membentuk horizon pemikiran Islam pasca abad ke-12 H.

Referensi

- Abdurrahman, D. (2011). *Metodologi penelitian sejarah Islam*. Yogyakarta: Ombak.
- al-Bassām, ‘A. ‘A. (2003). *Tawdīh al-Aḥkām min Bulūgh al-Marām*. Makkah: Maktabat al-Asadī.
- al-Nūrī, S., & al-Mālikī, Ḥ. S. (1996). *Ibānat al-aḥkām* (2 vol.). Beirut: Dār al-Fikr.
- al-Şan‘ānī, M. I. A. (2000). *Subul al-Salām al-Mawṣūlah ilā Bulūgh al-Marām* (taḥqīq Muḥammad Şubḥī Ḥasan Ḥallāq, 8 jil.). Jeddah-Riyadh: Dār Ibn al-Jawzī.
- (2007). *al-Anfās al-Raḥmāniyyah al-Yamaniyyah fī Abḥāth al-Ifādah al-Madaniyyah* (taḥqīq ‘Alī ibn ‘Abduh ibn ‘Alī al-Alma‘ī). Riyāḍ: Maktabat al-Rushd.
- Amir, A. N. (2021). Diskursus Perkembangan Ilmu Syarah Hadith: Sebuah Kajian Metodologis dan Historis. *Jurnal Pemikiran Islam*, 1(2), 101-118.
- Anis, F., & Fauziah, U. (2019). San'ani's View on Women Authority in the Book of Subul al-Salam. *Al-Zahra: Journal for Islamic and Arabic Studies*, 16(1).
- Atabik, A., & Mustaqim, M. (2020). Political, Religious and Social Unrest in Yemen in the 18th And 19th Centuries during the Late Ottoman Dynasty. *Journal of Islamic Thought and Civilization*, 10(2), 89-105.
- Darussalam, A. (2014). Aplikasi Metode Tahlili dalam Fiqhi Al-Hadis (Telaah Kitab Subul al-Salam, Hadis tentang Sucinya Air). *Jurnal Tafseer*, 2(1).
- Daud, Z. F. M., Irwanto, I., & Fata, A. K. (2022). Hadits Tentang Darah Wanita Menurut Al-Shan’ani: Suatu Telaah Mukhtalaf al-Hadits. *Farabi*, 19(1), 49-67.
- Dresch, P. (1989). *Tribes, government, and history in Yemen*. Oxford: Clarendon Press.

- Fasi'fas, 'A. Q. I. M. (2007). *Tarjihāt al-Imām al-Ṣan'ānī fī Subul al-Salām: Dirasah fihiyyah muqārinah fī Kitāb al-Ṭahārah wa al-Ṣalāh* (Tesis, al-Jāmi'ah al-Islāmiyyah Ghazzā, 'Amādah al-Dirasah al-'Ulyā, Kulliyah al-Sharī'ah, Qism al-Fiqh al-Muqārin).
- Gulpaygani, 'A. R. (2014). *Kalam Islam: Kajian Teologis dan Isu-Isu Kemazhaban* (M. Jawad Bafaqih, Terj.). Jakarta: Nur al-Huda.
- Hasan, M. 'A. (1995). *Perbandingan Mazhab*. Jakarta: Raja Grafindo Persada.
- Hitti, P. K. (2013). *History of the Arabs* (R. C. L. Yasin & D. S. Riyadi, Terj.). Jakarta: Serambi.
- Kuntowijoyo. (2008). *Penjelasan Sejarah: Historical Explanation*. Yogyakarta: Tiara Wacana.
- Lapidus, I. M. (1997). Islamic revival and modernity: The contemporary movements and the historical paradigms. *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, 40(4), 444-460.
- Maryam, S., et al. (2003). *Sejarah Peradaban Islam: dari Masa Klasik hingga Modern*. Yogyakarta: Fakultas Adab UIN Sunan Kalijaga dan LESFI.
- Nabil, A. A., & Rahman, T. A. (2021). Perkembangan Ilmu Syarah Hadith: Suatu Telaah Ringkas. *RUSYDIAH: Jurnal Pemikiran Islam*, 2(2), 96-121.
- Nurliana, N. (2017). Metode Istinbath Hukum Muhammad Ibn Ismail Al-Shan'ani dalam Kitab Subul Al-Salam. *Al-Fikra: Jurnal Ilmiah Keislaman*, 5(2), 132-174.
- Robinson, F. (1987). Säkularisierung im Islam. In W. Schluchter (Ed.), *Max Webers Sicht des Islams* (pp. 256-271). Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Rodrigues, A. (2002). Wahhabism and "The Peoples' Islam" in the Arabian Peninsula. *Values in Islamic Culture and the Experience of History*, 105-123.
- Rostoványi, Z. (2013). From "Totalizing Islam" to "Secular Islam" Islamic Civilization under the Dual Pressure of Retraditionalization and Modernization. *Studies on Political Islam and Islamic Political Thought*, 3-61.
- Rusli, N. (1999). *Konsep ijtihad al-Syaukani: Relevansinya bagi pembaruan hukum Islam di Indonesia*. Jakarta: Logos.
- Santosa, S. (2016). Melacak Jejak Pensyarahhan Kitab Hadis. *Diroyah: Jurnal Ilmu Hadis*, 1(1).
- Syarifuddin, A. (1997). *Ushul Fiqih* (2 vol.). Jakarta: Logos Wacana Ilmu.
- 'Ulaymī, A. M. (1986). *al-Ṣan'ānī wa Kitābuhu Tawdīh al-Afkār* (Cet. 1). Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah & Dubai: Dār al-Ummah.