

STABILISASI METODOLOGI TAFSIR PADA ABAD XV H.

Muhsin Mahfudz

Prodi Ilmu Hadis Fakultas Ushuluddin Filsafat dan Politik

UIN Alauddin Makassar

Email: muhsinmahfudz@uin-alauddin.ac.id

Abstrak

Artikel ini mengulas tentang perkembangan metodologi, terutama di masa modern, di mana ilmu-ilmu modern berkembang sangat pesat. Beberapa catatan penting dari masa ini akan dianalisis dengan pendekatan sejarah. Melalui analisis tersebut ditemukan bahwa pada abad 15/21 sekarang ini, ternyata perkembangan metodologi tafsir sudah sangat jauh. Tafsir yang mengandalkan aspek riwayat semata tidak lagi menjadi “primadona” bagi pengkaji al-Qur’an dewasa ini. Bahkan mereka lebih tertarik menggunakan filsafat bahasa semisal hermeneutika dan semiotika untuk “membiarkan al-Qur’an berbicara sendiri atas nama dirinya”. Menurut mereka, hal itu sangat dimungkinkan karena teks al-Qur’an adalah bahasa yang sudah dibentuk oleh budaya awal ketika pertama kali diturunkan. Kesimpulan yang mengatakan bahwa metodologi tafsir klasik sudah ditinggalkan adalah “keliru” karena ternyata metode tafsir *tahili* sebagai mana yang dilakukan oleh Wahbah al-Zuhaili adalah contoh terbaik untuk menunjukkan kekeliruan kesimpulan tadi

Kata Kunci: *Tafsir – al-Qur’an – Metodologi – Abad ke-5*

Pendahuluan

Perkembangan metodologi tafsir merupakan keniscayaan sejarah, karena spirit intelektualitas ulama terus berupaya untuk mendialogkan al-Qur’an sebagai “teks yang terbatas” dengan realitas sebagai konteks yang tak terbatas. Upaya mulia itu adalah konsekuensi logis dari sebuah kesadaran bahwa al-Qur’an harus mampu menjawab problem kemanusiaan dari masa ke masa (*shalih li kull makan wa zaman*).

Jika menoleh ke belakang, ke Abad 1 hingga 14 H. maka masa yang paling gemilang dalam ranah metodologi tafsir memancar dari abad 3 hingga 6 H. atau yang biasa disebut dengan “masa

mutakaddimin". Kemudian masa kebekuan terjadi di sekitar 6 abad berikutnya (7-13 H.) karena suatu kondisi politik yang mendorong upaya penyelamatan warisan intelektual dari sisa-sisa pergolakan Perang Salib.¹ Kondisi itu, berlangsung hingga munculnya karya spektakuler di bidang tafsir oleh Muhammad Abduh (1850-1905 M), abad 14 H. Sejak itulah tonggak metodologi tafsir kembali terpancang. Seakan tidak ingin terus terengah-engah dalam kelatahan pendahulunya, Abduh kemudian merapatkan hubungan antara al-Qur'an dengan realitas sosial yang mengitarinya.

Alhasil, inovasi demi inovasi terus dilakukan oleh pakar tafsir, meskipun embrionya sudah pernah digagas oleh mufassir klasik. Amin al-Khuli (1895-1966) yang berumur 10 tahun sebelum wafatnya Muhammad Abduh, adalah satu dari sekian inovator metodologi tafsir di bidang sastra dengan proposalnya yang terkenal *dirasah ma hawl al-Qur'an* (studi eksternal al-Qur'an) dan *dirasah fi al-Qur'an nafsiah* (studi internal al-Qur'an).² Kedua instrumen tersebut digunakan sebagai paradigma dalam melihat al-Qur'an sebagai "buku sastra terbesar" sepanjang sejarah. Di samping berkaitan dengan kondisi sosio-religius ketika diturunkan, al-Qur'an juga harus dianalisis secara linguistik dan hati-hati agar cita-cita sosial kebudayaan Qur'ani dan hidayah yang dipahami oleh Rasulullah saw. dapat terkuak. Proyek inilah yang kemudian diaplikasikan oleh murid sekaligus istrinya, 'A'isyah 'Abd al-Rahman bint al-Syathi' dalam tafsirnya, *al-Tafsir al-Bayani li al-Qur'an al-Karim* (1962 M).³ Pengembangan yang dilakukan oleh Bint al-Syathi' adalah proyeksi "*al-ibrah*" dalam konsep *asbab al-nuzul*, yaitu penolakannya terhadap

¹ Nasr Hamid Abu Zayd menulis bahwa tantangan yang menghadang ulama seperti al-Zarkasy (w.794 H) dan al-Suyûû (w. 910 H) adalah bagaimana memelihara dan mempertahankan catatan budaya bangsa, peradaban dan pemikirannya pasca Perang Salib. Karena itu, karya mereka dalam studi al-Qur'an dicermati sebagai upaya untuk menghimpun warisan-warisan budaya ke dalam bentuk *syara'* dan *ikhtisar* agar mudah dipahami oleh umat Islam dalam waktu singkat. Selengkapnya, baca Nasr Hamid Abu Zayd, *Mafhum al-Nash Dirasah fi 'Ulum al-Qur'an* diterjemahkan oleh Khoiron Bahdliyyin dengan judul *Tekstualitas al-Qur'an Kritik terhadap Ulumul Qur'an* (Cet.I; Yogyakarta: LKiS, 2001), h. 5.

² Muhammad Mansur, "Amin al-Khuli dan Pergeseran Paradigma Tafsir al-Qur'an" dalam M. Alfatih Suryadilaga [ed], *Studi Kitab Tafsir Kontemporer* (Cet. I; Yogyakarta: TH-Press, 2006), h. 16.

³ Bandingkan dengan Pangantar Mohamad Nur Kholis dalam J.J.G. Janson, *The Interpretation of the Koran in Modern Egypt* yang diterjemahkan oleh Hairussalim dkk. dengan judul *Diskursus Tafsir al-Qur'an Modern* (Cet.I; Yogyakarta: Tiara Wacana, 1997), h. xiv.

pemberlakuan makna ayat karena kasus tertentu (*al-ibrah bi khusus al-sabab la bi 'umum al-lafzh*).⁴

Apa yang diupayakan oleh al-Khuli dan Bint al-Syathi' telah berhasil mengilhami penafsir-penafsir kontemporer seperti Arkoun dan Abu Zaid. Tetapi bagaimana metodologi tafsir di abad 15 H/21 M. ini mengalami perubahan yang spektakuler atau mungkin masih tetap memelihara tradisi tafsir klasik yang mengandalkan aspek hidayah semata dari al-Qur'an? Pertanyaan inilah yang akan coba diuraikan dalam tulisan ini.

Konstruksi Metodologi Tafsir di Era Modern (Abad 15 H)

A. Latar Belakang dan Motivasinya

Sejak dihembuskannya isu globalisasi awal abad 20 silam, sejumlah kekhawatiran menghinggapi banyak orang tak terkecuali elit Islam (baca: ulama) yang dianggap sebagai komunitas yang paling bertanggung jawab atas keberlanjutan ajaran al-Qur'an. Kekhawatiran tersebut sangat beralasan karena ketika dunia semakin sempit maka ideologi maupun budaya yang resisten terhadap ajaran al-Qur'an akan lebih mudah berakulturasi. Itu artinya, tugas al-Qur'an sebagai kitab hidayah semakin berat jika dibiarkan dalam teks sakral yang sulit dipahami.

Pasca Perang Dunia II (1939-1945), hubungan antara Timur dan Barat terjadi dalam sebuah ketegangan baru, meskipun bukan lagi perseteruan fisik. Kampanye yang berbau etnosentrisme bangsa-bangsa maju menjadikan Timur yang dihuni oleh Islam sebagai peradaban yang terbelakang yang "asyik" bernostalgia ke masa skolastik Islam.⁵ Keterlenaan itu, hingga sekarang abad 15/21 ini, masih dirasakan termasuk dalam tradisi intelektual tafsir.

Suatu anggapan yang masih berkembang bahwa *al-tafsir bi al-riwayah* merupakan metode yang paling valid di antara semua

⁴ Muhammad Yusron, "Mengenal Pemikiran Bint al-Sya'at tentang al-Qur'an" dalam M. Alfatih Suryadilaga, *op.cit.*, h. 46.

⁵ Gema Martin Munoz, "Islam dan Barat, Sebuah Dualitas Intensional" dalam John L. Esposito [ed] at.al., *Islam, Modernism and The West* diterjemahkan oleh Ahmad Syahidah dengan Judul *Dialektika Peradaban, Modernisme dan Budaya Akhir Abad 20* (Cet. I; Yogyakarta: al-Qalam, 2002), h. 5. Bandingkan dengan Vanessa Martin, *Creating an Islamic State* (Cet.II; London: I.B.Tauris, 2003), h. 174. Bandingkan pula dengan Edward Said, *Covering Islam Bias Liputan Barat atas Dunia Islam* (Cet.I; Yogyakarta: Ikon, 2002), h. 45-47.

metode yang ada.⁶ Sejak tafsir al-Suyuthi (849-911 H) memperoleh pengaruh yang sangat kuat, tafsir riwayat telah membentuk kecenderungan yang menguat pula di kalangan umat Islam, selanjutnya memandang sinis terhadap karya tafsir non-riwayat. Jika pandangan ini benar, berarti sedang berlangsung “pembunuhan” terhadap al-Qur’an. Sebab, seperti yang sudah mafhum, jumlah riwayat itu sangat terbatas. Bila tafsir hanya tergantung kepada riwayat, berarti aktivitas tafsir berhenti pada riwayat yang terbatas itu. Lagi pula, sejumlah persoalan global tidak memadai dijelaskan hanya melalui riwayat. Oleh karena itu, upaya pemahaman ulang terhadap teks al-Qur’an merupakan hal yang niscaya.

Sejumlah “penafsir al-Qur’an” kontemporer, seperti Fazlur Rahman, Hassan Hanafi, Muhammad Sahrur, Nasr Hamid Abu Zayd, Muhammad Arkoun, Asghar Ali Engineer, Nurcholish Madjid dan Quraish Shihab, adalah mereka yang termasuk memiliki kekhawatiran seperti yang saya maksud di atas. Meskipun demikian, hampir tidak pernah mereka diidentikkan dengan *mufassir* dalam arti penafsir al-Qur’an yang mempunyai karya monumental di bidang tafsir al-Qur’an. Penafsiran mereka terhadap ayat al-Qur’an bertebaran dalam berbagai tulisan mereka mengenai masalah tertentu. Lagi pula, mereka sepertinya tidak menekankan pada aspek materi tafsir, melainkan lebih fokus kepada kritik atas, sekaligus merekonstruksi metodologi tafsir kontemporer.

Berdasarkan hal di atas, dapat dikatakan bahwa kondisi yang melatar-belakangi penafsiran di abad 15/21 ini bukan lagi domain pergolakan politik kekuasaan, tetapi lebih kepada domain pergolakan intelektual global. Karena itu, menurut saya, era ini lebih tepat dikatakan sebagai era “Stabilisasi Metodologi” (*al-tatsbit al-manhaji*) dalam arti, para penafsir maupun *mufassir* berupaya membangun metodologi tafsir yang obyektif, lebih kuat dan responsif terhadap segala persoalan kemanusiaan, baik internal maupun eksternal Islam.

Selain nama-nama yang saya sebutkan di atas, ada seorang yang sangat layak disebut *mufassir*, tidak saja karena memiliki karya tafsir lengkap, tetapi juga karena ia memiliki bangunan metodologi yang kuat, terutama pada pendekatan yang digunakan. Dia adalah Wahbah al-Zuhaili. Dengan alasan itu pula maka saya memilihnya sebagai

⁶ Muhammad ‘Ali al-Shabuni, *al-Tibyan fi ‘Ulum al-Qur’an* (Beirut: ‘Alam al-Kutub, 1985), h. 69-70.

fokus kajian dalam makalah ini, meskipun tidak berarti mengabaikan karya penafsir yang lain.

B. Karya Tafsir Kontemporer

Sebelum mengupas secara khusus karya Wahbah al-Zuhaili, ada baiknya menyinggung metode yang dikembangkan oleh beberapa penafsir kontemporer yang saya sebutkan di atas dalam memahami al-Qur'an. Beberapa nama sengaja saya tidak bahas metodologinya karena, di samping sudah didiskusikan dalam kelas ini, juga karena memiliki kesamaan teori yang dikembangkan dengan pemikir yang akan dibahas.

1. **Fazlur Rahman** lahir di Hazara, Pakistan, 21 September 1919. Ia tumbuh ketika proses kedaulatan Pakistan diperjuangkan dari India (1947). Tiga faksi yang memperebutkan dominasi kala itu adalah kaum modernis yang menawarkan konsep negara sekularistik, kaum tradisional menawarkan konsep khilafah dan kaum fundamentalis yang memperjuangkan konsep "Kerajaan Tuhan". Setelah menyelesaikan pendidikan dasar dan menengahnya di Pakistan, Rahman kemudian belajar Sastra Arab di Universitas Punjab dan meraih gelar MA. (1942). Karena menganggap rendah mutu pendidikan di India, ia pun hijrah ke Oxford University Inggris dan memperoleh gelar Ph.D di bidang Filsafat Islam (1946). Dari 1950-1958 ia menjadi *associate professor* di Universitas Durham, Inggris dan Mc.Gill University, Kanada.⁷

Sejak itu, Rahman mulai menulis secara serius. Salah satu karyanya yang berkaitan dengan diskusi kita adalah kajian tafsir tematisnya, *The Major Themes of the Qur'an* yang diterbitkan tahun 1979. Metodologi yang dibangun dalam kajian ini adalah *Double Movement* – sebagaimana yang telah didiskusikan – yang menekankan pada aspek aktualisasi historisitas suatu pesan moral al-Qur'an. Tetapi satu yang diabaikan oleh Rahman bahwa teorinya itu sulit diaplikasikan pada ayat-ayat eskatologis dalam al-Qur'an.⁸

⁷ Ali Masrur, "Ahli Kitab dalam al-Qur'an: Model Penafsiran Fazlur Rahman" dalam Abdul Mustaqim dan Sahiron Syamsuddin [ed], *Studi al-Qur'an Kontemporer, Wacana Baru Berbagai Metodologi Tafsir* (Cet.I; Yogyakarta: Tiara Wacana Yogya, 2002), h. 44-46.

⁸ Sibawaihi, *Hermeneutika al-Qur'an Fazlur Rahman* (Cet.I; Yogyakarta: Jalasutra, 2007), h. 101-112.

2. **Hassan Hanafi** adalah pemikir berkebangsaan Mesir yang pernah mengecap pendidikan Barat di Prancis. Ia menguasai dengan baik Fisafat Fenomenologi yang diperolehnya di Barat dan sekaligus menjadikannya sebagai *grand* pendekatan dalam menawarkan mega proyeknya, *al-turats wa al-tajdid*. Pada fase petualangan intelektualnya, Hanafi tiba pada suatu kekhawatiran akan kondisi umat Islam dan warisan intelektualnya yang membentuk kehidupan dalam “angan-angan ideal” tetapi tidak terwujud dalam realitas sosial.

Setelah lama bergelut dengan dunia akademik, Hanafi akhirnya memutuskan untuk bergabung dalam gerakan *Ikhwan al-Muslimin* setelah sebelumnya gagal ikut sebagai relawan perang membela Palestina. Fase ini merupakan perjalanan yang menentukan dalam karakter pemikiran Hanafi. Hal yang paling nyata adalah Hanafi begitu kuat dalam tradisi akademik tetapi juga sangat didominasi semangat keberpihakan kepada rakyat Islam. Inilah kemudian yang mempengaruhi metodologi yang dikembangkan dalam memahami al-Qur’an. Dalam konteks ini, setiap tulisannya dalam menafsirkan al-Qur’an dapat dikategorikan sebagai “tafsir realis” dalam arti sebuah tafsir belum dianggap sempurna sebelum diwujudkan dalam bentuk gerakan.

Kalau dipandang sepintas, kelihatannya upaya pengamalan ajaran al-Qur’an adalah sesuatu yang sudah usang, tetapi jika menelusuri lebih jauh, ternyata tidak sesederhana itu. Hanafi berangkat dari kondisi yang melekat pada proses pewahyuan, yaitu Pengirim (Tuhan), informasi (pesan) dan obyek (*khitab*). Menurut Hanafi yang selama ini mendominasi pembicaraan tentang wahyu adalah Tuhan dan informasi, sehingga *mufassir* menghabiskan waktunya hanya membicarakan masalah Tuhan dan Nabi sebagai penyampai, tetapi lupa bahwa manusia atau realitas sebagai penerima wahyu harus mendapat porsi yang lebih banyak mengingat posisinya sebagai kutub utama komunikasi.⁹ Dari sini sangat wajar jika Hassan Hanafi mengunggulkan pendekatan Fenomenologi dalam kajian tafsirnya. Sebagai konsekuensi dari itu, Hanafi dalam mengimplementasikan konsep sebelum

⁹ Kerangka metodologis Hassan Hanafi, selengkapnya dapat dibaca dalam M. Mansur, “Metodologi Tafsir Realis: Telaah Kritis terhadap Pemikiran Hassan Hanafi” dalam Abdul Mustaqim dan Sahiron Syamsuddin [ed], *op.cit.*, h. 103-107.

memesuki dunia realitas “mau tidak mau” harus menggunakan metode tematik (*maudhu’i*).

3. **Mohammed Arkoun** lahir di Kabilia, Aljazair, 1 Pebruari 1928. Ia hidup dalam pendidikan ala Prancis karena ketika itu Aljazair masih di bawah kekuasaan Prancis. Sebagai putra Kabilia, Arkoun mengenal betul bahasa aslinya ketika masih di bawah kekuasaan Imperium Yunani, Bahasa Arab sebagai bahasa keagamaan ketika Arabisasi yang dilakukan oleh penguasa Uqbah ibn Nafi’ (682 M) dan Bahasa Prancis ketika wilayah itu beralih ke tangan Prancis (1830). Tidak heran jika kemudian Arkoun tertarik tetap dijalur Sastra. Ia menyelesaikan pendidikan tingginya di Universitas Aljir (1954), kemudian menyelesaikan program doktornya di Universitas Sorbone (1969) semuanya dalam bidang Sastra.

Hampir semua karyanya ditulis dalam bahasa Prancis, antara lain yang terkenal adalah *Lectures du Coran* (Paris, 1982). Buku ini banyak menyuguhkan analisis linguistik, semiotik dan hermeneutik dalam menafsirkan al-Qur’an. Karyanya yang lain adalah *Ouvertures sur l’Islam* (1994) dan *al-Fikr al-Islami: Qira’ah ‘Ilmiah*. Sebagian besar akar epistemologi yang dibangun oleh Arkoun dirumuskan dari kedua buku terakhir.¹⁰

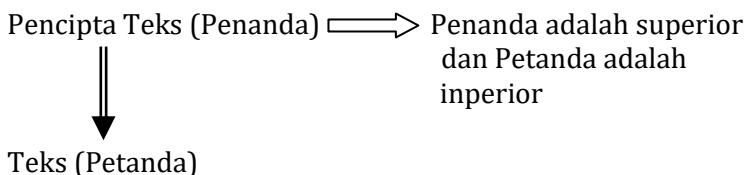
Sebagaimana Hassan Hanafi, dekonstruksi metodologi Arkoun juga berangkat dari kekhawatiran akan ketertutupan ilmuwan Islam terhadap perkembangan keilmuan modern, utamanya dari Barat. Selama ini, Ilmu pengetahuan sosial modern masih dianggap sebagai ilmu bantu, bukan ilmu inti, sehingga ilmu keislaman menjadi “melangit” dan seringkali utopis.

Menurut Arkoun, bahasa al-Qur’an harus dipandang sebagai simbol yang melampaui bahasa tulisan. Al-Qur’an adalah himpunan *nash* yang harus dipahami dalam bingkai linguistik, antropologis dan historis. Karena bahasa al-Qur’an adalah bahasa Arab maka seorang yang hendak memahaminya harus menguasai bahasa Arab tidak terbatas sebagai alat komunikasi.¹¹ Dalam memahami al-Qur’an, Arkoun menggunakan perangkat semiotika yang diadopsi dari de Saussure (ahli semiotika Prancis) dan Jacques Derrida (Antropolog Prancis). Arkoun merumuskannya sebagai berikut:

¹⁰ Waryono Abdul Ghafur, “Al-Qur’an dan Tafsirnya dalam Perspektif Arkoun” dalam Abdul Mustaqim dan Sahiron Syamsuddin [ed], *op.cit.*, h. 168-169.

¹¹ Mohammed Arkoun, *Lectures du Coran* diterjemahkan oleh Machasin dengan judul *Berbagai Pembacaan Quran* (Jakarta: INIS, 1997), h. 51

Logosentrisme Saussure



Dekonstruksi Derrida

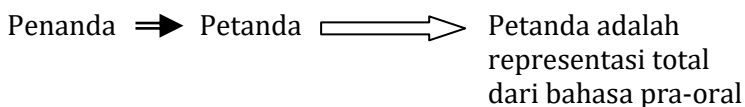


Diagram di atas menunjukkan adanya perbedaan antara Saussure dengan Derrida dalam konsep semiotika. Terlihat dalam pandangan Saussure bahwa pencipta teks adalah logos yang tidak mungkin diwakili secara total oleh teks yang diciptakannya. Karena itu, pencipta teks lebih superior dari pada teks atau dalam hubungan keduanya dipercaya sebagai logosentrisme. Sementara, bagi Derrida mengingkari adanya “petanda transendental” karena hanya akan membuka peluang “pemalsuan” yang sesungguhnya dari penanda. Karena itu, antara pencipta teks dengan teks yang diciptakan adalah linier dalam potensi kebenaran karena teks adalah cermin dari maksud pencipta teks ketika masih dalam pra-oral/tulisan.¹²

Ketika mengaplikasikannya dalam memahami al-Qur’an, rupanya Arkoun lebih memilih logosentrisme Saussure karena jika mengikuti Derrida maka ia akan mengingkari kebenaran Allah swt., di mana al-Qur’an dan Allah sebagai Pencipta teks adalah sejajar dalam kebenaran, tidak ada yang mutlak atau nisbi. Jadi, metodologi yang dibangun oleh Arkoun berujung pada tiga saat: 1) saat linguistik yang memungkinkan kita untuk menemukan keteraturan hakiki di bawah keteraturan zahir, 2) saat antropologis yakni memahami al-Qur’an dalam bahasanya yang

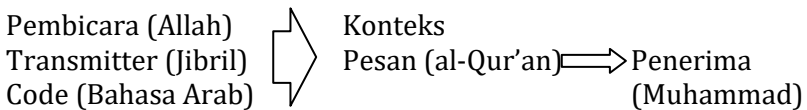
¹² Waryono Abdul Ghafur, , *op.cit.*, h. 175-176.

bersusun mitis, 3) saat historis yang akan membatasi tafsir logika-leksikografis dan tafsir imajinatif.¹³

4. **Nasr Hamid Abu Zayd** sudah bergaul dengan al-Qur'an sejak berusia 4 tahun. Pada usia 8 tahun, Nasr telah menghafal al-Qur'an seluruhnya, karena itu kawan-kawannya memanggil dengan sapaan "Syekh Nasr". Tahun 1964, Nasr sudah berkenalan dengan Amḍn al-Khuli yang memimpin suatu Jurnal Ilmiah, di mana artikel Nasr diterbitkan untuk pertama kali. Tidak sampai di situ, Nasr juga ditunjuk untuk menggantikan posisi al-KhŪlĪḍ sebagai dosen Bahasa dan Sastra Arab di Universitas Kairo, 1972.¹⁴

Beberapa buku yang ditulisnya, antara lain: *al-Ittijah al-'Aqli fi al-Tafsir: Qadhiyat al-Majaz 'inda al-Mu'tazilah*, sebuah tesis MA. tentang problem metafor dalam penafsiran Mu'tazilah; *Falsafat al-Ta'wil: Nazhariyyat Ta'wil al-Qur'an 'inda Ibni 'Arabi*, Disertasi Ph.D tentang hermeneutika Ibnu Arabi; *Mafhum al-Nash: Dirasah fi 'Ulum al-Qur'an*,¹⁵ sebuah buku yang lahir dari bahan-bahan perkuliaha di Universitas Khurtum.

Metodologi yang dikembangkan berkuat pada cara kerja Hermeneutika, yakni wahyu tidak dapat dipisahkan dengan budaya Arab pra-Islam karena teks al-Qur'an yang diwahyukan oleh Allah kepada Rasulullah dengan Bahasa Arab, sementara bahasa Arab merupakan bagian dari budaya Arab. Secara singkat dapat digambarkan berikut:¹⁶



Konsep wahyu yang digambarkan di atas, menunjukkan bahwa Nasr sama sekali tidak mengingkari bahwa Sang Pengirim Pesan adalah Allah saw. Namun, kemudian ia tidak mengembangkannya

¹³ Mohammed Arkoun, *loc.cit.*

¹⁴ Moch. Nur Ichwan, "Al-Qur'an Sebagai Teks: Teori Teks dalam Hermeneutika Qur'an Nasr Hamid Abu Zayd" dalam Abdul Mustaqim dan Sahiron Syamsuddin [ed], *op.cit.*, h.150-151.

¹⁵ Buku ini adalah satu di antara buku Nasr yang telah diterjemahkan ke dalam Bahasa Indonesia (2001). Bukunya yang lain adalah *Isykaliyat al-Qira'ah wa 'Aliyat al-Ta'wil* diterjemahkan oleh Khoirun Nahdiyyin dan Muhammad Mansur dengan judul *Hermeneutika Inklusif* (Jakarta: ICIP, 2004)

¹⁶ Diagram di atas dimodifikasi dari Moch. Nur Ichwan, *op.cit.*, h. 157.

dalam kajian selanjutnya. Nasr beranggapan bahwa dimensi keilahian dalam konsep wahyu sudah final dan bukan dalam wilayah manusia. Nasr kemudian menfokuskan diri pada teks al-Qur'an.

Perbedaan Metodologi Klasik dengan Modern

Mengapa pakar al-Qur'an mengidentikkan tafsir modern dimulai dari era Muhammad Abduh, karena dialah yang pertama mengeritik metodologi yang ditempuh oleh mufassir klasik. Salah satu kritiknya adalah terhadap perlakuan mereka terhadap *asbab al-nuzul*. Abduh menganggap bahwa mufassir klasik menjadikan riwayat *asbab al-nuzul* sebagai penyebab tidak utuhnya pemahaman ayat atas persoalan tertentu. Dengan membatasinya *asbab al-nuzul* pada ayat-ayat tertentu, maka ayat yang lain menjadi terabaikan. Padahal, menurut Abduh, al-Qur'an harus dipahami secara utuh karena ayat demi ayat sudah diletakkan secara tepat sesuai pada tempatnya.¹⁷

Sejak itulah, berbagai kritik dilakukan oleh mufassir belakangan, termasuk yang telah disebutkan di atas, seluruhnya mengarah kepada rekonstruksi baru atas metodologi tafsir klasik. Paling tidak ada tiga perbedaan mendasar yang saya identifikasi sebagai perbedaan antara metodologi tafsir klasik dengan modern, yaitu:

- *Dari segi isi:*

1. Tafsir modern dipenuhi oleh pengadopsian temuan-temuan keilmuan mutakhir, seperti *tafsir 'ilmi*. Sementara, tafsir klasik hanya berdasarkan riwayat dan intuisi.
2. Tafsir modern "dibasahi" oleh analisis linguistik dan filologik. Sementara, tafsir klasik masih terbatas pada terma tertentu.
3. Tafsir modern telah bersinggungan dengan persoalan-persoalan keseharian umat (sosiologis). Sementara, tafsir klasik masih berkuat pada masalah-masalah normatif dan *hida'i* (menangkap hidayah al-Qur'an).

- *Dari segi metode dan pendekatan:*

4. Dari segi metode penulisan, tafsir modern sudah menggunakan metode tematis dan secara konsisten menggunakan berbagai pendekatan tertentu. Sementara, tafsir klasik menggunakan metode analitik (*tahlili*) dan tidak terpakai dengan pendekatan tertentu.

¹⁷ Baca Mu'ammad Rasyd Rid'á, *Tafsir al-Qur'án al-Íakm al-Musyahir bi Tafsir al-Man'ár*, Jilid VII (Beirut: D'ár al-Ma'rifah, t.th.), h. 238.

Sebetulnya, jika dijabarkan lebih jauh, mungkin banyak sekali perbedaan yang dapat diidentifikasi, akan tetapi menurut saya seluruhnya akan bermuara pada point mendasar di atas.

Analisis Metodologi Tafsir al-Munir karya Wahbah al-Zuhaili

Setelah sekilas menjelaskan beberapa metode maupun pendekatan yang diusung oleh pemikir yang diklaim “dissident muslim thinkers” (Pemikir muslim pemberontak), selanjutnya akan diuraikan relatif lebih lengkap tafsir *al-Munir* karya Mufasssir berpengaruh abad ini, Wahbah al-Zuhaili.

• Biografinya

Wahbah al-Zuhaili, lahir di Dar ‘Athiyah, Damaskus Syria, 1932. Menyelesaikan pendidikan dasar, 1946 dan *al-Tsanawiyah al-‘Ammah* (SMA), 1954. Melanjutkan studi ke Fakultas Syariah, Universitas al-Azhar dan selesai tahun 1957. Pada tahun yang sama, ia juga berhasil memperoleh gelar Sarjana Hukum dari Universitas ‘Ain Syams, Mesir. Tahun 1963, Wahbah berhasil meraih gelar Doktor di bidang Hukum Islam (Syariah) pada Fakultas Hukum Universitas Kairo dengan predikat *Summa Cum Laude*.

Selain sebagai dosen di Universitas al-Azhar, Wahbah juga mengajar di berbagai Universitas lain seperti di Fakultas Hukum Pasca Sarjana di Benghazi, Libia (1976-1977), Pasca Sarjana Universitas Islam Ummu Durmán, Sudan dan Universitas Emirat al-‘Ain (1985-1989).

Karya Wahbah sekitar 48 buku dan karya ensiklopedik (*maushu’ah*) di bidang hukum adalah *al-Fiqh al-Islami wa Adillatuh* (1997) dalam 9 jilid tebal. *Ushul al-Fiqh al-Islami* dalam 2 jilid besar. Dalam bidang Tafsir ada tiga: 1) *Tafsir al-Munir* terdiri dari 16 jilid, mendapat penghargaan sebagai karya terbaik di dunia Islam, 1995. 2) *Tafsir al-Wajiz* merupakan ringkasan dari *Tafsir al-Munir* dan 3) *Tafsir al-Wasith* dalam 3 jilid tebal.¹⁸ Mengenai ketiga karya tafsirnya, Wahbah mengatakan:

Untuk pertama kalinya, saya menyuguhkan tafsir-tafsir di atas kepada pembaca berdasarkan tingkatannya: *al-Tafsir al-Munir* ditulis untuk orang-orang yang tingkat pengetahuannya memadai (*li ahl al-ikhtishsh*), *al-Tafsir al-Wajiz* ditulis untuk

¹⁸ Mengenai biografi Wahbah disadur dari “Makalah dan Biografi Wahbah al-Zuhayli” yang disampaikan di UIN Alauddin Makassar, Mei 2001.

kalangan umum (*li al-'Ammah wa aktsariyat al-nas*), sementara *al-Tafsir al-Wasith* ditulis untuk kalangan menengah (*li mutawassith al-tsaqafah*).¹⁹

Karena hanya berbeda dari segi segmen pembaca, maka fokus bahasan makalah ini memilih *Tafsir al-Munir*, sebagai karya terbesarnya di bidang Tafsir. Tafsir ini terdiri dari 16 jilid, masing-masing jilid memuat 2 juz (bagian). Seluruhnya 32 juz tetapi dua juz terakhir berisi *al-Fahras al-Syamil*, semacam panduan pencarian yang disusun secara alpabetis Arab.

Tujuan utama penyusunan Tafsir ini, sebagaimana yang dikemukakan oleh Wahbah pada bagian pendahuluan, adalah:

“Tujuan utama menyusun kitab ini adalah mempererat hubungan antara seorang muslim dengan al-Qur’an berdasarkan ikatan akademik yang kuat, karena al-Qur’an merupakan hukum dasar bagi kehidupan umat manusia secara umum dan umat Islam secara khusus. Karena itu, saya tidak membatasi diri dalam menjelaskan hukum-hukum dari masalah-masalah fikih dalam pengertiannya yang sempit dan dikenal di kalangan fuqaha, tetapi saya ingin menjelaskan hukum-hukum yang diistimbatkan dari ayat-ayat al-Qur’an dengan pengertiannya yang lebih umum.”²⁰

• Pendekatan Tafsir

Pendekatan yang digunakan adalah: 1) *Pendekatan Linguistik*, yakni Wahbah menguraikan aspek Gramatikal dan Balaghahnya. Contoh dalam Q.S. Ali Imran (3): 42-44:

وَإِذْ قَالَتِ الْمَلَائِكَةُ يَا مَرْيَمُ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَاكِ وَطَهَّرَكِ وَاصْطَفَاكِ عَلَى نِسَاءِ الْعَالَمِينَ ﴿٤٢﴾ يَا مَرْيَمُ اقْنُتِي لِرَبِّكِ وَاسْجُدِي وَارْكَعِي مَعَ الرَّاكِعِينَ ﴿٤٣﴾ ذَلِكَ مِنْ أَنْبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهِ إِلَيْكَ وَمَا كُنْتَ لَدَيْهِمْ إِذْ يَقُولُونَ أَفَلَا مَهْمُ أَيُّهُمْ يَكْفُلُ مَرْيَمَ وَمَا كُنْتَ لَدَيْهِمْ إِذْ يَخْتَصِمُونَ ﴿٤٤﴾

²¹ (أَيُّهُمْ يَكْفُلُ مَرْيَمَ) مبتدأ وخبر، والجملة منصوبة بفعل مقدر، تقديره: ينظرون أيهم يكفل مريم.

¹⁹ Wahbah al-Zuhaili, *al-Tafsir al-Wasith*, juz I (Damaskus: Dar al-Fikr, 2000), h. 6. Bandingkan pula dengan Wahbah al-Zuhaili, *Tafsir al-Wajiz* (Cet.II; Damaskus: Dar al-Fikr, 1996), 1.

²⁰ Wahbah al-Zuhaili, *al-Tafsir al-Munir fi 'Aqadah wa al-Syari'ah wa Manhaj*, juz I (Cet.I; Beirut: Dar al-Fikr al-Mu'ashir, 1991), h. 6.

²¹ Lihat *ibid.*, juz III, h. 222.

Adapun aspek Balagah dari ayat ini, misalnya: (وَإِذْ قَالَتِ الْمَلَائِكَةُ) yang dimaksud dengan kata الملائكة adalah malaikat Jibril, tetapi ayat ini menggunakan *majaz al-Mursal* sebagai ungkapan umum tetapi yang dimaksud adalah khusus atau sebagian, yakni Jibril. Kemudian (اصْطَفَاكِ وَطَهَّرَكِ وَاصْطَفَاكِ), Wahbah menjelaskan bahwa pengulangan kata اصْطَفَاكِ dalam ayat merupakan bentuk *al-Itnab*.²²

2) *Pendekatan Hukum*, yakni Wahbah menggunakan analisis hukum dalam arti luas (bukan fikih) sebagai domain pendekatannya. Hal ini merupakan kewajaran jika melihat latar belakang pendidikannya sebagai Guru Besar di bidang Hukum Islam.

Dalam tafsir *al-Munir*, setiap kali membahas suatu ayat atau beberapa ayat, ia selalu menguraikan *fiqh al-hayah wa al-Ahkam* (fikih kehidupan dan hukum). Sepertinya, yang dimaksud dengan kalimat ini adalah norma-norma kehidupan dan hukum-hukum yang diistimbatkan dari ayat. Sebagai contoh ketika membahas aspek hukum yang terkandung dalam Q.S. al-NisÁ' (4): 3:

وَإِنْ حِفْتُمْ أَلَّا تُفْسِطُوا فِي الْبَيْتَامَى فَانْكُحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِّنَ النِّسَاءِ مَتَى وَثَلَاثَ وَرَبَاعَ فَإِنْ حِفْتُمْ أَلَّا تُعْدِلُوا
فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ذَلِكَ أَدْنَى أَلَّا تَعُولُوا

Dalam membahas ayat di atas, Wahbah tidak saja menyingung hukum normatif yang terkandung dalam ayat hukum tersebut, tetapi juga membahas secara panjang lebar dampak-dampak sosial dan segala konsekuensi dari sikap yang mengabaikan anak yatim dan masalah poligami.²³

3) *Pendekatan Sosiologis*, yakni Wahbah selalu mendekati pemahaman ayat kepada realitas kehidupan sosial, sebagaimana tujuan yang usungnya dalam penulisan tafsir ini. Istilah *fiqh al-hayah* yang selalu ia gunakan ketika membahas satu atau kelompok ayat secara konsisten sebagai isyarat bahwa ia akan mengaitkan ayat dengan kehidupan sosial. Karena itu, sepertinya pendekatan ini juga termasuk domain pendekatannya. Contoh yang dapat dikemukakan Q.S. al-Baqarah (2): 258:

أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِي حَاجَّ إِبْرَاهِيمَ فِي رَبِّهِ أَنْ آتَاهُ اللَّهُ الْمُلْكَ إِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّيَ الَّذِي يُحْيِي وَيُمِيتُ قَالَ أَنَا أُحْيِي وَأُمِيتُ قَالَ إِبْرَاهِيمُ فَإِنَّ اللَّهَ يَأْتِي بِالشَّمْسِ مِنَ الْمَشْرِقِ فَأْتِ بِهَا مِنَ الْمَغْرِبِ فَبُهِتَ الَّذِي كَفَرَ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ

²² *Ibid.* h. 223.

²³ Selengkapnya, lihat *ibid.*, juz III, h. 236-245.

Ketika membincang istilah *السُّلْكُ* dalam ayat di atas, Wahbah menguraikan antara makna Qur’ani dengan makna yang lazim dipahami oleh masyarakat sepanjang sejarah. Dan akhirnya, Wahbah berkesimpulan bahwa penggunaan istilah tersebut bagi seorang “Raja Kafir” tidak melanggar hukum dan aqidah Islam.²⁴

• Metode dan Teknik Interpretasi

Ketika menguraikan beberapa penekanan dalam tiga karya tafsirnya (*al-Tafsir al-Munir*, *al-Tafsir al-Wajiz*, *al-Tafsir al-Wasith*), Wahbah mengakui bahwa ketiga tafsirnya merupakan kompilasi tafsir *bi al-ma’tsur* dengan tafsir *bi al-ra’yi*. Dilihat dari segi metodenya tafsir *al-Munir* menggunakan metode analitik (*tahlili*). Hal ini dapat dilihat dengan jelas dari sistematikanya yang mengikuti sistematika mushaf dan dibahas secara mendalam dan menyeluruh atau dalam bahasa Wahbah “*bayan madlulat al-ayat bi diqqah wa syumulah*”²⁵ dengan melibatkan hampir seluruh instrumen tafsir, baik instrumen primer, sekunder maupun komplementer.

Adapun teknik interpretasi yang digunakan antara lain:

1. Teknik Interpretasi Linguistik; Wahbah menjelaskan makna leksikal suatu kata yang dianggapnya masih kabur maknanya. Misalnya kata *al-yaum* dalam Q.S. al-Baqarah (2): 254:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَنْفِقُوا مِمَّا رَزَقْنَاكُمْ مِمَّا قَبْلُ أَنْ يَأْتِيَكُمْ يَوْمٌ لَا تَبِيعُ فِيهِ وَلَا خَلَّةٌ وَلَا شَفَاعَةٌ وَالْكَافِرُونَ هُمُ الظَّالِمُونَ

Wahbah menjelaskan asal kata *al-yaum* kemudian menjelaskan pula bahwa yang dimaksud dengan *al-yaum* dalam konteks ayat adalah *yaum al-hisab* (hari perhitungan/pembalasan). Selain itu, Wahbah juga menguraikan aspek Gramatikal ayat. Misalnya ketika menguraikan penefasiran Ayat Kursi:

(الله لا اله الا هو الحي القيوم): (الله) مبتدأ أول، و(لا) النافية للجنس، و(اله) اسمها، وخبرها مخذوف

تقديره: لا اله معبود الا هو، والجملة مبتدأ ثان، و(هو) ضمير فصل مرفوع على البدل من

موضع:(لااله)، ويجوز رفعه خيرا للكلمة (لا). و(الحي القيوم) مرفوعان إما صفة لله تعالى، أو بدل من

(هو) أو على تقدير مبتدأ.²⁶

2. Teknik Interpretasi Socio-Historis; Wahbah sangat selektif dalam mengutip riwayat *sabab al-nuzul* suatu ayat. Wahbah hanya

²⁴ Lihat *ibid.*, juz III, h. 30.

²⁵ Wahbah al-Zuhaili, (*al-Wasith*) *op.cit.*, juz I, h. 7.

²⁶ Baca, Wahbah al-Zuhaili, (*al-Munir*) *op.cit.*, juz III, h. 13.

mengutip riwayat yang *shahih* dan menolak riwayat yang *dha'if*. Salah satu cirinya, riwayat tersebut diriwayatkan oleh sahabat yang terpercaya, seperti Ibnu 'Abbas. Ketika menjelaskan sebab turun Q.S. al-Baqarah (2): 256, Wahbah mengutip riwayat Ibnu 'Abbás yang menceritakan seorang muslim yang memiliki dua orang anak beragama Nasrani dan enggan masuk Islam, lalu bertanya kepada Rasulullah saw tentang bolehkah dia memaksanya masuk Islam? maka turunan ayat di atas.²⁷

3. Teknik Interpretasi Teleologis; Wahbah mengistimbat hukum dari ayat 254 dari al-Baqarah (2) di atas berdasarkan kaedah usul, *al-amr yufidu al-wujub* (kata perintah berarti wajib), sehingga setiap muslim mukallaf wajib membelanjakan hartanya di jalan yang baik, karena di dalam *al-infaq* terkandung sikap *tadhamun* dan *takaful* (senasib sepenanggungan).²⁸
4. Teknik Interpretasi Sistemik; Wahbah juga sangat peduli dengan kajian hubungan intertekstual (*munasabah*). Salah satu contoh Q.S. al-Baqarah (2): 252:

فَهَرَمُوهُمْ بِإِذْنِ اللَّهِ وَقَتَلَ دَاوُودُ جَالُوتَ وَآتَاهُ اللَّهُ الْمُلْكَ وَالْحِكْمَةَ وَعَلَّمَهُ مِمَّا يَشَاءُ وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ
النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَفَسَدَتِ الْأَرْضُ وَلَسَكَنَّ اللَّهُ ذُو فَضْلٍ عَلَى الْعَالَمِينَ ﴿251﴾ تِلْكَ آيَاتُ اللَّهِ
تُنزِّلُهَا عَلَيْكَ بِالْحَقِّ وَإِنَّكَ لَمِنَ الْمُرْسَلِينَ ﴿253﴾

Menurut Wahbah, ayat 253 harus dihubungkan dengan ayat sebelumnya karena merupakan kesimpulan dari ayat sebelumnya yang mengisahkan tentang Thalut, Jalut dan Dawud. Keuntungan mengetahui hubungan itu adalah sebagai dalil bahwa Nabi saw. termasuk salah seorang dari Rasul Allah swt.²⁹

Saya kira masih banyak tehnik teknik interpretasi yang bisa ditemukan jika ditelusuri lebih serius dan mendalam. Beberapa contoh di atas, hanya sedikit yang mudah didapatkan sebagai sekedar contoh. Selain itu perlu juga dikemukakan teknik panyajian dari tafsir *al-Munir* misalnya:

1. Memilah-milah ayat berdasarkan pokok bahasan kemudian diberikan judul tersendiri. Misalnya kelompok Q.S. al-Baqarah (2) 253 dan seterusnya diberikan judul “درجات الرسول وأحوال الناس في اتباعهم”³⁰

²⁷ *Ibid.*, h. 20.

²⁸ *Ibid.*, h. 12.

²⁹ Lihat *ibid.*, h. 6.

³⁰ Lihat *ibid.*, juz III, h. 5.

2. Penjelasan secara global terhadap kandungan pokok setiap surah. Misalnya, Wahbah menjelaskan kandungan dari aspek “akidah” dan “syariatnya” sekaligus.³¹

Demikian wajah penyajian tafsir *al-Munir* yang sempat diidentifikasi. Tafsir ini sangat luas cakupannya sehingga tidak mungkin mempelajarinya dalam waktu satu atau dua pekan. Perlu dijelaskan bahwa jika dibandingkan dengan metodologi yang diusung oleh pemikir Islam yang saya sebutkan sebelumnya, nampak sekali perbedaan dari aspek metodologi. Dan sepertinya salah satu yang masuk dalam daftar kritikan mereka adalah tafsir *al-Munir* ini, karena masih tetap melestarikan tradisi mufassir klasik yang ambisius dan teologik. Meskipun demikian, metodologi kontemporer yang mereka usung kelihatannya tidak lagi berwajah “tafsir” sebagaimana yang telah ditradisikan oleh intelektual Islam sepanjang sejarah.

Karena kekhawatiran atas pesatnya perkembangan ilmu pengetahuan dan teknologi, pemikir Islam berupaya keras untuk bagaimana Islam mampu survive dalam kemajuan itu dan tidak tertinggal di belakang. Meskipun sebetulnya, mereka juga “diam-diam” menyimpan kegelisahan jika sama sekali meninggalkan al-Qur’an sebagai kitab hidayah dan digiring menjadi kitab sastra. Itulah sebabnya dalam konstruksi metodologinya, terkadang mengesankan sesuatu yang dipaksakan menjadi bagian dari ilmu al-Qur’an.

Penutup

Pada bagian penutup ini, saya ingin menyimpulkan dari apa yang telah disajikan pada bagian terdahulu, yaitu:

1. Di abad 15/21 sekarang ini, ternyata perkembangan metodologi tafsir sudah sangat jauh. Tafsir yang mengandalkan aspek riwayat semata tidak lagi menjadi “primadona” bagi pengkaji al-Qur’an dewasa ini. Bahkan mereka lebih tertarik menggunakan filsafat bahasa semisal hermeneutika dan semiotika untuk “membiarkan al-Qur’an berbicara sendiri atas nama dirinya”. Menurut mereka, hal itu sangat dimungkinkan karena teks al-Qur’an adalah bahasa yang sudah dibentuk oleh budaya awal ketika pertama kali diturunkan.
2. Kesimpulan yang mengatakan bahwa metodologi tafsir klasik sudah ditinggalkan adalah “keliru” karena ternyata metode tafsir

³¹ *Ibid.*, h. 141.

tahili sebagai mana yang dilakukan oleh Wahbah al-Zuhaili adalah contoh terbaik untuk menunjukkan kekeliruan kesimpulan tadi.

DAFTAR PUSTAKA

- Abu Zaid, Nasr Hamid, *Isykaliyat al-Qira'ah wa 'Aliyat al-Ta'wil* diterjemahkan oleh Khoiron Nahdiyyin dan Muhammad Mansur dengan judul *Hermeneutika Inklusif*. Jakarta: ICIP, 2004.
- , Nasr Hamid, *Mafhum al-Nash Dirasah fi 'Ulum al-Qur'an* diterjemahkan oleh Khoiron Bahdliyyin dengan judul *Tekstualitas al-Qur'an Kritik terhadap Ulumul Qur'an*. Cet.I; Yogyakarta: LKiS, 2001.
- Arkoun, Mohammed, *Lectures du Coran* diterjemahkan oleh Machasin dengan judul *Berbagai Pembacaan Quran*. Jakarta: INIS, 1997.
- Esposito, John L. [ed] at.al., *Islam, Modernism and The West* diterjemahkan oleh Ahmad Syahidah dengan Judul *Dialektika Peradaban, Modernisme dan Budaya Akhir Abad 20*. Cet. I; Yogyakarta: al-Qalam, 2002.

- Janson, J.J.G., *The Interpretation of the Koran in Modern Egypt* yang diterjemahkan oleh Hairussalim dkk. dengan judul *Diskursus Tafsir al-Qur'an Modern*. Cet.I; Yogyakarta: Tiara Wacana, 1997.
- Martin, Vanessa, *Creating an Islamic State*. Cet.II; London: I.B.Tauris, 2003.
- Mustaqim, Abdul dan Sahiron Syamsuddin [ed], *Studi al-Qur'an Kontemporer, Wacana Baru Berbagai Metodologi Tafsir*. Cet.I; Yogyakarta: Tiara Wacana Yogya, 2002.
- Rida, Muhammad Rasyid, *Tafsir al-Qur'an al-Hakim al-Musytahir bi Tafsir al-Manir*, Jilid VII. Beirut: Dar al-Ma'rifah, t.th.
- Al-Shabuni, Mu'ammad 'Ali, *al-Tibyan fi 'Ulum al-Qur'an*. Beirut: 'Alam al-Kutub, 1985.
- Said, Edward, *Covering Islam Bias Liputan Barat atas Dunia Islam*. Cet.I; Yogyakarta: Ikon, 2002.
- Sibawaihi, *Hermeneutika al-Qur'an Fazlur Rahman*. Cet.I; Yogyakarta: Jalasutra, 2007.
- Suryadilaga, M. Alfatih [ed], *Studi Kitab Tafsir Kontemporer*. Cet. I; Yogyakarta: TH-Press, 2006.
- Al-Zuhaili, Wahbah, *al-Tafsir al-Munir fi 'Aqidah wa al-Syari'ah wa Manhaj*, juz I. Cet.I; Beirut: Dar al-Fikr al-Mu'ashir, 1991.
- , *al-Tafsir al-Wasith*. juz I, Damaskus: Dar al-Fikr, 2000.
- , *Tafsir al-Wajiz*. Cet.II; Damaskus: Dar al-Fikr, 1996.
- "Makalah dan Biografi Wahbah al-Zuhayli" yang disampaikan di UIN Alauddin Makassar, Mei 2001.