

# Posisi al-Sunnah dalam Pemikiran Hukum al-Shāfi'iy

Abu Azam Al Hadi\*

**Abstract:** among the issues appearing after the ratification of Free Trade Agreement by certain Muslim countries which has introduced shari'a-compliant economic practices is temporary stock exchange. It is a market presenting a different trading system compared to conventional market. One of its products is derivative transaction. It is simply a payment contract which its value is derived from instrument value which becomes its basis, such as interest rate, exchange rate, commodity, equity and stock exchange index, either those followed by liquidity or instrument movement or otherwise. However, credit derivative transaction is not considered this derivative transaction. In Islam, there is no prohibition to conduct agreement provided that it must be executable, with good intention, and clean (free from *riba* or usury, *maysir* or gambling, and *gharar* or fraudulence). An example of such an agreement is selling. As a result, derivative transaction is lawful since it is in line with the principles of sharia; good objective, clean, and fulfilling the requirement of an aqd (transaction).

**Kata Kunci:** *al-Sunnah*, pemikiran hukum, al-Shāfi'iy.

## A. Pendahuluan

Secara bebas *al-sunnah* dan *al-ḥadīth* memiliki arti yang sama, yakni tradisi Nabi.<sup>1</sup> Tetapi kajian kritis atas istilah-istilah

---

\*Penulis adalah dosen pada Fakultas Syariah IAIN Sunan Ampel Surabaya.

<sup>1</sup>Ignaz Goldziher, *Muslim Studies*, vol. 2, terj. CR. Barber and SM Stern (New York: tp., tt.), h. 24. Goldziher mengatakan bahwa term *al-sunnah* dan *al-ḥadīth* harus dibedakan satu sama lain. Beberapa upaya untuk mendefinisikan perbedaan antara keduanya telah dilakukan walaupun di sisi lain juga ditegaskan bahwa kedua term tersebut adalah identik dan relatif merupakan sinonim. Perbedaan yang harus dipegangi adalah bahwa *al-ḥadīth* berarti komunikasi oral yang berasal dari Nabi, sedangkan *al-sunnah* dalam pemakaian yang berlaku pada komunitas muslim, merujuk pada hal yang bersifat religius dan hukum, tanpa memperhatikan apakah ada dalam tradisi oral atau tidak. Lihat juga perkataan 'Abdul Rahmad Mahdi yang dikutip oleh Ibn Nu'aim Aḥmad al-Asfihāny, *Ḥilyat al-Auliyā' wa Ṭabaqāt al-Aṣṣfiyā'*, vol. VI (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, tt.), h. 331-2, bahwa "Sufyan al-Thaury adalah Imam dalam Ḥadīth tetapi tidak dalam *sunnah*, dan al-Auzā'iy imam dalam *sunnah* tetapi tidak dalam *ḥadīth*, sedangkan Mālik adalah imam dalam keduanya."

tersebut memperlihatkan bahwa dalam fase perkembangan awalnya menunjukkan bahwa makna kedua istilah tersebut tidak identik. *Al-Sunnah* yang berasal dari kata *sanna, yasunnu, sannan wa al-sunnah* pada asalnya berarti *habitual practice, customary procedure or action*<sup>2</sup> (praktik kebiasaan, prosedur atau perilaku kebiasaan). Ada juga yang memberi arti dengan jalan “setapak, perilaku, praktik, tingkah laku kebiasaan ataupun tata cara.”<sup>3</sup>

Perkembangan selanjutnya, penggunaan kata *al-sunnah* yaitu dimaksudkan untuk menyebutkan ‘amal para sahabat atau tabi’in, baik yang selaras dengan al-Qur’an atau *al-ḥadīth* Nabi saw, maupun dari ijtihad mereka sendiri.<sup>4</sup> Imam Mālik ibn Anas dan Ahmad ibn Hanbal adalah tokoh mujtahid dari kalangan fuqaha’ yang memberikan pemakaian kata tersebut sesuai dengan maksud ini, termasuk fatwa-fatwa sahabat. Sedang al-Sarkhasy mensinyalir bahwa kata *al-sunnah* adalah suatu sebutan yang mengandung makna *perjalanan* Abu Bakr dan ‘Umar.<sup>5</sup>

Pada tahun kedua hijriyah kata *al-sunnah* mulai melembaga sebagai suatu istilah tersendiri dalam struktur syariah Islam. Di kalangan ulama terdapat tiga kelompok yang sangat erat dengan lembaga ini, yaitu ulama’ *al-ḥadīth* dan para fuqaha’ (di dalamnya adalah ahli fikih dan usul fikih). *Al-sunnah* menurut terminologi *al-muḥaddithīn* yaitu segala yang didapatkan dari Nabi saw, yang berbentuk ucapan, perbuatan, pengukuhan, budi pekerti, sifat-sifat naluriyah, atau biografi, baik sebelum diutus maupun sesudahnya. Menurut ulama’ *uṣūl fiqh*, bahwa *al-sunnah* adalah segala hal yang bersumber dari Nabi saw, selain al-Qur’an, berupa ucapan, perbuatan, atau pengukuhan yang dapat dijadikan dalil *shar’iy*. Sedang

---

<sup>2</sup>Hans Wehr, *A Dictionary of Modern Written Arabic* (London: MacDonald and Evans Ltd., 1980), h. 433.

<sup>3</sup>Ibn Manzūr, *Tahdhīb al-Lisān al-‘Arab* (Beirut: Dār al-Kutub al-Islamiyyah, 1994), h. 560.

<sup>4</sup>Al-Shāṭibī, *Al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Ahkām*, vol. VI (Kairo: al-Maktabah al-Salafiyyah, tt.), h. 3.

<sup>5</sup>Al-Sarkhasy, *Uṣūl al-Sarkhasy* (India: Naṣr Lajnah Ihya’ al-Nu’maniyyah, 1372), h. 113-114.

menurut terminologi fuqaha', *al-sunnah* yaitu segala yang ditetapkan dari Nabi saw selain persoalan farḍu atau wajib.<sup>6</sup>

Bentuk demarkasi *al-sunnah* yang dinyatakan dalam ketiga terminologi masing-masing kelompok ulama', di satu segi terdapat kesamaan unsur, juga berbeda pada sisi lain. Antara *muḥadithīn* dengan fuqaha' relatif sama dalam merumuskan demarkasi tersebut, namun tidak demikian dengan ulama' *uṣūl fiqh*, yang memberikan penekanan pada aspek pragmatik termasuk aspek kognitif bagi *al-sunnah* untuk dijadikan dalil *shar'iy*. Melihat pada realita yang masih dapat dikemukakan pada sisi *al-sunnah*, maka definisi *al-sunnah* yang diantaranya memasukkan unsur biografi adalah mencakup pengertian yang lebih luas, yakni periwayatan hadis Nabi saw yang berisi tentang hak-hak maupun tanggung jawab, baik sebagai individu atau Rasul.

Pembahasan *al-sunnah* dalam lingkup institusi Islam menunjuk pada makna tradisi keagamaan yang ditempuh dan dilakukan Nabi saw pada perjalanan misinya, termasuk pesan relegius yang disampaikan secara lisan atau tindakan perilaku yang baik, dan diakui oleh para pengikutnya secara terus-menerus dalam komunitas muslim sejak periode awal, baik berupa ajaran yang datang dari Allah langsung (al-Qur'an) maupun dari Nabi saw sendiri. Kondisi ini sangat diperhatikan oleh komunitas muslim, bahkan berupaya memelihara tradisi keagamaan Nabi saw dalam wujud *al-sunnah*, sekalian menjadi komitmen mereka untuk mengaktualisasikan dalam kehidupan sosial-relegius yang kongkrit.

Tidak sedikit pula di kalangan umat muslim, sejak periode Nabi saw mempercayai tradisi yang dilembagakan beliau, sebagai bagian dari unsur keimanan kepadanya. Sikap mereka terwujud pada perilaku dan kehidupan keagamaan yang berjalan terus-menerus sesuai dengan perjalanan waktu dalam sejarah. Hal ini adalah bukan hanya merupakan acuan dogmatis tentang pengakuan keberadaan suatu lembaga yang muncul sejak masa Nabi saw, namun juga merupakan data

---

<sup>6</sup>Muḥammad 'Ajjāj al-Khaḍīb, *Uṣūl al-Ḥadīth* (Ttp.: Dār al-Fikr li al-Ṭibā'ah wa al-Naṣr, 1409 H), h. 19.

empirik yang melatarbelakangi munculnya *al-sunnah* sebagai suatu pembahasan tersendiri dalam ajaran Islam.

Ibn Taymiyah mengatakan bahwa *al-sunnah* adalah kebiasaan (adat) yaitu jalan yang sengaja dilalui berulang-ulang bagi manusia, baik yang kategorikan ibadah maupun tidak. *Al-Sunnah* Nabi saw adalah yang ditempuhnya, sedang sunnah Allah adalah jalan langkah kebijaksanaan-Nya.<sup>7</sup> Al-Shāṭibī dalam suatu karyanya menyatakan bahwa menurut sebagian ulama perkataan *al-sunnah* juga digunakan untuk suatu yang mempunyai *dalīl shar'iy*, baik dalil itu dari Kitab Suci atau dari Nabi saw atau yang diijtihadkan oleh sahabat, seperti membuat *muṣḥaf* dan membawa seseorang kepada suatu jenis bacaan al-Qur'an, mendirikan kantor, dan bid'ah yang serupa, termasuk dalam hal ini ialah sabda Nabi saw, "Hendaklah kamu semua mengikuti sunnahku dan sunnah *al-Khulafā' al-Rāshidūn* sesudahku."<sup>8</sup>

Akan menjadi jelas bahwa *al-sunnah* adalah ungkapan yang mengandung makna tentang jalan, tradisi, teladan yang harus diikuti dalam beragama, baik dari al-Kitab atau *al-sunnah* Nabi saw. Pada maksud ini *al-sunnah* telah diucapkan sejak masa Nabi saw dan sahabat-sahabatnya, yang menyangkut tentang beliau yang dapat diteladani atau diikuti dalam beragama, yaitu sebagai ungkapan dari segi kebahasaan yang lebih dahulu dipergunakan. Sedangkan kata *al-sunnah* yang dikonotasikan pada makna sebagaimana yang dirumuskan oleh ketiga ulama di atas, oleh seseorang belum pernah disebutkan pada masa Nabi dan sahabat. Arti tersebut baru muncul pada periode pen-*tadwīn*-an atau pelembagaan *al-sunnah*, pula sebagai istilah yang menyebutkan makna tersebut. Sesudah periode pelembagaan istilah *al-sunnah* mengalami perbedaan makna, sesuai dengan objek dan pendekatan dalam pengkajian yang dilakukan oleh para ahli. Ulama' usul fikih orientasinya adalah dalil, bagi fuqaha' berorientasi pada aspek

---

<sup>7</sup>Muhammad Abū Rayyah, *Aḍwā' 'alā Al-Sunnah al-Muḥammadiyah* (Mesir: Dār al-Ma'ārif, tt.), h. 38.

<sup>8</sup>Al-Shāṭibī, *Al-Muwāfaqāt*, vol. VI, h. 6.

pragmatisnya, sedang ahli hadis adalah berorientasi kepada lebih dari kedua aspek tadi, yaitu seluruh aspek Rasulullah saw.

Istilah *al-sunnah* secara tak langsung mengandung arti praktik normatif atau model perilaku baik dari seseorang atau kelompok masyarakat tertentu. Artinya, dalam konteks ini konsep tersebut mempunyai dua bagian arti: (a) suatu fakta historis mengenai tingkah laku dan (b) kenormatifannya untuk generasi berikutnya<sup>9</sup>. Dalam al-Qur'an, cara dimana Allah bertindak terhadap generasi-generasi yang lalu juga diistilahkan dengan *al-sunnah(sunnatullah)* seperti dalam ayat-ayat di bawah ini:

سُنَّةَ مَنْ قَدْ أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ مِنْ رُسُلِنَا وَلَا تَجِدُ لِسُنَّتِنَا تَحْوِيلًا

"(Kami menetapkan yang demikian) sebagai suatu ketetapan terhadap rasul-rasul Kami yang Kami utus sebelum kamu dan tidak akan kamu dapati perubahan bagi ketetapan Kami itu." (QS. al-Isrā' (17): 77)

سُنَّةَ اللَّهِ فِي الَّذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلُ وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا

"Sebagai sunnah Allah yang berlaku atas orang-orang yang telah terdahulu sebelum (mu), dan kamu sekali-kali tiada akan mendapati peubahan pada sunnah Allah." (QS. al-Aḥzāb (33): 62).

Sedangkan *al-sunnah* generasi masa lalu merujuk pada praktik adat kebiasaan mereka. Sejumlah ayat al-Qur'an secara jelas menunjukkan bahwa istilah *al-sunnah* berarti praktik atau perilaku, seperti dalam ayat-ayat sebagai berikut:

قُلْ لِلَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ يَنْتَهُوا يُعْفَرْ لَهُمْ مَا قَدْ سَلَفَ وَإِنْ يَعُودُوا فَقَدْ مَضَتْ سُنَّةُ الْأَوَّلِينَ

"Katakanlah kepada orang-orang yang kafir itu, "Jika mereka berhenti (dari kekafirannya), niscaya Allah akan mengampuni mereka tentang dosa-dosa mereka yang sudah lalu; dan jika mereka kembali lagi sesungguhnya akan berlaku (kepada mereka) sunnah (Allah terhadap) orang-orang dahulu." (QS. al-Anfāl (8): 38).

<sup>9</sup>Fazlur Rahman, *Islam*, (Chicago: University of Chicago Press, 1994), h. 44.

لَا يُؤْمِنُونَ بِهِ وَقَدْ خَلَتْ سُنَّةُ الْأَوَّلِينَ

“Mereka tidak beriman kepadanya (Al Quran) dan sesungguhnya telah berlalu *sunnatullah* terhadap orang-orang dahulu.” (QS. al-Hijr (15): 13).

Ketika *al-sunnah* dipergunakan dalam kaitannya dengan doktrin dan hukum Islam, ia kini merujuk pada praktik *normative-ideal* yang dicontohkan Rasulullah, yang selama hidupnya memiliki otoritas istimewa. Munculnya wacana *al-sunnah* menjadi isu penting dalam kaitannya dengan perkembangan hukum Islam pada masa mazhab-mazhab awal,<sup>10</sup> hingga tampilnya Imam al-Shāfi'iy ke kancah pemikiran hukum Islam.

Teori-teori al-Shāfi'iy tentang hukum Islam secara umum menarik untuk dikaji karena menurut Joseph Schacht ia memang memiliki prestasi pribadi yang luar biasa. Schacht menyimpulkan bahwa prestasi besar al-Shāfi'iy mencakup:

- 1) Pengembangan sebuah teori baru dalam melakukan penafsiran atas dua sumber dasar hukum yang tercatat; al-Qur'an dan *al-Sunnah* Nabi.<sup>11</sup>
- 2) Dalam identifikasinya yang hampir lengkap atas *al-Sunnah* dan *al-hadīth* yang pada gilirannya menjadi bagian dari teori klasik hukum Islam.<sup>12</sup>
- 3) Dalam hirarki empat sumber hukum yang mencakup *ijmā'* (konsensus) serta *Qiyās*.<sup>13</sup> Pembahasan ini akan mencoba mengungkapkannya pemikiran al-Shāfi'iy tentang *al-sunnah* dengan pendekatan historis-analitis sehingga data diketahui seberapa signifikan posisi *al-sunnah* dalam teori hukum al-Shāfi'iy. Kajian historis tersebut dilakukan

---

<sup>10</sup>Istilah mazhab-mazhab awal dipergunakan sebagai padanan istilah “*ancient school of law*” yang meliputi Mazhab Iraq (dipelopori oleh Abū Ḥanīfah dan dua muridnya yang terkenal Abū Yūsuf dan al-Shaibāny), Mazhab Shiria (dipelopori oleh al-Auzā'iy) dan mazhab Madinah (dipelopori oleh Imam Mālik). Lihat Joseph Schacht, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence* (Oxford: Oxford University Press, 1975). h. 5.

<sup>11</sup>*Ibid.*, h. 5-6.

<sup>12</sup>*Ibid.*, h. 77.

<sup>13</sup>*Ibid.*, h. 134.

dengan melacak pemikiran tentang konsep *al-sunnah* pada masa-masa sebelum al-Shāfi'iy yakni pada masa yang disebut oleh Schacht sebagai *Ancient Schools of Law*.<sup>14</sup>

## B. *Al-Sunnah* dalam Pemikiran Hukum Para 'Ulamā' pada Mazhab Awal

Ulama terdahulu dari para ahli mazhab awal adalah Abū 'Amr 'Abd al-Rahmān al-Auzā'iy (w. 157 H) yang berasal dari Shiria. Ia mengenal *al-sunnah* Nabi tetapi tidak mengidentikkannya dengan tradisi-tradisi formal.<sup>15</sup> Ia sering merujuk pada praktik yang dilakukan oleh kaum muslimin yang sampai kepadanya pada masa Rasulullah. Dalam pertentangan pendapatnya dengan Abū Hanīfah, dalam kebanyakan kasus, terlebih dahulu ia berargumentasi (mencari *dalil*) dengan perilaku Rasulullah. Kemudian untuk memperkuat argumennya ia mengutip praktik sahabat dan kaum muslimin terdahulu. Kadang-kadang ia juga menyebut perilaku dan kebiasaan Bani 'Umaiyyah hingga terbunuhnya Walid ibn Yazīd (w. 126 H) sebagai penguat argumennya.<sup>16</sup> Setelah mengutip beberapa *presedent* (walaupun tidak mengutip secara umum setiap tradisi Rasulullah dalam cara formal yang menggunakan mata rantai penutur/*isnād*), al-Auzā'iy sering mengakhiri uraiannya dengan ungkapan "*bi hādihā maḍat al-sunnah*".<sup>17</sup>

---

<sup>14</sup>Dalam melacak pemikiran-pemikiran ini penulis sangat terbantu oleh buku Joseph Schacht, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*. Selain itu penulis memusatkan perhatian kepada kitab-kitab yang memungkinkan untuk ditelaah (yang tersedia) yaitu: *al-Radd 'alā al-Siyar al-Auzā'iy* karya Abū Yūsuf al-Anṣāry, yang di dalamnya termuat kitab *al-Siyar al-'Auzā'iy* karya al-Auza'iy. Sebuah tulisan mengenai kitab *al-Radd 'alā al-Siyar al-'Auzā'iy* juga sangat membantu, yaitu karya Zafar Ishaq Anshari. Pelacakan juga akan dilakukan melalui *al-Muwatṭa'* karya Imam Mālik. Sedangkan pelacakan pemikiran al-Shāfi'iy akan lebih ditekankan pada kajian kitab *al-Risālah* dan *al-'Umm*, juga sedikit melalui *Ikhtilāf al-hadīth*.

<sup>15</sup>Joseph Schacht, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, h. 70.

<sup>16</sup>Al-Auzā'iy, "al-Siyar al-Auzā'iy", Dalam Abū Yūsuf al-Anṣāry, *al-Radd 'alā al-Siyar al-Auzā'iy* (Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyyah, tt.), h. 20.

<sup>17</sup>*Ibid.*, h. 17-21.

Menurut Schacht pandangan al-Auzā'iy tentang *al-sunnah* adalah yang dikenal dengan "*living tradition*", yaitu praktik-praktik kaum muslimin yang dimulai dari Nabi, dilestarikan oleh para khalifah awal dan penguasa-penguasa berikutnya dan diverifikasi (dibuktikan) oleh para ulama'. Praktik-praktik kaum muslimin yang kontinyu adalah yang sangat menentukan, sedangkan rujukan kepada Nabi atau para Khalifah awal adalah bersifat fakultatif/optional (boleh memilih), bahkan bukan merupakan hal yang niscaya untuk memantapkan *al-sunnah*.<sup>18</sup> Hampir dalam setiap paragraf *al-Siyar* kita dapat menemukan contoh-contoh yang dapat membuktikan pernyataan itu.

Salah satu contohnya adalah ketika al-Auzā'iy menentang pendapat Abū Ḥanīfah yang mengatakan "ketika seorang imam mengatakan bahwa barang siapa mendapatkan *sesuatu* dalam perang maka *sesuatu* itu adalah menjadi miliknya. Maka jika seorang laki-laki tersebut memperoleh seorang *jariyah* ia tidak boleh menggaulinya selama masih berada dalam *dar al-harb* (meskipun ia telah memilikinya)". Al-Auzā'iy berpendapat bahwa laki-laki tersebut boleh menggauli *jāriyah* tersebut dan hal itu halal dari Allah, karena kaum muslimin beserta Rasulullah menggauli *jāriyah* ketika mendapatkannya sebagai tawanan perang ketika melawan Bani Mustaliq sebelum mereka pulang ke *dār al-Islām*.<sup>19</sup>

Contoh tersebut mengindikasikan bahwa *al-sunnah* bagi al-Auzā'iy merupakan sumber hukum dalam pemikirannya walaupun otoritasnya sangat longgar karena sebagian didasarkan pada kebiasaan aktual kaum muslimin di sekeliling Rasulullah, bahkan tradisi kaum muslimin jauh setelah masa Rasulullah hingga masa wafatnya al-Walid.<sup>20</sup>

---

<sup>18</sup>Joseph Schacht, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, h. 70. Lihat juga Joseph Schacht, *An Introduction to Islamic Law* (Oxford: Oxford University Press, 1964), h. 33.

<sup>19</sup>Al-Auzā'iy, *al-Siyar al-Auzā'iy*, h. 70.

<sup>20</sup>*Ibid.*, h. 75-76. Dalam menentang pendapat Abū Ḥanīfah yang memakruhkan jual-beli tawanan perang kecuali telah pulng ke *dār al-Islām*, al-Auzā'iy menyebutkan kebiasaan kaum muslimin yang memperjual-belian



Pandangan al-Auzā'iy itu banyak dikritik oleh Abū Yūsuf (w. 182) yang sangat keberatan terhadap seringnya al-Auzā'iy merujuk pada praktik-praktik kaum muslimin dan para pemimpin politik dengan menyebutnya sebagai *al-sunnah*. Kritik yang sangat tajam dari Abū Yūsuf adalah ketika ia membela pendapat Abū Ḥanīfah yang dikritik oleh al-Auzā'iy tentang pembagian *ghanimah*. Ketika al-Auzā'iy mengatakan “‘alā hādihā kānat al-a’immah al muslimīn fī mā salaf” dan “bi hādihā maḍat al-sunnah”. Abū Yūsuf mengatakan bahwa praktik yang demikian hanyalah pendapat ulama Shiria (tempat asal al-Auzā'i) yang tidak begitu baik mengenal aturan ‘*ibādah* dan *uṣūl al-fiqh* (yurisprudensi).<sup>21</sup>

Dari Abū Yūsuf mulailah periode ketika *al-ḥadīth* sering menjadi rujukan sebagai pendukung *al-sunnah* meskipun keduanya masih terpisah.<sup>22</sup> Abū Yūsuf memandang *al-sunnah* sebagai tindakan dan perilaku Rasulullah sebagaimana dipraktikkan oleh kaum muslimin sepeninggal beliau. Istilah *al-sunnah* dan *al-ḥadīth* berjalan sejajar dalam argumen-argumennya. Ia secara radikal menolak *ḥadīth-ḥadīth āḥad* yang bertentangan dengan *al-sunnah* dan tradisi-tradisi yang dikenal oleh para ahli hukum. Ia tidak mau mengatakan “bi hādihā maḍat al-sunnah” terhadap hal-hal yang masih samar sebagaimana yang telah dilakukan oleh al-Auzā'iy.<sup>23</sup>

Abū Yūsuf juga menolak rujukan umum al-Auzā'iy terhadap kebiasaan-kebiasaan yang tak terputus-putus (*un-interrupted custom*) dan mempertanyakan reliabilitas orang-orang yang tak dikenal yang diterima oleh al-Auzā'iy sebagai orang yang memiliki otoritas untuk mengklaim sebuah *al-*

---

tawanan perang di *dār al-Ḥarb* dan menurutnya tidak ada perselisihan pendapat antara dua orang hingga terbunuhnya Walid ibn Yazīd.

<sup>21</sup>Abū Yūsuf al-Anṣāry, *al-Radd ‘alā al-Siyar al-Auzā'iy* (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, tt.), h. 21.

<sup>22</sup>Keterpisahan kedua istilah tersebut misalnya tertera dalam pertanyaan Abū Yūsuf “*wa al-ḥadīth fī hādihā kathīr, wa al-sunnah fī hādizih ma’rifah*” (*al-ḥadīth* dalam masalah ini banyak dan *al-sunnah* dalam masalah ini juga dikenal). Lihat: *Ibid.*, h. 38.

<sup>23</sup>Ahmad Hasan, *Pintu Ijtihad Sebelum Tertutup*, terj. Agah Garnadi (Bandung: Penerbit Pustaka, 1984), h. 96. Bandingkan dengan Joseph Schacht, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, h. 74-5.

*sunnah*. Abū Yūsuf mengatakan bahwa ahli Hijaz memutuskan suatu perkara dan ketika ditanya tentang otoritas pendukung putusan itu mereka menjawab bahwa dalam hal ini telah berlaku *al-sunnah* (*bi hādihā māḍat al-sunnah*). Menurut Abū Yūsuf hal itu bukanlah *al-sunnah*, melainkan hanya putusan penarik pajak pasar (*‘āmil al-sūq*) atau beberapa penarik pajak daerah-daerah terpencil (*‘amilūn mā min al-jihād*).<sup>24</sup> Menurut dia *al-sunnah* dapat dipakai sebagai *ḥujjah* manakala dikenal dan diketahui oleh orang-orang yang memahami hukum dan ilmu pengetahuan (*ahl al-ḥukm wa al-‘ilm*). Itu artinya bahwa dalam pemikiran Abū Yūsuf, *al-sunnah* baru mempunyai otoritas sebagai sumber hukum jika *al-sunnah* tersebut terkenal di kalangan *ahl al-ḥukm wa al-‘ilm*.

Dalam tulisannya, Abū Yūsuf sering memunculkan istilah *al-sunnah* dan *al-ḥadīth* secara simultan.<sup>25</sup> Ia melakukannya karena diperkirakan untuk mendokumentasikan *al-sunnah* dengan *al-ḥadīth* yang disebabkan oleh karena praktik-praktik hampir tidak lagi dianggap sebagai bukti bagi keabsahannya sendiri.<sup>26</sup> Misalnya, ia tidak sepakat dengan pendapat al-Auzā’iy yang mengatakan bahwa wanita mendapat bagian dengan ukuran yang pasti (tetap) demikian pula dengan seorang *dhimmī* (yang disebut dalam teksnya adalah *ahl al-kitāb*, Yahudi dan Majusi) yang turut ambil bagian dalam peperangan membantu kaum muslimin. Untuk membela Abū Ḥanīfah, Abū Yūsuf mengutip beberapa tradisi Rasulullah yang diriwayatkan oleh Ibn ‘Abbās yang mengatakan bahwa para wanita dan orang-orang Yahudi Banī Qainuqā’ yang ikut berperang hanya diberi persenan (*rashaq*) oleh Rasulullah. Sebagai kesimpulan, ia mengatakan, “Dalam hal ini, banyak ditemui *ḥadīth* yang *mashhūr* dan *sunnah* yang dikenal baik.”<sup>27</sup> Sebenarnya al-Auzā’iy sendiri dalam masalah tersebut juga berargumentasi atas landasan perilaku Rasulullah dan praktik yang dilakukan oleh kaum muslimin

<sup>24</sup>Abū Yūsuf al-Anṣāry, *al-Radd ‘alā al-Siyar al-Auzā’iy*, h. 11.

<sup>25</sup>*Ibid.*, h. 11, 14, 38, 69, dan 76.

<sup>26</sup>Ahmad Hasan, *Pintu Ijtihad Sebelum Tertutup*, h. 97.

<sup>27</sup>Abū Yūsuf al-Anṣāry, *al-Radd ‘alā al-Siyar al-Auzā’iy*, h. 37-40.

dan pemimpin-pemimpin politik mereka (*wulāf al-muslimīn*). Namun Abū Yūsuf menolak pandangannya karena praktik seperti itu tidak dikenal oleh *ahl al-fiqh* dan *ahl al-'ilm*.

Contoh tersebut menunjukkan bahwa Abū Yūsuf berpegang pada tradisi-tradisi yang umumnya dikenal dan tidak hanya sekedar perujukan pada Rasulullah ataupun praktik tanpa dukungan oleh *ahl al-fiqh* dan *ahl al-'ilm*. Bahkan secara eksplisit ia terkadang mengatakan "*innamā yu'khadh fi hādihā bi al-sunnah 'an Rasūl Allāh, Muḥammad saw., wa 'an al-salaf min aṣḥābih wa min qaum fuqahā'*." <sup>28</sup> (dalam hal ini diambil dasar dari sunnah Rasul dan dari kalangan ahli fiqh).

Dari perbedaan tersebut tampak bahwa dalam satu situasi konsep *al-sunnah* dapat berbeda karena seorang ahli hukum mengutip suatu kejadian tertentu dari kehidupan Rasulullah dan dianggap relevan dengan situasi yang dihadapinya untuk kemudian sebagai *al-sunnah*, sedangkan ahli hukum yang lain dapat berargumentasi dengan cara yang berbeda. Kenyataan ini didukung oleh ketergantungan yang besar pada orang-orang yang mempunyai otoritas di daerah mereka daripada yang lainnya. Akibatnya konsep *al-sunnah* menjadi berbeda-beda di kalangan para ahli hukum dan sebagai konsekwensinya produk hukum juga berbeda-beda. Kita dapat melihat dengan lebih jelas dalam kasus perbedaan pendapat antara Abū Ḥanīfah dengan al-Auzā'iy serta pembelaan Abū Yūsuf terhadap Abū Ḥanīfah ketika mambicarakan tentang seorang *musta'man* yang masuk Islam dan keluar ke *dār al-Islām*, sementara ia menitipkan hartanya di *dār al-ḥarb*. Apakah hartanya boleh dijadikan *ghanimah* atau tidak ketika tentara Islam menyerang *dār al-ḥarb* tersebut? Ketiga ulama' tersebut memberikan *hujjah* yang berbeda-beda.<sup>29</sup>

Menurut Ahmad Hasan bahwa *pertama*, menurut al-Auzā'iy orang lain dapat menciptakan *al-sunnah* dimana *sunnah Rasul* jadi pelindungnya. *Kedua*, *al-sunnah* dapat ditentukan dengan *ra'yu*. Dalam persoalan dimana instruksi yang jelas tidak dapat diperoleh, dengan menerapkan satu kejadian

---

<sup>28</sup>*Ibid.*, h. 76.

<sup>29</sup>*Ibid.*, h. 131.

dalam kehidupan Rasulullah yang relevan dengan situasi. *Ketiga*, dapat terjadi perbedaan pendapat dalam menentukan *al-sunnah* atas dasar argumen (*al-ra'y*).<sup>30</sup>

Dapat juga ditemukan beberapa hal dalam pendekatan Abū Yūsuf dan al-Auzā'iy yang membedakan antara satu dengan yang lain. Al-Auzā'iy tidak mengutip secara umum setiap tradisi dari Rasulullah dengan cara yang formal menggunakan *isnād*. Sebaliknya, Abū Yūsuf mengutip tradisi dari Rasulullah dengan cara yang formal meskipun sanad yang digunakan tidak sempurna. Ia juga lebih berhati-hati dalam menerima suatu praktik atau tradisi untuk kemudian disebut sebagai *al-sunnah* dengan memberikan persyaratan adanya pengakuan terhadap tradisi tersebut di kalangan *ahl al-fiqh* dan *ahl al-'ilm*. Hal itu tidak didapatkan pada al-Auzā'iy.

Salah satu faktor yang paling bertanggung jawab terhadap paradoks itu adalah tidak adanya koleksi *al-ḥadīth* yang banyak yang dapat dianggap oleh semua kalangan sebagai *sunnah-sunnah* yang autentik. Karena itu, tradisi formal yang kembali kepada Rasul tidak memiliki otoritas yang sama di kalangan para ulama'.<sup>31</sup>

Untuk mengetahui perkembangan konsep *al-sunnah* selanjutnya, kita lihat konsep *al-sunnah* menurut Imam Mālik (w. 179 H) hampir sama dengan al-Auzā'iy, *al-sunnah* bagi Imam Mālik tidaklah sepenuhnya terdiri dari tradisi yang berasal dari Rasulullah, juga bukan tradisi dari para *ṣaḥābat* dan *tābi'īn* saja. Hal itu dapat dilihat dalam karya ekstensifnya yang paling awal dan yang masih dapat kita temukan mengenai *al-sunnah* yang berjudul *al-Muwatṭa'*. Di dalamnya tersirat pandangan-pandangannya mengenai *al-sunnah* yang kadang-kadang didasarkan atas tradisi yang berasal dari Rasulullah, kadang-kadang atas dasar perilaku para *ṣaḥābat* dan *tābi'īn* dan adakalanya didasarkan pada praktik-praktik yang berlaku

---

<sup>30</sup>Ahmad Hasan, *Pintu Ijtihad Sebelum Tertutup*, h. 91.

<sup>31</sup>Zafar Ishaq Anshari, "An Early Discussion on Islamic Jurisprudence: Some Notes on al-Radd Ala al-Siyar al-'Awzā'i", dalam *Islamic Perspectives, Study in Honour of Maulana Sayyid Abul A'la Mawdūdī* (London: The Islamic Foundation, 1979), h. 155.

dalam masyarakat Madinah. Praktik yang mapan di kalangan kaum muslimin Madinah menjadi sarana penting bagi Imam Mālik untuk menimbang *al-sunnah* yang sesungguhnya.

Oleh karena itu, metode yang dipakai Imam Mālik dalam *al-Muwaṭṭa'* adalah sebagai berikut. Bahwa dalam setiap masalah hukum -yang paling sering- pertama-tama ia mengutip *ḥadīth-ḥadīth* yang relevan dari Rasulullah jika ia dapatkan, kemudian dari seorang sahabat dan yang terakhir pendapat dan praktik para ahli hukum Madinah. Sesekali ia mengutip preseden-preseden yang ditinggalkan penguasa Banī 'Umayyah, seperti Marwān ibn al-Ḥakam, 'Abd al-Mālik dan 'Umar ibn 'Abd al-'Azīz. Setelah itu ia mengungkapkan mazhabnya sendiri yaitu *mazhab ahl al-Madīnah*.<sup>32</sup> Mengenai praktik kaum muslimin Madinah itu diungkapkan dengan pernyataan-pernyataan sebagai berikut, "*al-amr 'indanā*,<sup>33</sup> *al-amru al-mujtama' 'alaih 'indanā*,<sup>34</sup> *al-amr alladhī lā ikhtilāf fih 'indanā*".<sup>35</sup> Berkenaan dengan istilah *al-Sunnah*, Imam Mālik menggunakan ungkapan-ungkapan seperti "*mādat al-Sunnah*,<sup>36</sup> *al-sunnah 'indanā*"<sup>37</sup> dan "*al-sunnah allatī lā ikhtilāf fihā 'indanā*".<sup>38</sup> Menurut Fazlur Rahman, penggunaan ungkapan-ungkapan tersebut adalah sangat erat hubungannya dan secara legal adalah ekuivalen namun agak berbeda.<sup>39</sup> Jelaslah bahwa konsep Imam Mālik tentang *al-sunnah* yakni dapat bersumber dari salah satu diantara para sahabat atau otoritas dari generasi setelah mereka walaupun *al-sunnah* tersebut tidak terpisah dari konsep *al-sunnah* Nabi dalam garis besarnya. Lebih dari itu Mālik juga memenuhi paragraf-paragraf *al-Muwaṭṭa'*.

---

<sup>32</sup>Lihat Joseph Schacht, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, h. 62.

<sup>33</sup>Lihat beberapa contoh yang terdapat dalam Mālik ibn Anas, *al-Muwaṭṭa'* (Beirut: Dār al-Fikr, 1989), h. 557-559.

<sup>34</sup>*Ibid.*, h. 323 dan 395.

<sup>35</sup>*Ibid.*, h. 421 dan 555.

<sup>36</sup>*Ibid.*, h. 362 dan 473.

<sup>37</sup>*Ibid.*, h. 460 dan 473.

<sup>38</sup>*Ibid.*, h. 466.

<sup>39</sup>Fazlur Rahman, *Membuka Pintu Ijtihad*, terj. Anas Mahyudin (Bandung: Pustaka, 1984), h. 18.

Melihat contoh-contoh dalam *al-Muwatta'* dengan ijtihadnya (terbukti dengan banyaknya pernyataan yang diawali dengan kata *qāla Mālik* tanpa mencantumkan sanad) walaupun ia tidak henti-hentinya menyerukan “praktik-praktik yang dilaksanakan di Madinah”.

Dengan demikian dapat dikatakan bahwa kandungan aktual *al-sunnah* dari generasi-generasi muslim masa lampau (mazhab-mazhab awal) secara garis besarnya adalah produk dari ijtihad. Ketika hasil ijtihad itu diterima oleh semua umat melalui interaksi pendapat-pendapat secara terus-menerus maka ia disebut dengan konsensus (*ijmā'*). Itulah sebabnya mengapa *al-sunnah* dengan pengertian sebagai praktik yang disepakati bersama oleh Malik disebut juga sebagai ekuivalen dengan istilah *al-amr al-mujtama' 'alaih*.

Dalam beberapa hak (kasus) yang terdapat pertentangan di dalamnya, Mālik justru menolak tradisi dari Rasulullah dan mendahulukan pendapat para sahabat atau *tābi'in*. Ini disebabkan oleh pendapatnya bahwa praktik yang mapan dan disepakati di kota Madinah adalah praktik yang ideal. Oleh karena itu para ahli hukum Iraq dan al-Shāfi'iy menuduhnya sebagai orang yang mengabaikan *al-ḥadīth*.<sup>40</sup> Argumentasi Mālik cukup rasional untuk mengikuti praktik yang mapan dari penduduk Madinah. Menurut dia, di Madinah para sahabat telah melihat perilaku Rasulullah dalam segala keadaan. Dengan demikian para sahabat tersebut oleh generasi berikutnya dapat dianggap sebagai orang yang bertindak menurut teladan Nabi. Imam Mālik secara jelas menulis dalam sebuah suratnya kepada al-Laith ibn Sa'd (w. 175 H) bahwa “Madinah adalah tempat hijrah Rasulullah, di sanalah tegaknya asas *Daulah Islāmiyyah*, turunnya al-Qur'an, ditentukannya halal haram, dan penduduknya mengetahui turunnya wahyu ketika Nabi bersama mereka, mereka mentaati perintah-perintahnya, mengikuti *sunnah-sunnahnya*, dan setelah Rasulullah wafat tampillah di sana para sahabatnya yang merupakan bagian dari ummat yang paling taat mengikutinya, kemudian tampil pata *tābi'in* (setelah

---

<sup>40</sup>Joseph Schacht, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, h. 76.

para sahabat) yang bertindak dan mengikuti *sunnah-sunnah* tersebut.<sup>41</sup>

Atas dasar itu diasumsikan *sunnah* Rasulullah dipandang sudah mapan pada generasi ketiga karena jika seorang sahabat sebelumnya tidak mengetahuinya melalui interaksi pemikiran *ijtihādy* yang terus menerus dan kemudian diwujudkan dengan praktik dalam komunitas Madinah.

Dalam kaitannya dengan hal tersebut, Rahman menarik beberapa hal penting bahwa:

- a. *Al-Sunnah* dari kaum muslimin di masa lampau secara konsepsional dan kurang lebih secara garis besarnya berhubungan erat dengan *al-sunnah* Nabi. Dan pendapat yang mengatakan bahwa praktik-praktik kaum muslimin di masa lampau terpisah dari konsep *al-sunnah* Nabi adalah salah.
- b. Meskipun demikian kita melihat bahwa kandungan *al-sunnah* kaum muslimin yang dimaksud pada masa lampau tersebut sebagian besar adalah produk dari kaum muslimin sendiri.
- c. Ada unsur kreatif dari kandungan *al-sunnah* tersebut yaitu, *ijtihad* personal yang kemudian mengalami kristalisasi menjadi *ijma'* berdasarkan petunjuk pokok dari *al-sunnah* Nabi yang tidak dianggap sebagai suatu yang bersifat spesifik.
- d. Bahwa kandungan *al-sunnah* atau *al-sunnah* sebagai praktik yang disepakati secara bersama adalah identik dengan *ijma'*.

Jadi dalam mazhab-mazhab awal, secara literal *al-sunnah* dan *ijma'* saling terpadu dan secara aktual dan material adalah identik. Oleh karenanya *al-sunnah* pada mazhab-mazhab awal merupakan tradisi yang hidup dan terus berkembang melalui proses kreatif yang sebenarnya menggambarkan sebuah sinergi *al-sunnah*, *ijtihad* dan *ijma'*. *Al-Sunnah* selalu

---

<sup>41</sup>Surat Imam Mālik kepada al-Laith ibn Sa'd ditulis dalam kitab "*Tartīb al-Madārik al-Masālik li Ma'rifah Madhhab Mālik*" karya Ibn 'Iyād al-Yahsaby (w. 544 H) dan dikutip oleh Rif'at Fauzy. Lihat Rif'at Fauzy 'Abd al-Muṭṭalib, *Tauḥīq al-Sunnah fi al-Qarn al-Thany al-Hijry: Usūsh wa Ijtihādūh* (Mesir: al-Maktabah al-Khanjy, 1981), h, 470.

berkembang karena konsep *ijma'* dalam hal ini tidak dipahami sebagai sebuah fakta statis yang ditetapkan atau diciptakan melainkan sebuah proses demokratis yang berjalan terus menerus sehingga dapat memunculkan *al-sunnah-al-sunnah* yang disepakati sebagaimana besar umat Islam di bawah lindungan *al-sunnah* Nabi.

### C. Posisi *al-Sunnah* dalam *al-Qur'an*

Secara global, *al-sunnah* sejalan dengan *al-Qur'an* yang *muhkam*, menjelaskan yang *mujmal*, membatasi yang mutlak, mengkhususkan yang umum dan menguraikan hukum-hukum dan tujuan-tujuannya, di samping membawa hukum-hukum yang belum dijelaskan secara eksplisit oleh *al-Qur'an* yang isinya sejalan dengan kaidah-kaidahnya dan merupakan realisasi dari tujuan dan sasarannya. Dengan demikian, *al-sunnah* merupakan tuntunan praktis terhadap apa yang dibawa oleh *al-Qur'an*, suatu bentuk praktik yang mengambil bentuk pengejawantahan yang beragam. Terkadang merupakan amal yang muncul dari Rasulullah saw, kemudian beliau melihat perilaku itu, atau mendengar ucapan itu, kemudian memberikan pengakuan. Beliau tidak menentang atau mengingkari, tetapi hanya diam atau justru menilai baik. Itulah yang disebut dengan *taqrīr* dari beliau.

*Al-Sunnah* sejajar dengan *al-Qur'an*, dari segi tingkatannya. *Al-Sunnah* berada berdampingan dengan *al-Qur'an*, karena ia berfungsi menjelaskan. Sebagaimana firman Allah swt:

بِالْبَيِّنَاتِ وَالزُّبُرِ وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ  
يَتَفَكَّرُونَ

"Keterangan-keterangan (mukjizat) dan kitab-kitab. Dan Kami turunkan kepadamu *Al Qur'an*, agar kamu menerangkan pada umat manusia apa yang telah diturunkan kepada mereka dan supaya mereka memikirkan". (QS. *al-Nahl* (16): 44).

*Al-Sunnah* menjelaskan *al-Qur'an* dari berbagai segi. *Al-sunnah* menjelaskan ibadah dan hukum yang bersifat global. Allah mewajibkan shalat kepada kaum muslimin tanpa



menjelaskan waktunya, rukunnya ataupun jumlah rakaatnya. Kemudian Rasulullah menjelaskan melalui praktik shalat beliau dan dengan pengajaran kepada kaum muslimin tentang bagaimana melakukan shalat dan tatacaranya dan dengan sabda Rasulullah saw:

صلوا كما رأيتموني أصلي

Shalatlah kamu sebagaimana kamu melihatku melakukan salat.<sup>42</sup>

لتأخذوا مناسككم فاني لا ادري لعلى لا أحج بعد حجتي هذه.

Hendaklah kamu mengambil (menunaikan) ibadah haji, karena mungkin kalau tidak dapat melaksanakan haji lagi setelah haji ini (haji wada).<sup>43</sup>

Al-Shāfi'iy dalam tafsirnya menyatakan secara global bahwa al-Qur'an dan *al-sunnah* adalah sebagai satu kesatuan sumber shari'ah, yaitu sama-sama sebagai *naṣṣ* shari'ah. Ia tidak banyak mempertentangkan kedudukan *al-sunnah* termasuk al-Qur'an, bahkan al-Shāfi'iy sangat tegas mengambil sikap untuk menempatkan otoritas *al-sunnah* dalam shari'ah Islam, sehingga mendapat julukan *Nāṣir al-Sunnah*. Sebab al-Shāfi'iy mampu menyelamatkan *al-sunnah* dari dua dilema yang terjadi pada masanya, ialah penangguhan dasar *al-sunnah* oleh kalangan *ahl al-Ra'y* (rasional), dan ketidakkritisian pemakaian *al-sunnah* sebagai dasar syari'ah oleh kalangan ulama *ahl al-ḥadīth*. Karenanya al-Shāfi'iy merumuskan prinsip-prinsip teoritik global tentang dasar *naṣṣ al-sunnah* sebagai sumber syari'ah, terutama sumber hukum Islam. Selanjutnya oleh al-Shātiby diperjelas bahwa tidak dimungkinkan mengambil *isṭinbāt* hukum hanya dibatasi dengan al-Qur'an semata, tanpa mengaitkannya dengan doktrin-doktrin dan ajaran dalam *al-sunnah* sebagai penjas.<sup>44</sup>

<sup>42</sup>Al-Bukhāry, *Matn al-Bukhāry*, vol. 4 (Bandung: Shirkah al-Ma'ārif, tt.), h. 52.

<sup>43</sup>Muslim, *Ṣaḥīḥ Muslim*, vol. 1 (Beirut: Dār al-Fikr, 1988), h. 590.

<sup>44</sup>Muḥammad Abū Zahrah, *Uṣūl al-Fiqh* (Beirut: Dār al-Fikr, tt.), h. 106.

Teori di atas adalah suatu pandangan yang didasarkan pada aspek pragmatis tentang *al-sunnah*, yaitu menempatkan fungsi *al-sunnah* terhadap al-Qur'an. Maka atas dasar teori ini otoritas Nabi saw secara global meliputi:

1. *Tabligh*, menyampaikan isi kandungan al-Qur'an kepada umat manusia. Dalam al-Qur'an disebutkan:

يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ

"Hai Rasul, sampaikanlah apa yang diturunkan kepadamu dari Tuhanmu. Dan jika tidak kamu kerjakan (apa yang diperintahkan itu, berarti) kamu tidak menyampaikan amanat-Nya. Allah memelihara kamu dari (gangguan) manusia. Sesungguhnya Allah tidak memberi petunjuk kepada orang-orang yang kafir". (QS. al-Mā'idah (5): 67).

2. *Bayān al-tashrī'*, yaitu menerangkan ajaran shari'ah yang belum dijelaskan secara pasti dalam al-Qur'an maupun berdasarkan penghayatan Nabi saw sendiri.<sup>45</sup> Al-Shāfi'iy mengatakan, "Apa yang di-*sunnah*-kan (ditetapkan) oleh Rasulullah berkaitan dengan apa yang tidak ada dalam hukum Allah mengenai masalah tertentu, maka berdasarkan hukum Allah-lah beliau membuat *al-sunnah* itu. Demikianlah Allah swt menyampaikan kepada kita. Seperti firman Allah swt:

وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِنْ أَمْرِنَا مَا كُنْتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَلَا الْإِيمَانُ وَلَكِنْ جَعَلْنَاهُ نُورًا نَهْدِي بِهِ مَنْ نَشَاءُ مِنْ عِبَادِنَا وَإِنَّكَ لَتَهْدِي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ.

"Dan demikianlah Kami wahyukan kepadamu wahyu (*al-Qur'an*) dengan perintah Kami. Sebelumnya kamu tidaklah mengetahui apakah al-Kitab (*al-Qur'an*) dan tidak pula mengetahui apakah iman itu, tetapi Kami menjadikan *al-Qur'an* itu cahaya, yang Kami tunjuki dengan dia siapa yang kami

---

<sup>45</sup>Abbās Baṣuny, *Dirāsah fī al-Ḥadīth al-Nabawī* (al-Iskandāriyyah: Mu'assasah Shubbab al-Jam'ah, 1986), h. 2.

kehendaki di antara hamba-hamba Kami. Dan sesungguhnya kamu benar-benar memberi petunjuk kepada jalan yang lurus". (QS. al-Shūrā (52): 52).

#### D. *Al-Sunnah* dalam Pemikiran Hukum al-Shāfi'iy

Al-Shāfi'iy telah melakukan perubahan besar dalam konsep *al-sunnah* yang digunakan oleh mazhab-mazhab awal. Dalam uraian terdahulu telah dijelaskan bahwa *al-sunnah* Nabi adalah sebuah ideal yang hendak dicontoh persis oleh generasi-generasi muslim pada jaman lampau dengan menafsirkan teladan-teladan Nabi berdasarkan kebutuhan-kebutuhan mereka yang baru dan materi-materi baru yang mereka peroleh. Interpretasi-interpretasi yang kontinyu dan progresif itu, walaupun berlainan di daerah-daerah yang berbeda disebut sebagai *al-sunnah*.

Namun proses dan metodologi yang sedemikian itu oleh al-Shāfi'iy diserang dengan semangat dan usaha yang besar dengan menyerukan diterimanya materi *al-hadīth* secara besar-besaran dalam bidang hukum. Programnya, walaupun barangkali ia tidak melihatnya dalam batas demikian, adalah menyerang doktrin *ijmā'* dari aliran-aliran hukum yang ada dan membatasinya pada praktik-praktik dan kewajiban-kewajiban agama yang mendasar saja (*essential religious obligations and practices*).<sup>46</sup> Gerakan inilah yang oleh Rahman disebut sebagai gerakan "*subtitusi hadīth*" yang mengakibatkan berhentinya proses kreatif.<sup>47</sup>

Dengan gerakan itu dapat dipahami bahwa al-Shāfi'iy ingin menyingkirkan *al-sunnah* yang hidup yang dikenal dalam mazhab sebelumnya. Dan apabila *ijmā'* dalam term mazhab awal telah benar-benar dibuat tak berdaya lagi yakni telah ditekan pada kewajiban-kewajiban agama yang umum dan *esensial* yang juga terkandung dalam *al-sunnah* verbal, maka ia akan mengisi kekosongan yang ditinggalkannya dengan *al-hadīth*. Dengan kata lain, hanya *al-hadīth* sajalah

---

<sup>46</sup>Fazlur Rahman, *Membuka Pintu Ijtihad*, h. 26.

<sup>47</sup>Fazlur Rahman, *Islam*, h. 76.

yang akan mewakili *al-sunnah* bukan tradisi yang hidup atau *ijmā'*.

Sebagai ilustrasi, perlu dinukil salah satu contoh ketika al-Shāfi'iy ditanya oleh seorang Madinah<sup>48</sup> tentang boleh atau tidaknya menghancurkan ternak dan tanaman-tanaman musuh di *dār al-ḥarb*. Menurut mazhab orang Madinah tersebut, harta benda musuh tidak boleh dimusnahkan larangan Abu Bakr dan demikian juga sahabat-sahabat mereka banyak yang meriwayatkan dari Abu Bakr. Al-Shāfi'iy menjawab dengan tegas bahawa ia setuju kalau harta benda musuh dihancurkan selain binatang ternak mereka kecuali untuk dimakan. Argumentasi al-Shāfi'iy adalah *al-ḥadīth* di mana Nabi pernah melakukan pemusnahan ketika kaum muslimin menyerang Bani Naḍīr, Khaibar dan Ṭā'if. Ketika ditanya mengapa ia melarang memusnahkan binatang-binatang kecuali untuk dimakan dagingnya? Al-Shāfi'iy mengatakan bahwa hal itu didasarkan atas *al-sunnah* Nabi yang mengatakan, "Barang siapa membunuh seekor burung pipit (*uṣfūr*) dengan tanpa alasan yang hak, maka ia akan dihisab karenanya." Ketika ditanyakan apakah haknya itu? Nabi menjawab, "Menyembelihnya dan kemudian memakannya serta tidak memotong kepalanya untuk dibuang."

Dari uraian itu, terlihat bahwa al-Shāfi'iy memahami dan menafsirkan *ḥadīth* tersebut secara literal tanpa memperhatikan konteks situasional dari *ḥadīth* tersebut, karena menurutnya dalam ungkapan verbal itulah sebenarnya terkandung *al-sunnah* Nabi. Kenyataan sebenarnya menurut Rahman adalah bahwa terhadap orang-orang Yahudi Banī Naḍīr dan Khaibar, Nabi Muhammad dengan sengaja bersikap sangat keras dan dari fakta historis dapat diketahui bahwa tindakan keras tersebut karena orang-orang Yahudi sendiri. Sedangkan Ṭā'if merupakan pertahanan terakhir dari orang-orang Arab Jahiliyah yang tetap membangkang sekalipun kota

---

<sup>48</sup>Fazlur Rahman, *Membuka Pintu Ijtihad*, h. 29.

Mekkah telah terjatuh. Itulah sebabnya mengapa Nabi Muhammad mengambil tindakan keras.<sup>49</sup>

Dengan contoh di atas, al-Shāfi'iy sedang menunjukkan bahwa *al-sunnah* Nabi bukan petunjuk yang bersifat umum yang dapat menaungi *al-sunnah* yang diciptakan oleh para sahabat Nabi atau *tabi'in* lewat interpretasi-interpretasi *ijtihādy* (untuk kemudian disebut juga sebagai *al-sunnah* setelah melalui klaim sebagai konsensus) melainkan bersifat tegas dan mandiri serta harus ditafsirkan secara literal dan penyiarnya hanya dapat dilakukan dengan kendaraan *al-ḥadīth*, bukan dengan klaim *ijma'* sebagaimana yang dipahami oleh mazhab-mazhab awal. Al-Shāfi'iy mengatakan secara tegas "*al-ḥadīth* Nabi adalah mempunyai otoritas mandiri (*wa ḥadīth al-nabī mustaghniin bi al-naṣih*). Dan apabila ada riwayat dari seorang selain Rasulullah yang bertentangan dengan *al-ḥadīth*, saya tidak akan mengalihkan pandangan padanya karena *ḥadīth* Rasul lebih utama untuk dijadikan dasar".<sup>50</sup> Rupanya al-Shāfi'iy lebih mengutamakan *al-ḥadīth* dalam artian ujaran Nabi daripada *al-sunnah* dalam pengertian masa awal. Dengan kata lain, yang dimaksud *al-sunnah* menurut al-Shāfi'iy adalah *al-ḥadīth*.

Menurut al-Shāfi'iy, *al-sunnah* yang datang dari Rasulullah dalam bentuk *al-ḥadīth* melalui mata rantai rawi yang *thiqah* adalah merupakan sumber hukum, terlepas apakah *al-sunnah* tersebut diterima oleh orang banyak atau tidak, bahkan walaupun ia merupakan suatu tradisi yang terisolir (menyendiri-*āḥād*). Ketika ditanya tentang argumentasi yang membolehkan menerima tradisi yang menyendiri (*āḥād*). Ia mengemukakan bahwa dahulu ketika orang-orang sedang shalat menghadap Baitul Maqdis

---

<sup>49</sup>Contoh ini dimuat dalam bab "*Ikhtilāf Mālik wa al-Shāfi'iy ra*" sub bab "*Jihād*". Menyebut seorang Madinah yang bertanya adalah dipahami dari permulaan bab yang dimulai dengan "*sa'altu al-shāfi'iy*". Karena bab ini membicarakan perbedaan Mālik yang nota bene mazhab Madinah, diasumsikan dialog tersebut adalah antara seorang Madinah pengikut Mālik dengan al-Shāfi'iy. lihat al-Shāfi'iy, *Al-Umm*, vol. VII (Beirut: Dār al-Fikr, 1990), h. 241-242.

<sup>50</sup>Fazlur Rahman, *Membuka Pintu Ijtihad*, 61.

datanglah seorang pembawa berita kepada penduduk Qubah dan menceritakan bahwa Allah telah menurunkan wahyu perubahan arah qiblat. Kemudian mereka berpaling ke Baitul Haram (sementara mereka masih dalam keadaan shalat). Diyakini bahwa mereka pasti menceritakan peristiwa itu kepada Rasulullah. Kalau mereka tidak boleh menerima berita dari seorang saja, tentu Rasulullah akan mengatakan bahwa "mestinya kamu sekalian jangan berpindah arah qiblat hingga aku memberitahumu atau sejumlah orang akan memberitahumu". Demikian juga kasus pengharaman khamr. Ketika Abū Ṭalḥah dan sekelompok orang sedang minum-minuman datanglah seseorang dengan membawa berita bahwa khamr telah diharamkan. Maka mereka memerintahkan orang-orang untuk memecahkan tempat-tempat minuman.<sup>51</sup>

Pernyataan itu senada dengan apa yang ia tulis dalam *al-Risālah* ketika membela *khābar aḥād* sebagai *ḥujjah* yang harus dipakai daripada praktikk-praktik para sahabat besar. Al-Shāfi'iy mengatakan bahwa batasan *khābar* yang dapat dijadikan *ḥujjah* adalah *khābar* yang dibawa oleh seorang *rāwy*, dari seorang *rāwy* hingga sampai kepada Nabi.<sup>52</sup>

Al-Shāfi'iy senantiasa mengajukan keberatan-keberatan terhadap argumentasi orang Madinah yang selalu mengatakan bahwa di Madinah tidak kurang dari 30.000 (tiga puluh ribu) orang sahabat yang mana praktik mereka sudah dikenal, diakui dan mapan jauh sehingga lebih dapat diandalkan daripada *ḥadīth-ḥadīth aḥād*.<sup>53</sup>

Sampai di sini kita dapat mengatakan bahwa al-Shāfi'iy lebih menekankan nilai-nilai tradisi dari Rasulullah dan lebih mengutamakan daripada pendapat para sahabat atau amal mereka. Sebagaimana telah diterangkan dalam beberapa contoh, para ahli hukum mazhab awal lebih cenderung mengikuti praktik atau pendapat para sahabat

<sup>51</sup>Al-Shāfi'iy, *al-Umm*, h. 206.

<sup>52</sup>Al-Shāfi'iy, *Ikhtilāf al-Ḥadīth* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1986), h. 14.

<sup>53</sup>Al-Shāfi'iy, *al-Risālah* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, tt.), h. 70.

(yang dianggap sebagai *ijma'*) meskipun terdapat tradisi dari Rasul, al-Shāfi'iy menentang keras praktik yang demikian. Ia berpendapat bahwa dengan adanya tradisi dari Rasulullah tak ada wewenang lain yang boleh dipakai untuk mengalahkan tradisi Rasulullah.<sup>54</sup> Ia menolak *ijtihad-ijtihad* yang kemudian diklaim sebagai *ijma'* tersebut. Al-Shāfi'iy mengatakan dengan tegas bahwa hasil yang pasti dari *ijtihad* adalah perbedaan pendapat bukannya konsensus atau *ijma'*, dan klaim lawan-lawannya yang mengatakan bahwa mereka dapat mencapai *ijma'* melalui pemikiran yang orisinal hanyalah pretense kosong belaka.<sup>55</sup>

Jadi, dari paparan di atas jelas sekali bahwa kedudukan *al-ḥadīth* (yang dalam konsep al-Shāfi'iy identik dengan *al-sunnah*) menjadi semakin kuat dibanding dengan *al-sunnah* yang hidup (*al-sunnah* yang berdasarkan penafsiran yang bebas dan progresif. Kalau kita membuka paragraf-paragraf dalam *al-Umm* maka ditemukan sejumlah besar *al-ḥadīth* terisolir yaitu *ḥadīth-ḥadīth* yang disampaikan secara verbal hanya dengan melalui satu dua saluran saja yang digunakan untuk menentang *ijma'* (dalam konsep mazhab awal).

Al-Shāfi'iy menentang mereka dengan mengatakan bahwa dalam kenyataannya, di luar kewajiban yang utama tidak ada *ijma'*. Bahwa *ijma'* atau praktik yang disepakati bersama yang dinisbatkan oleh aliran-aliran hukum itu kepada otoritas-otoritas dan para ulama bukanlah konsensus yang sebenarnya, melainkan persamaan pendapat yang kebetulan saja dan beberapa hal detail di antara mereka masih terdapat pertentangan pendapat.<sup>56</sup> Oleh karenanya hal itu tidak dapat menggeser otoritas *al-sunnah* yang secara jelas di bawah oleh *al-ḥadīth*.

Tidak diragukan, perspektif itu dipengaruhi oleh asumsi al-Shāfi'iy bahwa *al-sunnah* dianggap sebagai jenis wahyu meskipun berbeda dari wahyu al-Kitab. Wahyu *al-sunnah* adalah pengilhaman kepada jiwa. Maksudnya, wahyu

---

<sup>54</sup>*Ibid.*, h. 201.

<sup>55</sup>Fazlur Rahman, *Islam*, h. 77.

<sup>56</sup>Al-Shāfi'iy, *al-Umm*, h. 276.

yang menurut bahasa berarti inspirasi (ilham) bukan wahyu dalam pengertian istilah, yakni melalui malaikat Jibril.<sup>57</sup> Dalam hal ini al-Shāfi'iy berhasil mengaitkan dua makna wahyu itu melalui *ta'wīl*-nya terhadap kata *al-hikmah* yang banyak disebutkan dalam al-Qur'an mengiringi kata *al-Kitāb*. *Al-Hikmah* menurut al-Shāfi'iy adalah *sunnah* Rasulullah. Apabila *al-hikmah* adalah *al-sunnah* maka mentaati Rasul yang selalu disebut menyertai ketaatan kepada Allah berarti mengikuti *al-sunnah*.<sup>58</sup>

Tampaknya tidak mungkin membantah al-Shāfi'iy bahwa yang dimaksud dengan mentaati Rasul adalah mentaati *wahyu ilāhiy* yang disampaikannya, sebab al-Shāfi'iy menjadikan *al-sunnah* sebagai wahyu Allah yang memiliki kekuatan *tashrī'* dan otoritas yang sama. Juga mustahil membantah perbedaan antara "*sunnah wahyu*" dan "*sunnah tradisi*" merupakan perbedaan yang tidak jelas, terutama setelah perluasan konsep *al-sunnah* yang mencakup kata, perbuatan dan persetujuan Nabi. Apalagi al-Shāfi'iy menggunakan gagasan *'iṣmah*<sup>59</sup> (keterjagaan Nabi dari segala kesalahan) sebagai sifat dari seluruh Nabi, terutama Nabi Muhammad, untuk menepis orang-orang yang membantahnya.

Untuk menolak orang yang mengingkari *al-sunnah* sebagai wahyu, al-Shāfi'iy mengatakan:

"Rasulullah sama sekali tidak mewajibkan sesuatu kecuali melalui wahyu. Di antara wahyu ada yang dibacakan, ada pula yang disampaikan kepada Rasulullah kemudian beliau men-*sunnah*-kannya... Dikatakan, apakah yang tidak dibacakan sebagai al-Qur'an, hanya dibisikkan oleh Jibril ke dalam hatinya atas perintah Allah adalah wahyu baginya? Allah memerintahkan untuk men-*sunnah*-kannya, karena Allah menjadi saksi bahwa ia memberi petunjuk pada jalan yang lurus. Bagaimanapun juga Allah mewajibkan keduanya kepada makhluk-Nya. Allah tidak memberikan pilihan bagi mereka

---

<sup>57</sup>Naṣr Hāmid Abū Zaid, *Maḥmūm al-Naṣṣ: Dirāsah fī 'Ulūm al-Qur'ān* (Kairo: al-Hai'ah al-Miṣriyyah al-'Ammah li al-Kutub, tt.), h. 35-36.

<sup>58</sup>Al-Shāfi'iy, *al-Risālah*, h. 32.

<sup>59</sup>*Ibid.*, h. 84 dan 86.



berkaitan dengan *sunnah* Nabi dan mewajibkan mereka untuk mengikutinya.”<sup>60</sup>

Dengan cara demikian, sebenarnya al-Shāfi’iy ingin menunjukkan kemanunggalan antara *sunnah* Rasul dengan al-Kitab (sebagai satu kesatuan teks). Tetapi tampaknya ia gagal melakukannya ketika sampai pada pembahasan tentang *nāsikh mansūkh*. Jika al-Kitab dan *al-sunnah* dianggap satu kesatuan teks, sebagaimana pendapat al-Shāfi’iy, mestinya keduanya dapat saling *me-nasakh*, namun ternyata tidak demikian adanya. Dalam hal ini, al-Shāfi’iy justru mengatakan bahwa yang *me-nasakh* al-Kitab adalah al-Kitab. *Al-sunnah* tidak *me-nasakh* al-Kitab melainkan mengikutinya.<sup>61</sup> Demikian juga dengan *al-sunnah*, tidak ada yang *me-nasakh*-nya kecuali *al-sunnah*.<sup>62</sup>

Dari pemikiran al-Shāfi’iy di atas, jelaslah bahwa al-Shāfi’iy sebenarnya sedang membangun legalitas *al-sunnah* sebagai sumber *tashrī’*. Pembangunan legalitas *al-sunnah* tersebut dengan menempatkan *sunnah* Nabi kepada posisi al-Qur’an dan membatasi penggunaan analogi dalam batas-batas tertentu adalah bertujuan -antara lain- untuk menciptakan suatu ilmu penangkal dengan mekanisme pemikiran yang jelas bagi kalangan tradisional dari kelompok-kelompok yang sering ia sebut sebagai *ahl-kalām*.<sup>63</sup>

## E. Penutup

Apa yang dilakukan oleh al-Shāfi’iy pada masanya sebenarnya memang diperlukan. Karena proses yang berkelanjutan tanpa adanya formalisasi pada waktu-waktu tertentu dapat memutuskan kesinambungan proses itu sendiri dengan menghancurkan identitasnya. Hal ini dipahami jika kita menempatkan al-Shāfi’iy dalam posisi sebagai orang yang sangat bertanggung jawab atas kekacauan-kekacauan yang

<sup>60</sup>Al-Shāfi’iy, *al-Um*, vol. VII, h. 413.

<sup>61</sup>Al-Shāfi’iy, *al-Risālah*, h. 106.

<sup>62</sup>*Ibid.*, h. 108.

<sup>63</sup>George Makdisi, “The Juridical Theology of Shafi’i, Origins and Significance of *Usul al-Fiqh*”, Dalam *Study Islamica*, 59, tahun 1984, h. 12.

terjadi akibat pemalsuan *al-ḥadīth* yang luar biasa pada awal abad kedua hijriyah. Dengan kecerdasannya yang luar biasa ia telah berhasil menciptakan mekanisme yang menjamin kestabilan struktur sosial-relegius kaum muslimin pada jaman pertengahan.

Namun yang sangat disayangkan bahwa yang terjadi kemudian (sebagai akibat dari pembakuan mekanisme konsep *al-sunnah*) adalah justru pemberian otoritas yang berlebihan terhadap *al-ḥadīth* sebagai kendaraan *al-sunnah* secara mutlak yang pada gilirannya mengakibatkan terhentinya proses kreatif dan sinergi yang baik *al-sunnah*, *al-ijtihād* dan *al-ijmā'* yang kemudian memunculkan *al-sunnah* yang hidup.

Mazhab-mazhab awal memandang *al-ijmā'* bukan sebagai fakta statis dan menghadap ke masa lampau melainkan tumbuh secara wajar. Dalam pertumbuhannya itu ia mengakomodasi pemikiran-pemikiran baru dan segar serta mampu hidup tidak hanya bersama, tetapi juga di atas perbedaan-perbedaan pendapat. Oleh karenanya mereka memandang *al-sunnah* hanya sebagai petunjuk yang bersifat umum untuk menaungi *al-sunnah* yang hidup yang bersifat *allatī lā-ikhtilāf fiha*.

Sedangkan menurut konsep al-Shāfi'iy dan banyak diikuti ulama sesudahnya, yang dimaksud dengan *al-sunnah* adalah *al-sunnah* Nabi yang spesifik dan tegas yang harus ditafsirkan secara literer. Dan penyiaran *al-sunnah* Nabi hanya dapat dilakukan dengan penyiaran *al-ḥadīth*.

### Daftar Pustaka

- 'Abbās Baṣūny, *Dirāsah fī al-Ḥadīth al-Nabawī*, al-Iskandāriyyah, Mu'assasah Shubbab al-Jam'ah, 1986.  
 Abū Yūsuf al-Anṣāry, *al-Radd 'alā al-Siyar al-Auzā'iy*, Beirut, Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, tt.  
 Ahmad Hasan, *Pintu Ijtihad Sebelum Tertutup*, terj. Agah Garnadi, Bandung, Penerbit Pustaka, 1984.

- Al-Auzā'iy, "al-Siyar al-Auzā'iy", Dalam Abū Yūsuf al-Anṣārī, *al-Radd 'alā al-Siyar al-Auzā'iy*, Beirut, Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, tt.
- Al-Bukhāry, *Matn al-Bukhāry*, vol. 4, Bandung, Shirkah al-Ma'ārif, tt.
- Al-Sarkhasy, *Uṣūl al-Sarkhasy*, India, Naṣr Lajnah Ihya' al-Nu'māniyyah, 1372.
- Al-Shāfi'iy, *al-Risālah*, Beirut, Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, tt.
- , *Al-Umm*, vol. VII, Beirut, Dār al-Fikr, 1990.
- , *Ikhtilāf al-Ḥadīth*, Beirut, Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1986.
- , *Al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Ahkām*, vol. VI, Kairo, al-Maktabah al-Salafiyyah, tt.
- Fazlur Rahman, *Islam*, Chicago, University of Chicago Press, 1994.
- , *Membuka Pintu Ijtihad*, terj. Anas Mahyudin, Bandung, Pustaka, 1984.
- George Makdisi, "The Juridical Theology of Shafi'i, Origins and Significance of *Usul al-Fiqh*", Dalam *Study Islamica*, 59, tahun 1984.
- Hans Wehr, *A Dictionary of Modern Written Arabic*, London, MacDonald and Evans Ltd., 1980.
- Ibn Manẓūr, *Tahdhīb al-Lisān al-'Arab*, Beirut, Dār al-Kutub al-Islamiyyah, 1994.
- Ibn Nu'aim Aḥmad al-Asfihāny, *Ḥilyat al-Auliya' wa Ṭabaqāt al-Aṣfiya'*, vol. VI, Beirut, Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, tt.
- Ignaz Golziher, *Muslim Studies*, vol. 2, terj. CR. Barber and SM Stern, New York, tp., tt.
- Joseph Schacht, *An Introduction to Islamic Law*, Oxford, Oxford University Press, 1964.
- , *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, Oxford, Oxford University Press, 1975.
- Mālik ibn Anas, *al-Muwāṭṭa'*, Beirut, Dār al-Fikr, 1989.
- Muḥammad 'Ajjāj al-Khaṭīb, *Uṣūl al-Ḥadīth*, Ttp., Dār al-Fikr li al-Ṭibā'ah wa al-Naṣr, 1409 H.
- Muḥammad Abū Zahrah, *Uṣūl al-Fiqh*, Beirut, Dār al-Fikr, tt.

- Muhammad Abū Rayyah, *Aḍwā' 'alā Al-Sunnah al-Muḥammadiyyah*, Mesir, Dār al-Ma'ārif, tt.
- Muslim, *Ṣaḥīḥ Muslim*, vol. 1, Beirut, Dār al-Fikr, 1988.
- Naṣr Ḥāmid Abū Zaid, *Maḥnūm al-Naṣṣ: Dirāsah fī 'Ulūm al-Qur'ān*, Kairo, al-Hai'ah al-Miṣriyyah al-'Āmmah li al-Kutub, tt.
- Rif'at Fauzy 'Abd al-Muṭṭalib, *Tauḥīq al-Sunnah fī al-Qarn al-Thany al-Hijry: Usūṣuh wa Ijtihādūh*, Mesir, al-Maktabah al-Khanjy, 1981.
- Zafar Ishaq Anshari, "An Early Discussion on Islamic Jurisprudence: Some Notes on al-Radd Ala al-Siyar al-'Awzā'i", dalam *Islamic Perspectives, Study in Honour of Maulana Sayyid Abul A'la Mawdūdī*, London, The Islamic Foundation, 1979.