

METODOLOGI PENAFSIRAN SA'ĪD ḤAWWĀ DALAM *AL-ASĀS FĪ AL-TAFSĪR*

Wiwin Ainis Rohti
Universitas Yudharta Pasuruan, Indonesia
E-mail: wieaira11@gmail.com

Abstract: This article examines the exegesis methodology of Sa'īd Ḥawwā in *al-Asās fī al-Tafsīr*. The book is the exegesis literature written in the paradigm of the unity of al-Qur'ān theme theory (*al-Waḥdah al-Mawḍū'iyah li al-Qur'ān al-Karīm*). Methodological steps taken by Ḥawwā in realizing the goal of his interpretation are as follows: a) explaining the substance of *suras* (chapters) globally and the relationship among the *suras* in the context of the arrangement of the layout of al-Qur'ān, b) displaying some verses based on their *munāsabah* groups, c) giving global understanding of each group of verses, d) describing the literal meaning of each verse, e) conducting explanatory of *riwayat*, f) analyzing issues regarding the *suras* and verses in the form of chapters, g) mentioning the important matters in the *suras* and verses concerning meanings, laws, wisdoms, and purposes of *shara'* contained in the verses, and h) describing the correlation of parts of al-Qur'ān in the context of the theory of *al-Waḥdah al-Mawḍū'iyah li al-Qur'ān al-Karīm*.

Keywords: Methodology, unity theme, the exegesis of al-Qur'ān.

Pendahuluan

Al-Qur'ān menyebut dirinya sebagai petunjuk bagi segenap umat manusia¹ yang tidak ada keraguan di dalamnya.² Itulah sebabnya al-Qur'ān selalu dijadikan referensi utama dalam menyelesaikan segala problem kehidupan yang dihadapi umat Islam semenjak diwahyukan hingga dewasa ini. Selain itu, jargon teologis *al-Qur'ān ṣāliḥ li kull zamān*

¹ al-Qur'ān, 2 (al-Baqarah): 185.

² al-Qur'ān, 2 (al-Baqarah): 2.

wa makân, bagaikan mantra yang menghipnotis umat Islam untuk selalu mendialogkan al-Qur'ân sebagai teks terbatas secara kuantitatif dengan problem sosial kemanusiaan yang dihadapi umat Islam sebagai konteks yang selalu berkembang.

Sebagai teks yang bisu, al-Qur'ân membutuhkan usaha kreatif akal manusia untuk menyingkap (*al-kashf*), menerangkan (*al-idâh*) dan menjelaskan (*al-ibânah*) makna yang tersembunyi di balik untaian huruf Arab sesuai dengan apa yang dikehendaki Allah sebatas kemampuan manusia. Proses pemberian makna inilah yang oleh intelektual Muslim diistilahkan “tafsir al-Qur'ân”.³

Dalam perjalanan sejarahnya, Nabi Muḥammad merupakan orang pertama yang melakukan tugas menafsirkan al-Qur'ân, sebab dia yang diberi amanah menerima wahyu al-Qur'ân serta mendapat otoritas penuh menjelaskan dan menyampaikan kepada umat manusia.⁴ Setelah Nabi Muḥammad meninggal, tradisi penafsiran al-Qur'ân tidak lantas mati bersamaan dimakamkan jasadnya. Tongkat estafet penafsiran kemudian diambil alih dan dilanjutkan generasi para sahabat,⁵ *tâbi'in*,⁶ *atbâ' al-tâbi'in*⁷ dan berlanjut hingga sampai pada generasi sekarang.

³ Muḥammad 'Abd al-'Azîm al-Zarqânî, *Manâhil al-'Irfân fi 'Ulûm al-Qur'ân*, Vol. 2 (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, t.th), 265.

⁴ al-Qur'ân, 16 (al-Naḥl): 44. Jadi, penafsiran al-Qur'ân menjadi bagian integral dari tugas *risâlah*, dan ini yang kemudian menjadikan sejarah penafsiran al-Qur'ân dalam konstalasi historis adalah Islam itu sendiri. Betapa Nabi sangat aktif terlibat dalam penafsiran al-Qur'ân, walaupun sering kali penafsiran terhadap ayat al-Qur'ân dilakukan dalam rangka menjelaskan ayat yang dianggap sulit sebagian sahabat dan bersifat global. 'Abd al-Ghafûr Maḥmûd Muṣṭafâ Ja'far, *al-Tafsîr wa al-Mufasssîrîn fi Thawbih al-Jadid* (Kairo: Dâr al-Salâm, 2007), 446-447.

⁵ Penafsiran sahabat biasanya memanfaatkan sistem riwayat serta mengandalkan al-Qur'ân, ḥadîth, bahasa, syair Arab, dan variasi bacaan al-Qur'ân sebagai sumber penafsiran. Tingkat pemahaman mereka juga berbeda dalam memahami al-Qur'ân dikarenakan perbedaan tingkat intensitas menggali informasi dari Nabi, kapasitas intelektual serta penguasaan terhadap perbendaharaan khazanah intelektual yang berkembang pada waktu itu, sehingga jawara tafsir yang paling menonjol ada sepuluh orang saja. Mannâ' al-Qaṭṭân, *Mabâhiṭh fi 'Ulûm al-Qur'ân* (t.tp.: Manshûrât al-'Ashr al-Ḥadîth, t.th.), 343. Ja'far, *al-Tafsîr wa al-Mufasssîrîn*, 447-448.

⁶ Penafsiran generasi *tâbi'in* relatif sama dengan pola sahabat, hanya saja pada periode ini telah muncul aliran tafsir berdasarkan kawasan. Selain itu, mereka juga

Bahkan setelah periode *atbâ' al-tâbi'in*,⁸ tradisi penafsiran al-Qur'ân menunjukkan perkembangan cukup signifikan. Banyak literatur tafsir diproduksi dan terdistribusi ke *public sphere* dalam berbagai corak dan model metode yang beragam serta berbeda-beda.⁹ Bagi al-Farmâwî, hal ini disebabkan oleh pesatnya perkembangan ilmu pengetahuan dalam Islam, di samping banyaknya para pemikir Islam menguasai berbagai disiplin ilmu yang berkembang pada saat itu.¹⁰

menggunakan sumber *isrâ'iliyat* sebagai rujukan dikarenakan banyaknya Ahli Kitab yang masuk Islam dan para *tâbi'in* ingin mencari informasi secara detail tentang kisah-kisah yang masih global. Muḥammad Ḥusayn al-Dhahabî, *al-Tafsîr wa al-Mufasssîrîn*, Vol. 1 (Kairo: Maktabah Wahbah, 2000), 131; al-Zarqânî, *Manâhil al-'Irfân*, 275-276; dan al-Qaṭṭân, *Mabâḥith*, 344.

⁷ Pada periode *atbâ' al-tâbi'in* terdapat beberapa penafsir yang melakukan pembukuan tafsir secara khusus dan terpisah dari ḥadîth sebagai langkah untuk mengumpulkan pendapat para sahabat dan *tâbi'in* tentang tafsir. Sayang kitab-kitab tafsir mereka tidak sampai ke tangan kita, yang ada sekadar penukilan. Mungkin hanya *Ma'âni al-Qur'ân* karya al-Farrâ' (w. 207 H) yang sempat sampai kepada kita. Muḥammad Ḥusayn al-Dhahabî, *Ilm al-Tafsîr* (Kairo: Dâr al-Ma'ârif, 1119), 36.

⁸ Dalam sejarah penafsiran, berakhirnya generasai *tâbi' al-atbâ'* dianggap sebagai purna generasi *mutaqaddimîn* dan dimulainya babak baru generasi *muta'akhirîn*. Tokoh-tokoh tafsir pada periode ini antara lain Ibn Jarîr al-Ṭabarî (224-310 H), Ibn Mâjah (209-273 H), 'Alî b. Abî Ṭalhah, Ibn Abî Ḥatîm, al-Ḥâkim, Ibn Mardawiyah, Abû Shaykh b. Hibbân, Ibn Mundhir, dan lain-lain. Al-Qaṭṭân, *Mabâḥith*, 344; dan al-Dhahabî, *Ilm al-Tafsîr*, 36.

⁹ Kita mengenal, misalnya, tafsir *Jâmi' al-Bayân 'an Ta'wil Âyat al-Qur'ân* karya Abû Ja'far Muḥammad b. Jarîr al-Ṭabarî (224-310 H), *Tafsîr al-Qur'ân al-'Aẓîm* karya 'Imâd al-Dîn Abû Fidâ' al-Qurayshî al-Dimashqî b. Kathîr (700-774 H) dan *al-Durr al-Manthûr fi al-Tafsîr bi al-Ma'thûr* karya Jalâl al-Dîn al-Suyûtî sebagai bentuk representasi *tafsîr bi al-ma'thûr*. Pada sisi lain, terdapat *al-Kashshâf 'an Ḥaqîqât al-Tanzîl wa 'Uyûn al-Aqâwil fi Wujûh al-Ta'wil* karya Abû Qâsim Jâr Allâh Maḥmûd b. 'Umar al-Khawarizmî al-Zamakhsharî (476-538 H) yang tergila-gila pada rasionalitas, *al-Jawâhir fi Tafsîr al-Qur'ân al-Karîm* karya Ṭanṭâwî Jawharî (w. 876 H) yang banyak mengadopsi disiplin ilmu pengetahuan alam, *al-Jâmi' li Ahkâm al-Qur'ân* karya Abû 'Abd Allâh al-Qurṭubî (w. 1272 H) yang fokus pada tema-tema fiqh, *Tafsîr al-Qur'ân al-Ḥakim* karya Rashîd Riḍâ (1282-1354 H) yang mengorientasikan tafsirnya sebagai kitab petunjuk dalam kehidupan sosial-kemasyarakatan, dan banyak lagi literatur tafsir yang lain.

¹⁰ 'Abd al-Hayy al-Farmâwî, *al-Bidâyah fi al-Tafsîr al-Mawḍû'î* (Kairo: al-Ḥaḍārah al-'Arabiyah, 1977), 15.

Proses penafsiran al-Qur'ân ini dipastikan terus mengalami perkembangan dengan mengandaikan adanya prinsip-prinsip metodologis yang digunakan setiap penafsir dalam memahami teks al-Qur'ân, sebab karya tafsir yang notabene hasil olah pikir penafsir ketika berinteraksi dengan al-Qur'ân tidak pernah bisa dilepaskan dari horizon ilmiah dan situasi sosial-politik di mana sang penafsir hidup.¹¹ Artinya, produk penafsiran merupakan representasi semangat zaman di mana seorang penafsir menyejarah. Selain itu, kondisi objektif teks al-Qur'ân yang *multiple reading*, adanya kata-kata dalam al-Qur'ân yang bersifat multiinterpretasi, dan adanya ambiguitas makna kata dalam al-Qur'ân juga berpotensi melahirkan ragam tafsir dengan karakteristik yang berbeda-beda,¹² tak terkecuali literatur tafsir produksi Ḥawwâ (1935-1989 M) yang diberi judul *al-Asâs fî al-Tafsîr*.

Master piece Ḥawwâ ini sejatinya diorientasikan untuk membuktikan kebenaran teori kesatuan tema al-Qur'ân (*al-Wahdah al-Muwḍû'iyah li al-Qur'ân al-Karîm*) yang digagasnya.¹³ Ini dilakukan dengan menjelaskan hubungan antara al-Fâtihah dengan surah al-Baqarah dan antara al-Baqarah dengan seluruh surah al-Qur'ân. Ia juga menerangkan hubungan antar-ayat al-Qur'ân dalam satu paragraf, dan antara beberapa paragraf dalam berbagai surah, serta hubungan antar-surah dalam al-Qur'ân,¹⁴ sehingga al-Qur'ân terlihat sebagai sebuah entitas yang padu, koheren, dan integral seperti kesatuan tubuh dan anggota-anggotanya.

Demi membuktikan teori *al-Wahdah al-Muwḍû'iyah li al-Qur'ân* yang diklaimnya sebagai paradigma baru dalam tafsir al-Qur'ân, salah

¹¹ M. Quraish Shihab, *Membumikan Al-Qur'an: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat* (Bandung: Mizan, 1994), 77. Amina Wadud, "Qur'an and Women" dalam Charles Khurzman, *Liberal Islam* (New York: Oxford University, 1998), 130.

¹² Lihat Abdul Mustaqim, *Madzahibut Tafsir: Peta Metodologi Penafsiran Al-Qur'an Periode Klasik hingga Kontemporer* (Yogyakarta: Nun Pustaka, 2003).

¹³ Ḥawwâ mengatakan dengan yakin bahwa kesatuan al-Qur'ân merupakan fakta yang tidak terbantahkan. Sa'id Ḥawwâ, *al-Asâs fî al-Tafsîr*, Vol. 1 (Kairo: Dâr al-Salâm, 1985), 21.

¹⁴ Amir Faisal Fath, *The Unity of al-Qur'ân*, terj. Nasiruddin Abbas (Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2010), 260-273.

satu usaha yang dilakukan Ḥawwâ adalah dengan membagi anatomi al-Qur'ân menjadi empat domain sebagai dasar epistemologi penafsirannya, yakni *qism al-tiwâl*, *qism al-mi'in*, *qism al-mathânî*, dan *qism mufaṣṣal*.¹⁵ Sedangkan surah al-Fâtiḥah sendiri diposisikan sebagai pendahuluan al-Qur'ân secara keseluruhan.

Selain itu, lewat *al-Asâs fi al-Tafsîr* ini Ḥawwâ ingin memenuhi kebutuhan tafsir kontemporer serta mencari format yang tepat dalam mengatasi problem seputar teologi, fiqh, spiritual, perilaku sufistik dan ajaran fundamental agama guna meminimalisir perpecahan umat Islam. Ia juga ingin membumikan ajaran al-Qur'ân dan mengembalikan umat Islam dalam koridor al-Qur'ân, sehingga al-Qur'ân benar-benar menjadi akhlak dan hidup dalam realitas sosial kemasyarakatan.¹⁶

Sketsa Biografi Sa'îd Ḥawwâ

Sa'îd Ḥawwâ atau lengkapnya Sa'îd b. Muḥammad Da'ib Ḥawwâ¹⁷ adalah seorang dai yang tidak hanya aktif di mimbar ceramah. Ia juga aktivis al-Ikhwân al-Muslimûn sekaligus pelaku ajaran sufistik yang produktif menuangkan ide serta gagasannya dalam karya tulis. Bukunya tersebar di seluruh dunia dan diterjemahkan ke berbagai bahasa yang memberi semangat juang para pendukung gerakan Islam yang membaca. Dalam pentas sejarah pemikiran, ia dikategorikan sebagai ideolog al-Ikhwân al-Muslimûn¹⁸ yang masuk jajaran tokoh Islam berpengaruh abad 20¹⁹ dan sebagai mufasir kontemporer dengan karyanya *al-Asâs fi al-Tafsîr*.²⁰

¹⁵ Ḥawwâ, *al-Asâs fi al-Tafsîr*, Vol. 1, 30-31.

¹⁶ *Ibid.*, 9-14.

¹⁷ Sa'îd Ḥawwâ, *Hâdhih Tajribati wa Hâdhih Shahâdati* (Kairo: t.p., 1987), 10.

¹⁸ R. A. Hinnebusch, "The Islamic Movement in Syria: Sectarian Conflict and Urban Rebellion in an Authoritarian-Populist Regime", A. E. H. Dessouki (ed.), *Islamic Resurgence in the Arab World* (New York: t.p., 1972), 152.

¹⁹ Herry Mohammad (ed.), *Tokoh-tokoh Islam yang Berpengaruh Abad 20* (Jakarta: Gema Insani Press, 2006), 283.

²⁰ Muḥammad 'Alî Iyâzî, *al-Mufasssîrûn: Ḥayâtuhum wa Manhâjuhum* (Teheran: Wizârat al-Thaqâfah wa al-Irshâd al-Islâmî, 1414 H), 132.

Ḥawwâ dilahirkan di distrik al-'Alliyât, daerah termiskin Hamah. Kota yang dianggap sebagai benteng konservatisme agama²¹ dan gudang kaum feodal²² di Suriah pada tahun 1355 H/27 September 1935 M dari pasangan Muḥammad Da'ib Ḥawwâ dan 'Arabîyah al-Ṭaish.²³

Ḥawwâ menghabiskan tahun-tahun awal hidupnya sebagai piatu, karena ibunya meninggal ketika berusia satu tahun.²⁴ Ayahnya, Muḥammad Da'ib²⁵ menghabiskan empat tahun hidupnya dalam pelarian dan satu tahun di penjara akibat membunuh seorang pria dalam perseteruan berdarah melawan para feodal, sehingga orang yang paling dominan dalam kehidupannya selama lima tahun pertama adalah neneknya.²⁶ Tahun 1384 H/1964 M Ḥawwâ menikahi janda

²¹ Hamah banyak dihuni oleh Sunnî dengan kehadiran Kristen yang hanya sedikit. Jumlah Muslim Sunni sekitar dua pertiga dari populasi penduduk Hamah yang terkonsentrasi di distrik Homs. Sedangkan komunitas minoritas terbesar adalah Ismâ'iliyah sekitar 13%, Kristen ortodoks Yunani sekitar 11%, dan 'Alawî sekitar 9,5%. N. Van Damm, *The Struggle for Power in Syria: Sectarianism, Regionalism, and Tribalism in Politics 1961-1978* (New York: t.p, 1979), 21.

²² Ada empat keluarga yang mempunyai kekuasaan mutlak baik di kota maupun di desa: Barazî, al-'Azm, Kilanî, dan Ṭayfûr. 92 dari 114 desa di Hamah adalah milik mereka. Karena konsentrasi kekuatan ekonomi di Hamah berada di tangan para tuan tanah ini, maka di sinilah oposisi dikembangkan untuk pertama kalinya di kalangan para petani oleh Akram al-Hourani, sehingga memunculkan gerakan perlawanan para petani terhadap tuan tanah mereka. Itzhak Weismann, "Sa'id Hawwa-the Making of a Radikal Muslim Thinker in Modern Syria", *Middle Eastern Studies*, Vol. 29, No. 4 (Oktober, 1993), 605. M. H. Van Dusen, "Syria: Downfall of a Traditional Elite", dalam F. Tachau (ed.), *Political Elites and Political Development in the Middle East* (Cambridge: Mass, 1975), 132.

²³ Weismann, "Sa'id Hawwa-the Making of a Radikal Muslim Thinker", 603-604.

²⁴ Ibid., 604. Sumber lain menyatakan bahwa ibunya meninggal ketika Ḥawwâ berusia dua tahun. al-Mustashar 'Abd Allâh al-'Aqil, *Mereka yang Telah Pergi: Tokoh-tokoh Pembangun Pergerakan Islam Kontemporer*, terj. Khozin Abu Faqih dan Fakhruddin (Jakarta: al-I'tisham Cahaya Umat, 2003), 401.

²⁵ Muḥammad Da'ib adalah seorang pejuang kemerdekaan melawan kolonial Perancis. Pasca-Suriah merdeka, ia bergabung menjadi aktivis politik gerakan Akram Hourani yang pernah memprovokasi para petani Hamah untuk melawan para tuan tanah. Itzhak Weismann, "Sa'id Hawwa and Islamic Revivalism in Ba'thist Syria", *Studia Islamica*, No. 85 (1997), 132.

²⁶ Weismann, "Sa'id Hawwa-the Making of a Radikal Muslim Thinker", 604.

bernama Umm Muḥammad yang memiliki tiga putra dan seorang putri.²⁷

Ḥawwâ terkena serangan stroke dan komplikasi berbagai penyakit yang mengakibatkan sebagian anggota badannya lumpuh pada tahun 1407 H/1987 M, sehingga memaksanya jauh dari masyarakat.²⁸ Ia kemudian dirujuk ke rumah sakit Amman, Jordan dalam kondisi yang sudah sangat kronis pada tanggal 14 Desember 1988 M/1408 H. Selang beberapa bulan, tepatnya pada hari kamis 1 Sya'ban 1409 H/ 19 Maret 1989 ia meninggal dunia pada usia 54 tahun.²⁹

Karya Intelektual Sa'îd Ḥawwâ

Sa'îd Hawwâ tergolong intelektual prolific yang menuangkan ide-idenya dalam karya tulis. Ketekunannya dalam membangun gerakan pemikiran Islam terbukti dengan lahirnya karya dalam bentuk serial metodologi, *al-Asâs fî al-Manhaj*, yang terbilang sistematis. Serial ini mencakup *al-Asâs fî al-Tafsîr*, *al-Asâs fî al-Sunnah*, dan *al-Asâs fî Qawâ'id al-Ma'rifah wa al-Dawâbiṭ al-Fahm li al-Nuṣûs*.

Melalui serial ini, Ḥawwâ ingin meletakkan fondasi bangunan pemahaman keagamaan dengan berbagai cakupan yang dikandungnya terutama sekali pemahaman al-Qur'ân, Sunnah, tauhid, fiqh, tasawuf, dakwah Islam, dan pandangan seorang Muslim terhadap realitas problem kontemporer atau persoalan kekinian yang mereka hadapi.³⁰

Di antara karya-karya Ḥawwâ adalah *Allâh Jalla Jallâluh*, *al-Rasûl*, *al-Islâm*, *Tarbiyatunâ al-Rûḥîyah*, *al-Mustakhlâṣ fî Tazkiyat al-Anfus*, *al-Ṣiddiqîn wa al-Rabbâniyyîn min Khilâl al-Nuṣûs wa Ḥikam b. 'Aṭâ' Allâh al-Sakandari*, *al-Asâs fî al-Sunnah*, *Jawlât fî al-Fiqhayn al-Kabîr wa al-Akbar wa Uṣûlihima*, *Ṣinâ'at al-Shabbâb*, *Akhlâqiyât wa Sulûkiyât fî al-Qarn al-Khâmis 'Aṣar al-Hijrî*, *Jund Allâh Takhṭiṭan*, *Jund Allâh Tanẓîman*, *Jund Allâh Thaḳâfatan wa Akhlâqan*, *Hâdhih Tajribatî wa Hâdhih Shahâdatî*, *Iḥyâ' al-*

²⁷ Ibid., 616.

²⁸ al-Mustashar, *Mereka yang Telah Pergi*, 409.

²⁹ Weismann, "Sa'îd Hawwa-the Making of a Radical Muslim Thinker, 619. Menurut 'Ali Iyâzi, Ḥawwâ meninggal pada tahun 1411 H/ 1990 M. Lihat Iyâzi, *al-Mufasssîrîn*, 132.

³⁰ Ibid., 7-8.

Rabbânîyah, Ijâzah Takhaṣṣuṣ al-Du‘â’, al-Asâs fi al-Tafsîr, al-Madkhal li Da‘wat al-Ikhwân al-Muslimîn, al-Ijâbât, al-Khamîni Shudhûdh fi al-‘Aqâ‘id Shudhûdh fi al-Mawaqif, Ghadhâ’ al-‘Ubûdîyah, Fuṣûl fi al-Imârah wa al-Amîr, al-Asâs fi Qawâ‘id al-Ma‘rifah wa Dawâbiṭ al-Fahm li al-Nuṣûṣ, Min Ajl Khaṭwah ilâ al-Imâm ‘Alâ Tarîq al-Jihâd al-Mubâarak, Fi Afâq al-Ta‘âlîm: Dirâsah fi Afâq Da‘wat al-Ustâdh al-Bannâ wa Nazariyât al-Ḥarakah fihâ, Kay lâ Namḍiy Ba‘idan ‘an Iḥtiyâjât al-‘Aṣr, Qawânîn al-Bayt al-Muslim, dan Mudhkirât fi Manâzil al-Ṣiddiqîn.

Metode Penafsiran Sa‘id Ḥawwâ dalam *al-Asâs fi al-Tafsîr*

1. Langkah Metodologis Penafsiran Sa‘id Ḥawwâ

Keinginan membuktikan kebenaran kesatuan tematik al-Qur‘ân jelas sangat memengaruhi langkah-langkah metodologis yang diterapkan Ḥawwâ dalam kegiatan penafsirannya. Bahkan ia mengklaim, apa yang diterapkan dalam *al-Asâs fi al-Tafsîr* tidak pernah diaplikasikan seorang penafsir pun dalam sejarah tradisi pemikiran Islam. Hal ini dapat dijelaskan dengan perincian sebagai berikut.

a. Menjelaskan substansi kandungan surah dan hubungannya dalam konteks susunan tata letak al-Qur‘ân. Ini merupakan langkah awal dalam proses kegiatan penafsiran Ḥawwâ guna memberi informasi sebelum pembaca diajak bersafari ilmiah dalam jejaring makna teks dan menunjukkan sisi kemukjizatan al-Qur‘ân yang terangkai dalam susunan ayat-ayatnya. Di sini Ḥawwâ mengungkap dan menjelaskan topik utama sebuah surah secara global dan memetakan ayat-ayatnya menjadi beberapa bagian dengan berpijak pada berbagai karakteristik makna yang diusung masing-masing surah di samping keunikan stilistikanya. Pola kerja ilmiahnya ini untuk menunjukkan *worldview* yang terselubung dalam sebuah surah, harmonisasi sistematika isi, serta susunan tata letak al-Qur‘ân yang saling berkelindan dari awal hingga akhir demi membuktikan teori *al-Wahdah al-Mawḍû‘iyah li al-Qur‘ân al-Karîm* yang digagasnya.

Sedangkan untuk surah-surah yang tata letaknya setelah surah al-Baqarah, di samping menjelaskan tema utama surah, Ḥawwâ selalu menjelaskan posisi surah dalam konteks susunan al-Qur‘ân dan menentukan ayat-ayat yang menjadi poros tema pembahasannya

dalam hubungannya dengan surah al-Baqarah. Hal ini dilakukan dengan menemukan hubungan konkret antara topik utama yang menjadi pembahasan setiap surah dengan ayat yang menjadi poros dan acuan topik pembahasan pada surah al-Baqarah. Dengan demikian akan tampak bahwa al-Qur'ân merupakan sebuah entitas yang padu, koheren, integral, dan komprehensif. Metode ini diaplikasikan secara konsisten demi membuktikan teori kesatuan tema al-Qur'ân. Ḥawwâ juga kerap kali memberi penjelasan hubungan korelatif akhir sebuah surah dengan awal surah setelahnya.³¹

b. Menampilkan beberapa ayat sesuai kelompok *munâsabah*-nya.

Mengelompokkan ayat sesuai *munâsabah*-nya sebagai objek penafsiran memang telah ditempuh dan dikenalkan para penafsir al-Qur'ân sebelum Ḥawwâ, misalnya Sayyid Quṭb (w. 1966 M), M. Rashîd Riḍâ (w. 1354 H), al-Biqâ'î (w. 885 H), al-Nasafi (w. 701 H) dan yang lainnya. Namun, tidak seperti para pendahulunya, metode Ḥawwâ menampilkan ayat-ayat yang membentuk satu kesatuan makna solid dalam konteksnya ini dilakukan dengan menggunakan istilah teknis, seperti *al-qism*, *al-maqta'*, *al-fiqrah*, *al-majmû'ah*, dan *al-zumrah*. Istilah teknis ini merupakan kode untuk mengidentifikasi pesan-pesan yang terdapat pada kumpulan-kumpulan ayat yang ditafsirkan. Ijtihad Ḥawwâ ini merupakan usaha cerdas sebagai konsekuensi logis dalam upaya membuktikan teori *al-Wahdah al-Mawḍu'iyah li al-Qur'ân al-Karîm*.

Untuk surah dalam kategori *qism al-ṭiwâl*, ayat-ayat yang dijadikan objek penafsiran biasanya ditampilkan dalam satu *qism* atau *maqta'* yang di dalamnya mengakomodir beberapa *fiqrah* dan/atau *majmû'ah* sesuai dengan isi tema yang terkandung di

³¹ Lihat misalnya dalam Ḥawwâ, *al-Asâs fi al-Tafsîr*, Vol. 3, 1561-1563. Di sini setelah Ḥawwâ menjelaskan relasi internal al-An'âm dengan al-Baqarah, ia menukil pendapat al-Alûsî tentang hubungan korelatif al-An'âm dengan al-Mâ'idah. Kemudian dilanjutkan dengan menukil pendapat Sayyid Quṭb yang menjelaskan tentang karakteristik kandungan isi surah-surah *makkiyah*, di mana al-An'âm masuk dalam kategori surah yang diturunkan pada periode Makkah.

dalamnya.³² Jika ayat dalam satu *qism* atau *maqta'* jumlahnya banyak sehingga tidak memungkinkan untuk dilakukan eksplorasi sekaligus, Ḥawwâ menampilkan kelompok ayat dalam *fiqrah* yang di dalamnya terkandung beberapa *majmû'ah*.³³ Sementara surah yang masuk dalam kategori *qism al-mi'in*, *qism al-mathâni*, dan *qism al-mufaṣṣal*, ayat-ayatnya biasa ditampilkan dalam satu *maqta'* yang mengandung beberapa *fiqrah* atau *majmû'ah* sebagai objek tafsirnya.

Model penyajian seperti ini tentu saja menjadi poin penting dalam tafsir Ḥawwâ dan merupakan karakteristik yang membedakannya dengan para penafsir al-Qur'ân lainnya terkait kajian kesatuan al-Qur'ân.

- c. Menjelaskan pengertian global ayat-ayat dalam kelompok *munâsabah*-nya.

Penafsiran Ḥawwâ terhadap ayat yang telah dikelompokkan dalam kategori *qism*, *maqta'*, *fiqrah*, dan *majmû'ah* dilakukan pertama kalinya dengan mendeskripsikan pesan-pesan moral yang terkandung di dalamnya secara global dan universal yang diistilahkan dengan *al-Ma'âni al-Âmah wa al-Kulliyah*, *al-Ma'nâ al-Âm*, *Kalimah Ijmâlîyah fi...wa Siyâquh* atau *Kalimah 'Âmah wa Siyâquh*.

Penggunaan istilah-istilah ini merefleksikan bahwa Ḥawwâ tidak hanya melakukan pemaknaan global terhadap kelompok-kelompok ayat yang dijadikan objek material tafsirnya *an sich*. Di sini ia juga menjelaskan hubungan korelatif makna ayat yang saling berkelindan pada jaringan sistematika susunannya. Artinya, tafsir

³² Ini bisa dilihat misalnya ketika Ḥawwâ menampilkan ayat-ayat yang terakomodir dalam *al-maqta' al-awwal min al-qism al-awwal min sûrat al-Baqarah*, yakni dimulai dari ayat ke 21-29. Ayat-ayat dalam *maqta'* ini mengakomodir tiga paragraf, antara lain: a) paragraf pertama dimulai dari ayat 21-25, b) paragraf kedua dimulai dari ayat 26-27, dan c) paragraf ketiga dari ayat 28-29. Ḥawwâ, *al-Asâs fi al-Tafsîr*, Vol. 1, 93-102. Lihat juga pada *al-maqta' al-râbi' min al-qism al-awwal min sûrat al-Baqarah*. Ibid., 260-262. Bandingkan dengan tampilan kelompok ayat yang menjadi objek material pada *al-qism al-thâni min sûrat âl 'imrân* dalam Ḥawwâ, *al-Asâs fi al-Tafsîr*, Vol. 2, 755-757.

³³ Ini bisa dilihat pada penafsiran *al-maqta' al-thâlith min al-qism al-awwal min aqsâm sûrah al-baqarah*, di mana Ḥawwâ membagi *maqta'* ini menjadi satu *madkhal* dan dua *faṣl* yang memuat beberapa *fiqrah* dan *majmû'ah*. Ibid., Vol. 1, 163-257.

Ḥawwâ dalam konteks ini terkadang keluar dari *mainstream* literatur tafsir yang menerapkan analisis global terhadap kelompok-kelompok ayat yang dijadikan objek material penafsiran. Model tafsir *ijmâliyah* yang di dalamnya menyimpan penjelasan hubungan struktur ayat dalam kelompok *munâsabah*-nya ini dilakukan secara berulang-ulang dan berkesinambungan untuk mengukuhkan dan membuktikan kesatuan tema organik dalam *qism*, *maqta'*, *fiqrah* dan *majmû'ah*. Namun demikian, usaha memberikan makna *ijmâliyah* hanya direalisasikan Ḥawwâ ketika menafsirkan surah-surah kategori *qism tiwâl*. Untuk surah kategori *qism al-mi'in*, *qism al-mathânî*, dan *qism al-mufaṣṣal*, ia mengambil cukup dengan langsung menafsirkan ayat secara literal. Perubahan metode ini dijelaskan Ḥawwâ ketika akan memulai menafsirkan surah Yûnus yang notabene sebagai permulaan surah kategori *qism al-mi'in*.³⁴

d. Menjelaskan arti literal ayat.

Tafsir literal atau yang diistilahkan dengan *al-ma'nâ al-ḥarfi* dilakukan Ḥawwâ untuk menjelaskan makna kata, frase, klausa, dan kalimat dengan memerhatikan gaya bahasa dan keintegralan makna ayat. Hal ini disampaikan dengan cara mengemukakan makna dengan redaksi yang tidak berbelit, panjang lebar dan terperinci sehingga membosankan dan tidak terlalu ringkas sehingga memiliki kekurangan. Oleh karenanya Ḥawwâ tidak banyak menjelaskan posisi kata dalam struktur kalimat atau menyoal permasalahan-permasalahan partikular yang tidak prinsip dan hanya memusingkan serta menjauhkan pembaca dari petunjuk al-Qur'ân.

Karakter penafsiran yang simplitis dan mudah dimengerti betul-betul merepresentasikan pesan al-Qur'ân yang objektif, sehingga pembaca akan merasakan uraian tafsirnya tidak jauh berbeda dengan diksi al-Qur'ân. Di sisi lain, ia betul-betul berkaitan erat dengan struktur bahasa al-Qur'ân. Namun, di sini petunjuk al-Qur'ân menjadi bersifat parsial dan tidak ada ruang untuk mengemukakan analisis yang memadai. Penafsiran *al-ma'nâ al-ḥarfi*

³⁴ Ibid., Vol. 5, 2421.

yang disuguhkan Ḥawwâ lebih banyak diorientasikan mengungkap dan menjelaskan *gharib al-alfâz al-Qur'ânîyah*, sehingga tafsirnya pada tahap ini seperti model literatur tafsir yang menerapkan metode *ijmâlî*, seperti *Tafsîr al-Jalâlayn*.

Untuk mengonstruksi tafsir literalnya, Ḥawwâ mengelaborasi dari kitab-kitab tafsir yang menjadi rujukannya dengan berusaha menyederhanakan dan memudahkan redaksi literatur-literatur tersebut, terutama kitab tafsir al-Nasafî dan Ibn Kathîr.³⁵ Kalaupun ia mau mengeksplorasi pendapat independennya dalam *al-ma'nâ al-ḥarfî* selalu didahului dengan kata *aqûl*.

- e. Melakukan eksplanasi riwayat yang berhubungan dengan surah dan ayat.

Eksplanasi riwayat baik berupa ḥadîth atau *athâr* yang berhubungan dengan surah diorientasikan Ḥawwâ untuk mengungkap eksistensi dan substansi surah itu sendiri, sehingga riwayat-riwayat yang ditampilkan selalu terkait tentang keutamaan, karakteristik, peristiwa objektif yang melingkupi sebuah surah, dan identifikasi surah dalam kategori *makkî-madanî*. Pola kerja ini dilakukan sebagai langkah awal dalam melakukan proses penafsiran yang lebih lanjut.³⁶

Untuk eksplanasi riwayat yang berhubungan dengan ayat dimaksudkan memberi penjelasan terkait tema yang terkandung dalam sebuah ayat yang sedang ditafsirkan, sehingga isi petunjuknya menjadi semakin jelas. Riwayat-riwayat ini tidaklah selalu berupa riwayat-riwayat yang sejatinya merupakan penjelas suatu ayat, tapi juga berasal dari ijthad Ḥawwâ, di mana riwayat-riwayat itu dianggap dapat menjadi penjelas ayat yang sedang ditafsirkan, bukan

³⁵ Hal ini sebagaimana diungkapkan Ḥawwâ dalam *al-Asâs fi al-Manhaj*. Ibid., Vol. 1, 11.

³⁶ Dalam subbab *ba'd mâ warad fi al-Fâtihah* misalnya, Ḥawwâ melakukan eksplanasi riwayat-riwayat ḥadîth yang menjelaskan tentang karakteristik yang membedakan surah al-Fâtihah dengan surah lain dalam al-Qur'ân, di antaranya sebagai *a'zam al-sûrah fi al-Qur'ân*. Lihat juga dalam subbab *Nuṣûṣ wa Nuqûl* ketika Ḥawwâ menafsirkan surah al-Baqarah. Ibid., 36-38 dan 59-61.

berdasarkan informasi bahwa riwayat-riwayat tersebut menjadi penjelas paragraf (*fiqrah*) dan ayat yang ditafsirkan (*tafsir al-nabi*).

Artinya, Ḥawwâ tidak menempatkan posisi riwayat yang dijadikan penjelas berupa riwayat yang berisi informasi tentang tafsir suatu ayat *an sich*, melainkan kadang riwayat dijadikan sumber untuk memberikan pemahaman atau menguatkan informasi akan maksud yang terkandung dalam ayat, sehingga riwayat-riwayat tersebut tidak mesti berisi penjelasan ayat, melainkan cukup mempunyai korelasi maknawi dengan tema yang terdapat pada ayat yang sedang ditafsirkan. Dalam aplikasinya, Ḥawwâ mengelaborasi riwayat-riwayat tersebut dalam subtema *Ḥadīth Kāshif* atau *Aḥādīth wa Āthār*.

Contohnya, ketika Ḥawwâ menafsirkan pendahuluan al-Baqarah, ia menyitir ḥadīth riwayat Abū Sa‘id tentang klasifikasi hati manusia untuk menguraikan tipologi kelompok manusia yang terdeskripsikan dalam 20 ayat pertama al-Baqarah, yaitu: 1) hati yang permukaannya bersih dan di dalamnya ada pelita yang menerangi: itulah hati orang mukmin, 2) *hati yang tertutup* dan terikat: yaitu hati orang kafir, 3) hati yang terbalik permukaannya: yaitu hati murni orang munafik, dan 4) hati pipih yang di dalamnya bercampur keimanan dengan kemunafikan. Perumpamaan keimanan yang ada padanya seperti tanaman sayur-sayuran yang sehat karena disirami air yang baik, dan perumpamaan kemunafikan yang ada padanya seperti bisul yang dipenuhi nanah, *mana yang menang dalam pergulatan itulah yang menguasai*.

Dalam pandangan Ḥawwâ, hati pertama menggambarkan hati orang-orang beriman yang bertakwa, yakni orang-orang yang sifat-sifatnya disebutkan dalam paragraf pertama dari pendahuluan surah al-Baqarah (Q.S al-Baqarah [2]: 1-5). Hati kedua menggambarkan hati orang-orang kafir yang sifat-sifatnya dijelaskan dalam paragraf kedua dari pendahuluan surah al-Baqarah (Q.S al-Baqarah [2]: 6-7). Adapun hati ketiga dan keempat merupakan gambaran dari hati orang-orang munafik yang karakteristiknya dijelaskan dalam paragraf ketiga dari pendahuluan surah al-Baqarah (Q.S al-Baqarah [2]: 8-20). Hanya saja secara spesifik hati ketiga menggambarkan hati orang munafik yang ekspresi sikapnya terdeskripsikan dalam ayat 17 dan

18, sedangkan hati keempat menggambarkan hati orang munafik yang ekspresi sikapnya terdeskripsikan dalam ayat 19 dan 20.³⁷ Demikian juga ketika Ḥawwâ menafsirkan konsep *ijâbat al-da'wah* dalam Q.S al-Baqarah [2]: 186: *Wa idhâ sa'alak 'ibâdi 'annî fa innî qarîb, ujbî da'wat al-dâ' idhâ da'ân falyastajibû li wa yu'minû bi la'allahum yarshudûn*. Dalam konteks ini Ḥawwâ melakukan eksplanasi delapan riwayat yang mempunyai korelasi makna dengan tema yang terdapat pada ayat yang sedang ditafsirkan.³⁸

Dalam eksplorasinya, satu hal yang menjadi catatan bahwa Ḥawwâ hampir tidak pernah menyebut sanad periwayatan secara lengkap, walaupun menyebutkan, maka hal itu jarang sekali dilakukan. Ia hanya mengambil cukup menyebut nama sahabat sebagai periwayat, *mukharrij al-ḥadîth* serta komentar para kritikus tentang status autentisitas riwayat yang disitirnya. Langkah ini diambil karena dilatari keinginan menyediakan literatur tafsir yang disusun secara ringkas guna memberi kemudahan pemahaman bagi para pembacanya.³⁹

- f. Membahas dan menganalisa permasalahan yang berhubungan dengan surah, *fiqrah*, dan ayat dalam bentuk pasal-pasal. Pada tahap ini Ḥawwâ mengupas permasalahan-permasalahan yang bisa dieksplorasi dari surah, *fiqrah*, dan ayat dengan memokuskan pada tema (judul) yang telah ditetapkan dan dirangkai dalam bentuk pasal-pasal. Permasalahan yang dibahas biasanya berupa isu-isu keislaman yang diperdebatkan umat Islam hingga kini karena faktor dissidensi aliran fiqh atau paham teologi (*al-ikhtilâf al-madhhabî aw al-i'tiqâdî*), namun tidak jarang masalah yang diangkat memang merupakan problematika yang baru muncul dalam kehidupan masyarakat kontemporer.

Peletakan tema atau judul sebagai kerangka kerja ilmiah pada tahap ini tidak mengekspresikan bahwa tafsirnya berbasis pada

³⁷ Ḥawwâ, *al-Asâs fi al-Tafsîr*, Vol. 1, 77.

³⁸ *Ibid.*, 417-418.

³⁹ *Ibid.*, 10.

langkah-langkah metodologis dalam tafsir *mawḍūʿi* yang digagas al-Farmāwī dalam kitab *al-Bidāyah fī Tafsīr al-Mawḍūʿi*. Namun demikian, pola kerja keilmuan ini memasuki wilayah yang lebih luas dari sekadar tafsir makna global (*al-maʿnā al-ijmālī*) dan tafsir literal (*al-maʿnā al-ḥarfī*) sebelumnya. Pada tahap ini Ḥawwā ingin menjawab signifikansi permasalahan seputar moralitas, sosial, sains, spiritual, teologi, fiqih, sufistik, sejarah, bahasa, dan problem-problem fundamental agama (*al-uṣūliyah*) yang menjadi kebutuhan literatur tafsir bagi masyarakat kontemporer. Di sinilah tampak ciri khas keunikan Ḥawwā sebagai seorang penulis dan intensitas keterlibatannya dalam menggeluti berbagai macam cabang keilmuan.

Pasal-pasal yang dibahas pun selalu berkorelasi dengan surah dan ayat yang sedang ditafsirkan, sebab seperti diakui sendiri bahwa dalam tafsirnya tidak ada sesuatu yang jelek dan sesuatu yang tidak berkorelasi dengan inti kajian tafsir.⁴⁰ Ketika menafsirkan al-Fātiḥah misalnya, Ḥawwā membahas sebelas pasal yang berkorelasi baik secara internal maupun eksternal dengan surah al-Fātiḥah, yaitu: *Faṣl fī al-Tasmīyah*, *Faṣl fī al-Istīʿādah*, *Faṣl fī al-Ḥamd*, *Faṣl fī al-Taʾmīn*, *Faṣl fī Qirʾat al-Fātiḥah fī al-Ṣalāh*, *Faṣl fī Kayfiyat Ādāʾ al-Fātiḥah*, *Faṣl fī anna Ṣirāṭ al-Mustaqīm Huwa al-Islām*, *Faṣl fī anna al-Malikīyah al-ʿUlyā li Allāh*, *Faṣl fī Radd Mazāʾim*, *Faṣl fī Masʾalah Iʿtiqādīyah*, dan *Faṣl fī Qaḍīyat Ikhtilāf al-Aʾimmah*.

Seiring dalam perjalanannya, intensitas penerapan metode ini tidak berbanding lurus dengan idealismenya. Ḥawwā hanya mampu melakukan kerja intelektualnya ini sampai pada surah al-Anfāl dan Barāʾah, itupun dengan capaian yang semakin menurun secara kuantitatif. Pada saat melakukan interpretasi terhadap surah al-Bāqarah, ia mampu membahas enam puluh pasal, selanjutnya dalam surah Āl ʿImrān membahas tiga belas pasal, surah al-Nisāʾ membahas lima pasal, surah al-Māʾidah membahas dua puluh pasal, surah al-Anʿām membahas delapan pasal, surah al-Aʾrāf membahas tujuh pasal, dan terakhir surah al-Anfāl dan Barāʾah hanya membahas satu pasal saja.

⁴⁰ Ibid., 29.

- g. Menyebutkan hal-hal penting yang berhubungan dengan surah dan ayat.

Dalam rangkaian kerja interpretasinya, bagian ini dikenal dengan istilah *fâ'idah* atau *fawâid*. Secara operasional kerja intelektual Ḥawwâ di sini tidak diaplikasikan pada semua ayat yang telah ditafsirkan dalam poin *al-ma'nâ al-ḥarfi*, namun hanya pada bagian-bagian surah atau ayat dalam unit paragraf yang dirasa perlu untuk diungkap kandungan cakrawala makna, simbol, norma, hukum, serta hikmah dalam pengertian yang lebih luas dan komprehensif serta didialogkan dengan horizon kehidupan di zamannya.

Segala segi yang dianggap perlu diuraikan secara mendalam dan spesifik dielaborasi dalam poin ini, baik tentang korelasi ayat dengan ḥadîth (*munâsabat al-âyah bi al-ḥadîth*), hubungan ayat dengan peristiwa historis yang melatari turunnya ayat (*asbâb al-nuzûl*), atau hal-hal yang berkaitan dengan kandungan maksud surah dan ayat demi mengungkap makna yang terselubung di dalamnya. Pada hakikatnya ini adalah upaya menyingkap dan menelanjangi teks sehingga tampak benar-benar “bugil” di depan pembacanya.

Dalam upaya memahami dan mengungkap medan makna yang terkandung dalam surah dan ayat, proses penalaran Ḥawwâ melibatkan jejaring teks-teks lain di sekitarnya, seperti al-Qur'ân itu sendiri, ḥadîth, riwayat sahabat, pendapat *tâbi'în*, wacana-wacana para ahli fiqh sebelumnya, riwayat kenyataan sejarah di masa turunnya ayat, kaidah bahasa, serta hasil-hasil penelitian ilmu pengetahuan modern.

Ḥawwâ juga kerap kali menukil pendapat Ibn Kathîr, al-Nasafi, al-Alûsî, dan Sayyid Quṭb selagi hal itu masih sesuai dan selaras dengan tujuan penyusunan *al-Asâs fi al-Tafsîr*. Sekalipun demikian, Ḥawwâ tidak sekadar mengeksplorasi penafsiran-penafsiran atau wacana-wacana yang berkembang sebelumnya tentang permasalahan pada ayat yang ditafsirkannya, ia juga menggunakan kekuatan nalar untuk memerjelas analisisnya, memperkuat argumentasinya, melakukan kritik terhadap hal-hal yang

dianggap menyimpang, atau untuk mengomentari wacana-wacana sebelumnya untuk kemudian didialogkan dengan kebutuhan dan problem masyarakat di mana ia menyejarah.

- h. Menjelaskan korelasi bagian-bagian al-Qur'ân dalam konteks teori *al-Wahdah al-Mawḍû'iyah li al-Qur'ân al-Karîm*.

Kerja intelektual Ḥawwâ dalam upaya menyingkap kesatuan yang mengandaikan al-Qur'ân merupakan sebuah entitas yang padu, koheren, integral, dan komprehensif seperti kesatuan tubuh dan anggota-anggotanya secara hirarkis diungkap dalam *kalimah fi al-siyâq* dengan menempuh langkah-langkah sebagai berikut.

1. Menjelaskan hubungan positif al-Fâtihah sebagai pembuka al-Qur'ân dengan al-Baqarah selaku batang tubuh yang menjabarkan garis besar isi kandungan pembukaan al-Qur'ân (al-Fâtihah).
2. Menjelaskan hubungan surah-surah setelah al-Baqarah dengan ayat *miḥwar* dan *imtidâd* dalam al-Baqarah selaku batang tubuh al-Qur'ân.
3. Menjelaskan hubungan empat bagian al-Qur'ân, yaitu *qism al-tiwâl*, *qism al-mi'in*, *qism al-mathânî*, dan *qism al-mufaṣṣal*.
4. Menjelaskan bentuk hubungan satu surah dengan surah lain dalam membentuk kesatuan bagian (*majmû'ah*).
5. Menjelaskan hubungan antara topik utama pembahasan dalam satu surah dengan ayat yang menjadi poros dan acuan dalam topik pembahasannya.
6. Menjelaskan hubungan antara topik bagian pendahuluan suatu surah dengan ayat yang menjadi pokok acuan, topik utama dalam pembahasan surah tersebut, serta bagian penutup surah.
7. Menjelaskan hubungan antara topik dalam tiap-tiap *maqâtâ'* suatu surah dengan ayat yang merupakan poros dan acuan dalam surah tersebut.
8. Menjelaskan hubungan kesatuan surah dalam keseluruhan bagian-bagiannya: yakni antara tiap-tiap *al-aqsâm*, *al-maqâti'*, *al-faqarât* dan *al-majmu'ât*.

9. Menjelaskan hubungan antara bagian penutup surah dengan ayat yang menjadi poros dan tema sentral dalam surah tersebut.
10. Menjelaskan hubungan unit-unit ayat (kata, frase, klausa, dan kalimat) dalam kesatuan temanya.⁴¹

Dilihat dari langkah metodologis serta cara menjelaskan teks al-Qur'ân, dapat diambil kesimpulan bahwa penafsiran Ḥawwâ menerapkan metode analitis (*tahlili*) dalam konsepsi al-Farmâwî, karena Ḥawwâ berupaya menjelaskan segala aspek yang terkandung dalam teks al-Qur'ân secara mendetail dengan memerhatikan susunan al-Qur'ân sebagaimana tercantum dalam mushaf. Pola kerja penafsirannya dengan cara melakukan analisis bahasa terhadap makna kata, frase, klausa, dan kalimat dengan cermat, mengeksplorasi *asbâb al-nuzûl* pada setiap ayat yang mempunyai latar belakang fakta historis, mengemukakan hubungan korelatif pada ayat dan surah dengan paradigma teori *al-Wahdah al-Mawḍû'iyah li al-Qur'ân al-Karîm*, menjelaskan hukum yang dapat dipetik dari ayat, dan terakhir menerangkan makna, hikmah dan tujuan *shara'* yang terkandung dalam ayat. Untuk membantu mengungkap makna teks al-Qur'ân, ia juga menggunakan riwayat-riwayat, baik berupa ḥadîth, pendapat sahabat, *tâbi'in*, dan para ulama sebelumnya.

2. Sumber Penafsiran Sa'id Ḥawwâ dalam *al-Asâs fi al-Tafsîr*

Istilah yang disepakati untuk menunjukkan sumber tafsir adalah *al-maṣḍar*, bentuk pluralnya *al-maṣâdir*.⁴² Di dalam literatur studi ilmu tafsir, yang dimaksud sumber penafsiran adalah materi-materi yang dijadikan rujukan penafsir dan diletakkan dalam kitab tafsirnya, terlepas dari pandangan dan mazhab mereka dalam memahami teks al-

⁴¹ Lihat Islahudin, "Teori al-Wahdah al-Mawḍû'iyah li al-Qur'ân al-Karîm dalam Penafsiran Ḥawwâ: Studi atas Penafsiran Surat al-Fâtihah dan al-Sab' al-Ṭiwâl" (Tesis-UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2008).

⁴² Jalâl al-Dîn al-Suyûṭî, *al-Itqân fi 'Ulûm al-Qur'ân*, Vol. 2 (Kairo: Dâr al-Fikr, t.th.), 175. Muḥammad bin 'Abd Allâh Badr al-Dîn al-Zarkashî, *al-Burhân fi 'Ulûm al-Qur'ân*, Vol. 2 (Beirut: Dâr al-Ma'rifah, 1990), 173.

Qur'ân.⁴³ Kutipan ini boleh jadi berdasarkan dari sumber primer (*al-maṣḍar al-aṣliyah*)⁴⁴ atau dari sumber sekunder (*al-maṣḍar al-thânawîyah*), yaitu kitab-kitab tafsir yang dijadikan rujukan atau bahan bacaan seorang penafsir.⁴⁵

Keberadaan *al-maṣḍar al-aṣliyah* dan *al-maṣḍar al-thânawîyah* dalam realisasinya dapat menentukan kategori literatur tafsir disebut transferensial (*bi al-ma'thûr*), rasional (*bi al-ra'y*), atau kombinasi antara transferensial dan rasional yang diistilahkan dengan *bi al-iqtirân* atau *bi al-izdiwâj*. Suatu literatur tafsir dapat dikategorikan *bi al-ma'thûr* apabila sumber penafsirannya merujuk pada riwayat-riwayat yang menjelaskan bahwa suatu ayat ditafsirkan oleh al-Qur'ân, al-Sunnah,⁴⁶ ucapan sahabat,⁴⁷ dan *tâbi'in*.⁴⁸ Sebaliknya, disebut *bi al-ra'y* apabila bersumber

⁴³ 'Abd al-Rahmân al-Baghdâdi, *Nazarât fi al-Tafsîr al-'Aṣrî li al-Qur'ân al-Karîm*, terj. Abu Laila dan Mahmud Tohir (Bandung: PT. al-Ma'arif, t.th), 29.

⁴⁴ Menurut Fâiid, *al-maṣḍar al-aṣliyah* dalam penafsiran al-Qur'ân itu ada lima, yaitu al-Qur'ân, al-Sunnah, pendapat sahabat dan *tâbi'in*, kaidah-kaidah bahasa, dan ijtihad yang berlandaskan pada argumentasi yang kuat (*al-ijtihâd bi al-dalîl*). Sebelumnya, al-Zarkashî telah menyebutkan sumber penafsiran yang hampir sama dengan pembagian Fâiid, yaitu: riwayat-riwayat yang ditransfer dari Rasulullah, pendapat para sahabat, kaidah-kaidah kebahasaan, dan ijtihad yang sesuai dengan tuntutan makna kalimat dan hukum shari'ah. Lihat al-Zarkashî, *al-Burhân*, Vol. 1, 173-187.

⁴⁵ Dilihat dari sumber seperti ini, boleh jadi penafsir tersebut sangat dipengaruhi pemikiran ulama yang dirujuknya atau ingin memperkuat pendapat yang telah ada sebelumnya. Di samping itu, faktor ikatan psikologis guru dan murid atau kesamaan tujuan yang diinginkan ketika menafsirkan al-Qur'ân juga turut menginfiltirasi karya-karya tafsir sebelumnya. Meski demikian, tidak semua penafsir merujuk secara mutlak pada apa yang dikemukakan penafsir yang dirujuknya. Fahd 'Abd al-Rahmân b. Sulaymân al-Rûmî, *Buḥûth fi Uṣûl al-Tafsîr wa Manâhijuh* (Riyad: Maktabah al-Tawbah, 1413), 55-56.

⁴⁶ Tafsir al-Qur'ân dengan al-Qur'ân serta al-Qur'ân dengan al-Sunnah yang sahîh telah disepakati sebagai tafsir yang *maqbul* dengan alasan: *Pertama*, Allah lebih mengetahui apa yang dikehendaki-Nya dan sebaik-baik perkataan adalah Kitab Allah. *Kedua*, sebaik-baiknya petunjuk adalah petunjuk Nabi Muḥammad yang sekaligus mempunyai misi menyampaikan dan menjelaskan maksud al-Qur'ân. al-Zarqânî, *Manâhil al-'Irfân*, 271.

⁴⁷ Menurut Ibn Hajar, penafsiran dari sahabat dapat diterima dan dihukumi *marfû'* apabila tidak berdasarkan *ra'y*, seperti *asbâb al-nuzûl*, dan ia tidak dikenal sebagai orang

pada ijtihad,⁴⁹ sekalipun merujuk pada al-Qur'ân, al-Sunnah maupun yang lainnya.⁵⁰ Sedangkan bila penafsiran itu didasarkan atas perpaduan sumber *bi al-riwâyah* dengan sumber hasil ijtihad maka disebut *tafsîr bi al-iqtirân* atau *bi al-izdiwâj*.⁵¹

Atas dasar bahwa Ḥawwâ mempunyai tujuan-tujuan tertentu dalam menulis *al-Asâs fi al-Tafsîr*, maka dapat dikatakan kalau ia tertarik pada sumber-sumber tertentu yang diunggulkan dan tidak diunggulkan penafsir lain. Oleh karena itu perlu dielaborasi sumber-sumber yang diadopsi Ḥawwâ sebagai indikator mengidentifikasi *al-Asâs fi al-Tafsîr* dalam kategori literatur tafsir *bi al-ma'thûr*, *bi al-ra'yi*, atau *bi al-iqtirân* atau *bi al-izdiwâj*.

yang suka mengambil riwayat dari orang-orang Ahli Kitab yang masuk Islam. Al-Zarqânî, *Manâhil al-'Irfân*, Vol. 2, 272.

⁴⁸ al-Dhahabî memasukkan tafsir tâbi'in ke dalam *tafsîr bi al-ma'thûr* meskipun mereka tidak menerima secara langsung dari Nabi, sebab kitab-kitab *tafsîr bi al-ma'thûr* memuat penafsiran mereka, seperti *Tafsîr al-Ṭabarî* yang tidak hanya berisi tafsiran dari Nabi dan sahabat, melainkan juga memuat tafsiran tâbi'in. Muḥammad Ḥusayn al-Dhahabî, *ʿIlm al-Tafsîr* (Kairo: Dâr al-Ma'ârif, 1119), 40. Bandingkan dengan al-Zarqânî, yang membatasi *tafsîr bi al-ma'thûr* pada tafsir yang diberikan oleh ayat al-Qur'ân, sunnah Nabi, dan para sahabat. Al-Zarqânî, *Manâhil al-'Irfân*, Vol. 2, 271.

⁴⁹ Ijtihad dilegalkan dalam aktivitas penafsiran al-Qur'ân, jika seorang penafsir terlebih dahulu mengetahui dan menguasai aspek-aspek bahasa Arab dalam berbagai bidangnya, ilmu-ilmu al-Qur'ân, *asbâb al-nuzûl*, *nâsikh-mansûkh*, *qira'ât*, ḥadîth-ḥadîth nabi, ushul fiqh, dan prinsip-prinsip pokok keagamaan. Lihat al-Suyûṭî, *al-Itqân*, Vol. 2, 182; dan al-Dhahabî, *al-Tafsîr wa al-Mufasssîrîn*, Vol. 1, 254.

⁵⁰ Ada beberapa hal yang harus dihindari penafsir yang cenderung menafsirkan dengan *ra'y*, yaitu: a) memaksakan diri mengetahui makna yang dikehendaki Allah pada suatu ayat, sedangkan ia tidak memenuhi syarat untuk itu, b) mencoba menafsirkan ayat-ayat *mutashâbih* yang maknanya hanya diketahui Allah, c) menafsirkan dengan hawa nafsu dan *istiḥsân* (menilai bahwa itu baik semata-mata berdasarkan prinsipnya), d) menafsirkan ayat untuk mendukung suatu mazhab yang salah dengan cara menjadikan paham mazhab sebagai dasar, sedangkan penafsiran mengikuti paham mazhab tersebut, dan e) menafsirkan dengan disertai memastikan bahwa makna yang dikehendaki Allah adalah “demikian” tanpa didukung dalil. Al-Suyûṭî, *al-Itqân*, Vol. 2, 183.

⁵¹ M. Ridlwan Nasir, *Memahami al-Qur'an: Perspektif Baru Metodologi Tafsir Muqarin* (Surabaya: CV. Indra Media, 2003), 15.

a. Sumber al-Qur'ân (*Tafsîr al-Qur'ân bi al-Qur'ân*).

Ketika memahami al-Qur'ân, Ḥawwâ melakukan proses intertekstualitas⁵² dengan cara menghubungkan al-Fâtihah dengan al-Baqarah, antara al-Baqarah dengan seluruh surah al-Qur'ân, serta menerangkan hubungan antar-ayat dalam satu paragraf, hubungan antar-paragraf dalam surah, dan hubungan seluruh surah al-Qur'ân sehingga membentuk kesatuan tema al-Qur'ân. Pola kerja ini untuk membuktikan bahwa al-Baqarah merupakan perincian dan penjelasan dari al-Fâtihah, sedangkan surah-surah lain setelah al-Baqarah sebagai rincian penjelas dan penjabaran dari maksud ayat *miḥwâr* dan *imtidâd* dalam al-Baqarah.⁵³

Metode ini jelas menjadi keunikan *tafsîr al-Qur'ân bi al-Qur'ân* yang diaplikasikan Ḥawwâ dalam mengkaji dan menjelaskan maksud al-Qur'ân sehingga terlihat bukti kesatuan al-Qur'ân secara komprehensif, di mana ayat al-Qur'ân yang bersifat umum di suatu tempat dijelaskan di tempat lain secara terperinci. Bagian yang belum jelas di suatu tempat (*mubham*) dijelaskan di tempat lain. Ayat yang tidak terbatas pesan dan pengertiannya (*muṭlaq*) di suatu surah terikat di surah lainnya (*muqayyad*). Ayat yang bersifat umum (*'âmm*) di suatu konteks dikhususkan (*takhṣîs*) dalam konteks lainnya.

Tafsîr al-Qur'ân bi al-Qur'ân juga diterapkan Ḥawwâ untuk memahami makna kata atau kalimat. Ini seperti ketika menafsirkan kata *al-yaqîn* dalam Q.S. al-Ḥijr [15]: 99 dengan *al-mawt* berdasarkan Q.S. al-Mudaththir [74]: 43-47.⁵⁴ Demikian juga ketika dia menjelaskan konsep dialog antar-umat beragama yang secara eksplisit disebutkan dalam Q.S. al-Ankabût [29]: 46. Untuk memberikan gambaran yang

⁵² Istilah intertekstualitas ini penulis pinjam dari Fakhruddin Faiz yang menyandarkan pada kaidah *al-Qur'ân yufassir ba'duhum ba'd*. Fakhruddin Faiz, *Hermeneutika Qur'ani: Antara Teks, Konteks, dan Kontekstualisasi* (Yogyakarta: Penerbit Qalam, 2002), 125.

⁵³ Ini menunjukkan bahwa penerapan adagium *al-Qur'ân yufassir ba'duhum ba'd* yang dilakukan Ḥawwâ tidak seperti yang dilakukan mayoritas penafsir, di mana umumnya mereka melakukan elaborasi dengan menghimpun ayat-ayat lain ketika menafsirkan sebuah ayat guna mencari hubungan makna kata atau kalimat dalam ayat yang sedang ditafsirkan.

⁵⁴ Ḥawwâ, *al-Asâs fi al-Tafsîr*, Vol. 6, 2905.

lebih jelas tentang konsep itu, Ḥawwâ mengorelasikannya dengan Q.S. al-Nahl [16]: 125, Q.S. Tâhâ [20]: 44, dan Q.S. al-Ḥadîd [57]: 25.⁵⁵

b. Sumber Ḥadîth Nabi (*Tafsîr al-Qur'ân bi al-Sunnah*).

Dalam *al-Asâs fî al-Tafsîr* ditemukan dominasi ḥadîth sebagai sumber penafsiran. Ḥadîth-ḥadîth itu adakalanya memang berisi informasi tentang tafsir suatu ayat dan tidak jarang ḥadîth dijadikan sumber untuk memberikan pemahaman akan maksud ayat, sehingga ḥadîth-ḥadîth itu tidak mesti berisi penjelasan ayat melainkan cukup memiliki kandungan isi yang sama dengan maksud ayat. Ḥawwâ juga memanfaatkan ḥadîth keutamaan surah al-Qur'ân dan *sabab al-nuzûl* untuk menunjukkan hubungan dan dialektika antara teks al-Qur'ân dan realitas. Dengan demikian, posisi ḥadîth dalam tafsir Ḥawwâ dapat dibagi menjadi empat kategori:

1) Ḥadîth penjelas ayat.

Ḥadîth Nabi sebagai penjelas ayat (*tafsîr al-nabî*), misalnya diekspos Ḥawwâ ketika memahami Q.S. al-Fâtihah [1]: 7, di mana ia menafsirkan kata *al-maghḍûb* dengan “orang-orang Yahudi” dan kata *al-dâllîn* dengan “orang-orang Nasrani” berdasarkan sabda Rasulullah riwayat Aḥmad dari ‘Adî b. Ḥâtim.⁵⁶ *Tafsîr al-nabî* tidak lantas dipahami Ḥawwâ secara *taken for granted*, kadang ia kembangkan dengan tetap

⁵⁵ Ibid., Vol. 8, 4232-4236.

⁵⁶ Rasulullah bersabda: *Inna al-maghḍûb ‘alayhim al-yahûd wa al-dâllîn al-naṣârâ*. Selanjutnya Ḥawwâ menyatakan bahwa haluan hidup orang beriman itu mencakup pengetahuan terhadap yang haq dan aktualisasi perbuatan, sedangkan orang Yahudi tidak pernah mengaktualisasikan pengetahuannya dalam wujud perbuatan, dan orang Nasrani selalu bertindak tanpa pengetahuan yang benar. Oleh karena itu kutukan selalu diperoleh orang Yahudi dan kesesatan menjadi jalan hidup orang Nasrani, sebab orang yang mengetahui sesuatu namun tidak melaksanakannya lebih berhak mendapat kutukan dari pada yang tidak mengetahuinya. Adapun orang Nasrani, ketika mengorientasikan suatu tujuan tidak pernah mengonfirmasi pada petunjuk yang telah ditetapkan. Masing-masing dari Yahudi dan Nasrani itu tergolong orang-orang yang tersesat dan terkutuk, hanya saja sifat *al-maghḍûb* spesifik bagi orang Yahudi berdasarkan eksplisit firman Allah dalam Q.S. al-Mâ'idah [5]: 60 dan sifat *al-dâlâl* bagi orang Nasrani berdasarkan firman Allah Q.S. al-Mâ'idah [5]: 77. Ḥawwâ, *al-Asâs fî al-Tafsîr*, Vol. 1, 42.

memadukan antara pemahaman tekstual dan kontekstual. Contohnya, ketika menafsirkan kata *quwwah* dalam Q.S. al-Anfâl [8]: 60, di mana Nabi Muhammad menafsirkan kata *quwwah* (kekuatan) dengan *al-ramy* (panah) sebagaimana diriwayatkan ‘Uqbah b. ‘Âmir.⁵⁷

Dengan memandang fungsi huruf *min* dalam kalimat *min quwwah wa min ribât al-khayl* sebagai *bayân al-jinsî* serta luasnya arti yang ditunjuk kata *al-quwwah*, maka penafsiran Nabi yang secara spesifik menyebutkan *al-ramy* sebagai tafsir kata *al-quwwah* tidak bersifat reduktif, kata *Ḥawwâ*, sebab secara faktual satu-satunya senjata yang paling jauh jangkauannya pada zaman itu adalah panah, sehingga setiap persiapan perang akan sia-sia kalau kemudian umat Islam pada waktu itu tidak mempunyai keahlian yang baik dalam memanah. Oleh karenanya, *Ḥawwâ* menafsiri ayat di atas dengan berkata:

فَمَعْنَى الْآيَةِ وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ جَنْسٍ مَا يُرْمَى بِهِ، وَمِنْ جَنْسٍ رِبَاطِ الْخَيْلِ، أَيُّ مِنْ جَنْسٍ مَا يُرَكَّبُ لِلْمَعْرَكَةِ. فَشِمْلٌ هَذَا وَهَذَا كُلُّ عِتَادٍ يُتَصَوَّرُ... وَعَلَى الْأُمَّةِ الْإِسْلَامِيَّةِ أَنْ تَبْدُلَ جُهْدًا مُضَاعَفًا فِي صِنَافَةِ السَّلَاحِ وَأَدَاوَتِ الْقِتَالِ وَالْآلِيَةِ مِنَ الْمُدْفِعِ إِلَى الصَّارُوخِ وَمِنَ الْبَارِحَةِ إِلَى الطَّائِرَةِ. وَأَنْ تُثَقِّفَ اسْتِغْمَالَ السَّلَاحِ وَ أَنْ تَتَعَمَّقَ فِي فُهُمِ قِسِّ الْحَرْبِ لِتَقِفَ عَلَى أَقْدَامِهَا فِي عَالَمٍ مُدْجَجٍ بِأَدَوَاتِ الدَّمَارِ. وَعَلَيْهَا أَنْ تَفْقَهُ مَتَى تَقْدَمَ وَمَتَى تُحْجَمُ.⁵⁸

2) Ḥadīth yang memiliki korelasi makna dengan ayat.

Dalam konteks ini, *Ḥawwâ* memanfaatkan ḥadīth untuk memerluas *worldview* teks al-Qur’ân. Artinya ḥadīth-ḥadīth itu tidak berisi penjelasan ayat, melainkan hanya memiliki korelasi kandungan isi yang sama dengan maksud ayat, sehingga informasi wacana yang dikandung ayat akan menjadi sangat luas, jelas, dan komprehensif. Ini seperti ketika menafsirkan Q.S. al-A’râf [7]: 31.

Demi menjelaskan dan memerluas *worldview* dalam penggalan ayat *wa kulû wa ishrabû wa lâ tusrifû*, *Ḥawwâ* menampilkan tiga ḥadīth yang mempunyai korelasi maknawi dengan penggalan ayat tersebut,

⁵⁷ ‘An ‘Uqbah bin ‘Âmir yaqûl sami’t Rasûl Allâh şallâ Allâh ‘alayh wa sallam yaqûl wa huwa ‘alâ al-minbar (wa a’iddû lahum mâ istaṭa’tum mi quwwah) alâ inna al-quwwah al-ramy alâ inna al-quwwah al-ramy alâ inna al-quwwah al-ramy.

⁵⁸ *Ḥawwâ*, *al-Asâs fi al-Tafsir*, Vol. 4, 2190, 2194.

yaitu ḥadīth riwayat Muḥammad b. ‘Abd Allāh b. ‘Amr b. al-‘Āṣ,⁵⁹ al-Miqdād b. Ma‘di Kariba al-Qindī⁶⁰ dan Anas b. Mālik.⁶¹

3) Ḥadīth *asbāb al-nuzūl*.

Ḥawwā selalu menjelaskan latar belakang turunnya ayat untuk menunjukkan dialektika teks al-Qur’ān dan realitas demi mengukur kedalaman makna ayat dan mengungkap pesan moral al-Qur’ān yang terselubung di dalamnya.⁶² Ini terlihat ketika Ḥawwā memahami Q.S. Āl ‘Imrān [3]: 188: *Lā taḥsabann al-ladhīn yafraḥūn bi mā ataū wa yuḥibbūn an yuḥmadū bi mā lam yaf’alū*.

Dengan bantuan *sabab al-nuzūl* riwayat Imām Aḥmad terkait konsultasi Marwān b. al-Ḥakam pada Ibn ‘Abbās ketika kesulitan memahami Q.S. Āl ‘Imrān [3]: 188 di satu sisi dan riwayat al-Bukhārī dalam versi lain di sisi yang lain, Ḥawwā memahami ayat ini dalam konteks turunnya, di mana ayat ini turun ditujukan kepada *Ahl al-Kitāb* (riwayat Imām Aḥmad)⁶³ dan orang-orang munafik yang hidup pada

⁵⁹ ‘An ‘Amr ibn Shu‘ayb ‘an Abih ‘an jaddih anna rasūl Allāh ṣalla Allāh ‘alayh wa sallam qāl kulū wa ishrabū wa albisū wa taṣaddaqū min ḡayr makhilah wa lā sharaf inna allāh yuḥibb an turā ni‘matuh ‘alā ‘abdih.

⁶⁰ ‘An al-Miqdād bin Ma‘di kariba al-Kindī qāl sami‘t Rasūl allāh ṣalla allāh ‘alayh wa sallam yaqūl mā mala’ ibn Ādam wi‘ā’an sharran min baṭn ḥasb ibn ādam ukulāt yuqimn ṣulbah fa in kāna lā maḥālah fathuluth ta‘āmin wa thuluth sharābin wa thuluth linafsih.

⁶¹ An Anas bin Mālik qāl qāl rasūl Allāh ṣalla Allāh ‘alayh wa sallam inna min al-saraf an ta’kul kullā mā ishtahait.

⁶² Terkait dengan ini, al-Wahīdī mengatakan bahwa tidaklah mungkin dapat mengetahui tafsir suatu ayat tanpa berpijak pada kisah serta keterangan tentang turunnya. Dalam statemen lain, Ibn Taymīyah menyatakan bahwa mengetahui sebab turunnya ayat sangat membantu memahami ayat tersebut, karena ilmu tentang *al-Sabab* adalah pewaris ilmu tentang *al-Musabbab*. Muḥammad Subḥi Ṣāliḥ, *Mabāḥith fi Ulūm al-Qur’ān* (Beirut: Dār al-‘Ilmi, 1977), 157.

⁶³ Dengan memanfaatkan *sabab al-nuzūl* riwayat Aḥmad, Ḥawwā menafsirkan Q.S. Āl ‘Imrān [3]: 188 dengan menyatakan: “Janganlah sekali-kali menyangka bahwa orang-orang yang gembira dengan apa yang mereka sampaikan—padahal secara faktual mereka menyembunyikan kebenaran yang diturunkan Allah, dan mengharap pujian atas perbuatan yang belum dikerjakan (dari menjelaskan kebenaran)—akan terlepas dari siksa, bahkan bagi mereka siksa yang pedih”.

masa Rasulullah (riwayat al-Bukhârî).⁶⁴ Penafsiran Ḥawwâ dengan melibatkan *asbâb al-nuzûl* dilakukan secara konsisten terhadap ayat-ayat yang memang diturunkan karena suatu sebab.⁶⁵

4) Ḥadîth *faḍâ'il al-suwar*.

Ḥadîth-ḥadîth penjelas keutamaan surah selalu ditampilkan Ḥawwâ ketika mau menafsirkan sebuah surah. Seperti ketika menafsirkan Q.S. al-Fâtîḥah [1], ia menyebutkan beberapa riwayat yang secara khusus menjelaskan keutamaan al-Fâtîḥah dalam sebuah sub judul *Ba'd mâ Warad fi al-Fâtîḥah*. Di antara riwayat itu menyatakan bahwa al-Fâtîḥah merupakan surah yang paling utama dalam al-Qur'ân. Pada riwayat lain juga disebutkan bahwa Rasulullah bersabda: “Jika kamu hendak tidur dan membaca *Fâtîḥat al-Kitâb* dan *Qul Huwa Allâh Aḥad*, maka kamu akan aman dari segala macam bahaya kecuali kematian”.⁶⁶

Demikian halnya ketika Ḥawwâ menafsirkan al-Baqarah. Ia menyebut semua riwayat ḥadîth terkait dengan keutamaan al-Baqarah, di mana salah satunya menyatakan bahwa rumah yang dibacakan surah al-Baqarah tidak akan dimasuki setan.⁶⁷

⁶⁴ Dalam *sabab al-nuzûl* diceritakan bahwa ketika Rasulullah beserta orang-orang beriman berangkat berperang, orang-orang munafik memilih tidak ikut perang, dan mereka merasa senang dengan hal itu. Namun ketika Rasulullah kembali dari medan perang dengan membawa kemenangan, mereka mengklaim ikut berjasa dan mengharap pujian atas apa yang tidak mereka lakukan. Oleh karena itu, Ḥawwâ menafsirkan Q.S. Âl 'Imrân [3]: 188 dengan menyatakan: “Janganlah sekali-kali mengira bahwa orang-orang yang gembira dengan apa yang telah mereka sampaikan—dengan cara mengganti perkara yang telah ditetapkan Allah dan Rasul-Nya—dan suka dipuji sebagai orang yang memiliki keimanan prima dan sebagai pejuang sejati, padahal mereka belum melaksanakan perbuatan yang menunjukkan hal itu akan selamat dari siksa Allah”. Ḥawwâ, *al-Asâs fi al-Tafsîr*, Vol. 2, 958.

⁶⁵ Lihat ketika Sa'îd Hawwâ menafsirkan Q.S. al-Nisâ' [4]: 3 dalam Vol. 2, 992. Q.S. al-Nisâ' [4]: 11 dalam Vol. 2, 1013. Q.S. al-Nisâ' [4]: 3 dalam Vol. 2, 992. Q.S. al-Nisâ' [4]: 19 dalam Vol. 2, 1027. Q.S. al-Nisâ' [4]: 22 dalam Vol. 2, 1028. Q.S. al-Nisâ' [4]: 24 dalam Vol. 2, 1034. Q.S. al-Nisâ' [4]: 32 dalam Vol. 2, 1051. Q.S. al-Nisâ' [4]: 34 dalam Vol. 2, 1056.

⁶⁶ Ḥawwâ, *al-Asâs fi al-Tafsîr*, Vol. 1, 36-37.

⁶⁷ *Ibid.*, 59-61.

c. Sumber pendapat para sahabat dan *tâbi'în*.

Ḥawwâ kerap kali memanfaatkan pendapat sahabat dan *tâbi'în* sebagai sumber penafsirannya, seperti ditemukan pada penafsiran kata *al-andād* dalam Q.S. al-Baqarah [2]: 22 dengan *al-shirk* sebagaimana dikutip dari pendapat Ibn 'Abbās.⁶⁸ Kata *al-ḥijârah* dalam Q.S. al-Baqarah [2]: 24 ditafsiri dengan “batu belerang (*ḥijârah min kibrit*) yang terletak di langit dunia dan diciptakan Allah pada waktu penciptaan langit dan bumi”, sebagaimana dikutip dari pendapat Ibn Mas'ūd.⁶⁹

Sumber penafsiran dari *tâbi'în* misalnya terlihat pada Q.S. al-Baqarah [2]: 46, *al-Ladhîna yazunnûn annahum mulâqû rabbihim wa annahum ilayh râjî'ûn*. Dengan mengutip pendapat Mujâhid, Ḥawwâ menafsirkan kata *al-zann* dengan *al-yaqîn*, sehingga ayat tersebut bermakna: “Orang-orang yang yakin bahwa mereka akan menemui Tuhannya dan akan kembali kepada-Nya”.⁷⁰

d. Sumber kaidah bahasa

Ḥawwâ kurang begitu tertarik mendiagnosa teks al-Qur'ân dengan pendekatan ilmu bahasa. Kalaupun harus dilakukan, ia biasanya menggunakan ilmu gramatikal sebagai pisau analisis untuk membedah teks al-Qur'ân dengan sangat proporsional. Misalnya, ketika menafsirkan *wa lan taf'alû* dalam Q.S. al-Baqarah [2]: 24. Ḥawwâ hanya menyatakan bahwa huruf *lan* berfungsi *al-nafy al-mu'abbad fi al-mustaqbal*, sehingga mengandung pengertian “pasti selamanya kalian tidak akan dapat membuat yang semisal al-Qur'ân”.⁷¹ Hal ini tampak beda dengan analisis gramatikal al-Zamakhsharî, al-Alûsî, dan al-Râzî yang secara rinci membahas tentang kedudukan kalimat *wa lan taf'alû*, substansi huruf *lan* dalam konteks *nafy*, serta perbedaan pendapat ulama nahwu tentang asal huruf *lan*.⁷²

⁶⁸ Ibid., 103.

⁶⁹ Ibid., 105.

⁷⁰ Ibid., 139-140.

⁷¹ Ibid., 104.

⁷² Lebih jelasnya lihat Abû al-Qâsim al-Zamakhsharî, *al-Kashshâf 'an Ḥaqâiq al-Tanzîl wa 'Uyûn al-'Aqâwil fi wujûh al-Ta'wil*, Vol. 1 (Mesir: Maṭba'at al-Bâbî al-Ḥalabî, 1392), 61. Shihâb al-Dîn Maḥmûd b. 'Abd Allâh al-Ḥusaynî al-Alûsî, *Rûḥ al-Ma'âni fi Tafsîr al-*

Contoh lainnya, ketika menafsirkan Q.S. al-Baqarah [2]: 108: *am turidûn an tas'alû rasûlakum kamâ su'il Mûsâ min qabl*. Ḥawwâ menyatakan bahwa huruf *am* secara fungsional bisa sebagai *am muttaşilah* (didahului *hamzah istifhâm*) dan *am munfaşilah* (tidak didahului *hamzah istifhâm*). Selanjutnya, dengan mengutip pendapat al-Alûsî, Ḥawwâ menilai huruf *am* dalam Q.S. al-Baqarah [2]: 108 bisa difungsikan sebagai *am muttaşilah* atau *munfaşilah*. Dikategorikan sebagai *am muttaşilah* sebab didahului *hamzah istifhâm* yang terdapat pada Q.S. al-Bâqarah [2]: 107. Argumentasi al-Alûsî ini ditentang sebagian ulama, karena sasaran komunikasi (*khiṭâb*) dari kedua ayat tersebut berbeda. Ayat pertama ditujukan kepada Rasulullah, sedangkan ayat kedua ditujukan kepada orang-orang yang beriman. Oleh karena itu, Ḥawwâ menyatakan bahwa *hamzah istifhâm* yang mendahului *am* dalam konteks ini terdapat pada Q.S. al-Baqarah [2]: 75, sebab Q.S. al-Baqarah [2]: 47-74 mengisahkan cerita permohonan Bani Isrâ'îl pada Nabi Mûsâ untuk memperlihatkan Allah secara nyata dan agar Allah mengeluarkan sayur-mayur dari bumi di satu sisi dan juga menjelaskan parameter sifat orang-orang Yahudi di sisi yang lain. Selanjutnya, dalam Q.S. al-Baqarah [2]:75 Allah berfirman: *afataṭma'ûn an yu'minû lakum*, yang konteksnya menjelaskan tentang pembinaan iman orang-orang Islam. Baru kemudian Allah berfirman: *Am turidûn an tas'alû rasûlakum* (Q.S. al-Baqarah [2]: 108), yang intinya melarang orang-orang Islam meminta sesuatu sebagaimana yang dilakukan bani Isrâ'îl terhadap Nabi Mûsâ, namun setelah menerangkan tentang kondisi psikis orang-orang Yahudi. Dengan mengasumsikan huruf *am* sebagai *am muttaşilah*, implikasi maknanya adalah “janganlah mengharap mereka akan beriman kepadamu, dan janganlah meminta kepada Rasul-mu sebagaimana mereka meminta kepada Rasulnya”. Sedangkan jika mengasumsikan huruf *am* sebagai *am munfaşilah*, maka implikasi maknanya adalah “bahkan, apakah kalian akan meminta

Qur'ân al-'Aẓim wa al-Sab' al-Mathâni, Vol. 1 (Beirut: Dâr al-Iḥyâ' al-Turath al-'Arabi, t.th.), 223-224. Fakr al-Dîn al-Râzi, *Mafâtiḥ al-Ghayb*, Vol. 1 (Beirut: Dâr al-Fikr, 1981), 395.

kepada Rasulmu sebagaimana Nabi Mûsâ dimintai sesuatu oleh kaumnya dulu”.⁷³

e. Sumber Ijtihad

Hal paling menonjol dari ijtihad Ḥawwâ dalam penafsirannya adalah ketika berusaha membuktikan kebenaran teori kesatuan tema al-Qur’ân yang diklaim sebagai model tafsir gaya baru dalam perspektif kesatuan al-Qur’ân. Teori ini memaksa Ḥawwâ mengerahkan potensi intelektualnya untuk menemukan korelasi antar-unit al-Qur’ân secara komprehensif dengan pendekatan *‘Ilm al-Munâsabah* yang berorientasi pada ijtihad. Ilmu ini terkait pada ketinggian pengetahuan serta kemampuan penafsir dalam melakukan analisis, beda dengan ilmu *asbâb al-nuzûl*, *qirâ’at*, dan *al-nâsikh wa al-mansûkh* yang selalu mengandalkan riwayat sebagai rujukannya, sehingga jika adanya korelasi itu bersifat rasional dan bisa dibuktikan secara faktual, ia harus diterima secara terbuka.⁷⁴

f. Sumber Kitab-kitab Tafsir

Ḥawwâ menyatakan dengan tegas kalau dalam proses penulisan *al-Asâs fi al-Tafsîr* hanya mengacu pada empat literatur kitab tafsir sebagai referensi, yaitu: 1) *Tafsîr al-Qur’ân al-‘Aẓîm* karya Abû al-Fidâ’ Ismâ’il b. ‘Umar b. Kathîr (700-774 H), 2) *Madârik al-Tanzîl wa Ḥaqâiq al-Ta’wil* karya ‘Abd Allâh b. Aḥmad b. Muḥammad Ḥâfiẓ al-Dîn Abû al-Barakât al-Nasafi (w. 701 H), 3) *Rûḥ al-Ma’âni fi Tafsîr al-Qur’ân al-‘Aẓîm wa al-Sab’ al-Mathânî* karya Shihâb al-Dîn Maḥmûd b. ‘Abd Allâh al-Ḥusaynî al-Alusî (w. 1270 H), dan 4) *Tafsîr fi Zîlâl al-Qur’ân* karya Sayyid Quṭb (w. 1966 H).

Tafsir Ibn Kathîr dan tafsir al-Nasafi dimanfaatkan Ḥawwâ pada tahap awal menyusun draf *al-Asâs fi al-Tafsîr* ketika berada di penjara. Kedua literatur tafsir ini digunakan mengonstruksi arti kata (*al-ma’nâ al-ḥarfî*) dan arti global (*al-ma’nâ al-ijmâlî*) dari ayat-ayat al-Qur’ân. Selain itu, tafsir Ibn Kathîr yang merupakan representasi literatur tafsir *bi al-*

⁷³ Ḥawwâ, *al-Asâs fi al-Tafsîr*, Vol. 1, 209-210.

⁷⁴ al-Zarkâshî, *al-Burhân*, 61.

ma'thûr dan tafsir al-Nasafi yang bergenre *i'tiqâdiyah* atau *madhhabiyah* diramu dan diringkas sesuai dengan tujuan awal penyusunan *al-Asâs fi al-Tafsîr* demi memudahkan para pembaca mempelajari nilai-nilai Qur'ânî.⁷⁵

Sedangkan *Rûḥ al-Ma'âni*⁷⁶ dan *Tafsîr fi Zilâl al-Qur'ân*⁷⁷ yang memiliki karakteristik menjelaskan kesatuan al-Qur'ân dijadikan referensi—pada tahap kedua penulisan *al-Asâs fi al-Tafsîr*—untuk menyempurnakan konstruksi teori *al-Wahdah al-Mawḍû'iyah fi al-Qur'ân* yang menjadi perhatian Ḥawwâ sejak kecil dan orientasi utamanya dalam menyusun *al-Asâs fi al-Tafsîr*, serta digunakan sebagai acuan menjawab problematika yang dihadapi masyarakat. Ḥawwâ banyak

⁷⁵ Ḥawwâ melihat optimisme orang-orang Islam dalam mempelajari literatur tafsir Ibn Kathîr, sekalipun kadang membingungkan para pembaca kelas awam. Ini karena Ibn Kathîr mengeksplorasi berbagai riwayat lengkap dengan sanadnya serta berbagai pendapat ulama hanya untuk membahas satu permasalahan. Demi memudahkan masyarakat kontemporer mengakses nilai-nilai Qur'ânî, ia mengadopsi tafsir Ibn Kathîr dalam mengonstruksi arti kosakata (*al-ma'âni al-ḥarfîyah*), arti global (*al-ma'âni al-ijmâliyah*), dan segala isi tafsir ini yang masih relevan bagi kajian tafsir kontemporer. Begitu juga dengan tafsir al-Nasafi, Ḥawwâ banyak memanfaatkan permasalahan-permasalahan yang sudah di-*taḥqîq* dan faidah-faidah yang tersebar di dalamnya untuk diadopsi dalam kitab tafsirnya selagi masih sesuai dengan desain awal penyusunan *al-Asâs fi al-Tafsîr*. Ḥawwâ, *al-Asâs fi al-Tafsîr*, Vol. 1, 11.

⁷⁶ *Rûḥ al-Ma'âni* merupakan literatur tafsir yang memiliki karakteristik menjelaskan hubungan antar-kalimat, frase, ayat dan surah al-Qur'ân. Al-Dhahabî, *al-Tafsîr wa al-Mufasssîrîn*, Vol. 1, 361. Lebih jelasnya tentang teori *munâsabah* yang diterapkan al-Alusî. Lihat 6 *The Unity of al-Qur'ân*, 199-210.

⁷⁷ *Tafsîr fi Zilâl al-Qur'ân* merupakan literatur tafsir yang ditulis dengan tujuan membuktikan kesatuan al-Qur'ân, dengan cara mengkaji dan menerangkan hubungan antara kalimat-kalimat dalam satu ayat, hubungan antara berbagai ayat, hubungan antara berbagai frase ayat dan frase surah, serta hubungan antara berbagai surah, menjelaskan kesatuan tematik dalam satu surah, kesatuan tematik dalam satu juz, serta kesatuan tematik dalam keseluruhan al-Qur'ân. Selain itu, Sayyid Quṭb juga menitikberatkan isi penafsirannya pada hal-hal yang berkaitan dengan masalah budaya, politik, ekonomi, dan sosial kemasyarakatan dengan ungkapan yang indah dan menarik. Lihat Fahd b. 'Abd al-Raḥmân Sulaymân al-Rûmî, *Ittijâhât al-Tafsîr fi al-Qarn al-Râbi' 'Ashar* (Saudi Arabia: Idârât al-Buḥûth al-'Ilmiyah wa al-Iftâ' wa al-Da'wah wa al-Irshâd, 1986), 1039-1040., Fath, *The Unity of al-Qur'ân*, 242-260., Nasir, *Memahami Al-Qur'ân*, 54.

sekali mengutip penafsiran Sayyid Quṭb tentang kesatuan tema surah (*al-Wahdah al-Mawḍū'iyah li al-Sūrah*) di samping permasalahan dakwah dan pergerakan.⁷⁸ Sedangkan dari *Rūh al-Ma'āni*, Ḥawwā banyak mengadopsi penjelasan al-Aluṣī tentang hubungan antara ayat, surah-surah, juga hubungan antara kalimat dalam satu ayat dan hubungan antara frase.

Dengan begitu, Ḥawwā memadukan pemahamannya melalui empat jenis literatur kitab tafsir besar dan populer dalam menyusun *al-Asās fi al-Tafsir*. Dua literatur tafsir pertama merupakan representasi dari model tafsir klasik sedangkan dua literatur tafsir yang terakhir merupakan tafsir era modern.⁷⁹ Meski demikian, Ḥawwā bukanlah penafsir ensiklopedis yang hanya sekadar mengeksplorasi hasil penafsiran atau wacana yang berkembang sebelumnya, ia juga menggunakan ijtihad untuk memerjelas analisis, memperkuat argumentasi, melakukan kritik terhadap pendapat yang dianggap menyimpang, memilah dan memilih wacana-wacana sebelumnya yang dijadikan bahan penafsirannya, seperti terlihat ketika menafsirkan Q.S. Yūnus [10]: 87, di mana ia menjabarkan dan meluruskan penafsiran Sayyid Quṭb yang maksudnya telah terdistorsi, dengan menyatakan:

أقول: لَقَدْ فَهَمَ بَعْضُ قُرَاءِ الشَّهِيدِ سَيِّدٍ - رَحِمَهُ اللهُ - مِنْ هَذِهِ الْفِقْرَةِ مَا لَمْ يَرِدْهُ مِنْهَا، فَاعْتَرَلُوا الْجَمْعَ وَ الْجَمَاعَاتِ، وَ اعْتَرَلُوا مَسَاجِدَ الْمُسْلِمِينَ بِحُجَّةِ أَنَّهَا أَصْبَحَتْ مَعَايِدَ جَاهِلِيَّةٍ، وَبِحُجَّتِ إِغْتِرَالُهَا، وَهَذَا فَهَمٌ خَاطِئٌ، فَالْمَسَاجِدُ لِلْإِسْلَامِ وَ أَهْلِهِ، وَالأَصْلُ فِي الْمُسْلِمِ ۖ صِحَّةُ الْعَقِيدَةِ حَتَّى يَتَبَيَّنَ الْعَكْسُ، وَالأَصْلُ أَنْ تُحَسِّنَ الظَّنَّ فِي الْمُسْلِمِ حَتَّى يَتَبَيَّنَ الْعَكْسُ، وَالأَصْلُ أَنْ تُحَسِّنَ الظَّنَّ فِي رِوَادِ الْمَسَاجِدِ حَتَّى يَتَبَيَّنَ الْعَكْسُ. وَإِذَا مَا ثَبَتَ لَنَا أَنَّ إِمَامَ مَسْجِدٍ ۖ أَوْ خَطِيبِهِ كَافِرٌ فَسَاعَتَيْنِ نَتَحَامَاةَ إِلَيْ غَيْرِهِ...⁸⁰

Ḥawwā juga jujur dan konsisten menampilkan redaksi ulama yang diadopsi. Dalam menafsirkan Q.S. al-Baqarah [2]: 118: *Wa qāl al-ladhīn lā ya'lamūn law lā yukallimunā allāh aw ta'tīnā āyah kadhālik qāl al-ladhīna min qablihim mithl qawlihim tashābahat qulūbuhum qad bayyannā al-āyāt li qaum yūqinūn*: Ḥawwā membawa makna kalimat *al-ladhīna lā*

⁷⁸ Ja'far, *al-Tafsir wa al-Mufasssīrūn*, 777.

⁷⁹ Ḥawwā, *al-Asās fi al-Tafsir*, Vol. 1, 11, dan Vol. 11, 6773.

⁸⁰ *Ibid.*, Vol. 5, 2501.

ya'lamûn pada konteks keumumannya, namun ketika ia mengutip pendapat Ibn Kathîr, ia menyebutkan seperti aslinya tanpa melakukan distorsi: bahwa makna yang diunggulkan Ibn Kathîr terkait maksud kalimat *al-ladhîn lâ ya'lamûn* adalah orang-orang kafir Arab (*kuffâr al-'Arab*).⁸¹

Dari hasil elaborasi sumber penafsiran Ḥawwâ, dapat disimpulkan bahwa *al-Asâs fî al-Tafsîr* merupakan literatur tafsir yang memadukan sumber *al-ma'thûr* dan *al-ra'y* yang diistilahkan dengan *bi al-iqtirân* atau *bi al-izdiwâj*. Artinya, riwayat dari Nabi, sahabat, atau bahkan *tâbi'in* tentang penafsiran al-Qur'ân digunakan secara bersama-sama dengan ijtihad sepanjang hal itu dapat dipertanggungjawabkan akurasinya dan dinilai bisa mempermudah pemahaman ayat-ayat yang dibahas, karena penafsir tidak hanya mengutip atau menukil pendapat orang terdahulu, melainkan juga menggunakan tinjauan pengamalan sendiri.

3. Cara Penjelasan Sa'id Ḥawwâ dalam *al-Asâs fî al-Tafsîr*

Bila mencermati *al-Asâs fî al-Tafsîr* lembar demi lembar, terlihat jelas bahwa Ḥawwâ memilih metode *bayânî* dalam usaha mengungkap dan menjelaskan makna yang dikandung teks al-Qur'ân. Artinya, interpretasi Ḥawwâ hanya memberi keterangan deskriptif tanpa banyak membandingkan ayat untuk menjelaskan hakikat makna kata, frase, klausa, kalimat, dan ayat sehingga menghasilkan pembacaan representatif dan komprehensif dalam menemukan sebuah makna.⁸² Ia juga tidak membandingkan riwayat, baik berupa ḥadîth, pendapat

⁸¹ Ibid., Vol. 1, 227.

⁸² Proses intertekstualitas Ḥawwâ lebih dominan pada usaha membuktikan kesatuan tema al-Qur'ân. Inilah yang kemudian membedakan Ḥawwâ dengan para penafsir yang karyanya dijadikan rujukan dalam *al-Asâs fî al-Tafsîr*, terutama Ibn Kathîr. Ketika memahami teks al-Qur'ân, Ibn Kathîr melakukan proses intertekstualitas dengan mengakomodir teks-teks lain yang membahas tema yang sama, menerangkan pengertiannya, membandingkan antara satu sama lain, sampai pengertian teks al-Qur'ân yang ditafsirkan menjadi jelas. al-Dhahabî, *al-Tafsîr wa al-Mufasssîrûn*, Vol. 1, 163.

sahabat dan *tābi‘in*,⁸³ serta tanpa melakukan eksplorasi perbedaan-perbedaan produk penafsiran sebelumnya.⁸⁴

Perbedaan wacana fiqh yang merupakan produk pemikiran Hukum Islam disikapi secara terbuka tanpa menganalisis argumentasi dan dalil yang dijadikan pijakan imam mazhab *Ahl al-Sunnah wa al-Jamā‘ah* untuk kemudian dilakukan pentarjihan.⁸⁵ Sedangkan dalam masalah teologi, Ḥawwâ hanya menunjukkan dan menjelaskan ayat-ayat yang maknanya diperdebatkan serta memberi pemaknaan yang menurutnya sesuai dengan pemikirannya yang berafiliasi dengan paham teologi *Ahl al-Sunnah wa al-Jamā‘ah*.⁸⁶ Model interpretasi seperti ini didorong keinginan untuk menyediakan literatur tafsir yang disusun secara ringkas agar umat Islam dapat mengakses dan merujuk ajaran serta konsepsi yang tertuang di dalamnya dengan cepat.⁸⁷

Ini mengesankan pendekatan yang digunakan Ḥawwâ dalam menghampiri al-Qur’ân adalah *al-taṣwîr* (penggambaran) yaitu suatu gaya penghampiran yang berusaha menampilkan pesan al-Qur’ân sebagai gambaran hadir dan konkret sehingga dapat menimbulkan pemahaman yang jelas dan memberi dorongan kuat bagi pembacanya

⁸³ Ḥawwâ menggunakan riwayat untuk menjabarkan maksud ayat yang sedang ditafsirkan atau menunjukkan korelasi makna sehingga wacana suatu ayat menjadi semakin luas dan jelas. Riwayat-riwayat ini umumnya diadopsi dari literatur tafsir Ibn Kathîr yang sudah diterangkan kualitas dan hal-hal yang berhubungan dengan dasar-dasar ilmu *jarḥ wa al-ta‘dil*, sehingga tampak jelas mana riwayat-riwayat yang bisa dipakai dan mana yang tidak.

⁸⁴ Seringkali Ḥawwâ menukil pendapat para pendahulunya, seperti Ibn Jarîr al-Ṭabari, al-Qurṭûbî, Ibn Kathîr, al-Nasafi, al-Alûsî, dan Sayyid Quṭb. Namun kutipan pendapat-pendapat mereka tidak untuk dibanding-bandingkan untuk mencari sisi perbedaan dan persamaan hasil penafsirannya, tapi diadopsi demi tercapainya tujuan dalam menyusun *al-Asâs fi al-Tafsîr*.

⁸⁵ Hal ini didasarkan pada pandangannya bahwa perbedaan dalam wacana fiqh hanya berkuat dalam masalah *mutashâbihât*, sehingga seorang yang mengikuti salah satu doktrin mereka dalam hal-hal seperti itu tidak ada yang salah atau berdosa. Ḥawwâ, *al-Asâs fi al-Tafsîr*, Vol. 1, 42.

⁸⁶ Bagi Ḥawwâ perbedaan aliran teologi bukanlah perbedaan yang harus dipertentangkan, karena banyak teks al-Qur’ân yang membahas masalah itu serta kejelasan makna-maknanya Ibid., 42

⁸⁷ Ibid., 10.

untuk mengikuti pesan moralnya. Pemahaman aliran dan sekte yang menyimpang dari Islam dan jauh dari kebenaran yang diyakini oleh *Ahl al-Sunnah wa al-Jamâ'ah* disanggah dan dideskripsikan demi menyelamatkan pembaca dari kesalahan mengamalkan ajaran-ajaran agama.

4. Keluasan Penjelasan Sa'îd Ḥawwâ dalam *al-Asâs fi al-Tafsîr*

Bila ditilik dari penjelasan dalam setiap aksi penafsirannya, Ḥawwâ menggunakan metode *itnabi*, yaitu model penjelasan secara sistematis, komprehensif dan menyeluruh, di mana penjelasan diawali dengan pemberian makna global terhadap surah atau sekumpulan ayat yang tergabung dalam unit *qism*, *maqta'*, *fiqrah*, dan *majmu'ah*. Lalu dilanjutkan dengan pemaknaan kata, frase, klausa, dan kalimat secara literalis. Langkah berikutnya adalah melakukan eksplanasi riwayat yang berkorelasi dengan surah, *fiqrah*, dan ayat. Dilanjutkan dengan pembahasan permasalahan-permasalahan yang memiliki korelasi dengan surah dan ayat dalam bentuk pasal-pasal. Tahap selanjutnya mengungkap kandungan cakrawala makna, simbol, norma, hukum, serta hikmah dalam pengertian yang lebih mendalam, spesifik, luas, dan komprehensif terhadap beberapa ayat yang sebelumnya ditafsirkan secara literalis, dan yang terakhir adalah menyingkap *munâsabat al-âyât* dalam konteks teori kesatuan tema al-Qur'ân, sehingga menghasilkan literatur kitab tafsir dengan penjelasan yang luas dan komprehensif.⁸⁸

5. Sasaran dan Tartib Ayat yang Ditafsirkan

Objek material yang menjadi sasaran penafsiran Ḥawwâ adalah semua ayat dan surah dalam al-Qur'ân dimulai dari al-Fâtihah dan diakhiri dengan al-Nâs serta ditulis sesuai dengan urutan ayat dan surah yang terdapat dalam Mushaf. Ini artinya, dalam menafsirkan al-Qur'ân,

⁸⁸ Pain-poin ini tidak selamanya diaplikasikan Ḥawwâ secara konsisten dan sistematis dari awal sampai akhir penafsirannya terhadap teks al-Qur'ân, hanya penjelasan *al-ma'nâ al-ḥarfi*, penjelasan aspek hubungan korelatif dalam *kalimah fi al-siyâq*, dan penjelasan kandungan cakrawala makna secara lebih intens dalam pembahasan *fawâid* yang selalu dikemukakan dalam proses penafsirannya secara konsisten dari awal hingga akhir.

Ḥawwâ memakai metode *al-tahlili*, yaitu sebuah model penafsiran al-Qur'ân dengan menganalisa dan mendeskripsikan pengertian yang dikandung ayat-ayatnya dari berbagai aspek yang ada berdasarkan tata urutan susunan ayat dan surah dalam mushaf al-Qur'ân.⁸⁹ Penafsiran model ini memiliki kelebihan dalam hal cakupan bahasannya yang luas serta mampu melahirkan corak tafsir dan dapat menampung berbagai gagasan, karena penafsiran dilakukan secara utuh dan menyeluruh dengan memertimbangkan aspek *munâsabah*. Bahkan secara spesifik metode ini digunakan Ḥawwâ untuk mengajak para pembaca *al-Asâs fi al-Tafsîr* memahami al-Qur'ân dari al-Fâtihah sampai al-Nâs dalam konteks teori *Mawḍû' al-Waḥdah al-Qur'anîyah*, hingga diperoleh pengertian menyeluruh terhadap isi kandungan al-Qur'ân sekalipun hal itu tentu saja memerlukan waktu yang relatif lama.

Catatan Akhir

Langkah-langkah metodologis yang ditempuh Ḥawwâ dalam merealisasikan tujuan penafsirannya dapat dijelaskan dengan rincian berikut: a) menjelaskan substansi kandungan surah secara global dan hubungannya dalam konteks susunan tata letak al-Qur'ân, b) menampilkan beberapa ayat sesuai kelompok *munâsabah*-nya, c) memberi pengertian global pada kelompok *munâsabah* ayat, d) menjelaskan arti literal dari setiap ayat, e) melakukan eksplanasi riwayat yang berhubungan dengan surah dan ayat, f) membahas dan menganalisa permasalahan yang berhubungan dengan surah dan ayat dalam bentuk pasal-pasal, g) menyebutkan hal-hal penting yang berhubungan dengan surah dan ayat, dan h) menjelaskan korelasi bagian-bagian al-Qur'ân dalam konteks teori *al-Waḥdah al-Mawḍû'îyah li al-Qur'ân al-Karîm*. Keempat, sifat khusus yang mewarnai *al-Asâs fi al-Tafsîr* sebagai bentuk ekspresi intelektual Ḥawwâ adalah *ijtimâ'îyah* dengan menempatkan doktrin keagamaan *Ahl al-Sunnah wa al-Jamâ'ah* dan visi-misi gerakan al-Ikhwân al-Muslimûn sebagai ideologinya, sehingga karya tafsirnya bersifat dakwah *ḥarakî* yang tersirat dalam dua hal, yaitu penjelasan *manhaj jamâ'at al-muslimîn* dan penjelasan bahwa

⁸⁹ Nasir, *Memahami Al-Qur'an*, 17.

al-Qur'ân merupakan kitab dakwah, *tarbîyah*, dan jihad. Konsekuensinya, *al-Asâs fi al-Tafsîr* terkesan berbau ideologis.

Daftar Rujukan

- al-'Aqil, al-Mustashar 'Abd Allâh. *Mereka yang Telah Pergi: Tokoh-tokoh Pembangun Pergerakan Islam Kontemporer*, terj. Khozin Abu Faqih dan Fakhruddin. Jakarta: al-'I'tisham Cahaya Umat, 2003.
- Alûsî (al), Shihâb al-Dîn Maḥmûd b. 'Abd Allâh al-Ḥusaynî. *Rûh al-Ma'ânî fi Tafsîr al-Qur'ân al-'Aẓîm wa al-Sab' al-Mathânî*, Vol. 1. Beirut: Dâr al-Iḥyâ' al-Turath al-'Arabî, t.th.
- Baghdâdî (al), 'Abd al-Raḥmân. *Naẓarât fi al-Tafsîr al-'Aṣrî li al-Qur'ân al-Karîm*, terj. Abu Laila dan Mahmud Tohir. Bandung: PT. al-Ma'arif, t.th.
- Damm, N. Van. *The Struggle for Power in Syria: Sectarianism, Regionalism, and Tribalism in Politics 1961-1978*. New York: t.p, 1979.
- Dhahabî (al), Muḥammad Ḥusayn. *al-Tafsîr wa al-Mufasssîrîn*, Vol. 1. Kairo: Maktabah Wahbah, 2000.
- Dusen, M. H. Van. "Syria: Downfall of a Traditional Elite", dalam F. Tachau (ed.), *Political Elites and Political Development in the Middle East*. Cambridge: Mass, 1975.
- Faiz, Fakhruddin. *Hermeneutika Qur'ani: Antara Teks, Konteks, dan Kontekstualisasi*. Yogyakarta: Penerbit Qalam, 2002.
- Farmâwî (al), 'Abd al-Ḥayy. *al-Bidâyah fi al-Tafsîr al-Mawḍû'î*. Kairo: al-Ḥaḍârah al-'Arabîyah, 1977.
- Fath, Amir Faisal. *The Unity of al-Qur'ân*, terj. Nasiruddin Abbas. Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2010.
- Ḥawwâ, Sa'îd. *al-Asâs fi al-Tafsîr*, Vol. 1. Kairo: Dâr al-Salâm, 1985.
- *Hâdhih Tajribatî wa Hâdhih Shahâdatî*. Kairo: t.p., 1987.
- Hinnebusch, R. A. "The Islamic Movement in Syria: Sectarian Conflict and Urban Rebellion in an Authoritarian-Populist Regime", A. E. H. Dessouki (ed.), *Islamic Resurgence in the Arab World*. New York: t.p, 1972.

- Islahudin. "Teori al-Wahdah al-Mawḍū'iyah li al-Qur'ân al-Karîm dalam Penafsiran Ḥawwâ: Studi atas Penafsiran Surat al-Fâtihah dan al-Sab' al-Ṭiwâl". Tesis-UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2008.
- Iyâzi, Muḥammad 'Alî. *al-Mufasssirûn Ḥayâtuhum wa Manhâjuhum*. Teheran: Wizârat al-Thaqâfah wa al-Irshâd al-Islâmî, 1414 H.
- Ja'far, 'Abd al-Ghafûr Maḥmûd Muṣṭafâ. *al-Tafsîr wa al-Mufasssirûn fi Thawbih al-Jadîd*. Kairo: Dâr al-Salâm, 2007.
- Mohammad, Herry (ed.). *Tokoh-tokoh Islam yang Berpengaruh Abad 20*. Jakarta: Gema Insani Press, 2006.
- Mustaqim, Abdul. *Madzahibut Tafsir: Peta Metodologi Penafsiran Al-Qur'an Periode Klasik hingga Kontemporer*. Yogyakarta: Nun Pustaka, 2003.
- Nasir, M. Ridlwan. *Memahami al-Qur'an: Perspektif Baru Metodologi Tafsir Muqarin*. Surabaya: CV. Indra Media, 2003.
- Qaṭṭân (al), Mannâ'. *Mabâḥith fi 'Ulûm al-Qur'ân*. t.tp.: Manshûrât al-'Ashr al-Ḥadîth, t.th.
- Râzi (al), Fakr al-Dîn. *Mafâtiḥ al-Ghayb*, Vol. 1. Beirut: Dâr al-Fikr, 1981.
- Rûmî (al), Fahd 'Abd al-Raḥmân b. Sulaymân. *Buḥûth fi Uṣûl al-Tafsîr wa Manâhijuh*. Riyad: Maktabah al-Tawbah, 1413.
- *Ittijâhât al-Tafsîr fi al-Qarn al-Râbi' 'Ashar*. Saudi Arabia: Idârât al-Buḥûth al-'Ilmiyah wa al-Iftâ' wa al-Da'wah wa al-Irshâd, 1986.
- Ṣâliḥ, Muḥammad Subḥî. *Mabâḥith fi Ulûm al-Qur'ân*. Beirut: Dâr al-'Ilmî, 1977.
- Shihab, M. Quraish. *Membumikan Al-Qur'an: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*. Bandung: Mizan, 1994.
- Suyûṭî (al), Jalâl al-Dîn. *al-Itqân fi 'Ulûm al-Qur'ân*, Vol. 2. Kairo: Dâr al-Fikr, t.th.
- Wadud, Amina. "Qur'an and Women" dalam Charles Khurzman, *Liberal Islam*. New York: Oxford University, 1998.
- Weismann, Itzchak. "Sa'id Hawwa and Islamic Revivalism in Ba'thist Syria", *Studia Islamica*, No. 85, 1997.
- "Sa'id Hawwa-the Making of a Radikal Muslim Thinker in Modern Syria", *Middle Eastern Studies*, Vol. 29, No. 4, Oktober, 1993.

- Zamakhsharî (al), Abû al-Qâsim. *al-Kashshâf ‘an Ḥaqâiq al-Tanzîl wa ‘Uyûn al-‘Aqâwîl fî wujûh al-Ta’wîl*, Vol. 1. Mesir: Maṭba‘at al-Bâbî al-Ḥalabî, 1392.
- Zarkashî (al), Muḥammad b. ‘Abd Allâh Badr al-Dîn. *al-Burhân fî ‘Ulûm al-Qur’ân*, Vol. 2. Beirut: Dâr al-Ma‘rifah, 1990.
- Zarqânî (al), Muḥammad ‘Abd al-‘Azîm. *Manâhil al-‘Irfân fî ‘Ulûm al-Qur’ân*, Vol. 2. Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyah, t.th.