JIPSI: Jurnal Ilmu Pendidikan dan Sains Islam Interdisipiner
Vol. 5, No. 3, Agustus 2026, pp. 1693-1709
http://journal.amorfati.id/index.php/jipsi || ISSN 2962-9187

Interdisciplinary Scope of Science and Education, Islamic Education and Science, Integration of Science and Islam, Islamic Thought and Philosophy, Integration of Social Sciences, Humanities, and Islamic Studies, Islamic Economics and Business Studies, and Islamic Ethics in Science and Technology

Dari Nirkekerasan menuju Keadilan Sosial: Dialektika QS. Al-Baqarah [2] 256, Yunus [10] 99, dan Al-Mumtahanah [60] 8 dalam Tafsir *Hidâyah al-Qur'ân*

Moh Ali [a,1,*], Alisa Qodrun Nada [b,2] Fina Faiqatun Nazilah [c,3]

[*a] Universitas Islam Negeri Madura, Indonesia;
[b] Universitas Islam Negeri Madura, Indonesia;
[c] Universitas Islam Negeri Madura, Indonesia;
[1] moh.aly654@gmail.com; [2] alisaqodrunnada416@gmail.com; [3] annazilahfina@gmail.com.
*Correspondent Author; moh.aly654@gmail.com

ARTICLE INFO

Article history
Received:
23-06-2026
Revised:
13-07-2026
Accepted:
08-08-2026

Keywords
Kebebasan Beragama, Keragaman, Keadilan Sosial, Tafsir Hidâyah al-Qur'ân, Gus Awis.

ABSTRACT

Penelitian ini dilatarbelakangi oleh ketegangan antara prinsip kebebasan beragama dan menguatnya arus eksklusivisme akibat pembacaan teks suci yang kaku, parsial, dan ahistoris. Artikel ini bertujuan untuk mengkaji dialektika QS. Al-Baqarah [2]: 256, Yunus [10]: 99, dan Al-Mumtahanah [60]: 8 dalam Tafsir Hidâyat al-Qur'ân karya KH. Muhammad Afifuddin Dimyathi (Gus Awis) guna merumuskan konstruksi etika sosial lintas iman. Penelitian ini merupakan studi kepustakaan kualitatif dengan pendekatan tafsir tematik (maudhu'i) dan interpretasi teks. Hasil penelitian menunjukkan bahwa implementasi metode penafsiran al-Qur'ân bi al-Qur'ân melahirkan trikotomi pilar keberagamaan yang solid. Pertama, penafsiran QS. Al-Baqarah 256 menegaskan prinsip anti-koersi (nirkekerasan) sebagai prasyarat mutlak integritas keimanan. Kedua, QS. Yunus 99 memberikan landasan teologis bahwa kebebasan tersebut berakar pada pengakuan atas keragaman sebagai ketetapan ilahi (sunnatullah). Ketiga, QS. Al-Mumtahanah 8 mentransformasikan kesadaran teologis tersebut ke ranah praksis sosiologis melalui kewajiban memadukan empati moral (birr) dan keadilan hukum (qisth) terhadap non-Muslim yang damai. Kesimpulannya, metodologi tafsir khas Nusantara ini tidak hanya mendelegitimasi nalar radikalisme dari akar doktrinalnya, tetapi juga mempromosikan kewarganegaraan aktif (active citizenship) untuk mewujudkan keadilan dan kedamaian di ruang publik.

This is an open-access article under the CC–BY-SA license.

PENDAHULUAN

Fenomena keberagamaan kontemporer di era big data kerap kali diwarnai oleh ketegangan yang membenturkan antara prinsip kebebasan beragama dengan menguatnya sikap eksklusif di sebagian kelompok masyarakat. Di satu sisi, kebebasan beragama diakui sebagai hak asasi manusia yang mendasar, di mana setiap individu memiliki otonomi untuk meyakini kebenaran tanpa paksaan. Namun di sisi lain, muncul arus puritanisme dan eksklusivisme agama yang memonopoli kebenaran (*truth claim*), sehingga memandang kelompok *liyan* di luar mereka bukan sebagai bagian dari *sunnatullah* (ketetapan Tuhan) mengenai keberagaman, melainkan sebagai ancaman teologis yang harus disingkirkan atau diseragamkan. Ketegangan ini sering memicu polarisasi sosial, intoleransi, hingga tindakan persekusi atas nama penegakan puritas agama (Abdullah, 1996, pp. 54–58; Madjid, 1992, pp. 175–177).

Akar dari sikap eksklusif tersebut sering kali bersumber pada metodologi pemahaman teks-teks suci yang kaku, parsial, dan ahistoris. Sebagian kelompok cenderung membaca ayat-ayat Al-Qur'an (terutama yang berkaitan dengan relasi antar-iman atau peperangan) secara harfiah murni tanpa mempertimbangkan konteks sosiologis-historis (*asbab al-nuzul*) maupun prinsip-prinsip universal hukum Islam (*maqâshid al-syarî'ah*) seperti keadilan (*al-'adl*), kemaslahatan masyarakat (*al-maslahah*), dan kasih sayang (*ar-rahmah*). Pembacaan yang reduksionis ini mengabaikan dialektika antara teks suci dan realitas sosial manusia yang dinamis. Akibatnya, pemahaman agama kehilangan wacana kemanusiaannya dan berpotensi diselewengkan menjadi alat legitimasi teologis untuk membenarkan pemaksaan keyakinan serta diskriminasi struktural (Al-Qaradhawi, 1996, pp. 213–215; Al-Jauziyah, 1991, pp. 11–12).

Dalam merespons paradoks keberagamaan tersebut, kehadiran narasi alternatif dari ulama Nusantara menjadi sangat krusial dan memiliki urgensi yang tinggi. Ulama Nusantara, yang tumbuh dari rahim tradisi intelektual pesantren, memiliki karakteristik epistemologi keilmuan yang memadukan kedalaman teks dan keluwesan konteks. Mereka sangat mumpuni dalam membedah teks suci menggunakan perangkat linguistik Arab klasik (*turats*), namun secara bersamaan mengontekstualisasikan penafsirannya dengan realitas sosiologis masyarakat Indonesia yang majemuk. Melalui pendekatan moderasi (*wasathiyyah*), ulama Nusantara menyajikan kerangka tafsir yang membuktikan bahwa ketaatan absolut pada dogma agama sama sekali tidak bertentangan dengan komitmen terhadap keadilan sosial lintas iman, nirkekerasan teologis, dan pengakuan utuh terhadap hak kebebasan berkeyakinan umat manusia (Sahal & Aziz, 2015, pp. 89–94; Shihab, 2019, pp. 42–45).

Penelitian terhadap kitab *Hidâyat al-Qur'ân fî Tafsîr al-Qur'ân bi al-Qur'ân* karya KH. Muhammad Afifuddin Dimyathi telah mengundang perhatian banyak akademisi, yang secara umum dapat dipetakan ke dalam dua kecenderungan utama: kajian metodologis-epistemologis dan kajian tematik spesifik. Pada ranah metodologis, Badrul Munir Chair mengkaji posisi kitab ini sebagai instrumen strategis dan sistematis bagi para pelajar untuk memahami Al-Qur'an secara utuh (Chair, 2024, pp. 29–40). Kajian ini diperkuat oleh analisis Khobirul Amru yang menyoroti kebaruan (*novelty*) dari aplikasi metode *tafsîr al-Qur'ân bi al-Qur'ân* yang diusung oleh Kiai Afifuddin, serta Rizqa Ahmadi yang membedah ruang ijtihadi sang mufasir dalam mengontekstualisasikan ayat-ayat Al-Qur'an, sehingga kitab ini tidak sekadar menjadi kompilasi ayat, melainkan produk intelektual pesantren yang analitis dan dinamis (Amru, 2024, pp. 57–96; Ahmadi, 2024, pp. 41–56).

Pada ranah kajian tematik, diskursus yang berkembang lebih banyak menyoroti respons *Tafsir Hidâyat al-Qur'ân* terhadap isu-isu relasi sosial dan konflik. M. Royyan Nafis Fathul Wahab, misalnya, secara spesifik menelaah ayat-ayat perang dalam tafsir ini. Kajian tersebut menemukan bahwa penafsiran Kiai Afifuddin tidak memvalidasi kekerasan agresif, melainkan sarat dengan nuansa etika peperangan defensif dan resolusi konflik yang sejalan dengan paradigma Islam Nusantara (Wahab, 2024, pp. 1–28). Mengimbangi wacana konflik tersebut, kajian tentang perdamaian dan kerukunan telah dilakukan oleh M. Wildan Syaiful Amri. Melalui studinya terhadap ayat-ayat toleransi, Wildan menyimpulkan bahwa tafsir ini merupakan corong moderasi Islam khas pesantren yang secara kuat mempromosikan nilai-nilai *tasamuh* (toleransi) di tengah kemajemukan (Amri W., 2024, pp. 161–176).

Meskipun kajian-kajian terdahulu telah berhasil memetakan konstruksi metodologi serta wajah moderasi dalam *Tafsir Hidâyat al-Qur'ân*, telaah yang dilakukan terhadap isu toleransi dan relasi antarumat beragama—sebagaimana kajian M. Wildan—masih berfokus pada pembacaan makro. Belum ada penelitian yang secara spesifik menelisik dialektika mikro-tematik tentang bagaimana tafsir ini menghubungkan konsep penolakan terhadap pemaksaan agama (anti-koersi) dengan kewajiban praksis keadilan sosial. Oleh karena itu, penelitian ini hadir untuk mengisi celah akademik (*research gap*) tersebut dengan memfokuskan telaah pada trikotomi historis dan teologis antara QS. Al-Baqarah 256, Yunus 99, dan Al-Mumtahanah 8. Sedangkan pertanyaan yang mungkin diajukan dalam penelitian ini adalah bagaimana penafsiran QS. Al-Baqarah 256, Yunus 99, dan Al-Mumtahanah 8 dalam *Tafsir Hidâyat al-Qur'ân*? dan bagaimana dialektika ketiga ayat tersebut membangun konstruksi etika sosial lintas iman?

Metode Penelitian

Penelitian ini menggunakan jenis penelitian kualitatif yang sepenuhnya berbasis pada studi kepustakaan (*library research*). Dalam penelitian kepustakaan, pengumpulan data tidak dilakukan melalui observasi lapangan, melainkan dengan menelusuri, membaca, dan menganalisis literatur-literatur yang relevan dengan objek kajian untuk menemukan pola dan kedalaman makna dari teks yang diteliti (Zed, 2004, pp. 2–4). Pendekatan utama yang digunakan dalam membedah data adalah analisis wacana tematik atau *tafsir maudhu'i*. Metode *maudhu'i* bekerja dengan cara menghimpun ayat-ayat Al-Qur'an yang memiliki kesamaan tema, dalam hal ini QS. Al-Baqarah 256, Yunus 99, dan Al-Mumtahanah 8 dalam sumber primer *Hidâyat al-Qur'ân fî Tafsîr al-Qur'ân bi al-Qur'ân* karya KH. Muhammad Afifuddin Dimyathi—kemudian menganalisis penafsirannya secara komprehensif untuk merumuskan satu konsep atau gagasan utuh dari mufasir yang bersangkutan (Al-Farmawi, 2001, pp. 35–39).

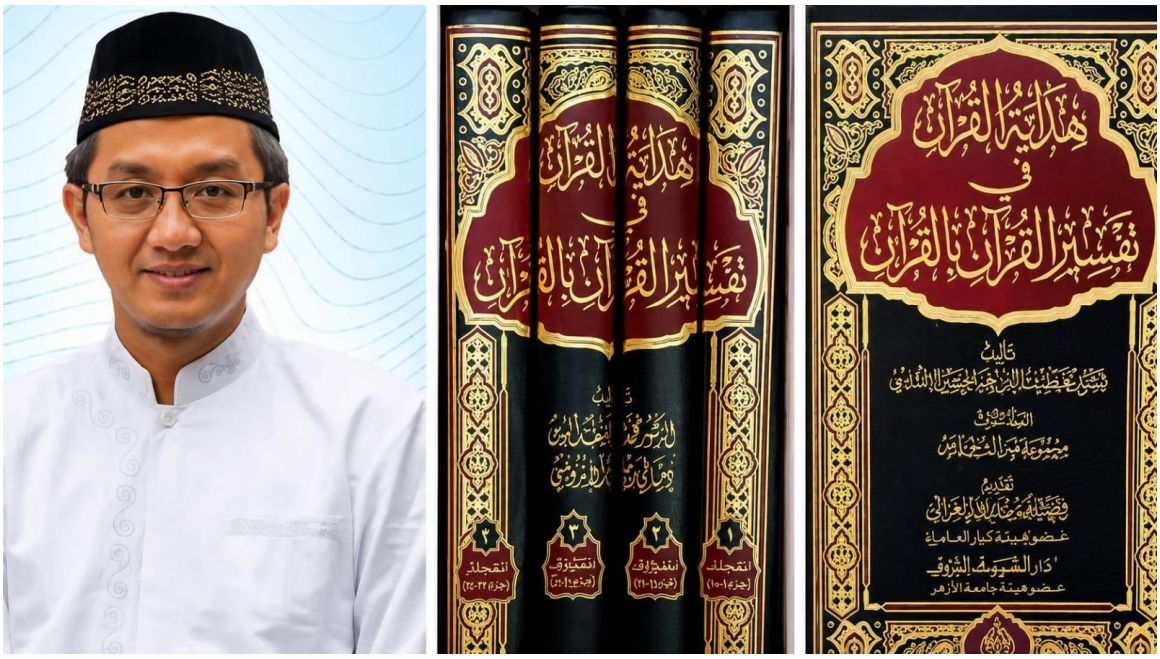
Lebih lanjut, untuk membedah makna di balik teks kitab *Hidâyat al-Qur'ân*, penelitian ini mengaplikasikan metode interpretasi teks. Yakni melacak intertekstualitas serta konteks sosiologis-historis dari sang mufasir dalam merespons realitas keberagamaan kontemporer (Syamsuddin, 2017, pp. 54–56). Hal ini sejalan dengan prinsip analisis kualitatif yang mengedepankan pemahaman mendalam terhadap wacana atau pemikiran seorang tokoh (Moleong, 2017, pp. 44–46).

Potret Muṣannif dan Overview *Tafsir Hidâyat al-Qur'ân*

Dr. KH. Muhammad Afifuddin bin Ahmad Dimyati bin Muhammad Ramli bin Tamim atau yang sering disapa Gus Awis lahir di Jombang, Jawa Timur, pada tahun 1971 M (Dimyathi, 2023, p. 763). Sejak masa muda, beliau menempuh perjalanan panjang dalam dunia pendidikan Islam dan ilmu-ilmu Al-Qur'an. Pendidikan dasarnya diselesaikan di Madrasah Ibtidaiyah Negeri Darul Ulum Rejoso Paterongan, Jombang (lulus 1991), lalu melanjutkan jenjang menengah di Madrasah Tsanawiyah Program Khusus Darul Ulum Rejoso Paterongan, Jombang (lulus 1994), dan Madrasah Aliyah Keagamaan Negeri (MAKN) Jember (lulus 1997). Beliau meraih gelar sarjana dalam bidang Tafsir dan Ulumul Qur'an dari Fakultas Ushuluddin Universitas Al-Azhar Kairo pada tahun 2002 M. Kecintaannya terhadap bahasa Arab dan metodologi pengajarannya membawanya melanjutkan studi magister dalam bidang Pengajaran Bahasa Arab bagi Non-Arab di Khartoum International Institute for Arabic Language, Sudan, pada tahun 2004 M. Kemudian menyempurnakan perjalanan akademiknya dengan meraih gelar doktor dalam bidang Kurikulum dan Metode Pengajaran dari Universitas An-Nilain Sudan pada tahun 2007 M (Dimyathi, 2022, p. 353).

Selain aktif di dunia akademik, beliau juga memiliki perhatian besar terhadap pendidikan Al-Qur'an. Beliau pernah mendalami hafalan Al-Qur'an di sebuah lembaga tahfiz di Yogyakarta, serta menjadi pembimbing delegasi Jawa Timur dalam Musabaqah Tilawatil Qur'an tingkat nasional pada cabang Tafsir Al-Qur'an berbahasa Arab (Dimyathi, 2022, p. 353). Kiprahnya dalam pendidikan tinggi juga tampak ketika beliau mengajar Ulumul Qur'an dan Metodologi Tafsir di Pascasarjana UIN Sayyid Rahmatullah Tulungagung. Saat ini beliau mengabdikan diri sebagai dosen bahasa Arab, linguistik modern, dan metodologi pengajaran bahasa Arab di Fakultas Tarbiyah dan Pascasarjana UIN Sunan Ampel Surabaya. Di saat yang sama, beliau juga aktif sebagai pimpinan dan pengajar di Pondok Pesantren Darul Ulum Peterongan Jombang, Jawa Timur.

Sebagai akademisi produktif, beliau telah melahirkan banyak karya ilmiah berbahasa Arab dalam bidang bahasa, tafsir, balaghah, ushul fikih, hingga ilmu hadis. Di antara karya-karyanya adalah *Sosiolinguistik, Panduan Praktis Menulis Bahasa Arab, Mawārid al-Bayân fi Ulûm al-Qur'ân, Shafa' al-Lisân fi I'rab al-Qur'an, Ilm al-Tafsîr: Ushûluhu wa Manahijuhu, Majma'al-Bahrayn fi Ahadits al-Tafsir min al-Shahîhayn, Irsyād al-Dârisîn ila Ijmā' al-Mufassirin, al-Syamil fi Balaghat al-Qur'ân, Jam' al-Abîr fi Kutub al- Tafsir, Jadawil al-Fushûl fi Ilm al-Ushûl, al-Mukhtashar al-Lathif fi Ulûm al-Hadits al-Syarif, Mabâhits fi Ma'anî al-Qur'ân, Hidāyah al-Qur'ân fi Tafsir al-Qur'ân bi al-Qur'ân*. Sedangkan karya tafsir yang paling baru beliau selesaikan adalah kitab *Kūnūz ar-Rahmān fī Durus al-Qur'ān* (Dimyathi, 2026a, p. 192) dan *Durus Al-Qur'an: Metde Perumusan Al-Qur'an.*



Gambar 1: Dr. KH. Muhammad Afifuddin Dimyati dan Kitab *Hidâyah al-Qur'ân fî Tafsîr al-Qur'ân bi al-Qur'ân*

Tafsir yang berjudul lengkap *Hidâyah al-Qur'ân fî Tafsîr al-Qur'ân bi al-Qur'ân* merupakan karya beliau dalam bidang tafsir Al-Qur'an pertama yang ditulis secara lengkap. Nama tafsir tersebut diambil dari nama salah satu ribath yang berada di lingkungan Pondok Pesantren Darul 'Ulum, yaitu *Hidayatul Qur'an*. Penamaan itu memiliki nilai historis dan spiritual yang erat dengan perjalanan keilmuan penulisnya. Dalam perjalanannya, nama *Hidayatul Qur'an* diberikan oleh *al-'Allâmah* KH. Muhammad Mufid Mas'ud, yang juga merupakan guru Kiai Awis dalam menghafal Al-Qur'an ketika beliau menimba ilmu di Pondok Pesantren Sunan Pandanaran. Oleh sebab itu, penggunaan nama *Hidayatul Qur'an* pada tafsir ini dimaksudkan sebagai bentuk *tabarrukan* dan penghormatan kepada sang guru, sebagaimana dijelaskan sendiri oleh penulis dalam mukadimah tafsirnya (Dimyathi, 2023, Vol. 1, p. 20).

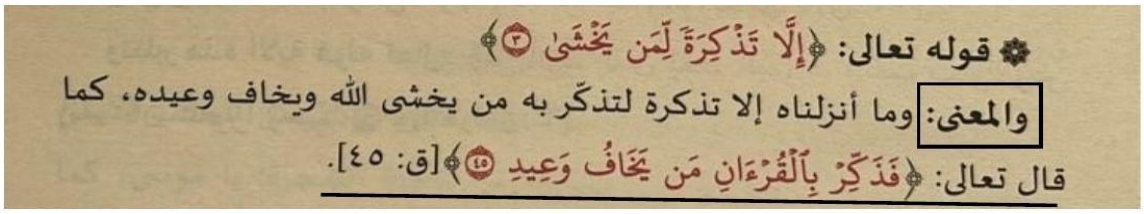
Sebagaimana yang tertulis dengan jelas pada bagian judul lengkapnya, kitab *Tafsir Hidâyat al-Qur'ân* secara spesifik menitikberatkan pada penggunaan metode *al-Qur'ân bi al-Qur'ân*, yakni sebuah pendekatan yang menafsirkan suatu ayat Al-Qur'an dengan merujuk pada ayat-ayat lainnya. Kitab tafsir ini disusun secara utuh menggunakan bahasa Arab dan telah resmi diterbitkan pada tahun 2023 oleh penerbit Dâr an-Nibrâs yang berpusat di Kairo, Mesir. Pemilihan bahasa pengantar dan lokasi penerbitan ini rupanya menegaskan sebuah tradisi sekaligus keunikan tersendiri dari sosok Gus Awis. Hal ini terlihat dari rekam jejak karya-karya beliau sebelumnya yang juga konsisten ditulis dalam bahasa Arab serta diterbitkan di Mesir.

Ditinjau dari wujud fisik dan sistematika penyusunannya, *Tafsir Hidâyat al-Qur'ân* secara utuh mengkaji seluruh 30 juz Al-Qur'an yang dikemas secara komprehensif ke dalam empat jilid. Jika diakumulasikan, keseluruhan jilid dari kitab tafsir ini memiliki ketebalan yang cukup masif, yakni

mencapai 2003 halaman. Adapun rincian pembagian halaman dan urutan surah pada masing-masing jilidnya disusun secara sistematis, yakni:

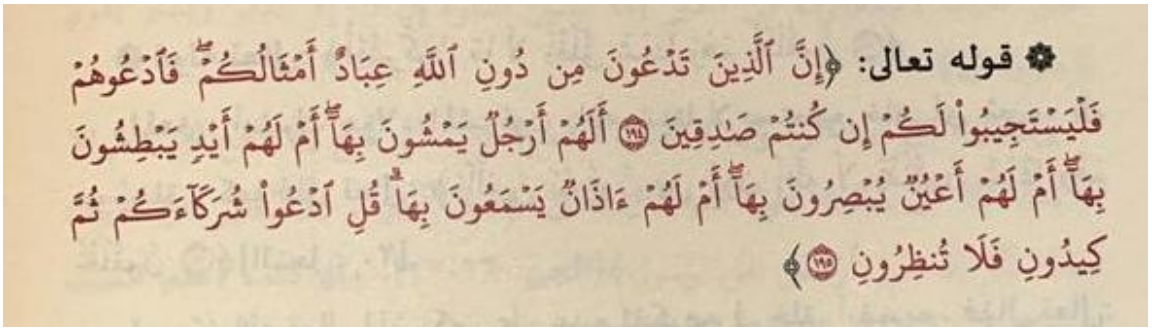
1. Jilid Pertama terdiri atas 491 halaman, mencakup Mukadimah, daftar dan bagian awal Al-Qur'an mulai dari surah al-Fâtihah hingga surah al-An‘âm (Dimyathi, 2023, Vol. 1, p. 491).
2. Jilid Kedua terdiri atas 470 halaman, memuat kelanjutan pembahasan mulai dari surah al-A‘râf hingga surah Maryam dan daftar isi (Dimyathi, 2023, Vol. 2, p. 470).
3. Jilid Ketiga terdiri atas 489 halaman, menyajikan kajian tafsir untuk surah Thâha hingga surah Shâd dan daftar isi (Dimyathi, 2023, Vol. 3, p. 490).
4. Jilid Keempat menjadi bagian penutup sekaligus jilid yang paling tebal dengan 553 halaman, memuat surah az-Zumar hingga bermuara pada surah an-Nâs dan daftar isi (Dimyathi, 2023, Vol. 4, p. 553).

Secara sistematika, *Tafsir Hidâyat al-Qur’ân* disusun mengikuti urutan mushaf Al-Qur’an (*Tartib Mushafi*), dimulai dari surah al-Fâtihah hingga surah an-Nâs. Pada setiap pembahasannya, Gus Awis terlebih dahulu mencantumkan nama surah, klasifikasinya sebagai Makkiyah atau Madaniyah, serta jumlah ayat berdasarkan pendapat mayoritas ulama tafsir. Ditinjau dari sumber penafsirannya, tafsir ini termasuk dalam kategori *tafsîr bi al-ma’tsûr*, karena penafsirannya bertumpu pada ayat Al-Qur’an dan riwayat-riwayat yang menjelaskan ayat dengan ayat lainnya. Adapun metode yang digunakan adalah metode *ijmâlî* (global), yakni menjelaskan makna ayat secara ringkas kemudian mengaitkannya dengan ayat lain sebagai penjelas. Dalam teknik penyajiannya, Gus Awis terlebih dahulu menampilkan teks ayat yang ditafsirkan, lalu diikuti penjelasan makna setelah frasa *wa al-ma‘nâ* (والمعنى yang berarti "dan maknanya adalah”). Gaya penulisan ini menjadikan penyajian tafsir tampak sistematis dan mudah diikuti. Seperti contoh pada surah Ṭāhā [20]: 3 berikut: (Dimyathi, 2023, Vol. 3, p. 5)


❁ قوله تعالى: ﴿إِلَّا تَذۡكِرَةٗ لِّمَن يَخۡشَىٰ ۝٣﴾
والمعنى: وما أنزلناه إلا تذكرة لتذكّر به من يخشى الله ويخاف وعيده، كما
قال تعالى: ﴿فَذَكِّرۡ بِٱلۡقُرۡءَانِ مَن يَخَافُ وَعِيدِ ۝٤٥﴾[ق: ٤٥].

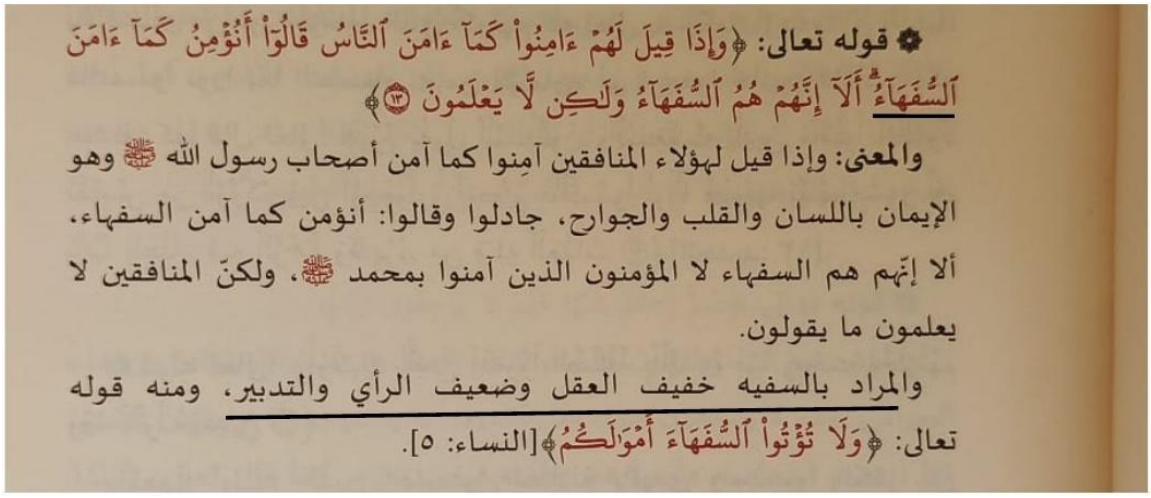
Gambar 2: Contoh penafsiran ayat dengan ayat dalam kitab *Hidāyah al-Qur’ān*

Konsistensi Gus Awis pada metode ini terlihat jelas ketika tidak ada ayat lain yang dapat dijadikan sebagai penjelas. Dalam kondisi tersebut, beliau tidak memaksakan penafsiran melalui pendekatan *bi al-ra’y* (rasio) ataupun beralih merujuk pada pandangan mufasir lain. Sebagai gantinya, ayat yang bersangkutan akan tetap dicantumkan di dalam kitab, namun dibiarkan begitu saja tanpa disertai uraian tafsir. Contoh yang dapat dilihat sebagaimana pada surah Al-A’rāf [7]: 194 di bawah ini: (Dimyathi, 2023, Vol. 2, p. 78)


❁ قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ تَدۡعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ عِبَادٌ أَمۡثَالُكُمۡۖ فَٱدۡعُوهُمۡ
فَلۡيَسۡتَجِيبُواْ لَكُمۡ إِن كُنتُمۡ صَٰدِقِينَ ۝١٩٤ أَلَهُمۡ أَرۡجُلٞ يَمۡشُونَ بِهَآ أَمۡ لَهُمۡ أَيۡدٖ يَبۡطِشُونَ
بِهَآ أَمۡ لَهُمۡ أَعۡيُنٞ يُبۡصِرُونَ بِهَآ أَمۡ لَهُمۡ ءَاذَانٞ يَسۡمَعُونَ بِهَاۗ قُلِ ٱدۡعُواْ شُرَكَآءَكُمۡ ثُمَّ
كِيدُونِ فَلَا تُنظِرُونِ ۝١٩٥﴾

Gambar 3: Contoh ayat yang tidak ditemukan ayat lain sebagai penafsiran

Kendati sangat menahan diri dari pemaksaan pendekatan *bi al-ra'y* (rasio), bukan berarti kitab ini murni tanpa kontribusi pemikiran dari Gus Awis. Beliau tetap memberikan porsi penafsiran melalui *ta'wil*, namun dalam batasan yang sangat proporsional dan hanya jika benar-benar dibutuhkan. Sebagai contoh, langkah *ta'wil* ini diaplikasikan ketika beliau perlu menjelaskan kosa kata yang memiliki sebuah arti atau pengertian. Pendekatan praktis ini semata-mata dilakukan agar makna di balik suatu ayat menjadi lebih mudah dipahami oleh para pembaca. Mari kita lihat surah Al-Baqarah [2]: 13 berikut: (Dimyathi, 2023, Vol. 1, p. 35)


❁ قوله تعالى: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ ءَامِنُوا۟ كَمَآ ءَامَنَ ٱلنَّاسُ قَالُوٓا۟ أَنُؤْمِنُ كَمَآ ءَامَنَ ٱلسُّفَهَآءُ ۗ أَلَآ إِنَّهُمْ هُمُ ٱلسُّفَهَآءُ وَلَٰكِن لَّا يَعْلَمُونَ ﴿١٣﴾﴾

والمعنى: وإذا قيل لهؤلاء المنافقين آمِنوا كما آمن أصحاب رسول الله ﷺ وهو الإيمان باللسان والقلب والجوارح، جادلوا وقالوا: أنؤمن كما آمن السفهاء، ألا إنّهم هم السفهاء لا المؤمنون الذين آمنوا بمحمد ﷺ، ولكنّ المنافقين لا يعلمون ما يقولون.

والمراد بالسفيه خفيف العقل وضعيف الرأي والتدبير، ومنه قوله تعالى: ﴿وَلَا تُؤْتُوا۟ ٱلسُّفَهَآءَ أَمْوَٰلَكُمُ﴾[النساء: ٥].

Gambar 4: Contoh penafsiran dalam menjelaskan kata

Secara lebih rinci, rujukan mengenai langkah operasional yang diterapkan Gus Awis dalam menyusun *Tafsir Hidâyat al-Qur'ân* telah diuraikan secara gamblang pada bagian mukadimah. Berdasarkan bagian tersebut, setidaknya terdapat 14 langkah metodologis yang beliau aplikasikan (Dimyathi, 2023, Vol. 1, p. fa'), yaitu:

1. Mengkorelasikan ayat yang ringkas dengan ayat lain yang lebih panjang dan utuh;
2. Menjelaskan ayat yang bersifat umum (global) melalui pendekatan ayat yang lebih spesifik;
3. Menguraikan ayat-ayat yang sulit dipahami melalui komparasi dengan ayat yang maknanya lebih gamblang;
4. Memberikan elaborasi tambahan pada ayat-ayat yang memiliki kedudukan penting;
5. Memberikan kriteria dan batasan pada ayat-ayat yang maknanya masih mutlak (tanpa batas);
6. Menyingkap dan memperjelas makna yang masih samar (*mubham*) di dalam suatu ayat;
7. Menafsirkan kosa kata asing (*gharib*) menggunakan diksi yang lebih populer guna memudahkan pemahaman;
8. Menyelaraskan ayat-ayat yang secara lahiriah tampak saling berbeda atau bertentangan;
9. Menyertakan riwayat-riwayat yang berkaitan dengan *naskh* (pembatalan atau pergantian status hukum suatu ayat);
10. Mengafirmasi serta memperjelas maksud suatu ayat dengan menyandingkannya bersama ayat lain yang berelasi;
11. Merinci fragmen kisah-kisah Al-Qur'an dengan menghimpun ayat-ayat lain yang membahas narasi serupa;
12. Mengumpulkan dan menyatukan letak pembahasan untuk ayat-ayat yang memiliki kesamaan topik;
13. Menentukan makna definitif dari suatu kata dengan merujuk pada pola penggunaannya di ayat-ayat yang lain; serta
14. Mengintegrasikan nilai-nilai dan pesan moderasi di sela-sela penafsiran.

Merujuk pada pemaparan di bagian mukadimah, Kiai Awis mengemukakan sejumlah landasan mendasar yang melatarbelakangi penyusunan *Tafsir Hidâyat al-Qur'ân*. Alasan-alasan tersebut mencakup beberapa aspek krusial. *Pertama, Aksesibilitas Universal*. Kitab tafsir ini sengaja

dirancang agar ramah baca dan mudah dipahami oleh lintas kalangan, mulai dari masyarakat awam, para penghafal Al-Qur'an (*huffazh*), hingga sivitas akademika. Untuk mewujudkan hal tersebut, penyajiannya dikemas secara proporsional—tidak bertele-tele, tidak terlampau ringkas, dan tidak pula terlalu panjang. *Kedua,* Otoritas Al-Qur'an sebagai Penjelas Utama**.** Terdapat prinsip teologis yang mendasari penulisan kitab ini, yakni keyakinan bahwa penjabaran terbaik atas suatu ayat Al-Qur'an sejatinya telah termaktub di dalam Al-Qur'an itu sendiri. Hal ini bermuara pada konsensus ulama tafsir yang menyepakati bahwa referensi paling otoritatif untuk menjelaskan firman Allah adalah firman-Nya yang lain, mengingat Dzat penurun wahyu adalah yang paling mengetahui esensi maksudnya.

Ketiga, Akar Historis Metode Penafsiran. Gagasan menafsirkan ayat dengan ayat bukanlah sebuah inovasi baru, namun merupakan tradisi yang telah hidup sejak fase awal risalah Islam. Hal ini dibuktikan melalui hadis riwayat Imam al-Bukhârî dari Ibnu Mas‘ûd, di mana Nabi Muhammad Saw. secara langsung menafsirkan surah al-An‘âm [6]: 82 dengan merujuk pada surah Luqmân [31]: 13 (Al-Bukhārĭ, 1422 H, p. 15). *Keempat,* Keterkaitan Antar-Ayat. Adanya realitas tekstual di dalam *mushaf* bahwa suatu persoalan yang disebutkan di satu tempat, sering kali ditemukan penjelasannya secara lebih komprehensif pada bagian atau surah yang lain. *Kelima,* Transmisi Keilmuan (*Sanad*) bagi Santri. Tafsir ini secara khusus diproyeksikan sebagai bahan ajar untuk memastikan terjalinnya mata rantai (sanad) keilmuan yang valid. Mengingat demografi santri Darul ‘Ulum mayoritas diisi oleh pelajar tingkat menengah dan atas, maka karakteristik penyajian kitab ini pun disesuaikan dengan kapasitas kognitif mereka melalui gaya bahasa yang lugas dan berimbang (Dimyathi, 2023, Vol. 1, pp. 20–22). *Keenamm* Keberlanjutan Dedikasi Intelektual. Penulisan *Tafsir Hidâyat al-Qur’ân* merupakan wujud kesinambungan dari dedikasi dan perjalanan panjang pengembaraan keilmuan Kiai Awis dalam menelaah, mengkaji, serta menafsirkan ayat-ayat suci Al-Qur'an.

Sebagai bentuk legitimasi keilmuan, cetakan perdana *Tafsir Hidâyat al-Qur’ân* dibuka dengan kata pengantar dari dua tokoh terkemuka, yakni Rais Aam Pengurus Besar Nahdlatul Ulama (PBNU), KH. Miftachul Akhyar, dan Guru Besar Ilmu Al-Qur’an dan Tafsir Universitas Al-Azhar Kairo, Prof. Dr. Muhammad Sâlim Abû Âshî. Dalam catatan pengantarnya, KH. Miftachul Akhyar secara khusus menyoroti signifikansi dan urgensi dari pendekatan *al-Qur’ân bi al-Qur’ân* yang diusung oleh Kiai Awis. Beliau menggarisbawahi bahwa metode ini menduduki hierarki tertinggi dan terkuat dalam disiplin ilmu tafsir. Hal ini didasarkan pada prinsip teologis yang kokoh, di mana Allah selaku pihak yang berfirman adalah Dzat yang paling mengetahui esensi, maksud, dan tujuan dari setiap untaian ayat-Nya dibandingkan makhluk mana pun. Lebih lanjut, KH. Miftachul Akhyar memaparkan bahwa keistimewaan metode ini telah tervalidasi secara historis. Hal tersebut dibuktikan oleh besarnya kecenderungan para sahabat, *tabi'in*, hingga ulama ahli tafsir yang menjadikan *al-Qur’ân bi al-Qur’ân* sebagai kaidah fundamental dalam menafsirkan teks suci. Kendati dipandang sebagai metode yang paling kuat, penerapannya sama sekali tidak menegasikan atau mengabaikan metode penafsiran yang lain. Sebaliknya, berbagai pendekatan tersebut justru diposisikan secara komplementer (saling melengkapi) guna melahirkan bangunan penafsiran yang utuh dan komprehensif. Melalui pemaparan filosofis dan historis tersebut, terlihat jelas bagaimana KH. Miftachul Akhyar memberikan apresiasi dan respons yang sangat positif atas lahirnya *Tafsir Hidâyat al-Qur’ân* di tengah umat (Dimyathi, 2023, Vol. 1, pp. 5–12).

Senada dengan pandangan KH. Miftachul Akhyar, Prof. Dr. Muhammad Sâlim Abû Âshî turut merekomendasikan *Tafsir Hidâyat al-Qur’ân* untuk dikaji secara luas oleh kalangan akademisi muslim, baik di kawasan Arab maupun di Indonesia. Rekomendasi tersebut diberikan lantaran tafsir ini dinilai berhasil merangkum intisari pemikiran dari para ulama *ushul*, pakar bahasa, dan ahli fikih. Meskipun kajian maknanya dibahas secara komprehensif, penyajiannya tetap dikemas dengan gaya yang sederhana. Karakteristik inilah yang dinilai mampu menjembatani kebutuhan pembaca dari berbagai latar belakang—baik masyarakat awam maupun akademisi—dalam memahami kandungan ayat. Serangkaian keunggulan tersebut pada akhirnya semakin mengukuhkan identitas *Tafsir Hidâyat al-Qur’ân* sebagai rujukan yang sangat direkomendasikan untuk mendalami pesan-pesan Al-Qur'an dengan praktis dan mudah (Dimyathi, 2023, Vol. 1, pp. 13–14).

Berdasarkan pemaparan di atas, dapat disimpulkan bahwa *Tafsir Hidâyat al-Qur'ân* merupakan representasi dari Tafsir *al-Qur'ân bi al-Qur'ân* yang mengaplikasikan beragam metode di dalamnya. Langkah ini dilakukan untuk merangkai makna antar-ayat yang sering kali berelasi layaknya kepingan *puzzle*. Mengingat Dzat yang menurunkan Al-Qur'an adalah pihak yang paling mengetahui esensi maknanya, maka merujuk pada ayat lain menjadi sebuah keharusan untuk menyingkap penjelasannya. Sebagai bukti praktisnya, sebuah ayat yang beredaksi ringkas kerap kali ditemukan rinciannya pada ayat lain, atau terdapat ayat yang berfungsi men-*taqyid* (memberi batasan) ayat lain sehingga memunculkan makna yang lebih spesifik. Pada akhirnya, implementasi pendekatan *al-Qur'ân bi al-Qur'ân* di dalam kitab ini terbukti mampu menghadirkan pemahaman ayat secara utuh dan holistik.

Berikut ini adalah tiga ayat tentang larangan koersi (pemaksaan) dalam memeluk agama, perbedaan adalah mutlak Allah dan konsep *Birr* (berbuat kebaikan yang mendalam/etis) dan *Qisṭ* (berlaku adil/legal-formal) terhadap non-Muslim yang tidak memerangi umat Islam.

1. QS. Al-Baqarah [2]: 256:

لَآ اِكْرَاهَ فِى الدِّيْنِ ۗ قَدْ تَّبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ ۚ فَمَنْ يَّكْفُرْ بِالطَّاغُوْتِ وَيُؤْمِنْۢ بِاللّٰهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقٰى لَا انْفِصَامَ لَهَا ۗ وَاللّٰهُ سَمِيْعٌ عَلِيْمٌ ﴿٢٥٦﴾

Tidak ada paksaan dalam (menganut) agama (Islam). Sungguh, telah jelas jalan yang benar dari jalan yang sesat. Barang siapa ingkar kepada tagut dan beriman kepada Allah, sungguh, dia telah berpegang pada tali yang sangat kuat yang tidak akan putus. Allah Maha Mendengar lagi Maha Mengetahui (Kementerian Agama, 2019, p. 56).

2. QS. Yunus [10]: 99:

وَلَوْ شَاۤءَ رَبُّكَ لَاٰمَنَ مَنْ فِى الْاَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيْعًا ۗ اَفَاَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتّٰى يَكُوْنُوْا مُؤْمِنِيْنَ ﴿٩٩﴾

Dan jika Tuhanmu menghendaki, tentulah beriman semua orang di bumi seluruhnya. Maka apakah engkau (Nabi Muhammad) akan memaksa manusia agar mereka menjadi orang-orang yang beriman? (Kementerian Agama, 2019, p. 302).

3. QS. Al-Mumtahanah [60]: 8:

لَا يَنْهٰىكُمُ اللّٰهُ عَنِ الَّذِيْنَ لَمْ يُقَاتِلُوْكُمْ فِى الدِّيْنِ وَلَمْ يُخْرِجُوْكُمْ مِّنْ دِيَارِكُمْ اَنْ تَبَرُّوْهُمْ وَتُقْسِطُوْٓا اِلَيْهِمْ ۗ اِنَّ اللّٰهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِيْنَ ﴿٨﴾

Allah tidak melarang kamu berbuat baik dan berlaku adil terhadap orang-orang yang tidak memerangimu karena agama dan tidak (pula) mengusir kamu dari negerimu. Sesungguhnya Allah menyukai orang-orang yang berlaku adil (Kementerian Agama, 2019, pp. 811–812).

Nirkekerasan Teologis: Kebebasan Beragama sebagai Ketetapan Allah (*Sunnatullah*)

Melihat penjelasan sebelumnya mengenai maraknya ketegangan antara prinsip kebebasan beragama dan sikap eksklusivisme akibat pembacaan teks suci yang kaku, parsial, serta ahistoris, maka langkah selanjutnya adalah mengedepankan narasi tafsir alternatif dari ulama Nusantara. Melalui pendekatan moderasi (*wasathiyyah*) yang lahir dari rahim tradisi intelektual pesantren, metodologi ini memadukan ketajaman analisis teks klasik (*turāṡ*) dengan keluwesan dalam merespons konteks sosiologis masyarakat yang majemuk guna menghadirkan pemahaman agama yang menjunjung tinggi keadilan sosial, kemaslahatan kemanusiaan, dan nirkekerasan teologis tanpa harus mengorbankan ketaatan pada ajaran agama itu sendiri.

Analisis Penafsiran Gus Awis terhadap QS. Al-Baqarah 256

Gus Awis terlebih dahulu menurunkan teks ayat secara utuh sebagaimana pada ayat lainnya. Cara ini cerminan prinsip tafsir klasik bahwa pembaca harus berhadapan langsung dengan sumber utama sebelum menerima penjelasan seorang mufassir. Dengan mengutip ayat secara lengkap di awal, ulama asal Jombang ini menegaskan bahwa seluruh uraiannya bertolak dari teks, bukan dari asumsi atau kesimpulan yang kemudian dicari dalilnya.

Setelah mencantumkan ayat, Gus Awis langsung memberikan penafsiran yang dalam tradisi kitab *Hidāyah al-Qur'ān* menggunakan lafal *al-ma'nā*, yakni makna ringkas yang berfungsi sebagai pintu masuk pemahaman. Pernyataan yang dihadirkan adalah "*lā ikrāha walā jabra 'alā al-dukhūl fī al-Islām*", tidak ada pemaksaan dan tidak ada paksaan untuk masuk ke dalam Islam. Perlu dicermati adanya penggunaan dua kata sekaligus dalam redaksi tersebut, yakni *ikrāh* dan *jabr*. Kata *ikrāh* merujuk pada koersi yang bekerja melalui tekanan, ancaman, atau kondisi yang membuat seseorang terpaksa melakukan sesuatu yang tidak dikehendaki. Sementara *jabr* bermakna lebih keras, yaitu paksaan yang meniadakan pilihan sama sekali, pemaksaan langsung tanpa peluang menolak. Dengan menggandengkan keduanya, uraian ini menegaskan bahwa larangan dalam ayat tersebut mencakup seluruh spektrum pemaksaan, dari yang paling halus hingga yang paling kasar (Dimyathi, 2023, Vol. 1, p. 179).

Langkah penafsiran selanjutnya adalah menyebutkan *'illah* atau alasan mengapa pemaksaan tidak berlaku dalam Islam. Dijelaskan bahwa ketidakbutuhan Islam terhadap paksaan bersumber dari kesempurnaan Islam itu sendiri, bukan dari kelemahannya. Islam adalah *dīn al-'aql* (agama akal), artinya ajaran-ajarannya dapat diterima melalui penalaran yang sehat dan tidak bertentangan dengan logika yang jernih. Islam juga merupakan *dīn al-'ilm* (agama ilmu), yang berarti berlandaskan pengetahuan yang dapat dikaji, diverifikasi, dan dipertanggungjawabkan. Di samping itu, Islam adalah *dīn al-ṣalāḥ wa al-iṣlāḥ* (agama kebaikan sekaligus perbaikan) yang membawa manfaat nyata bagi individu dan masyarakat yang dapat dirasakan dan diamati (Dimyathi, 2023, Vol. 1, p. 179).

Mari kita lihat ungkapan beliau berikut ini:

فلكمال الإسلام وكونه دين العقل والعلم ودين الصلاح والإصلاح، فلا يتُاج إلى الإكراه عليه.(Dimyathi, 2023, Vol. 1, p. 179)

> *Karena kesempurnaan Islam dan karena ia merupakan agama akal dan ilmu, serta agama kebaikan dan perbaikan, maka Islam tidak memerlukan pemaksaan untuk memasukinya.*

Melalui empat sifat tersebut, Ulama Nusantara ini membangun argumen bahwa sesuatu yang sempurna, masuk akal, berbasis ilmu, dan terbukti membawa kebaikan tidak memerlukan tekanan untuk diterima. Ia cukup dihadirkan, dijelaskan, dan dibiarkan diterima oleh akal serta nurani yang bekerja bebas.

Alasan tidak butuhnya agama Islam pada pemaksaan terlihat mencolok dalam tiga lapis kejelasan yang saling melengkapi. *Pertama*, *ẓahara al-ḥaqqu min al-bāṭil* (kebenaran telah tampak nyata dari kebatilan), yang berkaitan dengan dimensi epistemis, bukti-bukti kebenaran Islam sudah ada dan dapat diamati. *Kedua*, *tabayyana al-hudā min al-ḍalāl* (petunjuk telah jelas dari kesesatan), yang menyentuh dimensi moral dan praktis, jalan yang lurus sudah dapat dibedakan dari jalan yang menyesatkan. *Ketiga*, *bāna al-Islāmu min al-kufr* (Islam sudah berbeda nyata dari kekufuran), yang menyangkut dimensi identitas dan teologis. Ketiga lapis ini tidaklah pengulangan, tetapi sebagai pendalaman bertingkat, dari ranah bukti, ke ranah arah hidup, hingga ke ranah keyakinan. Sehingga beliau menarik kesimpulan yang sangat penting dalam tradisi teologi Islam, yakni *falam yabqā li-aḥadin 'udhrun walā ḥujjah* (tidak ada lagi bagi siapapun alasan pembenar maupun argumen pembelaan). Pernyataan ini berkaitan dengan konsep *iqāmat al-ḥujjah* dalam teologi, yaitu tegaknya argumentasi/pembuktian yang menjadi prasyarat pertanggungjawaban. Selama kebenaran belum disampaikan dan dijelaskan, seseorang memiliki *'udhur* (uzur). Tetapi ketika *ḥujjah* sudah tegak sempurna, pilihan sepenuhnya ada di tangan manusia, dan di situlah kebebasan beragama mendapat landasan teologisnya yang paling dalam. Pemaksaan menjadi tidak relevan justru karena *ḥujjah* sudah sempurna, bukan karena kebenaran belum jelas (Dimyathi, 2023, Vol. 1, p. 179).

Untuk mempertegas prinsip kebebasan memilih pasca-kejelasan tersebut, Katib Syuriah PBNU ini mengutip QS. Al-Kahfi [18]: 29.(اوقُلِ الْأَقُّ مِن رَّبكُمْ فامن شاءا فا.لْيُ.ؤْمِنْ اوامن شاءا فا.لْيا.كْفُرْ) Ayat ini memuat urutan logis yang perlu diperhatikan secara seksama. Dimulai dari pernyataan bahwa kebenaran itu bersumber dari Tuhan, bukan dari penguasa, bukan dari tekanan sosial, dan bukan dari otoritas manusia manapun. Setelah kebenaran itu disampaikan, maka pilihan diserahkan sepenuhnya kepada manusia. Siapa mau beriman, silakan dan siapa mau kafir, silakan. Hal ini bukan semata-mata ungkapan ketidakpedulian, tetapi pernyataan tegas bahwa setelah *tablīgh* (penyampaian) tuntas, maka otoritas manusia berakhir. Domain yang tersisa adalah domain antara manusia dan Tuhannya sendiri, bukan domain kekuasaan siapapun.

Kemudian ayat dan argumen di atas diperkuat dengadengan menunjukkan bahwa larangan memaksa bahkan ditujukan kepada Nabi Muhammad ﷺ sendiri. Beliau mengutip QS. Yūnus [10]: 99:(افاأنتا تُكۡرِه ٱلناسا حا ٰ يأكُون.ُوا ُمۡؤمِن ايَّ) *"Apakah engkau memaksa manusia hingga mereka beriman?"*, yakni bernada retoris-larangan, bahwa pertanyaan itu mengandung makna bahwa hal (pemaksaan) tersebut tidak boleh dilakukan. Kemudian ditambah QS. Al-Ghāsyiyah [88] 22:(ۡلستا اعلأيهم ِبُصأيطِر) *"Engkau bukanlah musaitir (penguasa/pemaksa) atas mereka"*, yang secara langsung membatasi otoritas Nabi dalam soal keimanan orang lain. Argumentasinya sangat kuat, jika Allah melarang Nabi yang memiliki kedudukan tertinggi dalam dakwah, menerima wahyu langsung, dan hidupnya adalah teladan sempurna, maka larangan ini berlaku secara mutlak dan universal bagi seluruh umat. Tidak ada satupun manusia yang memiliki otoritas lebih besar dari Nabi dalam hal ini (Dimyathi, 2023, Vol. 1, p. 180).

Berikutnya bergerak ke dimensi yang lebih dalam, mengapa pemaksaan tidak hanya dilarang tetapi juga sia-sia secara hakikat. Mufassir muda ini menutup penjelasannya dengan menafsirkan *wa Allāhu Samī'un 'Alīm* sebagai *Allāhu samī'un limā naṭaqat bihī alsinatuhum, 'alīmun bimā i'taqadathu qulūbuhum* (Allah Maha Mendengar apa yang diucapkan lisan mereka, Maha Mengetahui apa yang diyakini hati mereka). Di sini terkandung pemahaman bahwa agama bekerja pada dua lapis sekaligus, yakni lisan dan hati. Paksaan hanya bisa menyentuh lisan, alias bisa membuat seseorang mengucapkan syahadat, tetapi tidak bisa menyentuh hati. Sedangkan Allah mengetahui keduanya. Iman yang lahir dari paksaan menghasilkan pengakuan verbal tanpa keyakinan batin, dan itu bukan iman dalam pengertian Al-Qur'an. Maka pemaksaan selain melanggar larangan, juga tidak mencapai tujuan yang ingin dicapai, karena tujuan yang sesungguhnya adalah keyakinan hati, bukan hanya pengakuan lisan (Dimyathi, 2023, Vol. 1, p. 180).

Menjelang bagian akhir uraiannya, dijelaskan makna *'urwah al-wuṡqā* (tali yang sangat kuat), yang disebutkan dalam ayat sebagai gambaran bagi orang yang beriman dengan benar. Beliau menyatakan bahwa orang yang melepaskan diri dari penyembahan berhala dan segala yang diserukan setan berupa peribadatan kepada selain Allah, lalu beriman kepada Allah dengan iman yang tulus, maka telah berpegang pada *'urwah al-wuṡqā* dan tegak di atas jalan lurus yang tidak terputus. Yang perlu dicermati adalah syarat yang penekan, iman yang tulus (*īmānan ṣādiqan*). Ketulusan hanya mungkin lahir dari pilihan yang bebas. Tali yang kukuh itu tidak bisa digenggam oleh tangan yang dipaksa. Iman hanya bermakna jika digenggam atas kehendak dan kesadaran sendiri.

Gus Awis memperkuat pemaknaan *'urwah al-wuṡqā* ini dengan mengutip QS. Luqmān [88]: 22 (اوامنْ يُسۡلِمۡ اوجۡ اههُ إالى ٱللّ اوهُاو مُسۡنٌ فا.اقِ استامۡساكا بِٱلۡعُرۡاوة ٱلۡوُثۡ.اقى). Menggunakan ayat ini, beliau menegaskan bahwa *'urwah al-wuṡqā* dicapai melalui dua syarat, *ikhlāṣ al-'ibādah* (ketulusan dalam ibadah) dan *iḥsān fī al-'amal* (kebaikan dalam perbuatan). Kedua syarat ini tidak bisa dipenuhi dalam kondisi paksaan. Ketulusan mensyaratkan kebebasan batin; kebaikan dalam perbuatan mensyaratkan kesadaran dan niat yang lahir dari dalam, bukan dari tekanan luar. Dengan menyandingkan dua ayat dari dua surah berbeda ini, Gus Awis menunjukkan bahwa seluruh Al-Qur'an berbicara dalam satu suara yang koheren, yaitu iman yang sah adalah iman yang bebas.

Mari kita lihat bagaimana penafsiran ayat ini pada kitab lain yang juga karya belaium, *Kūnūz ar-Rahmān fī Durus al-Qur'ān*. Dalam kitab ini, beliau menyebutkan:

قال الإمام القشيري: الستمساك بلعروة الوثقى الوقوف عند الأمر والنهي، وهو سلوك طريق المصطفى. فمن تحقق بها سرًّا، وتعلق بها جهرًا فاز فِ الدارين وسعد فِ الكونيَّ. قال الإمام السيوطي: فيه دليل على أن أهل الذمة لَ يكرهون على الإسلام ولَ يصح إسلامهم بلإكراه لأن الآية نزلت فيهم. الدعوة الإسلامية غنية عن إكراه أحد على الدخول فِ الإسلام، فالدخول فيه لَ بد أن يكون عن رضا وقبول وطيب نفس، وهنا من سماحة الإسلام.حرية العتقاد مكفولة فِ الإسلام، فإن الإيمان قائم على الختيار والطوع، فلا إكراه فِ العبادة ولَ فِ الطاعة. الستمساك بلإسلام أكب وسيلة للسعادة فِ الدارين، فليتعاهد كل مسلم استمساك يده بعروة دين الإسلام.

(Al-Quṣairĭ, n.d., p. 198; As-Suyūṭi, 2010, p. 61; Dimyathi, 2026b, Vol. 1, p. 103)

Al-Imam al-Qusyairi berkata: Berpegang teguh pada tali yang kokoh (al-'urwah al-wutsqā) adalah berhenti dan tunduk pada perintah serta larangan Allah. Itulah menempuh jalan Nabi al-Mushthafā (Rasulullah ﷺ). Barang siapa merealisasikannya dalam batinnya dan berpegang teguh

kepadanya dalam lahirnya, maka ia akan beruntung di dua kehidupan (dunia dan akhirat) serta berbahagia di dua alam. Al-Imam as-Suyuthi berkata: Dalam ayat ini terdapat dalil bahwa ahlu dzimmah (non-Muslim yang hidup di bawah perlindungan negara Islam) tidak boleh dipaksa masuk Islam. Bahkan keislaman mereka yang diperoleh melalui paksaan tidaklah sah, karena ayat ini turun berkenaan dengan mereka. Dakwah Islam tidak memerlukan pemaksaan terhadap siapa pun untuk masuk Islam. Sebab, masuk ke dalam Islam haruslah didasarkan pada kerelaan, penerimaan, dan kelapangan hati. Inilah salah satu bentuk toleransi dan keluhuran ajaran Islam. Kebebasan berkeyakinan dijamin dalam Islam, karena iman dibangun di atas pilihan dan kemauan sendiri. Oleh karena itu, tidak ada paksaan dalam beribadah maupun dalam ketaatan. Berpegang teguh kepada Islam merupakan sarana terbesar untuk meraih kebahagiaan di dunia dan di akhirat. Karena itu, setiap Muslim hendaknya senantiasa menjaga dan menguatkan pegangannya terhadap tali agama Islam.

Dari sisi dakwah, Gus Awis menegaskan bahwa Islam sama sekali tidak membutuhkan paksaan untuk menarik orang masuk ke dalamnya. Masuk Islam harus tumbuh dari *ridhā* (kerelaan), *qabūl* (penerimaan), dan *ṭīb al-nafs* (kelapangan jiwa). Tiga kata yang masing-masing menggambarkan lapisan kesadaran yang berbeda, dari kerelaan emosional dan penerimaan intelektual, hingga ketenangan batin yang dalam. Inilah yang disebut sebagai *samāḥat al-Islām* (keluasan dan kelembutan Islam) yang justru menjadi kekuatan dakwah yang sesungguhnya. Islam tidak datang dengan tekanan, namun dengan kejelasan dan keindahan yang membiarkan manusia datang dengan sepenuh hati. Dan ketika seseorang datang dengan cara demikian, keyakinannya berakar jauh lebih dalam dibanding keyakinan yang lahir dari keterpaksaan (Dimyathi, 2026b, Vol. 1, p. 103).

Imam Al-Qusyairi sebagaimana dikutip dalam kitab *Kūnūz ar-Rahmān fī Durus al-Qur'ān*, menerangkan bahwa *'urwah al-wuṡqā* selain sebagai simbol abstrak, juga sebagai sikap hidup yang konkret, berdiri teguh di hadapan perintah dan larangan Allah, dan menempuh jalan yang telah dirintis Nabi ﷺ. Kemudian bahwa barang siapa mewujudkan pegangan itu dalam batinnya secara tersembunyi (*sirran*) dan menggantungkan diri padanya secara terang-terangan (*jahran*), maka orang tersebut telah meraih keberuntungan di dua negeri dan kebahagiaan di dua alam. Ungkapan ini menunjukkan bahwa *'urwah al-wuṡqā* adalah keyakinan yang tersimpan di dalam hati, yang harus memancar keluar dan mewarnai seluruh sikap dan perilaku lahiriah seseorang. Imam Al-Suyuthi kemudian menambahkan dimensi hukum yang sangat penting, yakni ayat ini turun berkenaan dengan *ahl al-dzimmah*, dan dari situ beliau menarik kesimpulan bahwa mereka tidak boleh dipaksa masuk Islam, dan keislaman yang lahir dari paksaan pun tidak sah. Pernyataan Al-Suyuthi ini memindahkan diskusi dari ranah etika ke ranah fiqih, pemaksaan tidak hanya tercela secara moral, tetapi juga batal secara hukum.

Ujung dari seluruh uraian tersebut adalah seruan yang sangat personal. Setiap Muslim diajak untuk terus-menerus memperbarui dan menjaga pegangannya pada *'urwah al-wuṡqā* (tali Islam yang tidak akan pernah putus). Kebebasan berakidah dijamin dalam Islam justru karena iman yang sejati hanya bisa tumbuh dari pilihan dan kesukarelaan, bukan dari tekanan. Tidak ada paksaan dalam ibadah, tidak ada paksaan dalam ketaatan, karena keduanya hanya bermakna ketika dikerjakan dengan kesadaran dan kehendak yang utuh. Maka pegangan pada Islam bukanlah beban yang dipaksakan dari luar, namun lebih kepada pilihan yang dipeluk dari dalam, dan itulah yang menjadikannya sumber kebahagiaan yang sejati di dunia maupun di akhirat.

Jika seluruh uraian Gus Awis dibaca sebagai satu kesatuan argumen, maka terlihat sebuah rantai logis yang rapi dan utuh. Islam sempurna secara intrinsik, maka kebenaran-Nya tidak memerlukan pemaksaan untuk dibuktikan. Kebenaran itu sudah jelas dalam tiga dimensi sekaligus (epistemis, moral, dan teologis) sehingga tidak ada lagi uzur ketidaktahuan bagi siapapun. Karena *ḥujjah* sudah sempurna, maka pilihan dikembalikan sepenuhnya kepada manusia. Bahkan Nabi ﷺ pun dilarang memaksa, sehingga tidak ada otoritas manusia yang sah untuk melakukan koersi. Dan pada akhirnya, pemaksaan bukan hanya dilarang, tetapi juga tidak berguna, karena yang dituju adalah keyakinan hati, sementara paksaan hanya mampu menyentuh lisan. Iman sejati, yang digambarkan sebagai genggaman pada *'urwah al-wuṡqā*, hanya mungkin lahir dari pilihan yang bebas, tulus, dan sadar. Itulah, dalam pemahaman Gus Awis, makna paling dalam dari *lā ikrāha fī al-dīn*.

Analisis Penafsiran Gus Awis terhadap Analisis QS. Yunus [10]: 99:

QS. Yunus ayat [10]: 99 secara tegas menyatakan realitas keberagaman manusia adalah kehendak mutlak Allah (*iradah ilahiyyah*). Seperti biasa, setelah ayat disajikan secara utuh, Gus Awis menggarisbawahi bahwa jika Allah menghendaki, sangat mudah bagi-Nya untuk menjadikan seluruh penduduk bumi beriman secara serentak tanpa terkecuali. Namun, Tuhan memiliki hikmah agung di balik penciptaan manusia yang majemuk. Melalui pendekatan intertekstualitas (*Tafsir al-Qur'ān bi al-Qur'ān*) dengan QS. Hud ayat [11]: 118-119 (اولاۤ شاۤءا ارۤبُكا الاۤعلا النَّاسا أُمَّةً اواحِادةً اوالَ يا.ازالُونا مُتۡالِفِ ايَّ ﴿١١٨﴾ إِلَّ امنۡ ارحِما tafsir ini membuktikan bahwa perbedaan ارۤبُكا اولِ اذلِكا خالاۤقَهُمۡ اواتتۡ كال امةُ ارۡبكا الأامۡالاۤنَّ جا اهنَّما مِنا الۡنَّةِ اوالنَّاسِ أاجۡاَعِ ايَّ ﴿١١٩﴾),
keyakinan tidaklah menjadi sebuah anomali atau kegagalan dakwah, namun murni desain Ilahi yang sengaja dipilih Tuhan. Allah menghendaki keragaman sebagai realitas kehidupan duniawi (Dimyathi, 2023, Vol. 2, p. 205).

Berpijak pada kesadaran akan kehendak mutlak tersebut, lahirlah konsekuensi logis berupa larangan keras terhadap segala bentuk pemaksaan agama (koersi). Pertanyaan retoris Tuhan kepada Nabi Muhammad dalam ayat ini, *"Apakah engkau hendak memaksa manusia agar mereka menjadi orang-orang yang beriman?"*, dijelaskan dengan lugas oleh mufasir: *"Tidak ada hak bagimu untuk memaksa mereka."* Mufassir kenamaan Indonesia ini menegaskan bahwa iman yang valid hanya bisa dicapai melalui jalan kebebasan dan kesadaran memilih (*al-ikhtiyar*). Logika penafsirannya secara brilian menjembatani QS. Yunus ayat [10]: 99 dengan prinsip fundamental kebebasan beragama dalam QS. Al-Baqarah [2]: 256 (*Lâ ikrâha fî ad-dîn*), menjadikan ketiadaan paksaan sebagai syarat mutlak bagi integritas sebuah keimanan (Dimyathi, 2023, Vol. 2, p. 205).

Penjelasan lain bisa dilihat dalam kitab tafsir *Kunūz ar-Rahmān fī Durūs al-Qur'ān*:

لَ يستطيع أحد أن يهدي نفسه بنفسه، بل الذَاية من الله وحده، وهو يهدي من يشاء ويضل من يشاء. إن من كان قلبه مملوءًا بلكفر والبغضاء للإيمان، فلن يقبل الله منه إيمانٌ مزيفًا، مهما ادعى الإيمان بلسانه

(Dimyathi, 2026b, Vol. 1, p. 458)

Allah memiliki hak prerogatif absolut dalam mendistribusikan hidayah. Petunjuk spiritual murni merupakan *privilese Ilahi* yang tidak dapat direkayasa, dipaksakan, atau diupayakan secara otonom oleh manusia tanpa adanya intervensi kehendak-Nya (*iradah ilahiyyah*). Kesadaran akan ketidakmampuan manusia dalam menunjuki dirinya sendiri ini menempatkan hidayah sebagai anugerah eksklusif, di mana otoritas mutlak berada di tangan Tuhan untuk memberikannya kepada siapa yang dikehendaki atau menahannya dari siapa pun yang berpaling. Lebih jauh, wacana ini memberikan kritik tajam terhadap fenomena hipokrisi spiritual dengan membongkar kepalsuan iman yang hanya bersandar pada artikulasi lisan semata. Ditegaskan bahwa klaim keimanan verbal (*lip service*) akan kehilangan legitimasi, esensi, dan nilainya di hadapan Tuhan apabila secara apriori relung hati manusia tersebut masih diselimuti oleh resistensi, kekufuran, dan antipati terhadap kebenaran sejati (Dimyathi, 2026b, Vol. 1, p. 458).

Dialektika penafsiran ayat-ayat tersebut menyajikan kesimpulan bahwa prinsip nirkekerasan dalam Islam sama sekali bukan karena pragmatisme politik, kompromi sosial, atau strategi saat umat Islam berada dalam posisi minoritas. Sebaliknya, sikap menolak pemaksaan agama adalah wujud pengakuan, penghormatan, dan ketundukan total atas *Sunnatullah* (ketetapan Tuhan). Memaksakan keseragaman iman melalui kekerasan pada hakikatnya adalah bentuk pembangkangan terhadap hak prerogatif Allah yang telah mendesain keragaman. Dengan demikian, menjaga kebebasan berkeyakinan adalah bagian integral dari menjaga dan mematuhi ketetapan Ilahi itu sendiri.

Dari Nirkekerasan Pasif menuju Keadilan Sosial Aktif

Analisis QS. Al-Mumtahanah [60] 8:

Sebgaaimana tradisi kitab *Hidayah al-Qur'ān* dengan terlebih dahulu menyebutkan ayat secara utuh, kemudian ditafsirkan. Penafsiran terhadap surat Al-Mumtahanah [60] 8 menjadi landasan teologis dan sosiologis yang sangat kuat mengenai tata cara berinteraksi dengan non-Muslim yang hidup berdampingan secara damai. Titik tekan utamanya terletak pada perintah untuk memadukan pendekatan etis dan pendekatan hukum secara bersamaan. Secara etis, Al-Qur'an menggunakan kata *an tabarrūhum* yang dijabarkan sebagai anjuran untuk memperlakukan kelompok liyan dengan *birr*,

khair, dan *ihsan*. Pemaknaan ini melampaui batas basa-basi pergaulan, sebab pergaulan menuntut kebaikan yang berlapis dan mendalam. Umat Islam didorong untuk bersikap empati, memberikan bantuan kemanusiaan, menyantuni, serta memperlakukan siapa pun di luar Islam dengan penuh kasih sayang dan kelembutan sebagai sesama manusia (Dimyathi, 2023, Vol. 4, p. 311).

Beriringan dengan kebaikan etis tersebut, relasi sosial ini juga harus dikawal oleh keadilan yang bersifat legal-formal melalui konsep *tuqsiṭū*. Perintah ini diterjemahkan sebagai kewajiban untuk berlaku adil dengan cara menunaikan secara penuh hak-hak yang mereka miliki (*ada' ma lahum min haqq*). Keadilan di sini tidak terbatas pada sikap netral di dalam hati, namun juga sebuah aksi nyata berupa jaminan pemenuhan hak sipil, perlindungan, keamanan, hingga hak sosial ekonomi secara proporsional dan tanpa diskriminasi. Ketegasan pemenuhan hak ini dikunci oleh penegasan bahwa Tuhan sangat menyukai orang-orang yang senantiasa berlaku adil, baik dalam ucapan maupun tindakan nyata di ruang publik (Dimyathi, 2023, Vol. 4, p. 311).

Perpaduan antara kebaikan moral dan keadilan hukum pada akhirnya merombak paradigma toleransi yang selama ini kerap dimaknai secara pasif. Toleransi tidak lagi dipandang sebatas membiarkan orang lain hidup atau sebatas tidak saling mengganggu, lebih jauh dari itu merupakan sebuah kewajiban proaktif untuk menjalin hubungan sosial yang hangat (*shilah*). Pendekatan proaktif ini sekaligus memberikan resolusi atas pandangan eksklusif yang berpijak pada ayat larangan menjadikan non-Muslim sebagai teman dekat, seperti yang termaktub dalam surat Ali Imran ayat [3] 118. Ketentuan dalam surat Al-Mumtahanah [60] 8 ini secara hukum berstatus *muhkamah* (tetap), yang berfungsi membatasi larangan mutlak tersebut (Dimyathi, 2023, Vol. 4, p. 312). Dengan demikian, larangan membangun kedekatan dan keharmonisan murni hanya berlaku terhadap kelompok yang secara aktif memusuhi, memerangi, atau merampas ruang hidup umat Islam. Sebaliknya, bagi mereka yang merawat perdamaian, umat Islam justru diikat oleh kewajiban untuk menabur kebaikan yang melimpah dan melindungi hak-hak kewarganegaraan mereka secara utuh.

Sementara dalam kitab tafsir lainnya, *Kunūz ar-Rahmān fĭ Durūs al-Qur'ān,* Gus Awis memberikan penjelasan secara lebih rinci. Mengutip pandangan Imam Al-Kiyā Al-Harrāsĭ (Al-Harrāsĭ, 1405 H, p. 409), terdapat perbedaan hukum yang tegas antara non-Muslim yang damai (*Ahluz Dzimmah*) dan yang secara aktif memerangi (*Ahlul Harb*). Islam secara hukum memperbolehkan pemberian sedekah dan bantuan sosial kepada non-Muslim yang damai. Bahkan, relasi kekerabatan tetap dijunjung tinggi; seorang anak Muslim wajib memberikan nafkah kepada ayah kandungnya yang non-Muslim selama sang ayah berstatus damai. Sebaliknya, terhadap kelompok yang memerangi dan merusak tatanan, umat Islam diwajibkan melakukan perlawanan (Dimyathi, 2026b, Vol. 2, p. 496).

Perlu digarisbawahi bahwa kondisi *default* (hukum asal) dari hubungan antarmanusia adalah perdamaian (*silm*), kebaikan etis (*birr*), dan objektivitas/keadilan (*inshaf*). Struktur ajaran Islam tidak dibangun di atas fondasi konflik atau kecurigaan, melainkan tegak di atas keadilan. Oleh karena itu, setiap sikap adil dan proporsional yang diambil oleh seseorang dalam kehidupan sosialnya merupakan jalan utama untuk mengundang kecintaan Allah SWT. Islam memberikan penghormatan yang sangat tinggi terhadap eksistensi tanah air (*wathan*). Tindakan agresif berupa pengusiran penduduk dari tempat tinggalnya atau perendahan martabat mereka di negerinya sendiri diklasifikasikan sebagai kejahatan besar. Untuk merespons dan memperbaiki kejahatan perampasan ruang hidup semacam ini, Islam memberikan legitimasi penuh untuk mendeklarasikan permusuhan dan melakukan peperangan fisik guna mengembalikan keadilan dan kedaulatan (Dimyathi, 2026b, Vol. 2, pp. 496–497).

Meskipun terjadi perbedaan prinsip atau perselisihan, ajaran Islam menuntut umatnya untuk tidak memutus tali komunikasi dan tetap mengedepankan belas kasih (*rahmah*) secara proporsional. Secara historis, perlakuan yang baik, adil, dan santun terhadap entitas non-Muslim yang damai terbukti ampuh meluluhkan hati dan membuka pandangan mereka terhadap keindahan Islam. Oleh sebab itu, interaksi sosial yang diwarnai oleh *ihsan* (kebaikan yang mendalam) bukan sekadar etika pergaulan biasa, melainkan instrumen dakwah yang paling efektif dan harus terus dipraktikkan (Dimyathi, 2026b, Vol. 2, pp. 496–497).

Dialektika Penafsiran Gus Awis: Merajut Trikotomi Kebebasan, Keragaman, dan Keadilan

1. Kebebasan Beragama sebagai Fondasi Keimanan (Analisis QS. Al-Baqarah [2]: 256)

Gus Awis menegaskan bahwa kebebasan memilih adalah prasyarat mutlak bagi sahnya sebuah keimanan, yang tercermin dari pelarangan segala bentuk paksaan (*ikrāh* dan *jabr*) dalam beragama. Ketidakbutuhan Islam terhadap paksaan ini bersumber langsung dari kesempurnaannya sebagai agama akal (*dīn al-'aql*), agama ilmu (*dīn al-'ilm*), serta agama kebaikan dan perbaikan (*dīn al-ṣalāḥ wa al-iṣlāḥ*). Kebenaran Islam sejatinya telah terbukti secara nyata dalam dimensi epistemis, moral, dan teologis sehingga tidak ada lagi uzur ketidaktahuan bagi umat manusia. Ketika argumentasi atau *hujjah* telah tegak secara sempurna di hadapan akal dan nurani, maka pilihan untuk beriman harus diserahkan sepenuhnya kepada kebebasan masing-masing individu.

Lebih lanjut, prinsip kebebasan ini ditegaskan melalui pelarangan mutlak bagi siapa pun, termasuk pemegang otoritas tertinggi seperti Nabi Muhammad ﷺ, untuk melakukan koersi keyakinan. Pemaksaan dalam beragama pada hakikatnya adalah tindakan yang sia-sia karena kekuatan eksternal hanya mampu menundukkan lisan atau memunculkan pengakuan verbal semata. Sementara itu, iman yang sejati menuntut keyakinan batin yang utuh dan valid, yang hanya dapat lahir dari ruang kesadaran hati yang terbebas dari tekanan maupun ancaman dari pihak mana pun.

2. Keragaman sebagai Sunnatullah Mutlak (Analisis QS. Yunus [10]: 99)

Kebebasan beragama yang dijamin secara teologis dalam Al-Qur'an memiliki akar yang kuat pada pemahaman bahwa keragaman manusia merupakan murni desain dan kehendak mutlak Tuhan (*iradah ilahiyyah*). Gus Awis menjelaskan bahwa perbedaan keyakinan yang ada di bumi ini bukanlah sebuah anomali sosial atau indikasi kegagalan dakwah, melainkan sebuah realitas kehidupan duniawi yang sengaja dipilih dan diciptakan oleh Allah. Dalam pandangan ini, distribusi hidayah sepenuhnya merupakan hak prerogatif Tuhan yang eksklusif, yang tidak dapat direkayasa, dipaksakan, maupun diupayakan secara otonom oleh manusia tanpa adanya intervensi kehendak-Nya.

Kesadaran akan kehendak mutlak Tuhan atas keragaman ini pada akhirnya melahirkan konsekuensi logis berupa larangan keras terhadap segala upaya penyeragaman iman melalui jalan kekerasan. Memaksakan satu keyakinan tunggal kepada seluruh umat manusia tidak hanya menyalahi etika kemanusiaan, tetapi juga merupakan bentuk pembangkangan langsung terhadap *sunnatullah* atau ketetapan penciptaan itu sendiri. Dengan demikian, ketiadaan paksaan dan penghormatan terhadap kemajemukan justru menjadi syarat mutlak untuk menjaga integritas keimanan, sekaligus wujud ketundukan yang total dari seorang hamba kepada Sang Pencipta.

3. Keadilan Sosial dan Toleransi Proaktif (Analisis QS. Al-Mumtahanah [60]: 8)

Berpijak pada pengakuan atas kebebasan dan keragaman teologis, Gus Awis menarik wacana nirkekerasan ini ke dalam ranah praksis sosiologis melalui gagasan penegakan keadilan sosial. Dalam berinteraksi dengan kelompok non-Muslim yang hidup berdampingan secara damai, umat Islam diwajibkan untuk memadukan pendekatan etis dan pendekatan hukum secara bersamaan. Pendekatan etis ini diwujudkan melalui perlakuan yang penuh kasih sayang, empati, dan kebaikan yang mendalam (*an tabarrūhum*), sementara pendekatan hukum direalisasikan melalui kewajiban pemenuhan hak-hak sipil serta perlindungan sosial secara adil dan proporsional tanpa diskriminasi (*tuqsiṭū*).

Perpaduan harmonis antara kebaikan moral dan keadilan hukum tersebut berhasil merombak paradigma toleransi umat Islam dari sekadar sikap pasif membiarkan orang lain hidup, menjadi sebuah kewajiban proaktif untuk menjalin hubungan sosial yang hangat. Hukum asal (*default*) dari hubungan antarmanusia dalam kerangka ajaran Islam sejatinya adalah perdamaian (*silm*), di mana perlawanan fisik hanya dilegitimasi sebagai respons darurat atas kejahatan perampasan ruang hidup. Oleh sebab itu, interaksi sosial yang diwarnai oleh keadilan dan kebaikan bukan sekadar etika pergaulan biasa, melainkan instrumen dakwah yang paling efektif untuk menampilkan wajah Islam di tengah masyarakat majemuk.

Relevansi Kontekstual

Konstruksi penafsiran Gus Awis menawarkan kerangka metodologis dan teologis yang sangat relevan untuk merespons kompleksitas relasi antar-agama di Indonesia. Pemikirannya berfungsi sebagai tameng defensif terhadap ideologi ekstrem, sekaligus sebagai motor penggerak bagi partisipasi sosial yang konstruktif.

Berikut adalah urain bagaimana konstruksi tafsir tersebut menjadi resolusi bagi ketegangan relasi antar-agama:

1. Menyanggah Radikalisme melalui Teologi Anti-Koersi

Radikalisme dan ekstremisme beragama umumnya berakar pada klaim kebenaran tunggal (*truth claim*) yang diikuti oleh pandangan bahwa kelompok di luar mereka adalah ancaman teologis yang harus diseragamkan, bila perlu melalui jalur koersi (pemaksaan). Tafsir Gus Awis mendekonstruksi nalar radikal ini langsung dari akar doktrinalnya:

Pertama, Mendelegitimasi Pemaksaan Atas Nama Agama. Melalui analisis QS. Al-Baqarah [2]: 256, Gus Awis membuktikan bahwa Islam secara intrinsik menolak kekerasan teologis. Ketika radikalisme menggunakan dalih "membela agama" untuk memaksa pihak lain, tafsir ini membalikkan logika tersebut, yakni pemaksaan justru mencederai keabsahan iman itu sendiri, karena iman yang dipaksakan hanyalah kepalsuan batin yang tertutup oleh kepatuhan lisan.

Kedua, Mendudukkan Keragaman sebagai Desain Ilahi. Eksklusivisme sering kali memandang pluralitas sebagai sebuah anomali atau produk penyimpangan yang harus dikoreksi. Sebaliknya, melalui QS. Yunus [10]: 99, keragaman direkonstruksi sebagai *sunnatullah*—sebuah cetak biru penciptaan yang dikehendaki secara mutlak oleh Allah. Memaksakan keseragaman iman, dengan demikian, bukan lagi dipandang sebagai bentuk kesalehan, melainkan pembangkangan teologis terhadap hak prerogatif Tuhan atas hidayah.

Ketiga, Meruntuhkan Hierarki Keselamatan yang Kaku. Dengan menegaskan bahwa kebenaran Islam sudah terbukti secara epistemis dan moral (*tegaknya hujjah*), manusia kehilangan legitimasi untuk bertindak sebagai "hakim" atas keyakinan orang lain. Bahkan otoritas sekelas Nabi ﷺ pun dibatasi. Hal ini secara otomatis melucuti klaim kelompok radikal yang kerap memosisikan diri sebagai pemegang otoritas tunggal atas keselamatan pihak lain.

2. Mempromosikan *Active Citizenship* melalui Toleransi Proaktif

Ketegangan antar-agama sering kali terjadi karena masyarakat hanya berhenti pada "toleransi pasif", yakni sebatas membiarkan liyan hidup selama tidak saling mengganggu. Gus Awis merombak paradigma ini dengan menawarkan landasan etik dan legal bagi konsep *active citizenship* (kewarganegaraan aktif) di tengah masyarakat majemuk:

a. Dari Sikap Pasif Menuju Empati Kemanusiaan. Analisis terhadap QS. Al-Mumtahanah [60]: 8 mengamanatkan umat Islam untuk menerapkan *an tabarrūhum* (berbuat baik secara mendalam). Dalam konteks berbangsa, ini berarti warga negara Muslim tidak boleh apatis. Mereka dituntut untuk secara aktif membangun relasi sosial yang hangat, memberikan bantuan kemanusiaan, dan memajukan kesejahteraan bersama lintas batas agama.

b. Penegakan Keadilan sebagai Basis Hak Sipil. Konsep *tuqsiṭū* (berlaku adil) dalam penafsiran tersebut merupakan fondasi utama dari hak kewarganegaraan. *Active citizenship* menuntut setiap individu untuk berdiri di garis depan dalam menjamin hak-hak sipil, sosial, dan ekonomi kelompok minoritas. Keadilan ini harus mewujud dalam tindakan nyata di ruang publik, menolak diskriminasi struktural, dan memastikan distribusi hak yang merata bagi seluruh elemen bangsa (*Ahluz Dzimmah* dalam konteks modern dipahami sebagai sesama warga negara yang terikat konsensus konstitusi).

c. Membangun Ruang Publik yang Konstruktif. Hukum asal relasi antarmanusia adalah perdamaian (*silm*). Hal ini mendorong setiap warga negara untuk memfokuskan energi mereka pada kolaborasi sosial, alih-alih saling curiga. Permusuhan dan perlawanan fisik hanya valid (dan diwajibkan) apabila terjadi ketidakadilan yang mencederai kedaulatan tanah air (*wathan*) atau pelanggaran hak asasi yang fundamental.

Kesimpulan

Berdasarkan telaah terhadap *Tafsir Hidâyat al-Qur'ân* karya KH. Muhammad Afifuddin Dimyathi (Gus Awis), dapat disimpulkan bahwa implementasi metode penafsiran *al-Qur'ân bi al-Qur'ân* tidak terbatas pada penyajian korelasi tekstual antar-ayat, namun terbukti mampu merajut sebuah konstruksi etika sosial yang koheren dan holistik. Dialektika antara QS. Al-Baqarah [2]: 256, QS. Yunus [10]: 99, dan QS. Al-Mumtahanah [60]: 8 melahirkan sebuah trikotomi pilar keberagamaan yang solid: kebebasan beragama sebagai fondasi integritas keimanan, pengakuan atas keragaman sebagai ketetapan ilahi (*sunnatullah*), dan kewajiban menegakkan keadilan sosial di tengah masyarakat majemuk.

Secara spesifik, penafsiran Gus Awis memperlihatkan bahwa prinsip anti-koersi (nirkekerasan) dalam QS. Al-Baqarah [2]: 256 memiliki akar teologis yang kokoh pada QS. Yunus [10]: 99. Ketiadaan paksaan dalam beragama sama sekali tidaklah memberikan kompromi sosiologis atau kepatuhan pada HAM modern semata, lebih dari itu merupakan wujud ketundukan pada desain Allah (*iradah ilahiyyah*) yang memang secara mutlak menghendaki pluralitas umat manusia. Berpijak pada kesadaran teologis yang mengakui keragaman tersebut, QS. Al-Mumtahanah [60]: 8 kemudian mentransformasi wacana nirkekerasan ini ke ranah praksis sosial dengan menuntut perpaduan antara empati moral (*birr*) dan keadilan hukum (*qisṭ*). Hal ini merombak paradigma toleransi umat Islam dari sekadar sikap pasif membiarkan *liyan* hidup, menjadi kewajiban proaktif untuk melindungi hak-hak sipil dan menabur kebaikan kepada kelompok non-Muslim yang damai.

Pada akhirnya, konstruksi penafsiran pesantren ini menawarkan resolusi kontekstual yang krusial bagi dinamika keberagamaan kontemporer di Indonesia. Metodologi pembacaan teks yang diusung oleh Gus Awis secara tajam berhasil menyanggah nalar radikalisme dan eksklusivisme dengan mendelegitimasi segala bentuk koersi agama dari akar doktrinalnya. Di saat yang sama, tafsir ini mempromosikan gagasan *active citizenship* (kewarganegaraan aktif), yang membuktikan bahwa ketaatan absolut terhadap teks suci warisan klasik (*turats*) justru menjadi motor penggerak paling potensial bagi umat Islam untuk merawat perdamaian, mengawal keadilan lintas iman, dan mewujudkan kemaslahatan bersama di ruang publik.

References

Abdullah, M. A. (1996). *Studi agama: Normativitas atau historisitas?* Pustaka Pelajar.

Ahmadi, R. (2024). Ruang ijtihâdî dalam kitab Hidâyat al-Qur'ân fî Tafsîr al-Qur'ân bi al-Qur'ân karya Kiai Muhammad Afifuddin Dimyathi. In K. Amru (Ed.), *Daras Tafsir Hidayatul Qur'an* (pp. 41–56). PT Pena Cendekia Pustaka.

Al-Bukhārĭ, M. bin I. (1422 H). *Ṣaḥĭh al-Bukhārĭ* (Juz 1). Dār Tūq an-Najāh.

Al-Farmawi, A. al-H. (2001). *Metode Tafsir Maudhu'i dan cara penerapannya* (R. Anwar, Trans.). Pustaka Setia.

Al-Harrāsĭ, A. bin M. bin A. al-Kiyā. (1405 H). *Ahkām al-Qur'ān* (Juz 4). Dār al-Kutub.

Al-Jauziyah, I. Q. (1991). *I'lâm al-Muwaqqi'în 'an Rabb al-'Âlamîn* (Juz III). Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah.

Al-Qaradhawi, Y. (1996). *Khashâ'ish al-'Âmmah li al-Islâm* (A. Amin et al., Trans.; *Karakteristik Islam*). Risalah Gusti.

Al-Quṣ.airĭ, A. al-K. bin H. bin A. al-M. (n.d.). *Laṭaif al-Iṣarāt* (Juz 1). Al-Hai'ah al-Misriyah al-'Ammah.

Amri W., M. W. S. (2024). Moderasi Islam dalam tafsir pesantren: Studi ayat-ayat toleransi dalam Tafsir Hidâyat al-Qur'ân. In K. Amru (Ed.), *Daras Tafsir Hidayatul Qur'an* (pp. 161–176). PT Pena Cendekia Pustaka.

Amru, K. (2024). Wajah baru Tafsîr al-Qur'ân bi al-Qur'ân: Membaca novelty Tafsir Hidâyat al-Qur'ân. In K. Amru (Ed.), *Daras Tafsir Hidayatul Qur'an* (pp. 57–96). PT Pena Cendekia Pustaka.

As-Suyūṭ.i, J. (2010). *Al-Iklĭl fĭ Istinbāṭ at-Tanzĭl*. Maktabah Fayyaḍ..

Chair, B. M. (2024). Tafsir Hidâyat al-Qur'ân: Sarana memahami al-Qur'an. In K. Amru (Ed.), *Daras Tafsir Hidayatul Qur'an* (pp. 29–40). PT Pena Cendekia Pustaka.

Dimyathi, M. A. (2022). *Mabāhiṡ fī Ma'ānī al-Qur'ān*. Dâr an-Nibrâs.

Dimyathi, M. A. (2023). *Hidâyat al-Qur'ân fî Tafsîr al-Qur'ân bi al-Qur'ân* (Vols. 1–4). Dâr an-Nibrâs.

Dimyathi, M. A. (2023). *Jam' al-'Abĭr fĭ Kutub at-Tafsĭr* (Vol. 2). Dâr an-Nibrâs.

Dimyathi, M. A. (2026a). *Durus Al-Qur'an: Metode Perumusan Al-Qur'an*. PT Pena Cendikia Pustaka.

Dimyathi, M. A. (2026b). *Kunūz ar-Rahmān fĭ Durūs al-Qur'ān* (Vols. 1–2). Dâr an-Nibrâs.

Kementerian Agama. (2019). *Al-Qur'an dan terjemahannya: Edisi penyempurnaan*. Badan Litbang Kementerian Agama.

Madjid, N. (1992). *Islam doktrin dan peradaban: Sebuah telaah kritis tentang masalah keimanan, kemanusiaan, dan kemodernan*. Yayasan Wakaf Paramadina.

Moleong, L. J. (2017). *Metodologi penelitian kualitatif* (Edisi revisi). PT Remaja Rosdakarya.

Sahal, A., & Aziz, M. (Eds.). (2015). *Islam Nusantara: Dari ushul fiqh hingga paham kebangsaan*. PT Mizan Pustaka.

Shihab, M. Q. (2019). *Wasathiyyah: Wawasan Islam tentang moderasi beragama*. Lentera Hati.

Syamsuddin, S. (2017). *Hermeneutika dan pengembangan Ulumul Qur'an* (Edisi revisi). Pesantren Nawesea Press.

Wahab, M. R. N. F. (2024). Islam Nusantara dan tafsir pesantren: Telaah ayat-ayat perang dalam Tafsir Hidâyat Qur'ân. In K. Amru (Ed.), *Daras Tafsir Hidayatul Qur'an* (pp. 1–28). PT Pena Cendekia Pustaka.

Zed, M. (2004). *Metode penelitian kepustakaan*. Yayasan Obor Indonesia.