

SISI POSITIF TAQLID DALAM SEJARAH PERKEMBANGAN HUKUM ISLAM

Ahmad Imam Mawardi

Abstract: *The main problem that this paper is interested in dealing with is the notion of taqlid, the English translation of which being a blind acceptance. Taqlid is the opposite of Ijtihad, the intellectual exercise to draw certain legal rules from their sources. Muslims over centuries believed that taqlid in legal matters is not allowed, and that the door of Ijtihad has never been closed, as some Western scholars would emphatically argue. The paper nonetheless maintains that taqlid does take place in a major part of Islamic legal history. It has become unavoidable for Muslims to accept blindly –due to some reasons- the legal views of the earlier scholars and jurists. But the paper also argues that to accept without question the views of the authoritative scholars in legal matters is not always bad. The paper tries to show that there are –due to some conditions- positive things in committing Taqlid. To show this, the paper would attempt to scrutinize the historical facts in which Muslims do benefit from doing Taqlid. It means also that, Ijtihad is not always good for Muslims. By presenting some findings -the paper will argue- that in some cases, Muslims should abandon independent intellectual exercise and resort to blind acceptance if in doing so would bring benefit for them.*

Keywords: *Taqlid, Ijtihad, legal matters*

Pendahuluan

Diskusi tentang *ijtihad* dan *taqlid* menjadi *never ending theme* dalam sejarah perkembangan hukum Islam, baik tentang definisi, eksistensi, urgensi maupun tentang implikasi sosialnya. Abad ke 20 Masehi menjadi saksi bergulirnya diskusi ini dengan dahsyat di kalangan sarjana Barat, ketika isu *insidad bab al-ijtihad* dijadikan obyek kajian. Adalah Joseph Schacht¹ yang sering disebut sebagai sarjana Barat yang pertama kali berkeyakinan mapannya ketertutupan pintu *ijtihad* dalam sejarah perkembangan modern hukum Islam,² yang meniscayakan lahirnya periode baru, yaitu periode *taqlid* sejak akhir tahun 300 H.³ Perdebatanpun mengalir antara

*Fakultas Syariah dan Program Pascasarjana IAIN Sunan Ampel. Email: ai_mawardi@yahoo.co.id, telp. 081330575770, 081230272222, 0818327547.

¹Lihat Joseph Schacht, "The Schools of Law and later Development," dalam M. Khadduri dan H. Liebesny, *Law in the Middle East* (Washington D. C.: The Middle East Institute, 1955), 57-84; Lihat pula Joseph Schacht, *An Introduction to Islamic Law* (Oxford: Oxford University Press, 1964), 70.

²Sesungguhnya Joseph Schacht ini bukanlah orang yang pertama di kalangan sarjana Barat yang mengangkat wacana tertutupnya pintu *ijtihad*. Sebelumnya sudah ada Snouck Hurgronje yang mengutip pendapat dari ulama Shafii Ibrahim al-Bajuri (w. 1276/1860) yang menyatakan bahwa *ijtihad* sebagai upaya untuk menentukan putusan hukum langsung dari al-Qur'an dan al-Sunnah sudah mulai surut sejak tahun 300 H. Th. W. Juynboll ketika membahas tema yang sama juga merujuk pada kutipan Snouck Hurgronje tersebut. Snouck Hurgronje yang ditulis dalam, "E Sachau: Muhammeanishes Recht nach schäfiitisher Lehre Berlin 1897," *Zeitschrift der Deutscher Morgenländischen Gessellschaft*, liii (1899), 141-2. Lihat Lutz Wiederhold, "Legal Doctrines in Conflict the Relevance of Madhhab Boundaries to Legal Reasoning in the Light of an Unpublished Treatise on Taqlid and Ijtihad," dalam *Islamic Law and Society*, Vol. 3, No. 2, Issues and Problems, (1996), 235.

³Tentang era keamanan mazhab yang melambangkan menurunnya tradisi *ijtihad* terdapat perbedaan pendapat yang cukup tajam antara N.J. Coulson dan Joseph Schacht. Menurut Coulson ini terjadi pada sekitar akhir abad ketiga/kesepuluh. Lihat N. J. Coulson, *A History of Islamic Law* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1964), 7, 9, 86-9; Sementara menurut Schacht hal ini tidak mencapai puncaknya sebelum tahun 700/1300. Lihat Joseph Schacht, *An Introduction to Islamic Law*, 65-67. Pendapat yang lain, yang menengahi perbedaan ekstrem kedua tokoh di atas juga muncul dari beberapa sarjana. Salah satunya adalah Shah Wali Allah al-Dahlawi (w. 1763) yang menyatakan

yang memandang *taqlid* sebagai sesuatu yang negatif⁴ dan yang memandangnya secara positif sebagai keniscayaan perjalanan sejarah perkembangan hukum.⁵

Taqlid menurut makna etimologis yang disepakati oleh para ulama berasal dari kata *qallada* yang bermakna “meletakkan tali/ikatan di sekitar leher.”⁶ Istilah ini digunakan untuk menyiratkan kebergantungan seseorang pada orang lain. Sementara secara terminologis, para *usūliyyūn* cenderung sepakat pada satu makna walaupun agak berbeda dalam redaksionalnya, yaitu makna yang diwakili oleh al-Ghazali sebagai *qabul qawl al-ghayr min ghayr hujjah* (menerima pendapat orang lain tanpa adanya bukti/hujjah)⁷ atau oleh al-Jurjani sebagai *‘ibarah an ittiba’ al-insan ghayrah fi ma yaqub aw yaf’al mu’taqidan li al-haqiqah fi min ghayr nazf wa ta’ammul fi al-dalil* (istilah untuk mengikutinya seseorang pada pendapat atau perilaku orang lain dengan meyakini kebenarannya tanpa berfikir dan merenungkan dalilnya), atau *‘ibarah ‘an qabul qawl al-ghayr bi la-hujjah wa la-dalil*.⁸

Praktek *taqlid* memang sudah menjadi kenyataan sejarah. Baik yang pro dan yang kontra sama-sama memiliki pondasi pijakan. Dalam tataran dogmatis, kelompok pro *taqlid* menggunakan al-Qur’an antara lain Surat 21 (al-Abiya): 7,⁹ Surat 4 (al-Nisa): 59¹⁰ dan surat 16 (al-Nahl): 43¹¹ sebagai justifikasinya. Sementara kelompok yang kontra menggunakan ayat lainnya sebagai dalil larangan *taqlid*, antara lain surat 9 (al-Tawbah): 31,¹² surat 43 (al-Zukhr): 23¹³ dan surat 33 (al-Ahzab): 67.¹⁴ Di samping pertarungan dengan menggunakan

bahwa era tersebut terjadi pada akhir abad kelima/ sebelas. Lihat Shaikh Wali Allah al-Dahlawi, *Hujjat Allah al-Balighah* (Kairo: Dar al-Turath, tt.), 1: 152.

⁴Image negatif *taqlid* ini bisa secara jelas dilihat dari bagaimana *taqlid* ini dimaknai dan diterjemahkan. Orientalis cenderung menerjemahkan *taqlid* ini dengan istilah Inggris “blind following” atau “imitation” sebagaimana dilakukan oleh Coulson dalam *A History of Islamic Law*, 80, atau “servile imitation,” sebagaimana dicantumkan oleh George Makdisi dalam *The Rise of Colleges Institutions of Learning in Islam and the West* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1981), 4, atau sebagai *unquestioning acceptance of the doctrines of established schools and authorities* sebagaimana yang dikemukakan oleh Schacht, *Introduction to Islamic Law*, 71.

⁵Kajian-kajian sosial terhadap *ijtihad* dan *taqlid* ini cenderung melihatnya sebagai sebuah kewajaran sosial bahkan secara positif melihatnya memiliki implikasi-implikasi sosial yang tidak selamanya merugikan. Lihat misalnya, Sherman Jackson, “Taqlid, Legal Scaffolding and the Scope of Legal Injunctions in Post-Formative Theory Mut’laq and ‘Amm in the Jurisprudence of Shihab al-Din al-Qarafī,” dalam *Islamic Law and Society*, Vol. 3, No. 2, Issues and Problems, (1996), pp. 165-192; lihat juga Mohammad Fadel, “The Social Logic of Taqlid and the Rise of the Mukhtasir,” dalam *Islamic Law and Society*, Vol. 3, No. 2, 1996.

⁶Najm al-Din al-Tufi, *Sharh Mukhtasir al-Rawdah* (Beirut: Mu’assasah al-Risalah, 1410H), 3: 65.

⁷Abu Hamid Muhammad al-Ghazali, *al-Mustasfa min ‘Ilm al-Ushul* (Kairo: Maktabah al-Tijariyyah, 1356), 2: 387.

⁸al-Sharif ‘Ali bin Muhammad al-Jurjani, *Kitab al-Ta’rifat* (Singapore, Jeddah: al-Haramayn, tt), 64.; Bandingkan dengan ‘Abd Allah al-Fawzan, *Sharh al-Waraqat* (Riyadh: Dar al-Muslim, 1417), 260; Shaikh Bakr Abu Zayd, *Al-Madkhal al-Mufassal ila-Fiqh Imam Ahmad b. Hanbal* (Riyadh: Dar al-Tawhid, 1411), 1: 64.

⁹“Kami tiada mengutus rasul-rasul sebelum kamu (Muhammad), melainkan beberapa orang laki-laki yang Kami beri wahyu kepada mereka, maka tanyakanlah olehmu kepada orang-orang yang berilmu, jika kamu tiada mengetahui.” (al-Anbiya: 7)

¹⁰“Hai orang-orang yang beriman, taatilah Allah dan taatilah Rasul (Nya), dan ulil amri di antara kamu. Kemudian jika kamu berlainan pendapat tentang sesuatu, maka kembalikanlah ia kepada Allah (al-Qur’an) dan Rasul (sunnahnya), jika kamu benar-benar beriman kepada Allah dan hari kemudian. Yang demikian itu lebih utama (bagimu) dan lebih baik akibatnya.” (al-Nisa: 59)

¹¹“Dan Kami tidak mengutus sebelum kamu kecuali orang-orang lelaki yang Kami beri wahyu pada mereka; maka bertanyalah kepada orang yang mempunyai pengetahuan jika kamu tidak mengetahui.” (al-Nahl: 43)

¹²“Mereka menjadikan orang-orang alimnya dan rahib-rahib mereka sebagai Tuhan selain Allah dan (juga mereka mempertuhankan) al-Masih putera Maryam; padahal mereka hanya disuruh menyembah Tuhan Yang Maha Esa; tidak ada tuhan (yang berhak disembah) selain Dia. Maha Suci Allah dari apa yang mereka persekutukan.” (al-Tawbah: 31)

¹³Dan demikianlah, Kami tidak mengutus sebelum kamu seorang pemberi peringatanpun dalam suatu negeri,

nass al-Qur'an, sunnah Nabi pun menjadi landasan masing-masing kelompok.¹⁵

Dalam tataran *intellectual discourse*, kelompok pro *taqlid* menyatakan bahwa mengambil hukum langsung pada al-Qur'an dan al-Sunnah sangatlah sulit dan kompleks karena, *pertama*, membutuhkan syarat-syarat *intellectual quality* yang cukup berat dan, *kedua*, kesulitan untuk mendapatkan bahan-bahan yang komprehensif yang bertebaran dan tidak terkodifikasi dengan baik sebagai pertimbangan hukum.¹⁶ Alasan ini dibantah oleh al-Shawkani yang menyatakan bahwa kompendium (*mukhtasar*) yang mencakup semua dalil yang dibutuhkan untuk *ijtihad* sebenarnya sudah ada dan cukup sebagai dasar, sehingga tidak ada alasan lagi untuk *taqlid*.¹⁷

Perdebatan tentang *taqlid* ini belum berakhir dan tidak akan berakhir. Sampai saat ini dua kubu terus eksis, bahkan kemudian muncul kelompok ketiga sebagai kelompok moderat yang menyatakan bahwa *taqlid* itu ada dua macam, yang dibolehkan dan yang dilarang. Al-Shanqiti dengan apik menjelaskan dua model *taqlid* ini dengan mendasarkan pada kemampuan berfikir seseorang sebagai indikatornya. Orang awam tanpa kemampuan berfikir dan mengakses kepada *nass* secara mandiri dibolehkan untuk *taqlid* sementara yang sebaliknya adalah dilarang.¹⁸

Sayangnya, diskusi tentang *taqlid* ini sangat banyak pada ranah tekstual, dogma dan teoritis. Tidaklah banyak kajian *taqlid* yang dilakukan dengan menggunakan pendekatan sosio-historis, pendekatan dengan menyelami lautan data historis dengan melihat faktor sosial sebagai pendorong dinamika sejarah itu sendiri. Salah satu dari yang sedikit ini adalah tentang *taqlid* dalam kaitannya dengan kemunculan tradisi *mukhtasar* dalam sejarah hukum Islam yang ditulis oleh Mohammad Fadel dengan menggunakan pendekatan sosiologis.¹⁹ Kajian ini ingin mengisi kekurangan kajian *taqlid* secara sosiologis.

Taqlid: Antara Definisi dan Realitas Sosiologis

Image negatif yang direkatkan kepada *taqlid* sangatlah tidak bisa dipisahkan dari dua hal: *pertama*, adalah definisi *taqlid* yang dikemukakan oleh para ulama yang meletakkannya pada posisi *vis a vis* *ijtihad*. Secara hitam putih ada jurang besar dikotomik antara wilayah *ijtihad*, pada satu sisi, yang dilambangkan sebagai potensi dinamis perkembangan hukum dan wilayah *taqlid*, pada sisi yang lain, yang dianggap sebagai ketidakberdayaan intelektual fuqaha'; *kedua*, adalah realitas hukum Islam di tangan para awam (*grass root society*) yang cenderung terlepas dari pengetahuan akan logika (metodologi) hukum Islam. *Taqlid* di tangan mereka seakan mempertegas potret kaku hukum Islam. Tetapi, potret semacam ini tidaklah

melainkan orang-orang yang hidup mewah di negeri itu berkata: "Sesungguhnya kami mendapati bapak-bapak kami menganut suatu agama dan sesungguhnya kami adalah pengikut jejak-jejak mereka." (al-Zukhruf: 23)

¹⁴ Dan mereka berkata: "Ya Tuhan kami, sesungguhnya kami telah mentaati pemimpin-pemimpin dan pembesar-pembesar kami, lalu mereka menyesatkan kami dari jalan yang benar." (al-Ahzab: 67)

¹⁵ Penjelasan yang relatif lengkap dan baik tentang perdebatan dua kelompok ini dengan elaborasi dalil dan interpretasinya bisa dibaca di Rudolph Peters, "Idjtihad and Taqlid in 18th and 19th Century Islam," dalam *Die Welt des Islams*, New Series, Vol. 20, Issue 3/4, (1980), 131-145.

¹⁶ Rudolph Peters, "Idjtihad and Taqlid," 138.

¹⁷ Rudolph Peters, "Idjtihad and Taqlid," 139.

¹⁸ Al-Shanqiti, *Adhya al-Bayan fi Idjtihad al-Qur'an bi al-Qur'an* (Beirut: Mu'assasah al-Risalah, 1413), 97-98. Bisa juga dilihat dalam M. Hashim Kamali, *The Principles of Islamic Jurisprudence* (Cambridge: Islamic Text Society, 1997), 374-377.

¹⁹ Mohammad Fadel, "The Social Logic of Taqlid and the Rise of the Mukhtasar," dalam *Islamic Law and Society*, Vol. 3, No. 2, 1996.

berlaku pada aplikasi *taqlid* yang dilakukan oleh para *fuqaha* atau oleh para *umara*. *Taqlid* oleh masyarakat awam adalah berjalan di bawah kesadaran (*sub-consciousness*),²⁰ sementara *taqlid* oleh para *fuqaha* dan *umara* adalah berdasar kesadaran (*awareness on demand project*).

Tentang definisi *taqlid* oleh para ulama, 'Abdul Karim Zaidan, seorang alim *usuli* kontemporer dari Iraq menyatakan bahwa dari keseluruhan definisi yang ada dapat disimpulkan menjadi satu definisi singkat, yaitu *akhdh ra'y al-ghayr bi la-ma'rifat dalilih wa wa la-quwwatih*.²¹ Menurutnnya, hukum dari *taqlid* adalah tercela dan tidak boleh. Salah satu alasannya adalah karena akan melahirkan fanatisme dan permusuhan, di samping juga menyalahi doktrin keharusan memahami sharia yang menjadi implikasi dari kewajiban taat kepada Allah dan Rasulullah.²²

Definisi-definisi yang ada menyiratkan ketidakberdayaan intelektual para *muqallid* dan pada akhirnya meruntuhkan perkembangan bangunan hukum Islam. Bagaimana para sarjana Barat menerjemahkan dan mendefisikan *taqlid* ini sudah disebutkan pada bagian awal kajian ini, dan hampir keseluruhan dari mereka mengamini definisi-definisi yang ada tanpa memberikan ruang kemungkinan yang lain yang mungkin terjadi dalam praktek *taqlid* ini.

Definisi yang ada tidak mampu membaca tradisi *taqlid* yang dilakukan oleh para ulama yang memiliki kapabilitas metodologis yang bagus. Ulama-ulama mazhab yang cenderung mengikuti (*taqlid*) pada ulama-ulama sesudahnya adalah kurang tepat kalau diposisikan sama dengan masyarakat awam dalam memahami dan melaksanakan hukum. Yang dilakukan oleh mereka adalah pilihan sadar. Ketika diletakkan dalam wilayah pilihan sadar, maka sesungguhnya praktek *taqlid* mereka tidak terlepas dari motif-motif. Inilah yang akan dibahas nantinya dalam perspektif sosiologis.

Lebih lanjut, definisi *taqlid* yang ada juga tidak mampu membaca *taqlid* yang secara sadar dipilih oleh pemerintah ketika harus membuat undang-undang. Sudah jamak diketahui bahwa mazhab yang dianut mayoritas penduduk cenderung menjadi pilihan hukum pemerintah ketika harus membuat kodifikasi. Pakistan dan Turki dengan kecenderungan mazhab Hanafi, Saudi Arabia dengan mazhab Hanbali, Maroko dengan mazhab Maliki, dan Indonesia dengan mazhab Shafi'i adalah salah satu contoh yang dengan jelas bisa dipahami. Apakah *taqlid* mereka harus dibaca negatif dan disamakan dengan *taqlid*nya para awam yang melakukannya sebagai tradisi yang berkelanjutan tanpa sadar?

Dengan demikian maka harus disadari bahwa ada perbedaan yang perlu dicermati antara *taqlid* dalam definisi dengan *taqlid* dalam realitas sosial. Ketika *taqlid* dibaca sebagai sebuah pilihan sadar, maka ia tidak terlepas dari motif dan implikasi yang terekayasa. Motif dan implikasi sosial dari *taqlid* yang dilakukan secara sadar ini sangat mungkin bercitra positif

²⁰al-Jabiri menjelaskan dengan baik bahwa dalam ilmu psikologi dan sosiologi, perbuatan manusia adalah adanya berupa perbuatan yang dikehendaki sebagai respon sadar atas suatu hal dan adakalanya juga merupakan perbuatan yang dilakukannya berulang-ulang tanpa adanya suatu kesadaran, yang dalam psikologi disebut dengan bawah sadar yang, menurut Freud, berisikan impian dan motif terpendam manusia sejak kecilnya. Lebih jauh Jung menyatakan, bukan hanya motif terpendam individual masa kecilnya, termasuk pula *collective unconscious* yang berkembang sejak dahulu. al-Jabiri, Muhammad Abid. *al-Aql al-Siyasi al-Arabi>Muhaddidatuh wa Tajalliyatuh* (al-Dar al-Bayda>al-Markaz al-Thaqafi al-Arabi>1991), 10-11. Lihat pula sebagai bandingan Michael Palmer, *Freud and Jung on Religion* (London: Routledge, 1997), 94-95. Oleh karena itu, akan sangat baik kalau kita mampu memisahkan antara *taqlid* yang telah menjadi adat umum (kebiasaan tanpa sadar) dengan *taqlid* yang menjadi pilihan sadar.

²¹'Abd al-Karim Zaydan, *al-Wajiz fi Usul al-Fiqh* (Beirut, Lebanon: Maktabah Risalah, 2001), 410.

²²Ibid., 410-11.

dalam peta perkembangan hukum Islam.

Taqlid: Antara Hegemoni dan Otoritas

Sebagai fakta sosial, *taqlid* sesungguhnya tidak pernah ke luar sendiri dari sebuah alur sejarah perkembangan hukum Islam. *Ijtihad* dan *taqlid* bukanlah dua hal yang berdiri sendiri secara eksklusif tanpa ada keterhubungan. Itulah kesimpulan dari Sherman Jackson yang mencoba mendamaikan perseteruan akademis antara Schacht dan Hallaq tentang tertutupnya pintu *ijtihad*.²³ Yang menarik adalah bahwa *taqlid* itu sesungguhnya secara sosiologis harus dibaca sebagai tahap perkembangan dari masa formatif hukum di mana *ijtihad* merupakan *intellectual instrument* yang paling otoritatif. *Taqlid* juga adalah *instrument* atau alat penetapan hukum mana yang harus diberlakukan.

Yang terjadi sesungguhnya adalah hegemoni dan otoritas. Ada masa di mana *ijtihad* menghegemoni *taqlid* yaitu pada masa formatif hukum Islam dan ada saat di mana *taqlid* menghegemoni *ijtihad*, yakni pada masa *post-formative*. Hegemoni tidaklah bermakna penguasaan secara totalitas satu pada yang lainnya, melainkan ada bagian-bagian yang terlepas dari tendensi yang berlaku secara umum.²⁴ Data argumentatif yang bisa dikemukakan di sini adalah adanya pandangan yang membolehkan *taqlid* pada masa formatif hukum Islam abad kedua/kedelapan dan ketiga/kesepuluh seperti pandangan Ahmad bin Hanbal, Ishaq bin Rahawayh, Sufyan al-Thawri dan al-Shaybani,²⁵ sebagaimana juga ada ulama yang terus mengadvokasi aplikasi *ijtihad* pada masa *post formative*, seperti 'Izz al-Din bin Abd al-Salam, Ibn Taymiyah, al-Suyuti dan al-Shawkani

Pembacaan sosiologis terhadap fakta sejarah tersebut di atas memiliki implikasi yang sangat positif terhadap pencitraan perkembangan hukum. *Taqlid* bukanlah dasar untuk menuduh kurang *qualifiednya fuqaha* era *post-formative*, melainkan upaya menghargai dan melanjutkan apa yang telah dicapai oleh ulama-ulama sebelumnya. Melanjutkan tradisi bukanlah sesuatu yang negatif sepanjang tidak memunculkan persoalan-persoalan yang mengarah pada *social disorder*.

Lebih lanjut, ketika persoalan *ijtihad* dan *taqlid* ini didudukkan dalam takaran otoritas, maka sesungguhnya kedua-duanya berada dalam upaya memegang otoritas. Yang pertama adalah masa pembangunan otoritas hukum Islam dan yang kedua adalah upaya mempertahankan otoritas yang ada. Oleh karena itulah *taqlid* merupakan upaya terakhir mempertahankan otoritas ini dengan mencantolkan pendapat pada mazhab tertentu. Rudolf Peter memberikan contoh yang terbaik dalam proses penjagaan otoritas ini dengan menyebut proses peralihan dari *ijtihad* ke *taqlid* yang berupa tingkatan-tingkatan (*tabaqat*) mujtahid. Tingkat pertama adalah para pendiri mazhab yang disebut dengan *mujtahid mutlaq*, yang disusul oleh *mujtahid fi al-madhab*, *mujtahid fi al-fatwa* dan kemudian tingkat terakhir adalah *muqallid*.²⁶

²³Sherman Jackson, "Taqlid, Legal Scaffolding and the Scope of Legal Injunctions in Post-Formative Theory Mumlaq and 'Amm in the Jurisprudence of Shihab al-Din al-Qarafi," 172-3. Baca pula buku Sherman A. Jackson, *Islamic Law and The State: The Constitutional Jurisprudence of Shihab al-Din al-Qarafi* (Leiden: E. J. Brill, 1996), 96.

²⁴Sherman Jackson, "Taqlid, Legal Scaffolding and the Scope of Legal Injunctions in Post-Formative Theory Mumlaq and 'Amm in the Jurisprudence of Shihab al-Din al-Qarafi," 172-3.

²⁵Lihat al-Ghazali, *al-Mustasfa*, 2: 384.

²⁶Rudolph Peters, "Ijtihad and Taqlid, 136. Pembagian tingkatan-tingkatan mujtahid ini bervariasi antara ulama

Ketika otoritas ini dihubungkan dengan teori sosial *charismatic authority* Weber, maka akan semakin jelas bahwa *taqlid* ini sesungguhnya bertalian erat dengan karisma yang telah dimiliki dan dinikmati oleh *fuqaha* sebelumnya pada masa formatif. Memang Weber bukanlah orang pertama yang menggunakan terma karisma dalam studi agama,²⁷ tetapi dialah yang memberikan landasan dasar untuk penggunaannya secara teknis. Weber berpandangan bahwa karisma dan aksi-aksi rasional merupakan dua kekuatan inovatif yang sangat besar sepanjang dinamika sejarah.²⁸

Weber dalam teorinya tentang *Power and Authority* menyatakan bahwa ada tiga macam otoritas dalam perjalanan sejarah kekuasaan, hukum dan politik: *traditional authority*, *legal-rational authority* dan *charismatic authority*.²⁹ Klasifikasi semacam ini berangkat dari beragamnya fakta lapangan bahwa sumber dari sebuah otoritas tidak selalu memiliki *departing point* yang sama; ada yang bersumber dari sebuah tradisi kebiasaan yang sulit ditinggalkan dan ditanggalkan oleh masyarakat, ada yang bersumber dari sebuah aturan yang disepakati bersama dan ada pula yang berangkat dari sebuah *extraordinary charismatic aura* seorang tokoh atau pemimpin.

Secara singkat definisi Weber atas tiga tipe tersebut di atas adalah sebagai berikut. *Traditional Authority* adalah sebuah tipe otoritas di mana kekuasaan (*power*) dilegitimasi oleh kebiasaan lama. *Chieftainship* dan monarki, sebagai contoh, senantiasa mendasarkan kekuasaannya pada otoritas tradisional, dan sepanjang catatan sejarah, fakta semacam ini memang menjadi sumber sebuah otoritas yang sangat ampuh. Pada kekuasaan semacam ini, kompetensi tidak menjadi persoalan (*not a big deal*) sepanjang ia bisa mendapatkan justifikasi dari tradisi. Dalam stratifikasi sosial masyarakat Indonesia, teori ini mampu menjelaskan otoritas yang diturunkan antar generasi para priyai atau keluarga besar pesantren dengan gelar "Raden," "Gus," "Lora" dan lain sebagainya. Dalam konteks hukum, *traditional authority* ini dapat ditemukan pada hukum-hukum tidak tertulis dan hukum-hukum yang kebanyakan memiliki nilai sakral.

Legal rational authority adalah sebuah tipe otoritas di mana kekuasaan (*power*) dilegitimasi oleh sebuah aturan dan prosedur yang jelas dan pasti yang mengatur tentang hak dan kewajiban dari seorang *ruler*. Tipe otoritas semacam ini dalam konteks sosial betul-betul menciptakan "division of powers" dalam makna yang sesungguhnya. Seorang polisi lalu lintas yang pangkatnya masih kopral memiliki kuasa lebih tinggi (otoritatif) dibandingkan seorang jaksa, hakim ataupun guru besar yang pangkat administratifnya lebih tinggi. Dalam ranah hukum, kekuasaan semacam ini dapat ditemukan dalam hukum-hukum tertulis yang biasa dikembangkan dalam negara-negara modern.

yang satu dengan yang lainnya. Ada yang membaginya dengan detail dan ada pula yang secara global, namun intinya adalah sama, yakni menggambarkan perjalanan sejarah dan keterkaitan tingkatan yang satu dengan yang lainnya. Lihat, Muhammad Abu-Zahrah, *Tarikh al-Madhab al-Islamiyah* (Kairo: Dar al-Fikr al-'Arabiyyah), vol. 2, 112-122.

²⁷Weber sendiri mengakui bahwa karisma ini sebelumnya telah digunakan oleh Rudolf Sohm dalam kajian tentang agama. Lihat, S. N. Eisenstadt, ed., *Max Weber on Charisma and Institution Building* (Chicago: University of Chicago Press, 1968), 19.

²⁸Lihat Jonathan E. Brockopp, "Theorizing Charismatic Authority in Early Islamic Law," dalam *Comparative Islamic Studies*, no. 1, vol. 2 (2005); Peter Berger, "Charisma and Religious Innovation: The Social Location of Israilite Prophecy," dalam *American Sociological Review* 28 (1963), 940-950.

²⁹Ian Robertson, *Sociology*, edisi 3 (New York: Worth Publishers, Inc., 1988), 479-482.

Sementara itu, *charismatic authority* didefinisikan sebagai tipe kekuasaan yang dilegitimasi oleh kualitas yang unik dan luar biasa yang diatributkan kepada seorang pemimpin. Kualifikasi yang luar biasa ini oleh Weber disebut dengan istilah *charisma*.³⁰ Dalam konteks sosiologis, *charisma* ini tidak mesti dimiliki oleh orang-orang yang baik dalam pandangan umum. Sepanjang kehadirannya mampu mempengaruhi banyak orang dengan kemampuan “diri”nya yang luar biasa maka ia menjadi pemimpin yang berkharisma. Dalam sejarah bisa disebut nama-nama seperti Gandhi, Napoleon, Mao, Castro, Hitler, Sukarno, Suharto, Saddam Husein, dan lain sebagainya. Dalam kepemimpinan keagamaan bisa disebut Ayatullah Khomeini, Louis Farakhan, Paus Paulus, para wali dan sunan, dan lain sebagainya. Dalam konteks perkembangan hukum Islam, para pendiri mazhab adalah orang-orang yang memiliki kharisma luar biasa. Setiap pemimpin kharismatik senantiasa memiliki fatwa atau aturan yang sangat ditatati oleh para pendukungnya.

Oleh karena itu, akan sangat menarik kalau teori *charismatic authority* ini juga digunakan sebagai optik melihat latar belakang kemunculan tradisi *taqlid* sebagai sesuatu yang didukung oleh sebuah *charisma*. Tentu saja, *charismatic authority* yang dimaksud tidaklah murni seperti apa yang digagas oleh Weber, melainkan versi modifikasi.³¹ W. Montgomery Watt adalah salah satu contoh sukses menggunakan pendekatan ini dengan beberapa modifikasi ketika menggambarkan tentang *charismatic community* masyarakat muslim pada masa awal.³² Begitu pula Clifford Geertz yang dengan baik menggunakan teori Weber ini ketika menganalisa kharisma raja-raja di Maroko³³ dan lain sebagainya. Di atas contoh ini, Edward Shils lah yang diakui oleh para sarjana sosiologi sebagai orang pertama yang dengan baik memodifikasi teori *charisma* ini melampaui teori aslinya.³⁴

In short, peralihan *ijtihad* ke *taqlid* dengan pembacaan bahwa *muqallid* berupaya menjaga kesinambungan otoritas dan kharisma yang telah diperoleh oleh para mujtahid sebelumnya, dalam optik *charismatic authority* harus dibaca sebagai proses penjagaan otoritas dengan tetap mempertahankan kharisma yang menjadi dasar enforabilitas sebuah aturan hukum. Karena itu *taqlid* bukanlah potret ketidakberdayaan intelektual apalagi kemalasan akademis. Meskipun demikian, diakui atau tidak *taqlid* ini memang memiliki potensi untuk memunculkan kondisi stagnan manakala tidak dibungkus oleh *spirit of law* itu sendiri.

Bukti kuatnya dugaan bahwa *taqlid* ini adalah proyek pelanjutan kharisma otoritas dan bukan hegemoni ulama lama atas abilitas intelektual ulama berikutnya adalah tiadanya indikasi persaingan ulama-ulama intra-mazhab antara yang senior (*salaf*) dengan yang junior

³⁰*Charisma* ini berasal dari bahasa Yunani yang berarti *gift of grace*, kelebihan wibawa, keagungan atau pesona.

³¹Ada tiga keberatan untuk menggunakan teori *charismatic authority* Weber ini secara murni: pertama adalah bahwa katagori Weber ini memunculkan *problematic dichotomy* antara *pure charisma* dan *routinized charisma*; kedua, teori Weber ini telah ditentang dan secara signifikan mengalami beberapa perubahan; ketiga adalah bahwa untuk melihat perkembangan hukum Islam dengan kacamata ini memang diperlukan modifikasi karena menurut Weber karisma tidak merupakan bagian dari pengalaman kehidupan keberagamaan melainkan sebuah *radical impulse* yang meniscayakan penolakan terhadap struktur-struktur masyarakat.

³²Di samping karya W. Montgomery Watt yang berjudul *Islam and the Integration of Society*, karya lainnya seperti *Muhammed at Mecca dan Muhammed at Medina* juga banyak menggunakan pendekatan *charisma* ini walaupun pengungkapannya tidak persis seperti yang dimaksud oleh Weber.

³³Lihat Clifford Geertz, “Centers, Kings, and Charisma: Reflections on the Symbolics of Power,” dalam Joseph Ben-David dan Terry Nichols Clark (eds), *Culture and Its Creators: Essays in Honor of Edward Shils* (Chicago: Chicago University Press, 1977), 150-171.

³⁴Edward Shils, “Charisma, Order, and Status,” *American Sociological Review* 30, no. 2 (1965), 199-213.

(*khalaf*). Hal ini dapat dilihat misalnya dalam kitab *Tabaqat al-Fuqaha* dari setiap mazhab yang menggambarkan *synchronic and sustained relation* ketimbang *conflict panorama* di antara mereka.

Taqlid dan Implikasinya dalam Pendekatan Social History

Perkembangan sebuah ide bisa dibaca dengan utuh manakala faktor sejarah dan faktor sosial dijadikan sebagai data utama di samping landasan filofofis yang menjadi motor penggerakannya. Pendekatan *social history* menawarkan piranti untuk tujuan ini.

Sepanjang pendekatan ini dilakukan, para sarjana memiliki berbagai pandangan terhadap latar belakang kemunculan tradisi *taqlid* ini. Coulson, misalnya, menyatakan bahwa *taqlid* merupakan produksi dari sebuah model kemunduran sumber-sumber hukum Islam.³⁵ Sementara itu, Joseph Schacht berpandangan bahwa *taqlid* merupakan imbas dari sempurnanya bangunan hukum yang dilakukan oleh para *fuqaha* pada era formatif di samping juga kurang percaya dirinya (*intellectual inferiority*) para *fuqaha* masa berikutnya.³⁶ Tentang inferioritas *taqlid* terhadap *ijtihad* seperti ini, hampir seluruh sarjana sepakat dengan argumen and *mode of articulation* yang berbeda-beda. Kesimpulan Hallaq bahwa tradisi *taqlid* bukan hanya sebuah even negatif melainkan sebuah bentuk destruksi bangunan hukum Islam adalah cukup mewakili pandangan lainnya.³⁷

Yang "tampil beda" adalah temuan Sherman Jackson yang dengan cerdas mengatakan bahwa secara sosial sebenarnya *taqlid* bukanlah karena *intellectual inferiority* sebagaimana dituduhkan oleh banyak sarjana, melainkan karena adanya keinginan para *fuqaha* untuk membatatasi kemungkinan pemerintah memanipulasi sistem hukum yang serba berubah atas nama *ijtihad*. Adalah tidak *fair* untuk membahas *ijtihad* dan *taqlid* hanya dari sisi teoritis tanpa mencoba melihat peran apa yang dimainkan oleh keduanya dengan menggunakan pendekatan *idealist discourse*.³⁸

Ikut meramaikan perdebatan kemunculan *taqlid* ini, Weiss menyatakan bahwa *taqlid* ini muncul juga karena tiadanya kejelasan (*the problem of indeterminacy*) prinsip-prinsip interpretasi yang netral dalam menyelesaikan masalah-masalah baru yang muncul.³⁹ Dalam kondisi ini, *taqlid* adalah sebuah pilihan.

³⁵ Coulson, *A History*, 81.

³⁶ Schacht, *An Introduction to Islamic Law*, 70-1; Bandingkan pandangan Schacht ini dengan pendapat sarjana lainnya yang melihat dari faktor diluar hukum Islam. Al-Jabiri, misalnya, melihat adanya problematika struktural yang sangat akut pada sisi struktur nalar Arab dimana masa lampau selalu menjadi rujukan utama dalam pemikiran. Lihat, Issa J. Boullata, *Dekonstruksi Tradisi, Gelegar Pemikiran Arab Islam* (Yogyakarta: LkiS, 2001), 65; lihat pula Lihat bahasan Muhammad 'Abid al-Jabiri, *Takwin al-'Aql al-'Araby* (Beirut: Markaz Dirasat al-Wihdah al-'Arabiyah, 1989), terutama pada bab 11; Lihat juga Muhammad Shahrur, sementara itu, memandang ketundukan pola pikir keislaman saat ini pada produk pemikiran abad III-V Hijriah seperti ini bermula dari naik daunnya mistisisme pada zaman al-Ghazali dan Ibn Araby yang kemudian membungkam kreatifitas berfikir rasional. Masa ini, dalam dunia Islam, dikenal dengan masa tertutupnya pintu *ijtihad* (*insidad bab al-ijtihad*). Lihat Muhammad Shahrur, *Dirasat Islamiyyat-Mu'asirah al-Dawlah wa al-Mujtama'* (Damaskus: al-Ahali al-Nashr, 1994), 217-223.

³⁷ Wael B. Hallaq, "Was the Gate of *Ijtihad* Closed," dalam *International Journal of Middle East Studies* 16 (1984), 20; Lihat juga, "Considerations on the Function and Character of Sunni Legal Theory," dalam *Journal of the American Oriental Society*, 104 (1984), 689.

³⁸ Sherman Jackson, "In Defence of Two-Tiered Orthodoxy," Disertasi Ph.D pada Univeritas Pennsylvania, 1991, 13, 179.

³⁹ Bernard Weiss, "Interpretation of Islamic Law," dalam *American Journal of Comparative Law*, No. 26 (1978), 204.

Bagaimanapun, *taqlid* memang menyisakan banyak misteri. Maka, untuk melihat peran *taqlid* ini secara komprehensif, Mohammad Fadel mendata empat *issue* untuk dikaji. Dia menyatakan:

*"When we attempt to understand ijihad and taqlid as an issue in the sociology of Islamic law, as suggested by Weber, and with reference to the legal process of pre-modern Muslim societies, as suggested by Jackson, many interesting issues emerge. Among these is the comprehensiveness of taqlid. Another is legal change. Presumably, if a régime of taqlid was sufficiently comprehensive, so that most situations were regulated by a rule, and if taqlid allowed for legitimate, recognizable legal change, many of Weber's objections to it would be satisfied. A third issue, closely related to the questions of legal change, is the relationship of the law to fact, and whether or not interpretation of fact was considered ijihad or taqlid. Another critical issue is the determination of what constituted a rule in a system governed by ijihad and what constituted a rule in a taqlid-based system."*⁴⁰

Analisa atas empat hal tersebut di atas akan membuka cakrawala pikir tentang *taqlid* lebih cerah dan terbuka. Ternyata, ada peran-peran penting dan positif yang dimainkan oleh *taqlid* dalam sejarah perkembangan hukum Islam. Dalam hubungannya dengan aturan-aturan hukum yang secara empirik diterapkan, minimum ada tiga hal positif yang disumbangkan oleh *taqlid*: *pertama*, adalah tegaknya kepastian hukum. Dengan *taqlid* akan jelas pendapat yang mana dan mazhab yang mana yang dijadikan rujukan pelaksanaan hukum dan pengambilan keputusan hukum. Membiarkan *ijihad* menentukan masalah-masalah yang muncul akan menghilangkan *legal certainty* yang sesungguhnya menjadi tema besar penegakan hukum dan keadilan kontemporer. *Kedua*, adalah munculnya tradisi kodifikasi yang merupakan kumpulan pendapat yang disepakati sebagai rujukan hukum. Tradisi kodifikasi ini juga merupakan *trade mark* perkembangan hukum modern terutama dari mazhab *Roman tradition*. *Ketiga*, adalah munculnya tradisi *mukhtasår*⁴¹ dalam perkembangan klasik fiqh terutama sejak awal abad ketujuh/ketigabelas juga merupakan *blessing in disguise* dari tradisi *taqlid* ini.

Penutup

Taqlid ternyata memiliki *image* ganda: negatif dan positif. *Image* negatif *taqlid* telah banyak diunggap oleh para sarjana, terutama mereka yang peduli dengan wacana teoritik. Bagi mereka *taqlid* tidak memiliki nilai positif apa-apa selain hanya potret ketidakberdayaan intelektual dan mandegnya perkembangan hukum Islam. Coulson, Schacht, dan Hallaq adalah di antara tokoh yang menganut aliran ini.

Bagi sarjana yang mau kreatif mendekati tradisi *taqlid* ini dari optik sosiologi hukum kontemporer, *taqlid* adalah fenomena biasa dan merupakan rangkaian dari sebuah perkembangan hukum Islam itu sendiri. *Taqlid* bisa dibaca sebagai penghargaan atas karya

⁴⁰Mohammad Fadel, "Social Logic," 196; Khusus tentang Weber pada poin yang kedua adalah berkenaan dengan pandangannya bahwa matinya *ijihad* dalam perkembangan hukum Islam telah menutup hukum Islam itu sendiri untuk berposes secara modern menjadi hukum positif karena tidak mampu berdialog dengan spirit kapitalisme yang menjadi sebuah keniscayaan sejarah. Pada sisi inilah maka hukum adat dan sekuler yang sesungguhnya *illigimate* mengisi ruang kosong yang ditinggalkan oleh kekakuan hukum yang diakibatkan oleh *taqlid*. Lihat, Max Weber, *Economy and Society* (Berkeley: University of California Press, 1978), 2: 976.

⁴¹Bahasan tentang hubungan *taqlid* dengan kemunculan tradisi *mukhtasår* sangat baik ditulis oleh Mohammad Fadel, "The Social Logic of Taqlid and the Rise of the Mukhtasår," dalam *Islamic Law and Society*, Vol. 3, No. 2, 1996.

fuqaha>sebelumnya yang dianggap sudah mapan, seperti kata Fadel, atau bahkan sebagai sebuah alat penentuan hukum ketika ada ketidakpastian metodologis yang bisa memberikan solusi atas permasalahan baru, seperti kata Bernard Weiss. Bahkan, dalam tataran empirik *taqlid* telah mendorong lahirnya kepastian hukum, tradisi kodifikasi dan tradisi *mukhtasir* dalam perkembangan fiqh.

Meskipun demikian, berhenti pada posisi *taqlid* dan membunuh *ijtihad* sebagai *spirit of Islamic law* adalah pilihan yang sangat keliru ketika impian tatanan hukum Islam yang progresif masih perlu diwujudkan. Menarik untuk merenungkan ungkapan Khaled Abou El Fadl bahwa hukum Islam sesungguhnya masih hidup, tetapi piranti metodologis dan landasan epistemologinya telah mati. Inilah yang menjadikan hukum Islam stagnan dan tidak berdaya berdialog dengan realitas yang semakin berkembang.⁴²

Daftar Rujukan:

- Abu>Zahrah, Muhammad. *Tarikh al-Madhab al-Islamiyah*. Kairo: Da> al-Fikr al-'Arabi>tt.
- Abu>Zayd, Shaikh Bakr. *Al-Madkhal al-Mufassal ila>Fiqh Imam Ahmad b. Hanbal*. Riyadh: Da> al-Tawhid, 1411.
- Anderson, J. N. D. *Law Reform in the Muslim World*. London: The Athlone Press, 1974.
- Berger, Peter. "Charisma and Religious Innovation: The Social Location of Israilite Prophecy," dalam *American Sociological Review* 28 (1963).
- Boullata, Issa J. *Dekonstruksi Tradisi, Gelegar Pemikiran Arab Islam*. Yogyakarta: LkiS, 2001.
- Brockopp, Jonathan E. "Theorizing Charismatic Authority in Early Islamic Law," dalam *Comparative Islamic Studies*, no. 1, vol. 2 (2005).
- Coulson, N. J. *A History of Islamic Law*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1964.
- al-Dahlawi>Shah Wali>Allah. *Hujjat Allah al-Balighah*. Kairo: Da> al-Turath, tt.
- Eisenstadt, S. N. ed. *Max Weber on Charisma and Institution Building*. Chicago: University of Chicago Press, 1968.
- El Fadl, Khaled Abou. *Speaking in God's Name: Islamic Law, Authority and Women*. Oxford: Oneworld, 2001.
- Fadel, Mohammad. "The Social Logic of *Taqlid* and the Rise of the *Mukhtasir*," dalam *Islamic Law and Society*, Vol. 3, No. 2, 1996.
- al-Fawzan, 'Abd Allah. *Sharh al-Waraqat*. Riyadh: Da> al-Muslim, 1417.
- al-Ghazali>Abu>Hamid Muhammad. *al-Mustasfa>min 'Ilm al-Ushul*. Kairo: Maktabah al-Tijariyyah, 1356.
- Geertz, Clifford. "Centers, Kings, and Charisma: Reflections on the Symbolics of Power," dalam Joseph Ben-David dan Terry Nichols Clark (eds), *Culture and Its Creators: Essays in Honor of Edward Shils*. Chicago: Chicago University Press, 1977.
- Hallaq, Wael B. "Considerations on the Function and Character of Sunni Legal Theory," dalam *Journal of the American Oriental Society*, 104 (1984).
- . "Was the Gate of *Ijtihad* Closed," dalam *International Journal of Middle East Studies* 16 (1984).

⁴² Khaled Abou El Fadl, *Speaking in God's Name: Islamic Law, Authority and Women* (Oxford: Oneworld, 2001), 171.

- Hurgronje, Snouck. *The Achehnese*, diterjemahkan oleh A.W.S. O'Sullivan. Leiden: E.J. Brill, 1906.
- al-Jabiri, Muhammad 'Abid. *Takwīn al-'Aql al-'Arabi* Beirut: Markaz Dirasat al-Wihdah al-'Arabiyah, 1989.
- . *Al-'Aql al-Siyasi al-'Arabi Muhaddidatuh wa Tajalliyyatuh*. Al-Da' al-Bayda' al-Markaz al-Thaqafy al-'Araby, 1991.
- Jackson, Sherman A. "Taqlid, Legal Scaffolding and the Scope of Legal Injunctions in Post-Formative Theory Mumlaq and 'Amm in the Jurisprudence of Shihab al-Din al-Qarafi," dalam *Islamic Law and Society*, Vol. 3, No. 2, Issues and Problems, (1996).
- . "In Defence of Two-Tiered Orthodoxy," Disertasi Ph.D pada Univeritas Pennsylvania, 1991.
- . *Islamic Law and The State: The Constitutional Jurisprudence of Shihab al-Din al-Qarafi*. Leiden: E. J. Brill, 1996.
- al-Jurjani, Al-Sharif 'Ali bin Muhammad. *Kitab al-Ta'rifat*. Singapore, Jeddah: al-Haramayn, tt.
- Kamali, M. Hashim. *The Principles of Islamic Jurisprudence*. Cambridge: Islamic Text Society, 1997.
- Krawietz, Birgit. "Cut and Paste in Legal Rules: Designing Islamic Norms with Talfiq," dalam *Die Welt des Islams*, New Ser., Vol. 42, Issue 1 (2002).
- Makdisi, George. *The Rise of Colleges Institutions of Learning in Islam and the West*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1981.
- Palmer, Michael. *Freud and Jung on Religion*. London: Routledge, 1997 }
- Peters, Rudolph. "Ijtihad and Taqlid in 18th and 19th Century Islam," dalam *Die Welt des Islams*, New Series, Vol. 20, Issue 3/4, (1980).
- Robertson, Ian. *Sociology*, edisi 3. New York: Worth Publishers, Inc., 1988.
- Schacht, Joseph. "The Schools of Law and later Development," dalam M. Khadduri dan H. Liebesny, *Law in the Middle East* (Washington D. C.: The Middle East Institute, 1955)
- Schacht, Joseph. *An Introduction to Islamic Law*. Oxford: Oxford University Press, 1964.
- Al-Shanqiti, Adwa' al-Bayan fi Idhah al-Qur'an bi al-Qur'an. Beirut: Mu'assasah al-Risalah, 1413.
- Shils, Edward. "Charisma, Order, and Status, " *American Sociological Review* 30, no. 2 (1965).
- Shahrur, Muhammad. *Dirasat Islamiyyat Mu'asrat fi al-Dawlat wa al-Mujtama'*. Damaskus: al-Ahali li al-Nasyr, 1994.
- al-Tufi, Najm al-Din. *Sharh Mukhtasar al-Rawdah*. Beirut: Mu'assasah al-Risalah, 1410H.
- Weber, Max. *Economy and Society*. Berkeley: University of California Press, 1978.
- Weiss, Bernard. "Interpretation of Islamic Law," dalam *American Journal of Comparative Law*, No. 26 (1978).
- Wiederhold, Lutz. "Legal Doctrines in Conflict the Relevance of Madhhab Boundaries to Legal Reasoning in the Light of an Unpublished Treatise on Taqlad and Ijtihad," dalam *Islamic Law and Society*, Vol. 3, No. 2, Issues and Problems, (1996).
- Zaydan, 'Abd al-Karim. *Al-Wajiz fi Usul al-Fiqh*. Beirut, Lebanon: Maktabah Risalah, 2001.