

**TAFSIR AYAT RAHMATAN LIL ALAMIN
DALAM AL-QURAN**
(Studi Tentang Makna dan Implementasinya dalam Dakwah
oleh Para Kiai Jawa Timur)

DISERTASI
Diajukan untuk Memenuhi Sebagian Syarat
Memperoleh Gelar Doktor dalam Program Studi Studi Islam



UIN SUNAN AMPEL
S U R A B A Y A

Oleh:
ABDUL MUJIB ADNAN
NIM F03419030

**PASCASARJANA
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SUNAN AMPEL
SURABAYA**

2021

PERNYATAAN KEASLIAN

Yang bertanda tangan di bawah ini saya:

Nama : ABDUL MUJIB ADNAN

NIM : F03419030

Program : Doktor (S-3)

Institusi : Pascasarjana UIN Sunan Ampel Surabaya

dengan sungguh-sungguh menyatakan bahwa DISERTASI ini secara keseluruhan adalah hasil penelitian atau karya saya sendiri, kecuali pada bagian-bagian yang dirujuk sumbernya.

Surabaya,

Saya yang menyatakan,



ABDUL MUJIB ADNAN,

PERSETUJUAN PROMOTOR

Disertasi berjudul “TAFSIR AYAT RAHMATAN LIL ALAMIN DALAM AL-QUR’AN (Studi Tentang Makna dan Implementasinya dalam Dakwah oleh Para Kiai Jawa Timur)” yang ditulis oleh Abdul Mujib Adnan ini telah disetujui pada tanggal 15 Maret 2022 untuk mengikuti ujian terbuka

Oleh:
PROMOTOR I



Prof. Dr. H. Nur Syam, M.Si.

PROMOTOR II



Prof. Dr. H. Aswadi, M.Ag.

**PENGESAHAN TIM PENGUJI
UJIAN DISERTASI TERBUKA**

Disertasi berjudul "TAFSIR AYAT RAHMATAN LIL ALAMIN DALAM AL-QUR'AN
(Studi Tentang Makna dan Implementasinya dalam Dakwah Oleh Para Kiai Jawa Timur)"
yang ditulis oleh Abdul Mujib Adnan ini telah diuji dalam Ujian Disertasi Terbuka pada
tanggal 31 Maret 2022

Tim Penguji:

1. Dr. H. Hammis Syafaq, M.Fil.I (Ketua/Penguji)
2. Dr. Chabib Musthofa, S.Sos.I, M.Si (Sekretaris/Penguji)
3. Prof. Dr. H. Nur Syam, M.Si (Promotor/Penguji)
4. Prof. Dr. H. Aswadi, M.Ag (Promotor/Penguji)
5. Prof. Dr. H. Ahidul Asror, M.Ag (Penguji Utama)
6. Prof. Dr. H. Masruhan, M.Ag (Penguji)
7. Dr. H. Abdul Halim, M.Ag (Penguji)



Surabaya, 31 Maret 2022

Direktur,



Prof. Dr. H. Aswadi, M.Ag
NIP. 196004121994031001

LEMBAR PERNYATAAN PERSETUJUAN PUBLIKASI
KARYA ILMIAH UNTUK KEPENTINGAN AKADEMIS

Sebagai sivitas akademika UIN Sunan Ampel Surabaya, yang bertanda tangan di bawah ini, saya:

Nama : Abd. Mujib Adnan
NIM : FO 3419030
Fakultas/Jurusan : Pascasarjana UIN Sunan Ampel jurusan Studi Islam
E-mail address : abdulmujibadnan@gmail.com

Demi pengembangan ilmu pengetahuan, menyetujui untuk memberikan kepada Perpustakaan UIN Sunan Ampel Surabaya, Hak Bebas Royalti Non-Eksklusif atas karya ilmiah :

Sekripsi Tesis Desertasi Lain-lain (.....)
yang berjudul :

**TAFSIR AYAT RAHMATAN LIL ALAMIN DALAM AL-QURAN (Studi Tentang
Makna dan Implementasinya dalam Dakwah oleh Para Kiai Jawa Timur)**

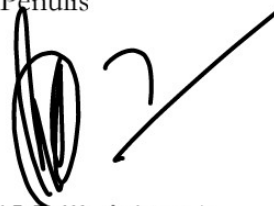
beserta perangkat yang diperlukan (bila ada). Dengan Hak Bebas Royalti Non-Eksklusif ini Perpustakaan UIN Sunan Ampel Surabaya berhak menyimpan, mengalih-media/format-kan, mengelolanya dalam bentuk pangkalan data (database), mendistribusikannya, dan menampilkan/mempublikasikannya di Internet atau media lain secara **fulltext** untuk kepentingan akademis tanpa perlu meminta ijin dari saya selama tetap mencantumkan nama saya sebagai penulis/pencipta dan atau penerbit yang bersangkutan.

Saya bersedia untuk menanggung secara pribadi, tanpa melibatkan pihak Perpustakaan UIN Sunan Ampel Surabaya, segala bentuk tuntutan hukum yang timbul atas pelanggaran Hak Cipta dalam karya ilmiah saya ini.

Demikian pernyataan ini yang saya buat dengan sebenarnya.

Surabaya, 15 Januari 2023

Penulis



(Abdul Mujib Adnan)

nama terang dan tanda tangan

ABSTRAK

Judul disertasi: TAFSIR AYAT *RAHMATAN LIL ALAM* DALAM *AL-QURAN* : Studi Tentang Makna dan Implementasinya dalam Dakwah oleh Para Kiai Jawa Timur.

Al-Qurān merupakan sumber utama ajaran Islam yang memiliki sifat membawa rahmat bagi seluruh alam semesta (*Rahmatan lil Alamīn*). Ajaran Islam tidak membenarkan segala tindakan anarkis dan destruktif. Realita yang ada implementasi dakwah Islam tidak serta merta berjalan di koridor nilai-nilai *Rahmatan lil Alamīn*, wajah Islam masih ditampilkan dengan potret penuh teror, destruktif, dan intoleran. Ironinya hal tersebut disandarkan pada dalil-dalil dakwah yang ada pada *al-Qurān*.

Penelitian kualitatif ini menggunakan studi lapangan yang berusaha menangkap fenomena dakwah Islam di Jawa Timur dengan pendekatan fenomenologi. Data yang terkumpul dari hasil wawancara, observasi, serta dokumentasi ini kemudian dianalisis menggunakan model Milles dan Huberman. Analisa dari penelitian ini menggunakan teori hermeneutika, sebagaimana yang diketahui bahwa Hermeneutika bukan sekedar dipakai untuk membaca teks, tetapi juga membaca para pembaca teks maupun lingkungan sosial pembaca teks. Teori Hermeneutika ini digunakan untuk menganalisa karangan para mufasir klasik yang menggunakan ayat al-Quran tentang *Rahmatan lil Alamīn* serta pandangan para kiai/da'i Jawa Timur nilai *Rahmatan lil Alamīn*.

Penelitian disertasi ini menemukan tiga aspek utama: *pertama*, ayat *al-Qurān* yang membahas *Islām Rahmatan lil Alamīn* terpusat pada ayat 107 surat *al-Anbiyā*, namun para mufasir menyikapi ayat yang sama dengan tiga (3) penyikapan berbeda; a) memandang Rasulullah Saw dan Islam sebagai rahmat itu sendiri, yang berlaku kepada segenap umat manusia, baik kafir maupun mukmin, b) kehadiran Islam dan Rasulullah Saw baru berfungsi sebagai *Rahmatan lil Alamīn* hanya bagi umat yang secara waktu dan ruang berada di dekat Rasulullah, dan tidak berlaku bila mereka terpisah jauh secara ruang dan waktu, serta c) Islam *Rahmatan lil Alamīn* adalah tauhid itu sendiri. *Kedua*, pemahaman atas ayat 107 *al-Anbiyā* ini berbeda di tangan para kiyai Jawa Timur, sehingga penafsiran mereka jauh lebih progresif dibanding para mufassir klasik. Ada empat (4) ciri yang bisa ditarik dari ayat *al-Qurān* tersebut, a) *Islām Rahmatan lil Alamīn* adalah Islam yang mengusung spirit pembangunan, b) *Islām Rahmatan lil Alamīn* adalah Islam yang memiliki bukti kerja nyata dan berkontribusi pada kehidupan sosial, c) Islam yang mengusung nilai-nilai moderat dan pemahaman holistik, dan d) Islam yang memiliki sifat akulturatif. *Ketiga*, para Kiai Jawa Timur tidak saja menggeser pemikiran tafsir klasik menjadi lebih progresif, tetapi menerapkan konsep *Islām Rahmatan lil Alamīn* yang memiliki ciri: cinta kasih, toleran, pemahaman dakwah yang komprehensif, dialektif, komunikatif, solutif pada problem sosial, taat pada nilai ideologis organisasi serta mengusung persahabatan antar da'i lintas ormas.

ABSTRACT

Dissertation title : TAFSIR AYAT *RAHMATAN LIL ALAMIN* IN THE *QURAN*: A Study of its Meaning and Implementation in Da'wa by the Kiai of East Java.

Al-Qurān is the main source of Islamic teachings which have the nature of bringing mercy to the entire universe (*Rahmatan lil Ālamīn*). Islamic teachings do not justify any anarchic and destructive actions. The reality is that the implementation of Islamic da'wa does not necessarily run in the corridor of *Rahmatan lil Ālamīn*'s values, the face of Islam is still shown with a portrait full of terror, destructiveness, and intolerance. The irony is that this is based on the da'wah arguments in the Koran.

This qualitative research uses a field study that seeks to capture the phenomenon of Islamic da'wah in East Java with a phenomenological approach. The data collected from the results of interviews, observations, and documentation were then analyzed using the Milles and Huberman model. The analysis of this research uses the theory of hermeneutics, as it is known that hermeneutics is not only used to read texts, but also to read text readers and the social environment of text readers. This Hermeneutic theory is used to analyze the writings of classical commentators who use verses from the Koran about *Rahmatan lil Ālamīn* and the views of East Java Kiai/Da'i on the value of *Rahmatan lil Ālamīn*.

This dissertation research finds three main aspects: first, the verse of the Qur'an which discusses Islam *Rahmatan lil Ālamīn* is centered on verse 107 of surah *al-Anbiyā*, but the commentators respond to the same verse with three (3) different attitudes; a) view the Messenger of Allah and Islam as mercy itself, which applies to all mankind, both infidels and believers, b) the presence of Islam and the Prophet Muhammad only functions as *Rahmatan lil Ālamīn* only for people who are time and space near the Prophet, and does not apply if they are far apart in space and time, and c) Islam *Rahmatan lil Ālamīn* is monotheism itself. Second, the understanding of verse 107 *al-Anbiyā* is different in the hands of the Kiai of East Java, so that their interpretation is much more progressive than the classical commentators. There are four (4) characteristics that can be drawn from the verse of the Koran, a) Islam *Rahmatan lil Ālamīn* is Islam that carries the spirit of development, b) Islam *Rahmatan lil Ālamīn* is Islam that has evidence of real work and contributes to social life, c) Islam that carries moderate values and holistic understanding, and d) Islam that has an acculturative nature. Third, the Kiai of East Java did not only shift the thinking of classical interpretation to be more progressive but also applied the Islamic concept of *Rahmatan lil Ālamīn* which has the characteristics: love, tolerance, comprehensive understanding of da'wah, dialectical, communicative, a solution to social problems, obedient to ideological values. organization and promote friendship between preachers across mass organizations.

مستخلص

موضوع البحث: تفسير الآية رحمة للعالمين في القرآن: دراسة عن معناها وتطبيقها في الدعوة من قبل كياي جاوي الشرقية.

لقد كان القرآن الكريم مصدراً رئيسياً لتعاليم الإسلام. ومن خصائص تعاليم الإسلام أنها جاءت رحمة للعالمين ، وبذلك فإن تعاليم الإسلام لا تبرر كل الأعمال الفوضوية والتدميرية المرتكبة باسم الإسلام. ويسمى المسؤولون لنشر الإسلام دعاة أو خطباء. ومع ذلك ، كان في الواقع أنه لا يتم تطبيق الدعوة الإسلامية بالضرورة علي مسير قيم رحمة للعالمين. بل أبدي عدد قليل من هؤلاء الدعاة مظهر الإسلام المتهم بالإرهاب والتدمير والتعصب. ومن الأسف أنهم يستندون حججهم الدعوية على القرآن الكريم. وكان هذا البحث بحثاً نوعياً مع دراسة ميدانية. وأما المنهج المستخدم فيه فهو علم الظواهر الذي يسعى إلى رصد ظاهرة الدعوة الإسلامية في جاوي الشرقية. وقد تم جمع البيانات من خلال تقنيات المقابلة والملاحظة ، وتزويدها بالوثائق. وأما تحليل البيانات التي قد تم جمعها فباستخدام نماذج ميلس (Milles) و هوبرمان (Huberman) ، بحيث تم اختزالها بسهولة إلى اللاحقات قبل تقديمها. وأما النظرية المستخدمة للتحليل فهي التأويل ، وهي التي لا تستخدم لقراءة النص فقط ، بل تستخدم أيضاً لقراءة قراء النص والبيئة الاجتماعية المحيطة لقراء النص. وتستخدم هذه النظرية لتحليل مؤلفات المفسرين القدماء الذين يستخدمون الآية القرآنية عن رحمة للعالمين وآراء دعاة أو كياه في جاوي الشرقية الذين يفعلون مثلما فعلوا.

فكانت نتائج بحث الأطروحة تطلع علي ثلاثة جوانب رئيسية: أولاً ، كانت الآية القرآنية التي تتحدث عن الإسلام رحمة للعالمين تتركز في الآية ١٠٧ من سورة الأنبياء ، و ذهب المفسرون في تفسير تلك الآية الي ثلاثة الآراء المختلفة ، وهي: أ) النظر إلى رسول الله والإسلام على أنهما رحمتان نفسهما تنطبقان على البشرية جمعاء ، من الكفار والمؤمنين ، ب) إن وجود الإسلام ورسول الله يفيدان رحمة للعالمين وذلك للذين يقربون من الرسول زماً ومكاناً. ولا ينطبق ذلك للذين يبعدون منه زماً ومكاناً ، ج) الإسلام رحمة للعلمين هو التوحيد نفسه. ثانياً ، يختلف فهم الآية ١٠٧ من سورة الانبياء من قبل كياه جاوي الشرقية ، بحيث يكون تفسيرهم أكثر تقدماً من المفسرين القدماء. فهناك أربع خصائص تفسيرية يمكن استخلاصها من تلك الآية القرآنية ، أ) الإسلام رحمة للعالمين هو الإسلام الذي يحمل روح التنمية ، ب) الإسلام رحمة للعالمين هو الإسلام الذي له دليل على العمل الحقيقي الواقعي والمساهمة في الحياة الاجتماعية ، ج) الإسلام رحمة للعالمين هو الذي يحمل قيماً معتدلة وفهماً شاملاً ، د) الإسلام رحمة للعالمين هو الذي ذو طبيعة ثقافية. ثالثاً ، لم يغير كياه جاوي الشرقية التفسير القديم عن مفهوم الإسلام رحمة للعالمين ليكون أكثر تقدماً فحسب ، بل طبقوه أيضاً في حركاتهم الدعوية. فتنمى حركاتهم الدعوية التي تحمل قيم رحمة للعالمين بالخصائص التالية: الحب ، والتسامح ، والفهم الشامل للدعوة ، وحمل روح أهل السنة والجماعة ، والدعوة الجدلية والتواصلية ، وتقديم الحلول للمشكلات الاجتماعية ، و متابعة القواعد الايديولوجية لكل منظمة اجتماعية ، وتعزيز الصداقة بين الدعاة عبر المنظمات الاجتماعية.

DAFTAR ISI

PERNYATAAN KEASLIAN	ii
PERSETUJUAN PROMOTOR	iii
PENGESAHAN TIM PENGUJI VERIFIKASI NASKAH DISERTASI	iv
ABSTRAK	viii
KATA PENGANTAR	xi
DAFTAR ISI	xiii
BAB I PENDAHULUAN	
A. Latar Belakang Masalah	1
B. Identifikasi dan Batasan Masalah	12
C. Rumusan Masalah.....	12
D. Tujuan Penelitian	13
E. Kegunaan Penelitian	15
F. Kerangka Teoritik	12
G. Penelitian Terdahulu	25
H. Metode Penelitian	39
I. Sistematika Pembahasan	46
BAB II KAJIAN TEORITIK	
A. Tafsir Al-Qur'an	48
B. Hermeneutika Gadamer	67
C. Dakwah	85
BAB III GAMBARAN UMUM PENELITIAN	
A. Dr. M. Sa'ad Ibrahim, M.A	98

B. KH. Marzuqi Mustamar, M. Ag	106
C. Ir. KH. Amrodji Kunawi, SE., MT	113
D. M. Iqbal bin Gurus	124
E. KH. Anwar Zahid.....	132
 BAB IV TAFSIR AYAT RAHMATAN LIL ALAMIN	
A. Tafsir Ayat <i>Rahmatan lil Alamin</i> Perspektif Para Mufasir.....	136
1. Rasulullah SAW Sebagai <i>Rahmatan lil Alamin</i>	138
2. Temporalitas Parsial <i>Rahmatan lil Alamin</i>	144
3. Tauhid Sebagai Asal Muasal <i>Rahmatan lil Alamin</i>	147
B. Tafsir Ayat <i>Rahmatan lil Alamin</i> Perspektif Kiai Jawa Timur.....	153
1. Islam Pembangunan.....	153
2. Kerja dan Kontribusi Sosial.....	157
3. Islam Moderat dan Holistik	160
4. Islam Akulturatif.....	167
 BAB V DIALEKTIKA INTERPRETASI AYAT RAHMATAN LIL ALAMIN KIAI JAWA TIMUR	
A. Konsep Ayat <i>Rahmatan lil Alamin</i>	170
1. Tafsir Cinta Kasih dan Toleransi dalam Berdakwah	170
2. Pemahaman Keislaman yang Komprehensif	179
3. Refleksi Nilai-nilai <i>Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah</i>	184
4. Makna Dakwah yang Dialektis-Komunikatif	189
B. Implementasi Ayat <i>Rahmatan lil Alamin</i>	197
1. Pemecahan Problem Sosial Kenegaraan.....	197
2. Penegasan Ideologi Organisasi	204
3. Menjaga Adab dan Persahabatan	209
 BAB VI PENUTUP	
A. Simpulan	216
B. Implikasi Teoritik.....	217

C. Saran221

DAFTAR PUSTAKA



UIN SUNAN AMPEL
S U R A B A Y A

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Al-Qur'an adalah kitab samawi yang berisi petunjuk yang selalu *up to date*, relevan dengan konteks zaman tanpa dibatasi oleh dimensi ruang dan waktu (*ṣāliḥ li kulli zamān wa makān*). Dengan kata lain, petunjuk-petunjuknya dapat direalisasikan di mana pun dan kapan pun. Hal ini dikarenakan redaksinya yang sering kali bersifat global (*mujmal*), tidak terikat oleh individu dan komunitas tertentu atau kurun waktu spesifik. Di sisi lain, ia sejak awal memproklamirkan dirinya sebagai *hudan li al-nās* (petunjuk bagi seluruh umat manusia) sehingga memberi ruang kepada siapa pun untuk berinteraksi dengannya, memahaminya dan menafsirkannya.¹

¹ Bahkan ayat-ayat Al-Qur'an yang sepintas lalu berkaitan dengan konteks spesifik, seperti ayat-ayat yang dilatari oleh *asbāb al-nuzūl*, masih bisa dipraktikkan di era modern-kontemporer ini—dan akan selalu bisa hingga *yaum al-qiyāmah*. Hal ini dikarenakan, dalam diskursus 'Ulūm al-Qur'ān, dikenal kaidah yang berbunyi *al-'ibrah bi 'umūm al-laḥz lā bi khuṣūṣ al-sabab*, bahwa patokan petunjuk sebuah ayat ialah keumuman redaksinya, bukan kekhususan sebabnya. Demikian pula dengan kisah-kisah Al-Qur'an, meski tampak sekadar "cerita", tetapi nilai-nilai petunjuk yang dikandungnya dapat diamalkan hingga sekarang. Bahkan tidak sedikit hukum-hukum Islam, ditetapkan oleh para ulama berdasarkan kisah-kisah Al-Qur'an tersebut, seperti kewajiban menutup aurat berdasarkan kisah Nabi Adam dan Hawa (al-A'rāf [7]: 22), kebolehan bermakam untuk mencapai tujuan yang benar asalkan tidak bertentangan dengan syariat berdasarkan kisah Nabi Yūsuf (Yūsuf [12]: 76), dan lain sebagainya. Terkait ketentuan pengamalan kaidah *al-'ibrah bi 'umūm al-laḥz lā bi khuṣūṣ al-sabab*, lihat Badr al-Dīn Muḥammad b. 'Abd Allāh al-Zarkashī, *al-Burhān fī 'Ulūm al-Qur'ān* (Kairo: Dār al-Ḥadīth, 2006), 28-35. Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī, *al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'ān* (Beirut: Mu'assasah al-Risālah Nāshirūn, 2008), 71-81. Muḥammad 'Abd al-Azīm al-Zarqānī, *Manāhil al-'Irfān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, Vol. 1 (T.tp.: Dār al-Fikr, t.t.), 123-137. Sedangkan berkenaan dengan kandungan hukum dalam kisah-kisah Al-Qur'an, lihat Usāmah Muḥammad 'Abd al-Azīm Ḥamzah, *al-Qaṣaṣ al-Qur'ānī wa Atharuh fī Istīnbat al-Aḥkām* (Kairo: Dār al-Fath, 2008), 20-37, 58, 74.

Lebih lanjut, sebagai mukjizat terbesar Nabi Muhammad SAW, sudah semestinya para dai menjadikan Al-Qur'an sebagai pedoman kehidupan (*manhaj al-hayāh*). Pada konteks ini, Nabi bersabda:

تركت فيكم أمرين لن تضلوا ما مسكتم بهما : كتاب الله وسنة نبيه.^٢

Aku tinggalkan dua hal untukmu. Engkau tidak akan tersesat selama berpegang teguh kepadanya. (Dua hal tersebut) ialah Al-Qur'an dan Sunnah Nabi-Nya.

Kedudukan Al-Qur'an sebagai pedoman kehidupan ini dikukuhkan oleh sekian banyak ayat yang menegaskan bahwa ia merupakan pemecah problem yang dihadapi dan dialami oleh masyarakat, apalagi rahmat-Nya meliputi segala sesuatu sehingga tidak ada satu pun yang luput dari perhatian dan kasih sayang-Nya. Sekurang-kurangnya, hal ini tertuang dalam tiga ayat sebagai berikut:

وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا طَيْرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّا أُمٌّ أَمْثَالِكُمْ^{٣٧} مَا قَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِمْ يُحْشَرُونَ^{٣٨}

Dan tidak ada seekor binatang pun yang ada di bumi dan burung-burung yang terbang dengan kedua sayapnya, melainkan semuanya merupakan umat-umat (juga) seperti kamu. Tidak ada sesuatu pun yang Kami luputkan di dalam Kitab, kemudian kepada Tuhan mereka dikumpulkan. (al-An'ām [6]: 38)

وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تَبْيِينًا لِكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ^{٨٩}

Dan Kami turunkan Kitab (Al-Qur'an) kepadamu untuk menjelaskan segala sesuatu, sebagai petunjuk, serta rahmat dan kabar gembira bagi orang yang berserah diri (muslim). (al-Nahl [16]: 89)

² Hadis ini diriwayatkan oleh Imam Mālik dalam *Muwaṭṭa'*-nya. Tepatnya pada *Kitāb al-Qadar, Bāb al-Nahy 'an al-Qaul bi al-Qadar*. Selengkapnya lihat, Mālik b. Anas, *al-Muwaṭṭa'* (Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī, 1985), 899. Hadis serupa juga diriwayatkan oleh al-Hākīm dalam *Mustadrak*-nya, dengan redaksi, "*Taraktu fikum shay'ain lan taḍillū ba'dahumā: kitāb Allāh wa sunnatī, wa lan yatafarraqā ḥatta yaridā 'ala al-ḥauḍ.*" Jalāl al-Dīn b. Abī Bakr al-Suyūṭī, *al-Jāmi' al-Ṣaghīr fī Ahādīth al-Bashīr al-Nadhīr* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2004), 197.

﴿وَأَكْتُبُ لَنَا فِي هَذِهِ الدُّنْيَا حَسَنَةً وَفِي الْآخِرَةِ إِنَّا هُدْنَا إِلَيْكَ قَالَ عَذَابِي أُصِيبُ بِهِ مَنْ أَشَاءُ وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ فَسَأَكْتُبُهَا لِلَّذِينَ يَتَّقُونَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَالَّذِينَ هُمْ بِآيَاتِنَا يُؤْمِنُونَ ١٥٦﴾

Dan tetapkanlah untuk kami kebaikan di dunia dan di akhirat. Sungguh, kami kembali (bertobat) kepada Engkau. (Allah) berfirman, “Siksa-Ku akan Aku timpakan kepada siapa saja yang Aku kehendaki dan rahmat-Ku meliputi segala sesuatu. Maka Aku akan tetapkan rahmat-Ku bagi orang-orang yang bertakwa, yang menunaikan zakat dan orang-orang yang beriman kepada ayat-ayat Kami.” (al-A‘rāf [7]: 156).

Akan tetapi, keberhasilan seseorang dalam memahami, menafsirkan dan merealisasikan nilai-nilai Al-Qur’an sedikit-banyak—kalau enggan berkata “sangat”—dipengaruhi oleh integritas, kredibilitas dan kapabilitasnya. Oleh karenanya, para ulama menggariskan beberapa prasyarat dan etika yang selayaknya dipenuhi oleh siapa pun yang hendak menafsirkan Al-Qur’an,³ demi sebisa mungkin terhindar dari penafsiran-penafsiran atau orientasi-orientasi yang menyimpang (*al-ittihājāt al-munḥarifah*).⁴

³ Konsep yang masyhur dan dikutip oleh para ulama dari masa ke masa terkait prasyarat seorang mufasir ialah konsep yang dinukilkan oleh al-Suyūṭī dalam *al-Itqān*-nya. Ia menuliskan tidak kurang dari 15 cabang keilmuan yang wajib ditekuni dan dikuasai oleh seorang mufasir, yakni bahasa (al-lughah), al-naḥwu, al-taṣrīf, al-ishtiqāq, al-ma‘ānī, al-bayān, al-badī‘, ‘ilm al-qirā’āt, uṣūl al-dīn, uṣūl al-fiqh, asbāb al-nuzūl wa al-qaṣaṣ, al-nāsikh wa al-mansūkh, al-fiqh, al-aḥādīth al-mubayyinah li tafsīr al-mujmal wa al-mubham, dan ‘ilm al-mawhibah. Belum lagi beberapa etika khusus, seperti akidah yang benar, penafsiran Al-Qur’an dengan Al-Qur’an, Al-Qur’an dengan hadis, Al-Qur’an dengan *āthār*, dan lain-lain. Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī, *al-Itqān fī ‘Ulūm al-Qur’ān*, 763-781. Bandingkan dengan, Mawlāy ‘Umar b. Ḥammād, *‘Ilm Uṣūl al-Tafsīr: Muḥāwalah fī al-Binā’* (Kairo: Dār al-Salām, 2010), 195-210.

⁴ Penulis meminjam istilah ini dari Muḥammad Ḥusein al-Dhahabī. Ia adalah salah seorang ulama-akademisi yang *concern* di bidang Ilmu Al-Qur’an dan Tafsir. Dalam karyanya yang berjudul *al-Ittijāhāt al-Munḥarifah fī Tafsīr al-Qur’ān*, ia berusaha menelaah faktor-faktor yang melatarbelakangi munculnya penafsiran-penafsiran yang menyimpang berikut beserta contoh-contohnya, baik penyimpangan yang terjadi di kalangan tukang cerita, pakar bahasa, muktazilah, syiah, khawarij, sufi maupun mereka yang menyuarakan tafsir ilmi dan *al-tajdīd fī al-tafsīr*. Muḥammad Ḥusein al-Dhahabī, *al-Ittijāhāt al-Munḥarifah fī Tafsīr al-Qur’ān al-Karīm: Dawāfi’uhā wa Daf’uhā* (Kairo: Maktabah Wahbah, 1986), 111-112.

Pada konteks ini, salah satu bentuk konkret dari *al-ittihājāt al-munḥarifah* adalah kekerasan atas nama agama. Sikap konfrontatif tersebut sering kali diakibatkan oleh interpretasi tekstual-parsial. Ayat-ayat yang menyuarakan “jihad” misalnya, interpretasinya dipersempit pada ranah perlawanan terhadap non muslim. Padahal term jihad di dalam Al-Qur’an mengandung makna yang beragam.⁵ Demikian pula dengan ayat-ayat “*qitāl*”, ia berkaitan erat dengan konteks spesifik sehingga penerapannya tidak sekadar mengacu pada bunyi teks semata.

Sayangnya, dampak interpretasi tekstual-parsial tersebut masih dirasakan oleh umat Islam di seluruh belahan dunia hingga saat ini, termasuk di Indonesia. Tahun 2010 yang silam misalnya, turun pemberitaan di media nasional bahwa 30% angka kekerasan berbasis agama terjadi di Jawa Timur.⁶ Dari tahun ke tahun, kekerasan atas nama agama terus terjadi. Kekerasan tersebut ditengarai sebagai upaya adu domba umat antar agama.⁷ Walaupun dalam beberapa kasus tertentu, pintu rekonsiliasi masih terus terbuka, semisal kasus konflik agama yang menyebabkan disintegrasi sosial di Situbondo. Rekonsiliasi antar kubu yang berkonflik dapat teratasi.⁸

⁵ Secara bahasa, jihad berarti menanggung beban dalam rangka menggapai tujuan. Menurut para ulama, khususnya mereka yang menekuni cabang ilmu al-Ashbār wa al-Nazā’ir, term jihad memiliki tiga varian makna di dalam Al-Qur’an, yakni berjuang dengan lisan, berjuang dengan perbuatan atau tingkah laku dan berjuang dengan senjata. al-Ḥusein b. Muḥammad al-Dāmaghānī, *Qāmūs al-Qur’ān aw Iṣlāḥ al-Wujūh wa al-Nazā’ir fī al-Qur’ān al-Karīm* (Beirut: Dār al-‘Ilm li al-Malāyīn, 1983), 112-113. Abī al-Faraj ‘Abd al-Raḥmān al-Jawzī, *Nuzhat al-A’yun al-Nawāzīr fī ‘Ilm al-Wujūh wa al-Nazā’ir* (Beirut: Mu’assasah al-Risālah, 1987), 231-232.

⁶ Kompas, “30 Persen Kekerasan Berbasis Agama Terjadi di Jatim”, terbit pada 25 Maret 2010 di www.kompas.com (diakses pada 6 September 2020).

⁷ VOA-Indonesia, “Bom Surabaya Upaya Adu Domba Antar Umat Beragama”, terbit pada 14 Mei 2018 di www.voaindonesia.com (diakses pada 6 September 2020).

⁸ Retnowati, “Agama, Katolik dan Integrasi Sosial Refleksi Kehidupan Beragama di Indonesia: Belajar dari Komunitas Situbondo Membangun Integrasi Pasca Konflik”, *Sangkep: Jurnal Kajian Sosial Keagamaan*, Vol. 1, No. 1 (2018), 2-26.

Kekerasan atas nama agama ini terus terjadi hingga tahun 2020 ini. Salah satu fenomena mutakhir adalah penangkapan seorang dai muslim Gus Nur, yang memenuhi konten-konten dakwahnya dengan ujaran-ujaran kebencian. Gus Nur ini mencitrakan dakwah Islam penuh ujaran kebencian, sehingga berulang kali dijebloskan ke penjara. Sugi Nur Raharja alias Gus Nur dikabarkan ditangkap tim Bareskrim Mabes Polri. Gus Nur ditangkap di rumahnya, daerah Pakis Malang Kabupaten, Jawa Timur.⁹ Dakwah-dakwah yang dilakukan Gus Nur semacam ini dikategorikan sebagai bentuk kekerasan simbolik dalam kehidupan beragama.¹⁰

Upaya “menutupi” persoalan tersebut masih terjadi, salah satunya di tahun 2011. Ketua Majelis Ulama Indonesia (MUI) Jawa Timur, Abdusshomad Buchori, mengatakan bahwa konflik agama di Jatim memang ada namun lebih dulu diredamkan. Pernyataan itu didukung oleh mantan Gubernur, Soekarwo, bahwa di wilayahnya masyarakat lebih suka perdamaian daripada kekerasan.¹¹ Namun, kasus Gus Nur tetap membuat Jawa Timur “gagal” mengubah citra dirinya. Walaupun Dina Mardiana dan M. Taufiqi Rahman telah mengatakan bahwa di beberapa lokasi di Jawa Timur telah mengaktualisasikan moderasi keberagamaan melalui lembaga pendidikan yang

⁹ B. A. Romadhoni, “Gus Nur Ditangkap Polisi, Apakah Karena Menghina NU dan Presiden?”, dalam <https://jatim.suara.com> (diakses pada 3 November 2020).

¹⁰ Ayu Novita Sari, “Kekerasan Simbolik Dalam Ceramah Gus Nur”, *Jurnal Penelitian, Pendidikan, dan Pembelajaran*, Vol. 15, No. 20, (2020), 1-13.

¹¹ E. P. Putra, “Jawa Timur Jarang Terjadi Kasus Kekerasan Beragama”, dalam www.republika.co.id, terbit pada 13 Januari 2011 (diakses pada 6 September 2020).

bercirikan Islam, bahkan sudah dilakukan sejak tingkat sekolah menengah pertama (SMP).¹²

Tidak heran apabila di tahun 2018 menjelang Pemilihan Gubernur (Pilgub), Koordinator Badan Pekerja Komisi Untuk Orang Hilang dan Korban Tindak Kekerasan (KontraS) Surabaya, Fatkhul Khoir, mengatakan bahwa hingga menjelang Pilgub itu, kasus kekerasan yang belum selesai dan menjadi tugas Gubernur yang baru adalah Sunni-Syi'ah di Sampang, Madura.¹³ Pendapat Fatkhul Khoir ini senada dengan Syukron Mahbub, bahwa kekerasan di Sampang hingga 2018 belum tuntas.¹⁴

Untuk kasus Sunni-Syi'ah di Sampang tersebut, kekerasan tidak semata persoalan agama, melainkan juga politik. Muhammad Afdillah menyebutkan bahwa akar-akar kekerasan agama antara komunitas Sunni dan Syi'a di Sampang, Jawa Timur, dapat dilacak hingga ke persoalan politik.¹⁵ Hal ini senada dengan temuan Muhammad Adlin Sila, bahwa di Madura, kasus kekerasan memiliki hubungan tersendiri dengan dinamika politik lokal, sebagaimana kesalehan pun demikian adanya. Kiai dan blater

UIN SUNAN AMPEL
S U R A B A Y A

¹² Dina Mardiana, M. Taufiqi Rahman, "Aktualisasi Moderasi Keberagamaan Di Lembaga Pendidikan Berciri Islam: Studi pada Sekolah Menengah Pertama (SMP) di Kabupaten Malang-Jawa Timur Indonesia," *Jurnal Visi Ilmu Pendidikan*, Vol. 13, No. 1, (2021), 24-29.

¹³ Y. Guntur, "Intoleransi, Pekerjaan Rumah Gubernur Jawa Timur", dalam www.benarnews.org, terbit pada 18 Maret 2018 (diakses pada September 6, 2020).

¹⁴ S. Mahbub, "Konflik dan Kekerasan Sunni-Syiah Sampang: Perspektif Kultur Kekerasan dan Hak Asasi Manusia," dalam *VOICE JUSTISIA: Jurnal Hukum dan Keadilan*, 2 (1), 2018, 92-101.

¹⁵ M. Afdillah, *Dari Masjid ke Panggung Politik: Melacak Akar-akar Kekerasan Agama Antara Komunitas Sunni dan Syi'ah di Sampang, Jawa Timur* (Yogyakarta: Center for Religious and Cross-cultural Studies, 2016), 96

bukan sekedar pimpinan masyarakat melainkan aktor sosial yang memiliki peran penting dalam struktur sosialnya.¹⁶

Abdul Gaffar menyebutkan bahwa kekerasan yang menimpa muslim minoritas di Jawa Timur, semisal Ahmadiyah, adalah bentuk kekerasan negara atas rakyat, karena membiarkan kasus kekerasan tidak selesai oleh kekuatan hukum. Lebih jauh Abdul Gaffar mengatakan, fatwa MUI maupun Gubernur Jawa Timur turut serta dalam melakukan kekerasan atas muslim minoritas Ahmadiyah tersebut. Inilah bentuk kekerasan negara.¹⁷

Dalam rangka menghadapi meraja lelaya kekerasan agama di Jawa Timur, berbagai pondok pesantren pun menyelenggarakan pendidikan inklusif, sebagai salah satu bentuk deradikalisasi, seperti yang dilakukan Pesantren Zainul Hasan, Genggong, Probolinggo.¹⁸ Ada juga yang melakukan deradikalisasi melalui khutbah-khutbah Jum'at di masjid-masjid kampung, seperti kasus di kota Kediri.¹⁹

Kekerasan atas nama agama di Jawa Timur tidak bisa dipisahkan dari kapasitas guru agama di Madrasah sebagai panutan dan teladan yang rendah. Sebuah riset kuantitatif menunjukkan bahwa 7,7% guru memiliki sel-efficacy yang sangat

¹⁶ M. A. Sila, "Kiai dan Blaten: Antara Kesalehan dan Kekerasan dalam Dinamika Politik Lokal di Madura," *Studia Islamika*, Vol. 26, No. 1, (2019), 185-200.

¹⁷ A. Gaffar, "Jamaah Ahmadiyah Indonesia (JAI) dalam Perspektif Kekerasan Negara: Dua Kasus dari Surabaya Jawa Timur dan Lombok NTB," *The Sociology of Islam*, Vol. 3, No. 2, (2013), 28-48.

¹⁸ A. Fauzi, "Pendidikan Inklusif Berbasis Kearifan Lokal dalam Praktik Sosial di Pesantren Zainul Hasan Genggong Probolinggo Jawa Timur," dalam *Proceedings of Annual Conference for Muslim Scholars*, 2017, 715-725.

¹⁹ A. S. Muslim, "Urgensi Materi Khatib Jum'at Kiyai-kiyai Kampung Sebagai Gerakan Deradikalisasi Agama di Kabupaten Kediri," dalam *Spiritualita*, 2 (1), 2018, 1-30.

tinggi, 28,8% tinggi, 37% cukup tinggi, 20,% rendah, dan 5,6% sangat rendah.²⁰ Artinya, hampir seperempat ($\frac{1}{4}$) respon yang terdiri dari guru-guru madrasah tidak memiliki kapasitas keteladanan yang memadai di mata siswa.

Secara umum, radikalisme agama menjadi tantangan tersendiri bagi kalangan pesantren di Jawa Timur. Upaya pesantren merespon radikalisme tersebut adalah memperkuat kembali nilai-nilai dan tradisi Islam moderat, sekalipun pondok pesantren memiliki pandangan berbeda satu sama lain dalam menyikapi radikalisme tersebut.²¹ Sayangnya, tidak semua Kiai pondok menaruh fokus pada upaya deradikalisasi agama. Ada sebagian kecil Kiai pondok pesantren yang dijebak dan terjebak oleh permainan kaum kapitalis, semisal para Kiai dijadikan sebagai cukong rokok dalam sistem kapitalisme.²²

Di dalam sejarah Nusantara, Islam Radikal memiliki catatan yang panjang. Abd A'la melihat bahwa akar genealogis radikalisme yang dilakukan oleh kaum muslim bisa dilihat, setidaknya, sejak terjadinya Perang Padri, suatu gerakan kaum radikal yang melawan kaum pribumi atas nama agama, politik, dan kekuasaan. Sekalipun pada mulanya, gerakan sosial-keagamaan ini bersifat sporadis, namun ketika

²⁰ E. N. Wahyuni & A. Mustikawan, *Self-Efficacy Guru Pendidikan Agama Islam dalam Mengembangkan Pendidikan Karakter Siswa: Penelitian Survey terhadap Guru-guru Pendidikan Agama Islam Madrasah di Jawa Timur*, (Surabaya: UIN Sunan Ampel, 2012).

²¹ T. R. Hidayati, "Membumikan Tradisi Pesantren: Upaya Membendung Gerakan Radikalisme Agama di Jember," dalam *Fenomena*, 16 (1), 2018. Lihat juga Einstein, A., B. Podolsky, and N. Rosen, "Can quantum-mechanical description of physical reality be considered complete?," *Phys. Review*, 47, 1935, 777-780.

²² Suhadi, "Kiai Pondok dan Cukong Rokok di Modjosongo: Dilema Institusi Agama dalam Ruang Kapital," dalam *Antropologi Indonesia: Indonesia Journal of Social and Cultural Anthropology*, No. 1, (2010), 1-11.

terjadi perjumpaan antara Haji Miskin dan Tuanku Nan Renceh pada tahun 1811 di Bukit Kemang, saat itulah gerakan menjadi solid, bersatu, dan bersama-sama bercita-cita untuk melakukan pembaharuan masyarakat secara total. Gerakan Islam pembaharuan semacam inilah yang melahirkan Perang Paderi di Sumatera.²³

Sukarno L. Hasyim melihat momen-momen historis pergeseran dari dakwah Islam yang ramah dan santun menuju dakwah Islam yang penuh kekerasan. Menurut Hasyim, pada mulanya Islam didakwahkan oleh para dai yang datang dari Arab Saudi dan Gujarat. Para dai ini menggunakan pendekatan budaya, niaga dan ekonomi, serta politik. Dakwah semacam ini direpresentasikan oleh Walisongo, di antaranya Sunan Kalijaga, yang berhasil menarik simpati masyarakat yang kental pengaruh Hindu-Buddha. Seiring berjalannya waktu, para dai datang dari daerah Hadramaut Yaman, dengan membawa ideologi baru yang banyak dipengaruhi oleh pemikiran Muhammad bin Abdul Wahhab. Sejak itulah, pola dakwah Islam yang penuh kekerasan dimulai. Dari sanalah di kemudian hari lahir tokoh dan gerakan radikal seperti yang dipelopori oleh Ust. Abu Bakar Baasyir, Ja'far Umar Talib, dan Habib Rizieq Shibah; atau, Darul Islam (DI), Komando Jihad (Komji), Front Pembebasan Muslim, dan lainnya.²⁴

Tidak semua alumni Yaman menjadi kaum radikalisme. Penelitian lain menemukan peranan besar bangsa Hadramaut dalam melakukan Islamisasi, semisal di

²³ Abd A'la, "Genealogi Radikalisme Muslim Nusantara: Akar dan Karakteristik Pemikiran dan Gerakan Kaum Padri dalam Perspektif Hubungan Agama dan Politik Kekuasaan," *Pidato Pengukuhan Guru Besar*, IAIN Sunan Ampel Surabaya, 2008.

²⁴ Sukarno L. Hasyim, "Radikalisme Islam di Bumi Nusantara," dalam *Jurnal Lentera: Kajian Keagamaan, Keilmuan, dan Teknologi*, Vol. 14, No. 1 (2016), 11-23.

Pantai Barat Kalimantan, yang sudah berdakwah sejak abad ke-18 Masehi. Islamisasi melalui dakwah ini dimulai dari Matan, berlanjut ke Mempawah, Kubu dan Pontianak. Peran orang-orang muslim Hadramaut dalam membangun negeri dan pemerintahan sangat besar. Ajaran yang dibawanya adalah ideologi Ahlussunnah wal Jamaah dan mazhab Imam Syafi'i dalam hal hukum Islam. Artinya, mereka mampu melakukan pribumisasi Islam dan berdampingan dengan kebudayaan lokal Nusantara.²⁵ Tidak saja di luar Jawa, pengaruh orang Yaman dalam mendakwahkan Islam juga besar di Jawa, salah satunya lembaga pendidikan yang di bidang kurikulum serupa dengan madrasah-madrasah di Yaman. Dalam hal ini, peran besar Pondok Pesantren Darul Faqih Malang dapat disebut sebagai representasi pengaruh Hadramaut.²⁶

Dalam menghadapi aksi radikalisme-terorisme agama semacam ini, bangsa Indonesia tidak lantas kehilangan identitas kebangsaannya. Penelitian Anastasia Yuni Widyaningrum dan Noveina Silviyani Dugis menunjukkan bahwa masyarakat Indonesia semakin memiliki identitas kebangsaan yang kuat, dan menilai bahwa radikalisme agama bukan karakteristik bangsa leluhur mereka, melainkan perilaku keberagamaan yang diimpor dari asing. Para informan menolak bahwa keindonesiaan mereka terkoyak akibat adanya aksi radikalisme dan terorisme.²⁷

²⁵ Abu Bakar, "Peran Bangsa Hadramaut Dalam Islamisasi Di Pantai Barat Kalimantan," dalam *Jurnal Dakwah: Media Komunikasi dan Dakwah*, Vol. 21, No. 1 (2020), 1-21.

²⁶ Faris Khoirul Anam, "Model Pengembangan Kurikulum Madrasah Hadramaut Di Pondok Pesantren Darul Faqih Malang," *Fikroh: Jurnal Pemikiran Dan Pendidikan Islam*, Vol. 14, Nol. 1 (2021), 43-64.

²⁷ Anastasia Yuni Widyaningrum dan Noveina Silviyani Dugis, "Terorisme, Radikalisme dan Identitas Keindonesiaan," dalam *Jurnal Studi Komunikasi*, Vol. 2, No. 1 (2018), 32-67.

Penelitian ini mengangkat topik “*Tafsir Ayat Rahmatan lil Alamin dalam Al-Qur’an: Studi Tentang Makna dan Implementasinya dalam Dakwah Oleh Para Kiai Jawa Timur*” untuk melihat perjuangan para kiai di Jawa Timur melakukan dakwah yang mengusung spirit *Rahmatan lil Alamin* pada umumnya dan untuk menangkal radikalisme agama pada khususnya. Di dalam ayat Al-Qur’an terdapat ayat yang menggunakan terminologi *Rahmatan lil Alamin* seperti:

وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ^{١٠٧}

Dan tiada Kami (Allah) mengutusmu (Muhammad) kecuali sebagai *Rahmatan lil Alamin*.

Imam al-Ṭabarī dalam kitabnya mengutip perbedaan pandangan para ulama tentang maksud *Rahmatan lil Alamin*, apakah hanya diperuntukkan bagi umat manusia yang beriman pada risalah maupun nubuwah Muhammad SAW, ataukah kepada seluruh umat manusia baik yang beriman maupun tidak beriman. Sebagian ulama mengatakan, pengertian *Rahmatan lil Alamin* hanya untuk kalangan umat muslim yang beriman. Sedangkan ulama lain mengatakan bahwa pengertian *Rahmatan lil Alamin* diperuntukkan bagi umat muslim maupun non-muslim yang tidak beriman pada risalah dan nubuwah Nabi Muhammad SAW.²⁸

Ulama lain seperti Taqiy al-Dīn Aḥmad b. ‘Alī b. ‘Abd al-Qādir b. Muḥammad al-Maqrizī dalam kitabnya berjudul *Imta’ al-Asmā’ bimā li al-Nabī SAW min al-Aḥwāl wa al-Amwāl wa al-Ḥafazah wa al-Matā’*, mengatakan bahwa penafsiran

²⁸ At-Thabari, “Tafsir at-Thabari Al-Anbiya' Ayat 107,” dari www.quran.ksu.edu.sa (diakses pada 6 September 2020).

ayat 107 surah al-Anbiyā' di atas adalah bahwa musuh-musuh Nabi Muhammad SAW dijamin keamanannya dari siksa Tuhan selama Nabi Muhammad SAW masih hidup. Hal itu sesuai dengan firman Allah SWT ayat 33 surah al-Anfāl yang berbunyi, “*Dan tiada Allah akan mengazab mereka, sedangkan engkau ada di tengah-tengah mereka.*” Kemudian Taqiyuddin al-Maqrizi mengutip sebuah hadits Nabi SAW yang diriwayatkan oleh al-Ḥarth b. Abī Usāmah, dari ‘Ali b. Yazīd, dari al-Qāsim, dari Abī Umāmah, ia berkata: Rasulullah SAW bersabda: “*sungguh Allah mengutusku sebagai Rahmatan lil Alamin dan hidayah bagi orang-orang yang bertakwa.*”²⁹

Dengan berfokus pada interpretasi dan implementasi ayat *Rahmatan lil Alamin* di atas, penelitian ini ingin melihat strategi dan metode dakwah kiai-kiai Jawa Timur, konteks sosial-historis yang mereka hadapi, serta tujuan-tujuan yang hendak dicapai.

B. Identifikasi dan Batasan Masalah

Berdasarkan uraian dalam latar belakang di atas, penelitian ini terbatas untuk mengkaji penafsiran para mufasir, dalam kitab-kitab tafsir klasik, terkait ayat Al-Qu’ran yang membahas *Rahmatan lil Alamin* (surah al-Anbiyā' [21]: 107). Selanjutnya, penafsiran para mufassir klasik tersebut menjadi acuan dalam melihat hasil penafsiran para kiai di Jawa Timur dalam memahami ayat yang sama. Terakhir, tentang implementasi penafsiran ayat *Rahmatan lil Alamin* oleh para kiai di Jawa Timur

²⁹ Taqiyuddin al-Maqrizi, *Imta' al-Asma' bima li al-Nabi Ṣalla Allāh ‘Alayh wa Sallam min al-Aḥwāl wa al-Amwāl wa al-Ḥafaḥah wa al-Mata'*, Vol. 3 (Lebanon: Beirut, 1999), 189.

di dalam kerja dakwah mereka. Tiga topik besar tersebut menjadi perhatian utama dalam penelitian ini.

C. Rumusan Masalah

Berangkat dari identifikasi dan batasan masalah di atas, dalam penelitian ini, penulis mengajukan tiga rumusan masalah, sebagai berikut:

1. Bagaimana penafsiran ayat *Rahmatan lil Alamin* perspektif para mufasir?
2. Bagaimana penafsiran ayat *Rahmatan lil Alamin* perspektif para kiai di Jawa Timur?
3. Bagaimana implementasi penafsiran ayat *Rahmatan lil Alamin* dalam dakwah oleh para kiai di Jawa Timur?

D. Tujuan Penelitian

Tujuan penelitian ini sebagai berikut:

1. Untuk memahami dan menjelaskan penafsiran ayat *Rahmatan lil Alamin* perspektif para mufasir.
2. Untuk menemukan penafsiran para kiai di Jawa Timur tentang makna ayat *Rahmatan lil Alamin*.
3. Untuk menemukan bentuk-bentuk implementasi ayat *Rahmatan lil Alamin* dalam berdakwah oleh para kiai di Jawa Timur.

E. Kegunaan Penelitian

Kegunaan penelitian ini dapat dikelompokkan menjadi dua macam: teoritis dan praktis. Berikut penjabarannya:

1. Teoritis

Secara teoritis, ada empat kegunaan penelitian ini. Pertama, berkontribusi pada pengayaan kajian Islam Nusantara pada umumnya dan karakteristik dakwah muslim Jawa Timur yang *Rahmatan lil Alamin* pada khususnya. Kedua, memberikan kontribusi pemikiran tentang strategi dan metode dakwah yang *Rahmatan lil Alamin* sebagai bentuk dakwah yang sesuai dengan masyarakat muslim Jawa Timur pada khususnya dan muslim Indonesia pada umumnya. Ketiga, merekonstruksi Islam *Rahmatan lil Alamin* lebih dari sekedar prinsip teologis, wacana kritis, agen sosial, konsep *ummah* maupun manhaj, melainkan juga sebagai strategi dakwah. Keempat, menyuguhkan fenomena sosial berupa strategi dan metode dakwah Islam oleh Kiai di Jawa Timur, yang berpijak pada hasil interpretasi dan implementasi Ayat *Rahmatan lil Alamin*.

2. Praktis

Sementara secara praktis, kegunaan penelitian ini dapat deskripsikan dalam lima hal. Pertama, sebagai pedoman bagi praktisi dan dai-dai dalam berdakwah yang mengusung spirit Ayat *Rahmatan lil Alamin*. Kedua, sebagai bahan pertimbangan bagi akademisi, peneliti dan pemerhati yang tertarik pada kajian ilmu tafsir untuk melakukan penelitian berikutnya. Ketiga, sebagai informasi tambahan bagi masyarakat umum tentang bentuk dakwah yang ideal di tengah-tengah masyarakat yang plural dan majemuk, serta sesuai dengan keteladanan Walisongo dalam berdakwah. Keempat, sebagai wacana alternatif bagi pemegang otoritas, pemerintahan, dalam merumuskan kebijakan-kebijakan publik terkait pemberdayaan dan pengembangan masyarakat muslim umumnya

dan terkait dakwah *Islāmiyah* pada khususnya. Kelima, sebagai bahan refleksi bagi para Kiai-Kiai di Nusantara pada umumnya dan Kiai-Kiai Jawa Timur pada khususnya tentang pencapaian mereka selama ini dalam berdakwah, serta peluang-peluang lain yang butuh sentuhan baru untuk pengembangan yang lebih progresif.

F. Kerangka Teoritik

Dalam rangka menelaah interpretasi ayat *Rahmatan lil Alamin* dan implementasinya dalam dakwah oleh para kiai di Jawa Timur, penulis menggunakan dua teori yang masing-masing dapat dijelaskan sebagai berikut:

1. Tafsir Al-Qur'an

Pada konteks ini, penulis merujuk pada referensi-referensi ber-*genre Uṣūl al-Tafsīr* yang secara khusus membahas tentang tiga hal, yakni sumber-sumber penafsiran, metode penafsiran dan kode etik seorang mufasir. Berkenaan dengan yang pertama, diketahui bahwa ada lima sumber penafsiran yang digunakan oleh para mufasir dari masa ke masa. Kelima sumber yang dimaksud adalah Al-Qur'an, al-Sunnah, pendapat para ulama salaf, bahasa Arab, dan nalar-ijtihad.

Artinya, hal pertama kali yang “sebaiknya” dilakukan oleh seorang mufasir ialah menelaah penjelasan Al-Qur'an dari Al-Qur'an itu sendiri. Hal ini dikarenakan Al-Qur'an menggunakan gaya bahasa yang beragam, ada kalanya ringkas-global, di kali lain panjang-detail. Bila tidak menemukan, ia dipersilahkan mencarinya dalam hadis-hadis Nabi SAW, karena bagaimana pun ia merupakan manusia pertama yang diberi otoritas untuk menafirkan Al-Qur'an. Jika tidak juga menemukan, ia

direkomendasikan untuk menelaah pendapat para ulama salaf, yakni sahabat, *tābi‘īn* dan *atbā‘ al-tābi‘īn*. Sahabat misalnya, berkat pengalaman mereka bersama dan bimbingan langsung dari Nabi SAW, mengetahui dengan baik konteks yang meliputi saat Al-Qur’an diturunkan. Sedangkan *tābi‘īn*, diasumsikan sebagai generasi yang secara aktif mentransmisikan ilmu-ilmu yang telah mereka terima dari sahabat. Demikian pula dengan *atbā‘ al-tābi‘īn* yang masih merasakan “kemurnian” bahasa Arab sebelum terkontaminasi lebih jauh oleh bahasa-bahasa asing. Tetapi bila tidak juga menemukan, mufasir dipersilahkan untuk merujuk penjelasan Al-Qur’an dari bahasa Arab, yakni menelaah makna-maknanya sesuai dengan penggunaan orang-orang Arab secara umum dan atau Al-Qur’an secara khusus. Sampai di sini, barulah ia memperdayakan nalar-ijtihadnya semaksimal mungkin, dengan tetap memperhatikan batasan-batasannya; tidak bertentangan dengan teks Al-Qur’an, al-Sunnah ataupun bahasa Arab.

Selanjutnya, sejauh ini telah dikenal empat metode penafsiran Al-Qur’an, yaitu *ijmālī*, *tahlīlī*, *muqāran* dan *mawḍū‘ī*. Metode yang pertama mengandaikan seorang mufasir menjelaskan pesan-pesan Al-Qur’an secara global, dengan memfokuskan perhatian pada intisari-intisari maknanya. Sedangkan metode kedua, meniscayakan dirinya untuk menafsirkan Al-Qur’an secara lebih detail, seperti status *makkiyah-madaniyyah*, *asbāb al-nuzūl*, makna kebahasaan, varian *qirā’āt*, analisis *balāghah*, dan lain sebagainya. Kemudian metode *muqāran*, fokus perhatiannya adalah membandingkan, baik antar teks Al-Qur’an, Al-Qur’an dengan hadis, Al-Qur’an dengan kitab-kitab samawi yang lain, maupun berbagai pendapat

mufasir terkait satu ayat atau tema tertentu. Terakhir metode *mawḍūʿī*, yang berusaha menyajikan konsep Al-Qur'an secara utuh terkait tema khusus yang telah ditentukan. Pada perjalanannya, metode ini terbagi menjadi tiga kategori, yakni tematik kata, tematik surah dan tematik tema.

Berikutnya, kode etik seorang mufasir, secara umum dapat disimpulkan dalam dua macam. Pertama kode etik keilmuan, yakni beberapa disiplin ilmu yang wajib atau “semestinya” dikuasai oleh seorang mufasir, seperti bahasa Arab (dengan berbagai cabang keilmuannya), *uṣūl al-dīn*, ilmu-ilmu Al-Qur'an, sejarah Nabi SAW dan lain sebagainya. Kedua, kode etik integritas, yakni berkenaan dengan kepribadian seorang mufasir. Bahwa semestinya ia terhindar dari akhlak-akhlak dan sifat-sifat yang tercela, dan menghiasi diri dengan akhlak-akhlak dan sifat-sifat sebaliknya.³⁰

2. Hermeneutik Gadamer

Secara umum, istilah hermeneutik merujuk pada sebuah kegiatan yang berupaya menjembatani “kesenjangan” antara pemberi, penyampai dan penerima pesan. Kegiatan penjemabatanan itu menjadi penting mengingat sering kali terjadi kesalahpahaman—atau bahkan ketaksepahaman—antara pemberi dan penyampai

³⁰ M. Afifudin Dimiyathi, 'Ilm al-Tafsīr: Uṣūluhu wa Manāhijuhu (Sidoarjo: Lisan Arabi, 2016), 8-17, 31-49, 186-196. Ṭaha Ābidīn Ṭaha Ḥamad, *al-Tahrīr fī Uṣūl al-Tafsīr* (Dammam: Maktabah al-Mutanabi, 2020), 184-205. Musāʿid b. Sulaimān b. Nāṣir al-Ṭayyār, *al-Tahrīr fī Uṣūl al-Tafsīr* (Jeddah: Markaz al-Dirāsāt wa al-Maʿlūmāt al-Qurʾāniyyah, 2014), 39-190. Fahd b. ʿAbd al-Raḥmān b. Sulaimān al-Rūmī, *Uṣūl al-Tafsīr wa Manāhijuhu* (Riyadh: Fahd b. ʿAbd al-Raḥmān al-Rūmī, 2017), 69-81. Usāmah al-Sayyid Maḥmūd al-Azharī, *al-Madkhal ilā Uṣūl al-Tafsīr* (Kairo: al-Wābil al-Ṣayyib, 2010), 31-40. Khālīd ʿAbd al-Raḥmān al-ʿAkk, *Uṣūl al-Tafsīr wa Qawāʿiduhu* (Beirut: Dār al-Nafāʿis, 1986), 79-83. Mawlāy ʿUmar b. Ḥammād, *ʿIlm Uṣūl al-Tafsīr: Muḥālawah fī al-Bināʾ* (Kairo: Dār al-Salām, 2010), 63-141, 195-210.

pesan, dan atau penyampai dan penerima pesan. Penyampai pesan misalnya, dapat dipastikan “menyesatkan” bila tidak benar-benar memahami maksud si pemberi pesan dan mengartikulasikannya dengan bahasa yang tepat dan dapat dipahami oleh penerima pesan. Tentu “pesan” atau “teks” —selanjutnya, istilah terakhir ini yang penulis gunakan— di sini tidak hanya berarti tulisan dan ucapan verbal semata, tetapi secara luas mencakup segala hal yang mengandung jejaring makna atau struktur simbol-simbol, seperti perilaku, isi pikiran, tata nilai, percakapan, norma, benda-benda kebudayaan dan lain sebagainya. Begitu pula objek “teks” yang dikaji, bukan hanya yang berhubungan dengan agama atau kebudayaan, tetapi merengkuh segala hal yang berkaitan dengan manusia, bahkan seluruh alam semesta. Tegasnya, hermeneutik diperlukan untuk memahami semua itu.³¹

Pada titik ini, Gadamer mengajukan empat teori yang patut diperhatikan agar pemahaman yang dihasilkan dari proses hermeneutik itu dapat terwujud secara maksimal. Keempat teori yang dimaksud adalah prasangka hermeneutik, lingkaran hermeneutika, “Aku-Engkau” menjadi “Kami” dan hermeneutika dialektis.³² Berikut penulis deskripsikan secara global dengan sebisa mungkin bertumpu pada substansi yang terkandung dalam masing-masing teori.

Pertama, prasangka hermeneutik. Yakni bahwa prasangka, alih-alih harus dihindari, menurut Gadamer, ia justru merupakan komponen penting dalam

³¹ F. Budi Hardiman, *Seni Memahami: Hermeneutik dari Schleiermacher sampai Derrida* (Yogyakarta: Kanisius, 2015), 11-12.

³² Sofyan A.P. Kau, “Hermeneutika Gadamer dan Relevansinya dengan Tafsir,” dalam *Jurnal Farabi*, Vol. 11, No. 2 (Desember, 2014), 109. Penjelasan seputar hermeneutika Gadamer, secara lebih detail, akan didudukkan pada BAB II.

kegiatan memahami sebuah teks. Tanpa keberadaannya, mustahil proses memahami dapat terwujud. Karena pada hakikatnya, saat seseorang berusaha mengubur dalam-dalam prasangkanya dengan tujuan agar bisa meraih makna otentik sebuah teks, tanpa sadar ia telah masuk ke dalam ruang prasangka-proyeksi yang lain. Dalam hal ini, Gadamer mencontohkan para ilmuwan di zaman Pertengahan yang mengklaim diri mereka sebagai sekumpulan orang yang dapat membersihkan pengetahuan dari prasangka, dengan menyuguhkan temuan-temuan empiris. Dengan kata lain, otoritas dan tradisi —khususnya yang terkait dengan agama, karena ia kerap mengeluarkan klaim-klaim metafisis yang tidak memiliki dasar empiris— harus diperiksa di bawah cahaya akal. Padahal diakui atau tidak, menurut Gadamer, dorongan mereka untuk menggunakan akal sebagai kekuatan superior itupun merupakan prasangka.³³ Oleh karena itu, walau bagaimanapun, keberadaan prasangka dalam memahami sebuah teks tidak dapat dihindarkan, dan aspek historis dan unsur subjektif pembaca menjadi prasyarat usaha pemahaman.³⁴

Kedua, lingkaran hermeneutika. Teori ini berangkat dari pandangan Gadamer—dalam hal ini ia mengamini pendahulu sekaligus gurunya, Heidegger—yang meyakini bahwa memahami atau mengerti adalah suatu proses yang melingkar. Untuk memahami sebuah teks misalnya, seseorang dituntut untuk memiliki pra-pemahaman atas teks tersebut. Tanpa pra-pemahaman, “pemahaman”

³³ F. Budi Hardiman, *Seni Memahami: Hermeneutik dari Schleiermacher sampai Derrida*, 168-170, 175.

³⁴ Hasyim Hasanah, “Hermeneutik Ontologis-Dialektis Hans-Georg Gadamer: Produksi Makna Wayanag Sebagai Metode Dakwah Sunan Kalijogo,” dalam *Jurnal At-Taqaddum*, Vol. 9, No. 1 (Juli, 2017), 7-8.

yang merupakan hasil dari proses pembacaan atas teks tersebut tidak akan muncul. Di sisi lain, pembacaan atas teks itu sendiri akan menghasilkan pemahaman yang sungguh-sungguh/orisinil. Perputaran dua hal inilah yang oleh Gadamer disebut sebagai lingkaran hermeneutika.³⁵

Ketiga, “Aku-Engkau” menjadi “Kami”. Menurut Gadamer, pembacaan yang produktif atas sebuah teks mengandaikan terjadinya peleburan ke-aku-an pembaca dengan ke-engkau-an teks, sehingga jurang perbedaan yang memisahkan keduanya sebisa mungkin berubah menjadi satu kesatuan tak terpisahkan.³⁶ Hal ini berangkat dari pemahaman bahwa teks dan pembaca, masing-masing, memiliki horizon tersendiri. Horizon, yang dalam hal ini berarti segala hal (prasangka-tradisi-otoritas) yang melingkupi pembaca dan teks, menurut Gadamer bersifat terbuka (tidak terisolasi) dan dinamis (terus bergerak). Nah, pemahaman atas sebuah teks mengandaikan—bahkan mengharuskan—terjadinya peleburan kedua horizon itu. Tetapi peleburan tersebut tidak berarti mengasimilasi sebuah horizon ke horizon lain, melainkan merupakan sebuah *interseksi* di antara horizon-horizon. Tegasnya, “tegangan” yang berbeda antara kedua horizon itu sebisa mungkin dikomunikasikan, agar kekinian pembaca dapat berjumpa dengan ke-masa-lalu-an teks.³⁷

³⁵ Kaelan, *Filsafat Bahasa: Masalah dan Perkembangannya* (Yogyakarta: Paradigma, 2002), 207-208.

³⁶ Sofyan A.P. Kau, “Hermeneutika Gadamer dan Relevansinya dengan Tafsir,” 116.

³⁷ Selengkapnya lihat, F. Budi Hardiman, *Seni Memahami: Hermeneutik dari Schleiermacher sampai Derrida*, 180-186.

Keempat, hermeneutika dialektis. Alih-alih terpaku pada tatanan metodologis saat memahami sebuah teks, Gadamer justru beranggapan bahwa proses pemahaman secara ontologis justru hanya mungkin terjadi dalam bentuk dialektis. Hal ini karena serangkaian metode yang digenggam oleh pembaca saat berusaha memahami teks, sering kali berimplikasi pada pembatasan makna yang dihasilkan. Oleh karena itu, dialektika yang merupakan ruang kebebasan pembaca/penafsir selama proses “tanya jawab” dengan teks, tidak dapat dielakkan. Dengan pembacaan dialektis, pembaca dimungkinkan menemukan kebenaran dalam teks secara kontinu, tanpa terbelenggu oleh dogmatisasi dan kebohongan teks seraya tetap memposisikannya dalam ruang dan waktu yang tepat.³⁸

3. Dakwah

Dari beberapa prinsip yang terdapat dalam disiplin Ilmu Dakwah, setidaknya ada dua hal yang patut dicatat di sini, yakni berkenaan dengan tujuan dan langkah-langkah ideal dalam berdakwah.³⁹

Berkenaan dengan yang pertama, tidak dapat dipungkiri, bahwa dakwah — yang notabene berarti mengajak orang lain “menuju” Allah— itu bertujuan untuk menyebarkan petunjuk agama Islam (*al-hidāyah al-Islāmiyyah*) dengan cara memperbaiki-meluruskan akidah (*taṣhīh al-‘aqā‘id*), mengistikamahkan amal kebajikan (*istiqāmat al-a‘māl*), mendidik jiwa (*tahdhīb al-nufūs*), mengkokohkan

³⁸ Hasyim Hasanah, “Hermeneutik Ontologis-Dialektis Hans-Georg Gadamer: Produksi Makna Wayanag Sebagai Metode Dakwah Sunan Kalijogo,” 18.

³⁹ Sebagaimana teori hermeneutika Gadamer, penjelasan selengkapnya seputar teori dakwah akan diuraikan pada BAB II.

ikatan persatuan dan persaudaran sesama muslim (*tawthīq ‘arā al-wahdah wa al-ikhā’ bayna al-muslimīn*), melawan kekafiran (*muqāwamat al-ilhād*) dan melindungi agama dari kerancuan-kerancuan (*daf‘ al-shubuhāt ‘an al-dīn*).⁴⁰

Meski terlihat sederhana, tetapi justru tujuan itulah yang menentukan orientasi seseorang dalam berdakwah. Tak pelak, wujudnya yang berada pada tataran ide, abstrak, *ma ‘nawī* dan menyatu dalam diri seseorang, sering kali membuatnya keluar dari fokus perhatian. Padahal, “tujuan” yang tidak lain merupakan bentuk konkret dari “niat” adalah sesuatu yang fundamental. Keberadaannya dalam beraktivitas — apapun itu— bagaikan pondasi yang mendasari tegaknya suatu bangunan. Tegasnya, sebaik, seindah dan semasif apapun suatu dakwah, bila pada tataran tujuan, orientasi atau niatnya saja “bermasalah”, maka sejatinya hanya akan melahirkan kegelapan demi kegelapan.⁴¹

Selanjutnya, berkenaan dengan yang kedua, langkah-langkah ideal dalam berdakwah, menurut al-Shaykh ‘Ali Maḥfūz, meskipun jumlahnya banyak dan bervariasi sesuai dengan konteks yang meliputi audien, tetapi dapat dikategorikan secara global dalam dua langkah utama, yakni *al-targhīb* dan *al-tarhīb*. Yang pertama lebih pada “memotivasi”, sedangkan yang kedua “memperingatan-

⁴⁰ Al-Shaykh ‘Ali Maḥfūz, *Hidāyat al-Murtashidīn ilā Ṭuruq al-Wa‘z wa al-Khiṭābah* (Kairo: Dār al-I‘tiṣām, 1979), 16.

⁴¹ Para ulama membahas persoalan orientasi, tujuan atau niat ini secara panjang lebar. Tidak sedikit yang mengatakan bahwa ia adalah salah satu pondasi keimanan. Saking penting dan “sakralnya”, banyak dari mereka yang mengawali karyanya dengan membahas persoalan ini. Sebagai contoh, al-Bukhārī dalam *Ṣaḥīḥ*-nya, Muslim dalam *Ṣaḥīḥ*-nya, al-Baghawī dalam *Sharḥ al-Sunnah*-nya, al-Tabrīzī dalam *Mishkat al-Maṣābīḥ*-nya dan al-Nawawī dalam hampir seluruh karyanya. Pada umumnya, pembahasan tentang hal ini bermuara pada hadis Nabi yang masyhur dikenal sebagai Hadis Jibrīl itu.

menegur-mengancam”. Keduanya diisyaratkan oleh firman-Nya dalam surah al-Isrā’ [17]: 9 berikut ini:⁴²

إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ وَيُبَشِّرُ الْمُؤْمِنِينَ الَّذِينَ يَعْمَلُونَ الصَّالِحَاتِ أَنَّ لَهُمْ أَجْرًا كَبِيرًا ۙ

Sesungguhnya Al-Qur’an ini memberi petunjuk ke (jalan) yang paling lurus dan memberi kabar gembira kepada orang-orang mukmin yang mengerjakan kebajikan bahwa bagi mereka ada pahala yang sangat besar.⁴³

Langkah pertama, *al-targhīb*, dapat dilakukan dengan dua cara. Pertama, memotivasi audien dengan menguraikan pahala yang telah dijanjikan oleh Allah SWT bagi mereka yang melakukan ketaatan. Sehubungan dengan hal ini, ada banyak ayat Al-Qur’an yang bisa dijadikan sebagai bahan rujukan, seperti surah al-Anfāl [8]: 29, al-Nahl [16]: 30 dan al-Nūr [24]: 55. Kedua, memotivasi audien dengan menjelaskan berbagai macam ketaatan dan sifat-sifat terpuji yang patut dimiliki oleh seorang muslim. Ada beberapa referensi yang bisa digunakan dalam hal ini, seperti *Riyāḍ al-Ṣāliḥīn* karya al-Nawawī, *al-Targhīb wa al-Tarhīb* karya al-Mundhirī dan *Ihyā’ ‘Ulūm al-Dīn* karya al-Ghazālī. Di samping dua cara ini, menceritakan kisah orang-orang saleh terdahulu, juga penting dilakukan dalam rangka *al-targhīb*. Boleh jadi, berkat mendengar kisah orang-orang saleh itu, mereka malu karena telah menjadi generasi penerus yang buruk, lebih-lebih menyesal dan mengantarkan mereka bertobat.⁴⁴

⁴² Al-Shaykh ‘Ali Maḥfūz, *Hidāyat al-Murtashidīn*, 192.

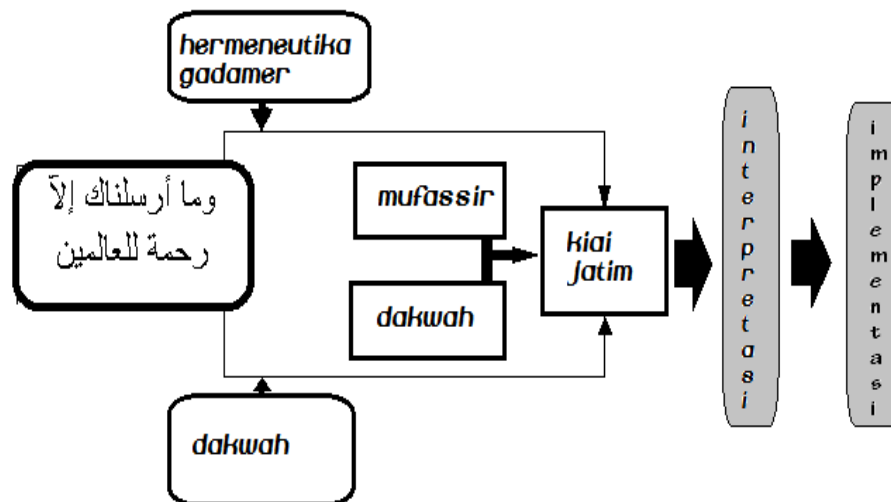
⁴³ Kementerian Agama RI, *Al-Qur’an dan Terjemahannya*, 394.

⁴⁴ Al-Shaykh ‘Ali Maḥfūz, *Hidāyat al-Murtashidīn*, 192-199.

Sementara langkah kedua, *al-tarhīb*, dapat diwujudkan dalam empat cara. Pertama, menyebutkan ayat-ayat Al-Qur'an, hadis dan *āthār* yang kandungannya menakut-nakuti para pelaku kemaksiatan. Sebagai contoh, surah al-Zukhruf [43]: 55-56, al-A'rāf [7]: 165-166 dan Fāṭir [35]: 45. Demikian pula, sabda Nabi SAW yang berbunyi, “*Inna Allāh yughāru wa inna al-mu'min yughāru wa ghayrat Allāh an ya'tiya al-mu'min mā ḥarrama Allāh 'alayh* (Sungguh, Allah itu cemburu dan sungguh orang mukmin itu juga cemburu. Dan kecemburuan Allah adalah bila seorang mukmin mendatangi sesuatu yang diharamkan oleh Allah).” Kedua, mengisahkan kisah-kisah para nabi dan orang-orang saleh berikut serta musibah dan ujian yang menimpa mereka, disebabkan keterpelesetan mereka dalam melakukan perbuatan-perbuatan yang menyalahi sesuatu yang lebih utama (*khilāf al-awlā*). Ketiga, meyakinkan dalam benak audien bahwa penyegeraan siksaan di dunia itu benar-benar ada, sebagai dampak dari dosa-dosa yang telah dilakukan. Keempat, menjelaskan kandungan Al-Qur'an dan hadis yang memuat hukuman-hukuman atas berbagai macam dosa, seperti zina, pembunuhan, memakan harta anak yatim, memakan riba, meminum khamar, judi, dan lain sebagainya.⁴⁵

Pada prinsipnya, penggunaan dua teori di atas dalam penelitian ini, dapat diilustrasikan dalam gambar berikut ini:

⁴⁵ *Ibid.*, 201-215.



G. Penelitian Terdahulu

Beberapa hasil penelitian terdahulu memiliki persinggungan dengan penelitian kali ini. Persinggungan tersebut dapat dikelompokkan berdasarkan empat topik, yakni Islam *Rahmatan lil Alamin*, Interpretasi Ayat *Rahmatan lil Alamin*, Dakwah *Rahmatan lil Alamin* dan Dakwah Kiai Jawa Timur. Adapun penelitian terdahulu seputar topik pertama, berikut beberapa di antaranya:

1. Muhammad Harfin Zuhdi, "Visi Islam *Rahmatan lil Alamin*: Dialektika Islam dan Peradaban," dalam *Akademika: Jurnal Pemikiran Islam*, Vol. 16 No. 2 (Oktober, 2011). Ia menyebutkan bahwa misi utama ajaran Islam adalah misi pembebasan manusia dari anarki dan ketidakadilan. Al-Qur'an sama sekali tidak mengandung nilai-nilai yang bertentangan dengan prinsip keadilan. Dalam perspektif Islam, manusia adalah makhluk yang bertugas menjadi khalifah di muka bumi, dan karena

itu, manusia dituntut bercermin pada sifat-sifat Allah Yang Maha Pengasih lagi Maha Penyayang.⁴⁶

2. Danial Hilmi, “Mengurai Islam Moderat sebagai Agen Rahmatan lil Alamin,” dalam M. Zainudin & Muhammad In’am Esha (ed.), *Islam Moderat: Konsep, Interpretasi dan Aksi* (Malang: UIN-Maliki Press, 2016). Di sini, Hilmi memahami Islam *Rahmatan lil Alamin* adalah misi yang diemban oleh aliran Islam moderat, yang digagas oleh Walisongo pada saat berdakwah mengislamkan Jawa, dan kemudian dilestarikan oleh dua ormas besar Nahdlatul Ulama dan Muhammadiyah. Islam moderat dengan visi Islam Rahmatan lil Alamin sangat kontekstual di tengah kehidupan sosial keagamaan yang cenderung mengarah pada fundamentalisme di satu sisi, dan pada liberalisme di sisi lain.⁴⁷
3. Jamal Mamur Asmani, “Rekonstruksi Teologi Radikalisme di Indonesia: Menuju Islam Rahmatan lil Alamin,” dalam *Wahana Akademika: Jurnal Studi Islam dan Sosial*, Vol. 4, No. 1 (2017). Sama seperti Danial Hilmi, J.M. Asmani juga memandang bahwa kehidupan beragama terancam oleh pemahaman keislaman yang radikal. Gerakan Islam radikal ini lahir dari paham teologi radikalisme. Salah satu indoktrinasinya adalah tentang jihad dengan angkat senjata untuk memusnahkan kekufuran, dimana slogan yang diusung adalah hidup mulia atau mati syahid.

⁴⁶ M. H. Zuhdi, “Visi Islam Rahmatan lil Alamin: Dialektika Islam dan Peradaban,” dalam *Akademika: Jurnal Pemikiran Islam*, Vol. 16 No. 2 (Oktober, 2011), 149-170.

⁴⁷ Danial Hilmi, “Mengurai Islam Moderat sebagai Agen Rahmatan lil Alamin,” dalam M. Zainudin & Muhammad In’am Esha (ed.), *Islam Moderat: Konsep, Interpretasi dan Aksi* (Malang: UIN-Maliki Press, 2016), 59-72.

Menurut J.M. Asmani, teologi Islam radikal tersebut bertentangan dengan spirit al-Quran juga sejarah Nabi Muhammad SAW, yang menginspirasi kehidupan plural dan hidup rukun dalam perbedaan, seperti tercantum dalam Piagam Madinah. Islam *Rahmatan lil Alamin* diterjemahkan sebagai spirit keislaman yang menghargai perbedaan masyarakat.⁴⁸

4. Miftah Mucharomah, “Guru di Era Milenial dalam Bingkai *Rahmatan lil Alamin*,” dalam *Edukasia Islamika: Jurnal Pendidikan Islam*, Vol. 2, No. 2 (Desember, 2017). Ia menunjukkan bahwa tenaga pendidik atau guru juga membutuhkan Islam *Rahmatan lil Alamin* sebagai sebuah *framework*, sudut pandang, kerangka kerja. Guru bukan saja bertanggung jawab untuk melakukan transfer ilmu pengetahuan, melainkan juga membentuk karakter dan watak pelajar untuk berperilaku yang positif, berbudi pekerti luhur, yang salam satunya ditandai dengan nilai-nilai Islam *Rahmatan lil Alamin*. Nilai-nilai *Rahmatan lil Alamin* ini terdiri dari kemanusiaan, kerjasama, etika sosial profetik, toleransi, pluralisme, keseimbangan, keteladanan, dan pemberdayaan sumber daya manusia.⁴⁹
5. Dian Iskandar Jaelani, “Education in *Rahmatan lil Alamin* Perspective,” dalam *Al-Hayat: Journal of Islamic Education*, Vol. 1, No. 1 (Desember, 2017). Dian Iskan

⁴⁸ Jamal Mamur Asmani, “Rekonstruksi Teologi Radikalisme di Indonesia, Menuju Islam *Rahmatan lil Alamin*,” dalam *Wahana Akademika: Jurnal Studi Islam dan Sosial*, Vol. 4, No. 1 (2017), 3-18.

⁴⁹ M. Mucharomah, “Guru di Era Milenial dalam Bingkai *Rahmatan lil Alamin*,” dalam *Edukasia Islamika: Jurnal Pendidikan Islam* (Desember, 2017), 172-190.

Jaelani melihat Islam *Rahmatan lil Alamin* dapat dikembangkan sebagai sebuah perspektif dalam penyelenggaraan pendidikan.⁵⁰

6. Kasmu'i, "Pembelajaran Pendidikan Agama Islam Berperspektif Islam *Rahmatan lil Alamin*: Studi Penanaman Nilai-nilai Pendidikan Multikultural di SMA Negeri 1 Ponorogo" (Tesis – Universitas Muhammadiyah Ponorogo, 2019). Sebagai sebuah perspektif, Kasmu'i memandang bahwa Islam *Rahmatan lil Alamin* telah diterapkan dengan mengacu pada kurikulum 2013, yang memuat capaian pembelajaran seperti gotong royong, kerja sama, damai, toleran, bertanggung jawab, responsif dan lainnya.⁵¹
7. Muhammad Hifdil Islam, "Model Pendekatan Halaqotul Muallimin al-Islamiyah dalam Membentuk Kepribadian yang *Rahmatan lil Alamin* Sebagai Identitas Kebangsaan di Pondok Pesantren al-Mashduqiah," dalam *Proceedings of Annual Conference for Muslim Scholars*, Vol. 3, No. 1 (2019). Hifdil meneliti lembaga pendidikan Islam, seperti pondok pesantren, yang mengusung spirit Islam *Rahmatan lil Alamin*. Ia mengatakan, Islam *Rahmatan Alamin* yang merupakan personalitas Nabi Muhammad SAW melalui suatu sistem pendidikan dan tidak

⁵⁰ D. I. Jaelani, "Education in *Rahmatan lil Alamin* Perspective," dalam *Al-Hayat: Journal of Islamic Education*, Vol. 1, No. 1, (Desember, 2017), 158-170.

⁵¹ Kasmu'i, "Pembelajaran Pendidikan Agama Islam Berperspektif Islam *Rahmatan lil Alamin*: Studi Penanaman Nilai-nilai Pendidikan Multikultural di SMA Negeri 1 Ponorogo," (Tesis -- Universitas Muhammadiyah Ponorogo, 2019).

harus membangun negara Islam, seperti yang dilakukan oleh Pondok Pesantren Mashduqiah.⁵²

Selanjutnya, beberapa penelitian terdahulu seputar interpretasi ayat Rahmatan lil Alamin, dapat dideskripsikan sebagai berikut:

1. Ahmad Syukran Baharuddin dan Muhammad Hazim Ahmad, *Forensic Science Application towards Rahmatan lil Alamin: An Appraisal within the Context of Justice* (Malaysia: USIM Press, 2019). Di sini, Baharuddin dan Ahmad mengatakan bahwa ide Islam *Rahmatan lil Alamin* digali dari ayat 107 surah al-Anbiyā'. Lebih jauh, Islam *Rahmatan lil Alamin* adalah satu konsep yang memiliki keterkaitan erat dengan *Maqāṣid al-Sharī'ah* dalam disiplin ilmu Ushul Fiqh. Sementara *Maqāṣid al-Sharī'ah* itu sendiri adalah landasan filosofis hukum Islam yang berupaya menjaga kepentingan dasar manusia dan menjauhkannya dari segala macam marabahaya. Dengan begitu, menurut Baharuddin dan Ahmad, ide Islam *Rahmatan lil Alamin* merupakan gagasan yang pro-kehidupan umat manusia.⁵³
2. Lukman, "Tafsir Ayat Rahmatan lil Alamin Menurut Penafsir Ahlus Sunnah, Muktazilah, Syi'ah dan Wahhabi," dalam *Millah: Jurnal Studi Agama*, Vol. 15, No. 2 (Februari, 2016). Sama seperti Baharudin dan Ahmad yang mengatakan bahwa ide Islam *Rahmatan lil Alamin* berasal dari ayat 107 surah al-Anbiyā', namun

⁵² M. H. Islam, "Model Pendekatan Halaqotul Muallimin al-Islamiah dalam Membentuk Kepribadian Yang Rahmatan lil Alamin Sebagai Identitas Kebangsaan di Pondok Pesantren al-Mashduqiah," dalam *Proceedings of Annual Concerence for Muslim Scholars*, Vol. 3, No. 1 (2019), 491-503.

⁵³ Ahmad Syukran Baharuddin dan Muhammad Hazim Ahmad, *Forensic Science Application towards Rahmatan lil Alamin: An Appraisal within the Context of Justice* (Malaysia: USIM Press, 2019).

Lukman mengembangkannya dengan mengatakan bahwa perbedaan aliran/sekte agama menyebabkan perbedaan penafsir atas ayat dan surat yang sama. Ahlus Sunnah, Muktazilah, Syi'ah dan Wahhabi memiliki pengertian interpretatif yang berbeda terhadap ayat 107 al-Anbiyā' tersebut. Bagi Ahlus Sunnah, kasih sayang Allah berlaku di dunia dan akhirat. Sekalipun orang kafir di dunia, siksa ditunda di akhirat dan tidak disegerakan di dunia. Bagi Muktazilah, kasih sayang Allah hanya bagi orang yang beriman pada Nabi Muhammad SAW. Bagi Syi'ah, sekalipun Allah telah menunjukkan kasih sayangnya, namun orang kafir enggan menerimanya. Terakhir, bagi Wahhabi, orang yang tidak beriman pada Allah maka siksaan pada mereka harus disegerakan di dunia ini.⁵⁴

3. Firdaus, "Kajian Semiotik Pada Ayat *Wa Mā Arsalnāka Illā Rahmatan lil 'Ālamīn*, QS. Al-Anbiyā': 108," dalam *Jurnal Asy-Syukriyyah*, Vol. 20, No. 1 (Februari, 2019). Dengan menggunakan pendekatan semiotik, ditopang rujukan kitab-kitab tafsir klasik, Firdaus melihat bahwa ayat 107 surah al-Anbiyā' ini bukan saja merujuk pada ajaran Islam yang bernuansa *Rahmatan lil Alamin*. Lebih dari itu, menurut Firdaus, *Rahmatan lil Alamin* adalah tanda/symbol dalam linguistik yang secara spesifik merujuk kepada kepribadian atau persona Rasulullah SAW. Jadi, pribadi Muhammad b. 'Abdullah SAW disebut dengan nama lain sebagai *Rahmatan lil Alamin*.⁵⁵

⁵⁴ Lukman, "Tafsir Ayat Rahmatan lil Alamin Menurut Penafsir Ahlus Sunnah, Muktazilah, Syi'ah dan Wahhabi," dalam *Millah: Jurnal Studi Agama*, Vol. 15, No. 2 (Februari, 2016), 227-248.

⁵⁵ Firdaus, "Kajian Semiotik pada Ayat *Wa ma Arsalnaka Illa Rahmatan lil Alamin*, QS. Al-Anbiya': 107," dalam *Jurnal Asy-Syukriyyah*, Vol. 20, No. 1 (Februari, 2019), 66-85.

4. Sholihuddin, “Konsep Rahmatan lil Alamin Perspektif Tafsir al-Misbah dan Implementasinya dalam Kehidupan Sosial di Indonesia: Studi Penafsiran Surat al-Anbiyā’ Ayat 107” (Skripsi – UIN Sunan Ampel Surabaya, 2019). Sama seperti Firdaus, Sholihuddin juga melihat Rahmatan lil Alamin bukan saja ajaran Islam melainkan juga figur Nabi Muhammad SAW., hanya saja dengan menghadirkan perspektif yang spesifik berupa hasil penafsiran kitab tafsir al-Misbah karangan Quraish Shihab. Karena Islam dan pribadi Nabi Muhammad SAW adalah rahmat bagi sekalian alam, maka bukan saja manusia yang akan mendapatkan kasih sayangnya melainkan juga orang kafir, bahkan tumbuhan, hewan dan jin juga akan mendapatkan syafaat Rasulullah SAW.⁵⁶
5. Ahmad Sanusi Azmi dan Moh. Yusuf Ismail, “Konsep *Rahmatan lil Alamin* dalam Hadits: Penerokaan Makna serta Aplikasi di Malaysia,” dalam *Journal of Hadith Studies*, Vol. 3, No. 1 (November, 2018). Azmi dan Ismail banyak hadits-hadits Nabi yang berhubungan erat dengan *Rahmatan lil Alamin*. Karenanya, melalui kajian analisis tekstualis, mereka berkesimpulan bahwa sifat belas kasih Rasulullah SAW adalah elemen yang tidak bisa dipisahkan dari Islam dalam rangka memelihara dan menjaga martabat kemuliaan Islam. Inilah prinsip yang diterapkan di Malaysia.⁵⁷

⁵⁶ Sholihuddin, “Konsep Rahmatan lil Alamin Perspektif Tafsir al-Misbah dan Implementasinya dalam Kehidupan Sosial di Indonesia: Studi Penafsiran Surat al-Anbiyā’ Ayat 107” (Skripsi -- UIN Sunan Ampel Surabaya, 2019).

⁵⁷ Ahmad Sanusi Azmi dan Moh. Yusuf Ismail, “Konsep Rahmatan lil Alamin dalam Hadith: Penerokaan Makna Serta Aplikasi di Malaysia,” dalam *Journal of Hadith Studies*, Vol. 3, No. 1 (November, 2018), 1-12.

6. H. Hamim Ilyas, *Fikih Akbar: Prinsip-prinsip Teologis Islam Rahmatan lil Alamin* (Tangerang: Pustaka Alvabeta, 2018). Dalam buku ini, Ilyas melakukan penelusuran terhadap esensi Islam *Rahmatan lil Alamin* pada sumber-sumber primer Islam: Al-Qur'an dan Hadis. Dengan melakukan analisis yang kritis, interpretasi yang inklusif dan kontekstual, Hamim Ilyas mengupas Islam *Rahmatan lil Alamin* mulai dari dimensi ontologis, epistemologis, hingga aksiologisnya. Selain itu, Islam *Rahmatan lil Alamin* dapat berwujud terciptanya kehidupan yang sejahtera, damai, bahagia, bertujuan menciptakan kehidupan yang penuh rahmat, menghindari perilaku beragama yang destruktif, terorisme, kebencian, dan yang menghambat atau menghancurkan peradaban manusia.⁵⁸
7. Harjani Hefni, "Makna dan Aktualisasi Dakwah Islam Rahmatan lil Alamin di Indonesia" dalam *Ilmu Dakwah: Academic Journal for Homiletic Studies*, Vol. 11, No. 1 (Juni, 2017). Pada artikel ini, Hefni menegaskan bahwa bahwa Al-Qur'an dan Hadits memperkenalkan term *Rahmatan lil Alamin* sebagai tujuan utama dari dakwah Nabi Muhammad SAW. Namun, Harjani Hefni memberi catatan bahwa tidak semua aktivitas Nabi Muhammad dan para sahabat memperlihatkan *Rahmatan lil Alamin* yang ditandai dengan persahabatan, perdamaian, toleransi, dan perilaku lemah lembut. Sebaliknya, al-Quran dan Hadits juga memperlihatkan konsep-konsep lain seperti Jihad, Amar Ma'rūf Nahi Munkar, *Walā'* dan lainnya. Ini bagaikan dua sisi ajaran Al-Qur'an dan Hadits yang saling melengkapi. Harjani

⁵⁸ H. Hamim Ilyas, *Fikih Akbar: Prinsip-prinsip Teologis Islam Rahmatan lil Alamin* (Tangerang: Pustaka Alvabeta, 2018).

Hefni menambahkan, konsep *Rahmatan lil Alamin* hanya akan terjadi apabila terjadi keseimbangan antara *Hablun Minallah* (hubungan manusia dengan Allah) dan *Hablun Minannas* (hubungan sesama manusia). Ada dua belas (12) aktivitas yang berhubungan dengan *Hablun Minallah* dan dua belas aktivitas yang berhubungan dengan *Hablun Minannas*. Apabila dua kutub ini seimbang, maka *Rahmatan lil Alamin* akan terealisasi.⁵⁹

Sedangkan penelitian terdahulu terkait dakwah *Rahmatan lil Alamin*, penulis mendapati beberapa karya, di antaranya sebagai berikut:

1. Bahroni, “Studi Analisis Wacana Kritis terhadap Retorika Dakwah Islam *Rahmatan lil Alamin* KH. Abdullah Gymnastiar, KH. M. Arifin Ilham, dan KH. Yusuf Mansur: Pendekatan Mikro dan Makrostruktural” (LP2M – IAIN Salatiga, 2015). Dalam laporannya, Bahroni mengatakan ketiga dai ini berkomitmen tinggi terhadap dakwah Islam *Rahmatan lil Alamin*, yang masing-masing memperkenalkan simbol-simbol identitasnya tersendiri, seperti “Majelis Dzikir”, “Manajemen Qalbu”, dan “Wisata Hati”. Dalam mendakwahkan Islam, tiga dai mengusung spirit metodis yang sama bahwa Islam adalah solusi bagi problem keumatan. Sementara etika dakwah yang mereka kembangkan berpedoman pada prinsip bahwa dakwah harus dilakukan secara bijaksana, penuh nasihat, dan diskusi yang baik.⁶⁰

⁵⁹ H. Hefni, “Makna dan Aktualisasi Dakwah Islam *Rahmatan lil Alamin*,” dalam *Ilmu Dakwah: Academic Journal for Homiletic Studies*, Vol. 11, No. 1 (Juni, 2017), 1-20.

⁶⁰ Bahroni, “Studi Analisis Wacana Kritis Terhadap Retorika Dakwah Islam *Rahmatan lil Alamin* KH. Abdullah Gymnastiar, KH. M. Arifin Ilham dan KH. Yusuf Mansur: Pendekatan Mikro dan Makrostruktural” (LP2M -- IAIN Salatiga, 2015).

2. Muhammad Tamrin, “Al-Islam dan Kemuhammadiyah (AIK) Pilar Dakwah Islam Rahmatan lil Alamin: Studi Pada Perguruan Tinggi Muhammadiyah di NTT” dalam *Ta’lim: Jurnal Studi Pendidikan Islam*, Vol. 2, No. 1 (Januari, 2019). Sebagaimana yang terlihat dari judulnya, Tamrin mengkaji Al-Islam dan Kemuhammadiyah (AIK) yang merupakan bagian kurikulum pendidikan di Muhammadiyah. Menurut Tamrin, AIK semakin tampak mencerminkan spirit Islam *Rahmatan lil Alamin* ketika peserta didik berasal dari komunitas minoritas dan non-muslim. AIK dirancang untuk menunjukkan nilai keislaman yang dapat dihayati, dipahami, dan diamalkan secara pribadi maupun dalam konteks kehidupan bermasyarakat. Dengan mencontohkan mahasiswa dari dua Perguruan Tinggi Muhammadiyah di Nusa Tenggara Timur, yang didominasi mahasiswa non-muslim, AIK terasa sekali sebagai Islam *Rahmatan lil Alamin*. AIK bagi Tamri merupakan jalan dakwah Muhammadiyah di perguruan tinggi.⁶¹
3. Muhammad Makmun Rasyid, “Islam *Rahmatan lil Alamin*: Perspektif KH. Hasyim Muzadi,” dalam *Episteme: Jurnal Pengembangan Ilmu Keislaman*, Vol. 11, No. 1 (Juni, 2016). Ia mengatakan bahwa pemikiran KH. Hasyim Muzadi mengusung Islam *Rahmatan lil Alamin*, yang digali dari kandungan Al-Qur’an. Dalam mengkampanyekan Islam *Rahmatan lil Alamin*, KH. Hasyim Muzadi juga menggunakan pendekatan dakwah, disamping pendekatan hukum dan politik.

⁶¹ M. Tamrin, “Al-Islam dan Kemuhammadiyah (AIK) Sebagai Pilar Dakwah Islam Rahmatan lil Alamin : Studi Pada Perguruan Tinggi Muhammadiyah di NTT,” dalam *Ta’lim : Jurnal Studi Pendidikan Islam*, Vol. 2, No. 1 (Januari, 2019), 69-87.

Dengan begitu, Islam yang berwajah penuh rahmat, damai, lemah lembut, dapat dihadirkan secara komprehensif ke khalayak umum di negara-bangsa yang multi-agama, suku, etnis, dan budaya.⁶²

4. Syaiful Anam, “Konsep Ummah Rahmatan lil Alamin: Studi Atas Pemikiran Hasyim Muzadi” (Tesis – UIN Sunan Ampel Surabaya, 2016). Pada tesisnya itu, Anam melihat Hasyim Muzadi ingin mengkampanyekan Islam Rahmatan lil Alamin dalam konteks terjadinya ketegangan antara dunia Barat dan dunia Islam, dimana umat muslim semakin terpojok oleh maraknya esktrimisme, fundamentalisme, dan radikalisme Islam. Menurut Syaiful Anam, Islam jauh dari identifikasi sebagai paham ekstrimis-radikal-fundamental, sebaliknya Islam adalah Rahmatan lil Alamin bagi sesama manusia, baik muslim maupun non-muslim, juga kepada alam/lingkungan.⁶³
5. Rosidi, “Implementasi *Rahmatan lil Alamin* di Pesantren Perspektif KH. A. Hasyim Muzadi,” dalam *Ta’limuna: Jurnal Pendidikan Islam*, Vol. 9, No. 2 (September, 2020). Rosidi menemukan tiga macam strategi KH. Hasyim Muzadi dalam menyampaikan gagasan Islam *Rahmatan lil Alamin*. Ketiga strategi tersebut adalah dakwah, hukum dan politik. Sementara ajaran Islam *Rahmatan lil Alamin* darinya diterjemahkan dalam prinsip *tawassuṭ*, *tawāzun*, *tasāmuh*, *i’tidāl* dan *tashāwur*

⁶² Muhammad Makmun Rasyid, “Islam Rahmatan lil Alamin: Perspektif KH. Hasyim Muzadi,” dalam *Episteme: Jurnal Pengembangan Ilmu Keislaman*, Vol. 11, No. 1 (Juni, 2016), 93-116.

⁶³ Syaiful Anam, “Konsep Ummah Rahmatan lil Alamin: Studi Atas Pemikiran Hasyim Muzadi” (Tesis -- UIN Sunan Ampel Surabaya, 2016).

(musyawarah bersama) sebagai bentuk anti-tesa terhadap *taṭarruf* (radikal) maupun *irhāb* (teror).⁶⁴

6. Muhammad Sholikhin, *Islam Rahmatan lil Alamin* (Jakarta: Elec Media Komputindo, 2013). Buku ini menjelaskan bahwa Islam adalah agama dakwah. Dalam menjalankan gerakan dakwah Islam, buku ini menghadirkan panduan praktis, yang cocok dengan atmosfer kehidupan masyarakat di Indonesia pada khususnya dan muslim Asia Tenggara pada umumnya. Dakwah Islam adalah dakwah yang lebih mengedepankan rupa yang sejuk, menyenangkan hati semua orang, penyeru perdamaian abadi, serta selalu hadir dengan orientasi *iṣlāḥ* (perbaikan sosial) umat manusia. Dakwah Islam harus diarahkan pada upaya menyeru manusia menuju Islam yang memberikan rasa aman, tanpa kekhawatiran adanya ancaman apa pun dari Islam.⁶⁵

Terakhir, beberapa penelitian seputar dakwah kiai Jawa Timur, dapat dideskripsikan sebagai berikut:

1. Irzum Fariyah dan Ismanto, “Dakwah Kiai Pesisiran: Aktivitas Dakwah Para Kiai di Kabupaten Lamongan,” dalam *Ilmu Dakwah: Academic Journal for Homiletic Studies*, Vol. 12, No. 1 (Juni, 2018). Pada artikel ini, Fariyah dan Ismanto menulis tentang dakwah kiai Lamongan di kalangan masyarakat nelayan dan pedagang. Setidaknya ada empat macam cara atau metode dakwah Kiai Lamongan; pertama,

⁶⁴ Rosidi, “Implementasi *Rahmatan lil Alamin* di Pesantren Perspektif KH. A. Hasyim Muzadi,” dalam *Ta’limuna: Jurnal Pendidikan Islam*, Vol. 9, No. 2 (September, 2020), 86-100.

⁶⁵ M. Sholikhin, *Islam Rahmatan lil Alamin* (Jakarta: Elec Media Komputindo, 2013).

menyampaikan pengajian keagamaan melalui mimbar masjid/musolla setelah shalat Subuh berjamaah. Kedua, menyampaikan pesan-pesan dan nasehat kehidupan secara personal. Ketiga, memberikan keteladanan langsung dengan perilaku-perilaku ideal yang kasat mata menurut masyarakat. Keempat, dakwah dilakukan melalui penerbitan tulisan berupa buletin yang terbit secara periodik.⁶⁶

2. Sunarto, *Kiai Prostitusi: Pendekatan Dakwah KH. Khoiron Syu'aib di Lokalisasi Kota Surabaya* (Wonosari: Jaudar Press, 2013). Dalam temuannya, Sunarto mengatakan bahwa banyak sasaran dakwah yang luput dari perhatian, terutama objek patologis seperti gelandangan, anak jalanan, penghuni rumah tahanan, mucikari, dan wanita tuna susila. Metode dakwah KH. Khoiron Syu'aib di lingkungan wanita tuna susila dan mucikari lebih persuasive, integratif, solutif, dengan memecahkan masalah dan memberikan jalan keluar bagi target dakwahnya. Mucikari dan WTS adalah korban yang jatuh ke dalam lembah dosa bukan tanpa alasan. Metode Dakwah yang tepat di lingkungan Mucikari dan WTS harus bersifat problem solving, solutif, dan tentu persuasive. Sunarto melengkapi kajiannya atas model dakwah Kiai Khoiron Syu'aib dengan fenomena Kiai Ngadimen Wahab, yang keduanya sama-sama berdakwah di Lokalisasi Dolly Surabaya. Jika Kiai Syu'aib diberi gelar Kiai Prostitusi, maka Kiai Ngadimen disebut Kiai Petruk. Hal itu karena dua model dakwah mereka memiliki aspek kesamaan sekaligus aspek

⁶⁶ Irzum Fariyah & Ismanto, "Dakwah Kiai Pesisiran: Aktivitas Dakwah Para Kiai di Kabupaten Lamongan," dalam *Ilmu Dakwah: Academic Journal for Homiletic Studies*, Vol. 12, No. 1 (Juni, 2018), 46-60.

perbedaan. Aspek persamaan mereka adalah menghadapi komunitas yang seja tinya “terpaksa” jatuh ke dalam lembah dosa prostitusi, baik karena terjebak atau karena paksaan. Karenanya, masyarakat Dolly berharap sekali bisa hidup seperti perempuan normal lainnya, dan bekerja dengan pekerjaan normal lainnya. Dari sana, mereka mengharap dakwah Islam yang Rahmatan lil Alamin, seperti yang dilakukan Kiai Petruk/Ngadimen Wahab dan Kiai Prostitusi/Khoiron Syu'aib tersebut.⁶⁷

3. S. Shobron, I. Rosyadi & M. Z. Sualdy, “Dakwah *Bil Hāl* Pesantren Walisongo Ngabar Ponorogo Jawa Timur dalam Pemberdayaan Ekonomi Masyarakat Tahun 2013-2014,” dalam *Profetika: Jurnal Studi Islam*, Vol. 16, No. 1 (Juni, 2015). Hasil penelitian mereka membuktikan bahwa terdapat enam model pemberdayaan ekonomi yang secara spesifik ditujukan pada masyarakat Ngabar. Keenam model yang dimaksud adalah pemberdayaan tenaga kerja sekitar pesantren, pemberdayaan pertanian, pemberdayaan peternakan sapi, pemberdayaan kesehatan masyarakat, pemberdayaan penyiaran dan komunikasi, dan pemberdayaan kelompok usaha rumahan. Selain itu, dakwah *Bil Hāl*, menurut mereka, terbukti berperan sebagai

⁶⁷ Sunarto, *Kiai Prostitusi: Pendekatan Dakwah KH Khoiron Syu'aib di Lokalisasi Kota Surabaya* (Wonosari: Jaudar Press, 2013). Lihat juga dalam Sunarto, “Dakwah Kiai Prostitusi versus Kiai Petruk di Eks Lokalisasi Prostitusi Dolly Kota Surabaya,” dalam *Proceedings of International Conference on Da'wa and Communication*, Vol. 1, No. 1 (2019), 460-466.

motivator, dinamisator dan fasilitator dalam program pemberdayaan ekonomi tersebut.⁶⁸

4. Raden Panji Achmad Faqih Zamany, “Dakwah Politik: Telaah Aktivitas Dakwah Anggota DPRD Jawa Timur Periode 2014-2019” (Tesis – UIN Sunan Ampel Surabaya, 2015). Berdasarkan hasil riset yang ia lakukan, Zamany menegaskan bahwa bagi anggota DPR Jawa Timur, dakwah telah memasuki arena politik. Dengan menggunakan metode dakwah *bi al-ḥikmah*, *bi al-mujādalah* dan *bi al-mau‘idah*, para politisi mendakwahkan Islam melalui pembuatan regulasi, kebijakan, peraturan daerah dan berbagai program pemberdayaan umat.⁶⁹

Berdasarkan telaah di atas, diketahui bahwa belum ada satupun penelitian yang secara spesifik mengkaji Tafsir Ayat *Rahmatan lil Alamin* dalam Al-Qur’an: Studi Tentang Makna dan Implementasinya dalam Dakwah Oleh Para Kiai Jawa Timur.

H. Metode Penelitian

1. Jenis dan Pendekatan Penelitian

Jenis penelitian ini adalah penelitian kualitatif. Menurut Stephen D. Lapan, dkk., penelitian kualitatif ini berbeda dari penelitian kuantitatif. Penelitian kualitatif lebih menekankan pada fenomena tertentu dari sudut pandang atau perspektif

⁶⁸ Sudarno Shobron, Imron Rosyadi & M. Zaki Suaidy, “Dakwah *Bil Ḥāl* Pesantren Walisongo Ngabar Ponorogo Jawa Timur dalam Pemberdayaan Ekonomi Masyarakat Tahun 2013-2014,” dalam *Profetika: Jurnal Studi Islam*, Vol. 16, No. 1 (Juni, 2015), 1-24.

⁶⁹ Raden Panji Achmad Faqih Zamany, “Dakwah Politik: Telaah Aktivitas Dakwah Politik Anggota DPRD Jawa Timur Periode 2014-2019” (Tesis -- UIN Sunan Ampel Surabaya, 2015).

pelaku, orang dalam (*insiders*). Jika penelitian kuantitatif lebih cenderung menggeneralisir temuan, maka penelitian kualitatif tidak untuk menggeneralisasi. Sebaliknya, makna-makna yang ditemukan dikontekskan pada ruang dan waktu tertentu. Kerangka kerja atau *framework* penelitian kualitatif menggunakan interpretasi, dan sekaligus mengungkapkan bahwa kekuasaan melekat pada konteks sosial. Secara metodologis, penelitian kualitatif memperlihatkan tema-tema penting, termasuk melihat realitas sebagai perkara yang kompleks dan dikonstruksi secara sosial.⁷⁰

Dengan demikian, pemikiran para kiai Jawa Timur dalam menafsir ayat *Rahmatan lil Alamin* dan mengaplikasikan hasil tafsir mereka ke dalam strategi dan metode dakwah, akan digambarkan secara naratif. Sehingga strategi dan metode dakwah yang dijalankan dapat disebut sebagai dampak dari tindakan interpretasi dan implementasi para kiai atas ayat *Rahmatan lil Alamin*. Relevansi antara hasil interpretasi dan strategi-metode dakwah pun dapat disebut indikator keberhasilan implementasi nilai Islam *Rahmatan lil Alamin* oleh kiai-kiai dai di Jawa Timur. Alhasil, penelitian kualitatif ini akan terus menelusuri dan mengidentifikasi beragam tindakan dakwah dan maknanya yang dipahami oleh para kiai.

Pendekatan penelitian ini adalah hermeneutika Gadamer, suatu pendekatan yang berusaha mereproduksi secara kontinu kebenaran dalam sebuah teks—apapun itu—dengan cara pembacaan dialektis. Dengan pendekatan hermeneutika Gadamer

⁷⁰ Stephen D. Lapan, dkk., *Qualitative Research: An Introduction to Methods and Designs*, (San Francisco: John Wiley and Sons, Inc., 2012), 3-4

ini, interpretasi para kiai Jawa Timur atas makna-makna yang terkandung di dalam ayat *Rahmatan lil Alamin* adalah titik fokus utama. Interpretasi adalah cara paling awal yang ditempuh oleh para kiai, sebelum melangkah lebih jauh dalam berdakwah. Interpretasi adalah jalan meraih pemahaman yang utuh tentang Islam *Rahmatan lil Alamin*, yang sekaligus menjadi “ruh” strategi dan metode dakwah yang mereka tempuh. Dengan pendekatan hermeneutika Gadamer ini pula, peneliti berdialektika dengan apa yang muncul dari pikiran subjek (para kiai dai Jawa Timur). Peneliti sendiri hanya berkewajiban menggali sedalam-dalamnya sampai batas “data jenuh”, tidak adanya kebaruan ide atau gagasan tentang makna ayat *Rahmatan lil Alamin*. Selanjutnya, peneliti akan menggambarkan secara naratif-deskriptif atas apa yang terkumpul dari lapangan, pengalaman para kiai dai Jawa Timur.

2. Kawasan Penelitian

Dengan menekankan pada penelitian kualitatif seperti di atas, penelitian ini didesain sebagai penelitian lapangan, dilakukan di lapangan atau di tengah-tengah kehidupan masyarakat tertentu. Penelitian lapangan ini berbeda dari penelitian kepustakaan yang dilakukan dengan membaca literatur maupun penelitian laboratorium yang dilakukan dalam sebuah laboratorium penelitian. Dengan kata lain, seorang peneliti harus terlibat langsung dalam masyarakat, terjun ke lapangan

langsung.⁷¹ Stephen D. Lapan, dkk. menambahkan bahwa desain penelitian kualitatif ini selalu terbuka dan siap berubah sepanjang proses investigasi.⁷²

Dalam rangka mengetahui pemikiran para kiai di Jawa Timur tentang makna ayat *Rahmatan lil Alamin*, untuk menjawab bagaimana para Kiai Jawa Timur mengimplementasikan nilai-nilai *Rahmatan lil alamin* ke dalam strategi dan metode dakwah mereka, peneliti akan menemui mereka dan menjadikan sebagai sumber utama mendapatkan data dan informasi penting. Pemahaman para kiai dalam menjelaskan pemikiran maupun aktivitas dakwah mereka, yang mengusung Islam *Rahmatan lil Alamin*, tidak dikumpulkan melalui hasil bacaan atas literatur, melainkan diobservasi langsung dan terlibat secara partisipatoris di lapangan. Peneliti akan mengamati bagaimana strategi dan metode dakwah para kiai tersebut, setelah sebelumnya memahami pemikiran para kiai dalam menginterpretasi ayat rahmatan lil alamin. Sebagai data skunder, peneliti akan mengumpulkan opini dari publik, apakah dakwah para kiai sudah dirasa betul-betul sebagai rahmat bagi mereka.

3. Jenis dan Sumber Data

Data penelitian ini adalah sasaran utama penelitian, yang digunakan oleh peneliti untuk menjawab pertanyaan-pertanyaan dalam rumusan masalah penelitian, menguji hipotesa penelitian yang diajukan, serta untuk mencapai tujuan penelitian.

⁷¹ J. Murdiyatmoko, *Sosiologi : Memahami dan Mengkaji Masyarakat*, (Bandung: Grafindo Media Pratama, 2007), 69.

⁷² Stephen D. Lapan, dkk., *Qualitative Research: An Introduction to Methods and Designs*, 3.

Untuk itulah, kualitas data penelitian menentukan sekali sejauh mana kualitas hasil penelitian. Data penelitian ini semestinya relevan dengan masalah penelitian. Seorang peneliti yang salah memahami data maka ia sudah pasti menghasilkan kesimpulan penelitian yang gagal mencapai tujuan penelitian.⁷³

Lebih lanjut, sumber data dalam penelitian ini dapat dikelompokkan dalam dua kategori, sebagai berikut:

a. Sumber data primer, yang terdiri dari dua sumber sebagai berikut:

1) 11 kitab tafsir yang bisa dilihat dalam tabel di bawah ini:

No	Mufasir	Kitab Tafsir
1	Aḥmad Muṣṭafa al-Marāghī	<i>Tafsir al-Marāghī</i>
2	Wahbah al-Zuḥaylī	<i>al-Tafsīr al-Munīr fī al-‘Aqīdah wa al-Sharī‘ah wa al-Manhaj</i>
3	Abī al-Faḍl Shihāb al-Dīn Maḥmūd al-Ālūsī	<i>Rūḥ al-Ma‘ānī: Tafsīr al-Qur‘ān al-‘Aẓīm wa al-Sab‘ al-Mathānī</i>
4	Fakhr al-Dīn al-Rāzī	<i>al-Tafsīr al-Kabīr aw Maḥāṭib al-Ghayb</i>
5	Abī Ja‘far Muḥammad b. Jarīr al-Ṭabarī	<i>Tafsīr al-Ṭabarī al-Musamma Jāmi‘ al-Bayān ‘an Ta‘wīl Āy al-Qur‘ān</i>

⁷³ Muharto, & A. Ambarita, *Metode Penelitian Sistem Informasi*, (Yogyakarta: Deepublish, 2016), 80.

6	Muḥammad al-Amīn b. Muḥammad b. al-Mukhtār al-Shinqīṭī	<i>Aḍwā' al-Bayān fī Ṭdāḥ al-Qur'ān bi al-Qur'ān</i>
7	Muḥammad al-Amīn b. 'Abd Allāh al-Uramī al-'Alawī al-Hararī	<i>Tafsīr Ḥadā'iq al-Rauḥ wa al-Rayḥān fī Rawābī 'Ulūm al-Qur'ān</i>
8	Muḥammad al-Ṭāhir b. 'Ashūr	<i>al-Taḥrīr wa al-Tanwīr</i>
9	Muḥy al-Dīn al-Darwīsh	<i>Tafsīr I'rāb al-Qur'ān al-Karīm</i>
10	Abī al-Su'ūd	<i>Tafsīr Abī al-Su'ūd</i>
11	KH. Mustofa Bisri	al-Ibrīz li Ma'rifat Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīm

- 2) Lima kiai Jawa Timur. Pertama, Ketua Pimpinan Wilayah Muhammadiyah (PWM) Jawa Timur, Dr. M. Sa'ad Ibrahim, M.A. Kedua, Ketua Tanfiziyah Pengurus Wilayah Nahdlatul Ulama (PWNU) Jawa Timur, KH. Marzuqi Mustamar, M.Ag. Ketiga, tokoh dari Lembaga Dakwah Islam Indonesia (LDII), Ir. KH. Amrodji Kunawi, SE., MT. Keempat, tokoh dari Al-Irsyad, M. Iqbal bin Gurus. Kelima, dai yang tidak secara terang-terangan menyatakan afiliasinya kepada ormas tertentu, yaitu KH. Anwar Zahid. Semua figur publik ini dinilai sudah representatif untuk mewakili populasi kiai yang telah melakukan interpretasi dan upaya implementasi ayat

Rahmatan lil Alamin ke dalam strategi dan metode dakwah yang mereka lakukan selama ini.

3) Sumber data sekunder, yakni berbagai media yang memuat ceramah-ceramah dan artikel keenam sumber primer di atas, seperti youtube, media cetak dan media sosial.

4. Teknik Pengumpulan Data

Dalam penelitian ini, data dikumpulkan dengan teknik wawancara, observasi, dan dokumentasi. Hal ini dapat dijelaskan dalam tabel di bawah ini:

No	Jenis Data	Sumber Data	Teknik Pengumpulan Data
1	Tafsir Surah al-Anbiyā' [21]: 107 oleh para mufasir	Kitab Tafsir	Dokumentasi
2	Penafsiran surah al-Anbiyā' [21]: 107 oleh para kiai Jawa Timur	5 Kiai Jawa Timur	Wawancara mendalam
3	Implementasi penafsiran ayat	5 Kiai Jawa Timur	Wawancara dan observasi

Teknik dokumentasi hanya digunakan dalam rangka mengumpulkan data terkait yang sudah berlangsung pada masa yang lampau dan tidak dapat ditempuh jalur wawancara dan observasi. Wawancara dan observasi digunakan untuk mengumpulkan data yang masih bisa diamati langsung dan terbuka bagi keterlibatan

peneliti. Karenanya, wawancara, observasi, dan dokumentasi adalah teknik yang lazim untuk mengumpulkan data penelitian.⁷⁴

5. Teknik Validasi Data

Untuk melakukan validasi data, penelitian ini menggunakan teknik triangulasi, suatu upaya melihat satu persoalan yang sama dari banyak sudut pandang, sehingga keandalan data dapat dipertanggung jawabkan. Ada empat macam triangulasi; 1) triangulasi metode, 2) triangulasi antar-peneliti, 3) triangulasi sumber data, dan 4) triangulasi teori.⁷⁵ Triangulasi metode adalah membandingkan informasi atau data dengan cara berbeda. Triangulasi antar peneliti adalah menggunakan lebih dari satu orang peneliti dalam mengumpulkan dan menganalisa data. Triangulasi sumber data adalah menggali kebenaran informasi tertentu menggunakan metode dan sumber perolehan data yang berbeda. Sedangkan triangulasi teori adalah rumusan informasi atau *thesis statements* dibandingkan dengan perspektif teori lain yang relevan, untuk menghindari bias individual dari peneliti sendiri.⁷⁶

Triangulasi yang dipakai dalam penelitian ini adalah model ketiga, triangulasi sumber data. Hasil penelitian ini dibandingkan dengan sumber data dari

⁷⁴ Albi Anggito dan Johan Setiawan, *Metologi Penelitian Kualitatif*, 75, 108 & 145.

⁷⁵ M. Rahardjo, *Triangulasi dalam Penelitian Kualitatif*, dalam www.uin-malang.ac.id, terbit pada 15 Oktober 2010 (diakses pada 6 September 2020).

⁷⁶ *Ibid.*

hasil penelitian para peneliti lain tentang objek yang sama. Sehingga kesimpulan peneliti menjadi terhindar dari bias individual.

6. Teknik Analisis Data

Teknik analisa data yang digunakan dalam penelitian ini adalah model Milles dan Huberman, yang meliputi tahapan pengumpulan data, reduksi data, dan penyajian data. Data yang berhasil terkumpul akan direduksi, dengan memilih data yang dinilai relevan dan urgen, kemudian akan disajikan untuk menemukan kesesuaian logika data dengan teori yang digunakan dalam penelitian.⁷⁷

I. Sistematika Pembahasan

Bab I Pendahuluan, yang berisi latar belakang masalah, identifikasi dan batasan masalah, rumusan masalah, tujuan penelitian, kegunaan penelitian, kerangka teoritik, penelitian terdahulu, metode penelitian dan sistematika pembahasan.

Bab II Kerangka Teoritik. Pada bab ini, penulis mengulas lebih lanjut dua teori yang digunakan dalam penelitian ini, yakni hermenutika Gadamer dan dakwah.

Bab III Gambaran Umum Penelitian, yang terdiri dari profil ormas dan kiai-kiai yang berprofesi sebagai dai dan menjalankan aktivitas-aktivitas dakwah, dinamika sosial, *mad'ū* (sasaran dakwah) mereka dan respon masyarakat terhadap dakwah mereka.

Bab IV Tafsir Islam *Rahmatan lil Alamin*, yang berisi interpretasi perspektif para mufassir, antara lain tentang makna kehadiran Rasulullah SAW sebagai *Rahmatan*

⁷⁷ A. M. Yusuf, *Metode Penelitian Kuantitatif, Kualitatif dan Penelitian Gabungan*, (Jakarta: Kencana, 2014), 407.

lil Alamin, temporalitas parsial *Rahmatan lil Alamin* dan tauhid sebagai asal muasal *Rahmatan lil Alamin*. Selanjutnya, pada bab ini dijelaskan pula pembahasan ayat *Rahmatan lil Alamin* perspektif kiai-kiai Jawa Timur, yang berisi tentang spirit pembangunan Islam, kerja dan kontribusi sosial yang menjadi keniscayaan Islam, Islam moderat dan holistik, dan Islam akulturatif.

Bab V Dialektika Interpretasi Ayat *Rahmatan lil Alamin* Kiai Jawa Timur, yang pembahasannya dibagi dalam dua sub-bab. Pertama, konsepsi ayat *Rahmatan lil Alamin*. Pada sub-bab ini, penulis menelaah empat konsepsi ayat *Rahmatan lil Alamin* perspektif kiai Jawa Timur, yaitu tafsir cinta kasih dan toleransi dalam berdakwah, pemahaman keislaman yang komprehensif, refleksi nilai-nilai *Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah*, dan makna dakwah yang dialektis-komunikatif. Kedua, implementasi ayat *Rahmatan lil Alamin*. Sebagai kelanjutan dari sub-bab sebelumnya, di sini penulis menelaah tiga implementasi ayat *Rahmatan lil Alamin* persepektif kiai Jawa Timur, yaitu pemecahan problem sosial kenegaraan, penegasan ideologi organisasi, dan menjaga adab dan persahabatan.

Bab VI Penutup, yang berisi simpulan dan saran.

BAB II

KAJIAN TEORITIK

Pada bab ini akan dibahas kerangka teori yang digunakan dalam penelitian untuk menganalisa objek material. Teori-teori tersebut berupa kajian hermeneutika, tafsir al-Quran, konsep Islam *Rahmatan lil Alamin*, metode dakwah, dan sejarah sosial.

A. Tafsir Al-Qur'an

Sebelum lebih jauh membahas hal-hal yang berkaitan dengan tafsir Al-Qur'an, penting untuk memahami istilah tafsir terlebih dahulu. Dalam hal ini para ulama berbeda pendapat. Ada yang menegaskan bahwa ia adalah derivasi dari kata *fasara*, sementara yang lain meyakini bahwa ia adalah bentuk *maqlūb* dari kata *safara*. Tetapi meskipun demikian, keduanya merujuk pada makna yang sama, yakni penyingkapan, penerangan dan penjelasan. Bedanya, menurut al-Rāghib al-Aṣḥānī (w. 502 H), objek yang pertama lebih bersifat maknawi, sedangkan yang kedua bersifat inderawi.¹

¹ Musā'id b. Sulaymān b. Nāṣir al-Ṭayyār, *al-Tahrīr fī Uṣūl al-Tafsīr* (Jeddah: Markaz al-Dirāsāt wa al-Ma'lūmāt al-Qur'āniyyah, 2014), 14. Muṣṭafa Muslim, *Manāhij al-Mufasssīrīn: al-Qism al-Awwal al-Tafsīr fī 'Aṣr al-Ṣaḥābah* (Riyadh: Dār al-Muslim, 1415 H), 13. Fahd b. 'Abd al-Raḥmān b. Sulaymān al-Rūmī, *Uṣūl al-Tafsīr wa Manāhijuhu* (Riyadh: Fahd b. 'Abd al-Raḥmān al-Rūmī, 2017), 7-8.

Lebih lanjut, para ulama juga berbeda pendapat terkait definisi tafsir secara terminologis. Abū Ḥayyān al-Andalusī (w. 745 H) misalnya, mendefinisikannya sebagai:

علم يبحث فيه عن كيفية النطق بألفاظ القرآن ومدلولاتها وأحكامها الإفرادية والتركيبية ومعانيها التي تحمل عليها عليها حالة التركيب وتتمت ذلك.²

Sebuah ilmu yang di dalamnya dibahas tentang tata cara mengucapkan lafal-lafal Al-Qur'an, petunjuk-petunjuknya (*madlūlātihā*), hukum-hukumnya baik yang parsial maupun yang tersusun (*al-ifrādiyyah wa al-tarkībiyyah*), dan makna-makna yang dikandungnya, serta hal-hal komplemennya.

Ia pun menjelaskan definisi yang ia tawarkan itu. Bahwa istilah “ilmu” merujuk pada berbagai macam jenis ilmu, “*kayfiyyat al-nuṭq bi al-fāz al-Qur’ān*” merujuk pada ‘Ilm al-Qirā’āt, “*madlūlātihā*” merujuk pada ilmu kebahasaan, dan “*aḥkāmihā al-ifrādiyyah*” mencakup empat disiplin ilmu sekaligus, yakni Ilmu Ṭaṣrīf, Ilmu I’rāb, Ilmu Bayān dan Ilmu Badī’. Sementara “*ma’ānihā allatī taḥmilu ‘alayhā ḥalat al-tarkīb*” merujuk pada ilmu yang menelaah tentang pemaknaan sebuah kalimat, apakah bermakna *ḥaqīqī* atau sebaliknya, *majāzī*. Terakhir, “*tatimmāt dhālik*” merujuk pada Ilmu al-Naskh, Sabab al-Nuzūl dan Ilmu Kisah yang dengannya informasi-informasi *mubham* dalam Al-Qur’an dapat dipahami dengan baik.³

Beberapa dekade setelahnya, terdapat al-Zarkashī (w. 794 H) yang juga menawarkan definisi tafsir secara istilah. Menurutnya, tafsir adalah:

² Muḥammad b. Yūsuf al-Mashhūr bi Abī Ḥayyān al-Andalusī, *Tafsīr al-Baḥr al-Muḥīt* (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1993), Vol. 1, 121.

³ *Ibid.*

علم يعرف به فهم كتاب الله المنزل على نبيه محمد صلى الله عليه وسلم وبيان معانيه واستخراج أحكامه وحكمه.^٤

Sebuah ilmu yang dengannya dapat diketahui pemahaman tentang Kitab Allah (Al-Qur'an) yang diturunkan kepada Nabi-Nya, Muhammad SAW, penjelasan makna-maknanya dan pengambilan hukum-hukum dan hikmah-hikmahnya.

Ada juga yang mendefinisikan tafsir sebagai:

علم نزول الآيات وشؤونها وأفاصيلها والأسباب النازلة فيها ثم ترتيب مكيتها ومدنيها ومحكمها ومتشابهها وناسخها ومنسوخها وخاصتها وعامتها ومطلقها ومقيدها ومجملها ومفسرها وحلالها وحرامها ووعدتها ووعيدها وأمرها ونهيها وعبرها وأمثالها.^٥

Ilmu tentang turunnya ayat-ayat, perihal keadaan, kisah-kisahannya, sebab-sebab turunnya, lalu urutan *makkiyyah* dan *madaniyyah*-nya, *muḥkam* dan *mustashābih*-nya, *nāsikh* dan *mansūkh*-nya, *khāṣṣ* dan *'āmm*-nya, *muṭlaq* dan *muqayyad*-nya, *mujmal* dan *mufassar*-nya, halal dan haramnya, janji dan ancamannya, perintah dan larangannya, serta nasihat-nasihat dan perumpamaan-perumpamaannya.

Definisi yang lebih sederhana, ditawarkan oleh al-Shaykh Ismā'īl al-Makkī.

Menurutnya, Ilmu Tafsir Al-Qur'an adalah:

العلم بالأصول والقواعد التي يعرف بها معاني آيات الكتاب العزيز.^٦
 Ilmu tentang pokok-pokok/prinsip-prinsip dan kaidah-kaidah yang dengannya dapat diketahui makna-makna (yang terkandung dalam) ayat-ayat Al-Qur'an al-'Azīz.

⁴ Badr al-Dīn Muḥammad b. 'Abd Allāh al-Zarkashī, *al-Burhān fī 'Ulūm al-Qur'ān* (Kairo: Dār al-Ḥadīth, 2006), 22.

⁵ Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī, *al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'ān* (Damaskus: Mu'assasah al-Risālah Nāshirūn, 2008), 759.

⁶ Ismā'īl b. 'Uthmān al-Zayn al-Makkī, *al-Qawl al-Munīr fī 'Ilm Uṣūl al-Tafsīr: Muqaddimah fī 'Ulūm al-Qur'ān wa Uṣūl al-Tafsīr* (Riyadh: al-Ma'ārif al-Qur'āniyyah, 2007), 21.

Tetapi, betapapun banyaknya definisi yang ditawarkan oleh para ulama, pada dasarnya, dapat diintisarikan ke dalam ungkapan ringkas berikut ini, sebagaimana ditegaskan oleh Husein al-Dhahabī:

علم يبحث عن مراد الله تعالى بقدر الطاقة البشرية.⁷

Ilmu yang membahas-menelaah maksud firman Allah SWT sesuai dengan kemampuan manusia.

Atau seperti yang diungkapkan oleh al-Zarqānī:

علم يبحث فيه عن القرآن الكريم من حيث دلالاته على مراد الله تعالى بقدر الطاقة البشرية.⁸

Ilmu yang di dalamnya dibahas tentang Al-Qur'an al-Karīm dari sisi petunjuknya atas maksud (firman) Allah SWT, sesuai dengan kemampuan manusia.

Selanjutnya, ada tiga hal yang akan penulis kemukakan berkenaan dengan teori tafsir Al-Qur'an yang digunakan dalam karya ilmiah ini. Yakni sumber-sumber penafsiran, metode penafsiran dan kode etik seorang mufasir. Berikut penjelasan masing-masing secara berurutan:

1. Sumber-sumber Penafsiran Al-Qur'an

Patut diakui bahwa setiap mufasir—bahkan setiap orang yang berinteraksi dengan Al-Qur'an—memiliki kecenderungan dan berangkat dari latar belakang yang berbeda-beda. Demikian pula, tingkat kemampuan mereka dalam berbagai macam disiplin ilmu, bertingkat-tingkat. Implikasinya, sumber-sumber yang mereka gunakan pun juga bervariasi. Pada konteks modern-kontemporer misalnya, tidak

⁷ Muḥammad Ḥusein al-Dhahabī, *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn* (Kairo: Maktabah Wahbah, t.t.), Vol. 1, 14.

⁸ Muḥammad 'Abd al-Azīm al-Zarqānī, *Manāhil al-'Irfān fī 'Ulūm al-Qur'ān* (t.tp.: Maṭba'ah Iṣā al-Bābī al-Ḥalabī wa Awlādih, t.t.), Vol. 2, 3.

sedikit yang menggunakan ilmu-ilmu alam dan sosial sebagai alat saat menafsirkan Al-Qur'an, khususnya saat berhadapan dengan ayat-ayat *kauniyyah* dan historis. Dari sini, para ulama dan akademisi atau pemerhati studi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir mencoba menelaah sumber-sumber tersebut yang merepresentasikan referensi-referensi yang "wajib" digunakan atau—setidak-tidaknya—semestinya diperhatikan oleh siapapun yang hendak memahami dan menafsirkan Al-Qur'an. Hasilnya, ditemukanlah 5 sumber utama, sebagai berikut:⁹

Pertama, Al-Qur'an. Tidak diragukan lagi bahwa Al-Qur'an sendiri adalah sumber primer bagi seseorang saat memahami dan menafsirkan Al-Qur'an. Hal ini dikarenakan Al-Qur'an menggunakan gaya bahasa yang beragam. Ada kalanya ringkas, global, *muṭlaq* dan umum, sementara di kali lain panjang, detail, *muqayyad* dan khusus. Dengan kata lain, apa yang diungkapkan secara global oleh suatu ayat, boleh jadi penjelasannya ditemukan dalam ayat yang lain.¹⁰

Secara genealogi, sebenarnya hal ini telah diisyaratkan—bahkan dicontohkan penerapannya—oleh Nabi SAW. Tepatnya saat surah al-An'ām [6]: 82 berikut ini turun:

الَّذِينَ ءَامَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ أُولَٰئِكَ لَهُمُ الْأَمْنُ وَهُمْ مُّهْتَدُونَ^{٨٢}

⁹ Penjelasan tentang hal ini, penulis merujuk pada referensi-referensi seputar Uṣūl al-Tafsīr, seperti *‘Ilm al-Tafsīr: Uṣūluhu wa Manāhijuhu* karya M. Afifudin Dimiyathi, *Uṣūl al-Tafsīr wa Qawā'iduhu* karya Khālid ‘Abd al-Raḥmān al-‘Akk, *Fuṣūl fī Uṣūl al-Tafsīr & al-Tahrīr fī Uṣūl al-Tafsīr* karya Musā'id al-Ṭayyār, *‘Ilm Uṣūl al-Tafsīr* karya Mawlāy ‘Umar, dan lain sebagainya.

¹⁰ Muhammad Afifudin Dimiyathi, *‘Ilm al-Tafsīr: Uṣūluhu wa Manāhijuhu* (Sidoarjo: Lisan Arabi, 2016), 32-33.

Orang-orang yang beriman dan tidak mencampuradukkan iman mereka dengan kezaliman, merekalah orang-orang yang mendapat rasa aman dan mendapat petunjuk.¹¹

Ketika ayat di atas dibacakan oleh Nabi SAW, para sahabat bertanya, “Wahai Rasulullah, siapakah di antara kami yang tidak menzalimi dirinya sendiri?” Nabi SAW menjawab bahwa istilah *ẓulm* yang terdapat dalam ayat di atas bukanlah bermakna kezaliman, akan tetapi bermakna kesyirikan seraya mengutip perkataan Luqmān kepada anaknya yang diabadikan dalam Al-Qur’an:¹²

إنه ليس بذاك ألا تسمع إلى قول لقمان لابنه: إن الشرك لظلم عظيم.

Sesungguhnya (kezaliman yang dimaksudkan oleh ayat) itu bukanlah demikian. Tidakkah engkau mendengar perkataan Luqmān kepada putranya, “Sungguh syirik adalah benar-benar kezaliman yang besar.”

Penjelasan Nabi SAW di atas merupakan petunjuk bagi para sahabat dan generasi setelahnya bahwa boleh jadi sekian kemusykilan akan tampak bila Al-Qur’an tidak ditafsirkan dengan Al-Qur’an, atau bahwa makna suatu ayat terasa samar bagi seseorang padahal di ayat lain terdapat penjelasan yang dapat menguraikan kesamaran tersebut.¹³ Dari sini, ketelitian seorang mufasir dalam menelaah ayat-ayat yang serupa yang membicarakan suatu persoalan atau tema, mutlak dibutuhkan, sebagaimana ditegaskan oleh Ibn Kathīr, mufasir masyhur yang hidup pada abad ke-8 H itu:

إن أصح الطرق في ذلك أن يُفسّر القرآن بالقرآن، فما أجمل في مكان فإنه قد فُسر في موضع آخر.¹⁴

¹¹ Kementerian Agama RI, Al-Qur’an dan Terjemahannya (Jakarta: Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur’an, 2019), 187.

¹² Mawlāy ‘Umar b. Ḥammād, *‘Ilm Uṣūl al-Tafsīr* (Kairo: Dār al-Salām, 2010), 69.

¹³ *Ibid.*

¹⁴ Abī al-Fidā’ Ismā’īl b. ‘Umar b. Kathīr al-Qurashī al-Dimashqī, *Tafsīr al-Qur’ān al-‘Aẓīm* (Riyadh: Dār Ṭayyibah li al-Nashr wa al-Tawzī’, 1999), Vol. 1, 7.

Sungguh, metode penafsiran terbaik adalah Al-Qur'an ditafsirkan dengan Al-Qur'an. Karena apa yang diglobalkan dalam suatu tempat, (boleh jadi telah) dijelaskan dalam tempat yang lain.

Kedua, al-Sunnah. Sumber ini tidak dapat dan tidak boleh dilalaikan oleh seorang mufasir atau siapapun yang ingin memahami pesan-pesan Al-Qur'an, sebagaimana tampak pada hadis yang telah dikutip di atas. Terkait hal ini, Nabi SAW sendiri bersabda:

أَلَا إِنِّي أُوتِيتُ الْقُرْآنَ وَمِثْلَهُ مَعَهُ.

Ingatlah, sesungguhnya aku dianugerahi Al-Qur'an dan "semisalnya" bersamanya.

Bahwa yang dimaksud dengan "semisalnya" (*mithlahu*) pada hadis di atas ialah *al-Sunnah al-Muṭahharah*. Oleh karenanya, sudah menjadi kewajiban seorang mufasir untuk menelaah hadis-hadis Nabi. Tentu saja dengan tetap memperhatikan status kesahihan, ke-*da'if*-an, dan ke-*mawḍū'an*-nya. Karena dua status yang disebut belakangan ini jumlahnya banyak.¹⁵

Di sisi lain, sebenarnya Al-Qur'an sendiri telah mengisyaratkan urgensi hal ini—yakni merujuk pada penjelasan Nabi SAW saat memahami ayat-ayat Al-Qur'an—dalam sekian ayatnya. Sebagai contoh, tiga ayat berikut ini:

إِنَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَبَكَ اللَّهُ وَلَا تَكُنَ لِلْخَائِبِينَ حَصِيمًا ۝١٠

Sesungguhnya Kami telah menurunkan Kitab (Al-Qur'an) kepadamu (Nabi Muhammad) dengan hak agar kamu memutuskan (perkara) di antara manusia dengan apa yang telah Allah ajarkan kepadamu. Janganlah engkau menjadi penentang (orang yang tidak bersalah) karena (membela) para pengkhianat. (al-Nisā' [4]: 105)¹⁶

¹⁵ Khālid 'Abd al-Raḥmān al-'Akk, *Uṣūl al-Tafsīr wa Qawā'iduhu* (Beirut: Dār al-Nafā'is, 1989), 79.

¹⁶ Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahannya*, 128.

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

Kami menurunkan al-Dhikr (Al-Qur'an) kepadamu agar engkau menerangkan kepada manusia apa yang telah diturunkan kepada mereka dan agar mereka memikirkan. (al-Nahl [16]: 44)¹⁷

وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا

Apa yang diberikan Rasul kepadamu, terimalah. Apa yang dilarangnya bagimu, tinggalkanlah. (al-Hashr [59]: 7)¹⁸

Pada konteks ini, tidak heran bila Imam al-Shāfi'ī berkata, “Segala yang dikatakan oleh umat adalah penjelasan atas al-Sunnah, dan semua al-Sunnah adalah penjelasan atas Al-Qur'an.” Di kali lain, ia berkata, “Semua yang ditetapkan oleh Nabi SAW (pada hakikatnya) adalah berdasarkan apa yang dia pahami dari Al-Qur'an.”¹⁹

Lebih lanjut, Ṭaha 'Ābidīn—seraya mengutip Ibn al-Qayyim—menjelaskan bahwa penjelasan Nabi SAW atas Al-Qur'an itu bermacam-macam. Pertama, Nabi menjelaskan wahyu itu sendiri, dengan cara menyampaikannya kepada para sahabat. Kedua, Nabi menjelaskan makna dan penafsiran sebuah ayat kepada sahabat atau beberapa sahabat yang memang membutuhkannya, sebagaimana yang terlihat dalam “kasus” surah al-An'ām [6]: 82 di atas. Ketiga, Nabi menjelaskan makna Al-Qur'an dengan perbuatan atau perilaku sehari-hari, seperti penjelasannya terkait waktu-waktu salat. Keempat, Nabi menjelaskan hukum-hukum yang tidak terdapat dalam Al-Qur'an dan ditanyakan kepadanya, lalu Al-Qur'an turun

¹⁷ *Ibid.*, 379.

¹⁸ *Ibid.*, 806-807.

¹⁹ Usāmah al-Sayyid Maḥmūd al-Azharī, *al-Madkhal ilā Uṣūl al-Tafsīr* (Kairo: al-Wābil al-Ṣayyib li al-Intāj wa a-Tawzī' wa al-Nashr, 2010), 35.

menjawab pertanyaan tersebut. Kelima, Nabi menjelaskan persoalan yang ditanyakan kepadanya dengan jawabannya sendiri, meskipun jawabannya bukan termasuk Al-Qur'an.

Pendek kata, penjelasan Nabi SAW atas Al-Qur'an itu dapat dikategorikan ke dalam dua macam:²⁰

- a. Penjelasan dari sisi Nabi SAW (*bayān min 'indihi*). Kategori ini mencakup tiga aspek sekaligus, yaitu penjelasan atas makna yang dikehendaki oleh Al-Qur'an, penjelasan yang mempertegas atau menguatkan penjelasan Al-Qur'an dan penjelasan tambahan yang tidak terdapat dalam Al-Qur'an.
- b. Penjelasan yang terbatas pada makna-makna yang dirasa musykil oleh beberapa sahabat (*bayān mutawaqqif 'alā ma'ān ashkalat 'alā ba'd al-ṣahābah*).

Ketiga, pendapat ulama salaf. Yang dimaksudkan dengan salaf di sini adalah para sahabat, *tābi'īn* dan *atbā' al-tābi'īn*. Bahwa pendapat mereka sudah semestinya dijadikan sebagai bahan pertimbangan oleh seorang mufasir saat hendak menafsirkan ayat-ayat Al-Qur'an. Hal ini mengacu pada sabda Nabi SAW yang berbunyi:²¹

خير الناس قرني ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم.

Sebaik-baik manusia adalah generasiku, lalu generasi sesudahnya, lalu generasi setelahnya.

²⁰ Uraian selengkapnya, lihat Taha Ābidīn Ṭaha Ḥamad, *al-Taḥrīr fī Uṣūl al-Tafsīr* (Dammam: Maktabah al-Mutanabbī, 2020), 116-127.

²¹ Musā'id b. Sulaimān b. Nāṣir al-Ṭayyār, *al-Taḥrīr fī Uṣūl al-Tafsīr*, 83-84.

Terkait urgensi menelaah pendapat para sahabat bagi seorang mufasir, Fāṭimah Māridīnī menjelaskan bahwa hal itu dikarenakan mereka menyaksikan secara langsung konteks situasi saat Al-Qur'an diturunkan.²² Dengan kata lain, apa yang tidak secara eksplisit dinyatakan oleh teks Al-Qur'an, boleh jadi dipahami oleh para sahabat berkat penyaksian langsung mereka saat teks tersebut diturunkan.

Tetapi apakah seluruh pendapat para sahabat terkait makna ayat-ayat Al-Qur'an itu wajib diperhatikan dan diamini oleh seorang mufasir? Di sini al-Dhahabī memerinci lebih lanjut. Menurutnya, penafsiran sahabat itu dapat dibagi ke dalam dua kategori. Pertama, penafsiran terkait hal-hal di luar wilayah ijtihad, seperti *asbāb al-nuzūl* dan semisalnya. Kedua, sebaliknya, yakni penafsiran terkait hal-hal di ranah ijtihad. Kategori pertama, oleh para ulama dianggap sebagai berstatus *marfū'*, dan dengan demikian, ia tidak boleh ditolak. Sedangkan kategori kedua, berstatus *mawqūf* selama yang bersangkutan—dalam hal ini sahabat—tidak menyandarkan pendapatnya kepada Nabi SAW.

Kategori kedua itulah yang diperselisihkan oleh para ulama. Kelompok pertama berpendapat bahwa seorang mufasir tidak wajib berpedoman kepadanya, karena status *mawqūf* itu mengindikasikan bahwa sahabat sedang menggunakan nalar ijtihadnya dalam menyampaikan pendapatnya. Padahal, seperti yang diketahui, ijtihad itu bisa saja benar dan bisa saja salah. Tegasnya, kelompok ini menyamakan ijtihad para sahabat dengan ijtihad para ulama pada umumnya.

²² Fāṭimah Muḥammad Māridīnī, *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn* (Damaskus: Bayt al-Ḥikmah, 2009), 42.

Sementara kelompok kedua berpendapat sebaliknya. Mereka meyakini bila ijtihad sahabat lebih berpotensi benar karena sekian faktor, seperti penguasaan mereka atas bahasa Arab, penyaksian konteks turunnya Al-Qur'an secara langsung, keberkahan *ṣuḥbah* dan *takhalluq* dengan akhlak-akhlak Nabi SAW, dan pemahaman yang sempurna sekaligus ilmu yang sahih, lebih-lebih para ulama di kalangan sahabat seperti Abū Bakar al-Ṣiddīq, 'Umar b. al-Khaṭṭāb, 'Uthmān b. 'Affān, 'Abd Allāh b. Mas'ūd, 'Abd Allāh b. 'Abbās dan lain-lain.²³

Selanjutnya, terkait pendapat atau penafsiran tābi'īn, menurut al-Dhahabī tidak wajib dijadikan pedoman kecuali bila menyangkut hal-hal di luar wilayah nalar ijtihad. Itupun jika sang mufasir tidak ragu-ragu. Bila ia ragu, bahwa tābi'īn yang bersangkutan memperoleh informasi tersebut dari Ahli Kitab misalnya, maka ia boleh meninggalkannya. Tetapi apabila seluruh tābi'īn bersepakat atas suatu pendapat, maka sang mufasir wajib mengambilnya.²⁴

Sampai di sini, patut kiranya penulis menggarisbawahi bahwa para ulama berbeda pendapat terkait urgensi penafsiran atbā' al-tābi'īn. Tidak sedikit dari mereka yang tidak memasukkannya ke dalam sumber-sumber penafsiran. Musā'id al-Ṭayyār lah yang dengan tegas memasukkannya berdasarkan lima sebab. Pertama, bahwa sejatinya mereka adalah “wadah” bagi penafsiran-penafsiran sahabat. Kedua, metode dan sumber-sumber penafsiran mereka tidak jauh berbeda dengan sahabat. Ketiga, bahwa tidak berpedoman pada pendapat-pendapat mereka sama saja telah

²³ Muḥammad Ḥusein al-Dhahabī, *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*, Vol. 1, 72.

²⁴ *Ibid.*, 96.

memutus mata rantai penafsiran Al-Qur'an. Keempat, para mufasir *bi al-ma'thūr* terdahulu terbukti menjadikan pendapat mereka sebagai pedoman. Terakhir, bahwa mereka hidup di masa *al-ihtijāj al-lughawī*.²⁵

Keempat, bahasa Arab. Tidak dapat dipungkiri bahwa bahasa Arab yang “murni” merupakan salah satu referensi penting bagi para mufasir yang hendak memahami dan menafsirkan Al-Qur'an. Hal ini dikarenakan Al-Qur'an turun dengan bahasa Arab, sebagaimana firman-Nya:²⁶

وَإِنَّهُ لَتَنْزِيلُ رَبِّ الْعَالَمِينَ ۝ نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ ۝ عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ ۝
بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ ۝

Sesungguhnya ia (Al-Qur'an) benar-benar diturunkan Tuhan semesta alam. Ia (Al-Qur'an) dibawa turun oleh al-Rūh al-Amīn (Jibril). (Diturunkan) ke dalam hatimu (Nabi Muhammad) agar engkau menjadi salah seorang pemberi peringatan. (Diturunkan) dengan bahasa Arab yang jelas.²⁷ (al-Shu'arā' [26]: 192-195)

Seseorang yang tidak memahami bahasa Arab—dengan berbagai disiplin keilmuannya—berpotensi terjerumus ke dalam kesalahan. Sebagai contoh, kata *mubširah* yang terdapat dalam surah al-Isrā' [17]: 59 berikut ini:

وَعَاتَيْنَا ثَمُودَ النَّاقَةَ مُبْصِرَةً فَظَلَمُوا بِهَا

Mereka yang tidak memahami Ilmu I'rāb, boleh jadi menganggap *mubširah* adalah sifat dari *al-nāqah*, lalu mengatakan, “Untanya Nabi Saleh AS itu tidaklah buta.” Padahal pemahaman tersebut tidak selaras dengan konteks kebahasaan ayat di atas. Yang benar adalah, sebagaimana ditegaskan oleh para mufasir, kata

²⁵ Musā'id b. Sulaimān b. Nāsir al-Ṭayyār, *al-Tahrīr fī Uṣūl al-Tafsīr*, 91-93.

²⁶ M. Afifudin Dimiyathi, *Ilm al-Tafsīr: Uṣūluhu wa Manāhijuhu*, 44.

²⁷ Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahannya*, 538.

muḥṣirah dalam ayat di atas merupakan *ḥāl*, sehingga pemaknaannya seakan-akan berbunyi, “Dan telah Kami berikan kepada Thamūd unta betina yang dapat dilihat, tetapi mereka menganiayanya.” Tegasnya, pemberian unta tersebut adalah “sebagai bukti dan mukjizat inderawi yang jelas lagi meyakinkan”.²⁸

Lebih lanjut, menurut Ṭaha ‘Ābidīn, kebutuhan seorang mufasir pada bahasa Arab saat memahami Al-Qur’an itu tercermin dalam 3 hal pokok. Pertama, mengetahui makna sebuah kalimat, baik *isim*, *fi‘il* maupun huruf. Pengetahuan tentang yang disebut belakangan ini dapat dirujuk dalam referensi-referensi ber-*genre nahwu*, sedangkan dua yang disebut sebelumnya dapat ditelaah dalam kamus-kamus bahasa Arab otoritatif. Kedua, mengetahui hukum-hukum sebuah kalimat, baik kata per kata maupun susunannya. Hal ini erat kaitannya dengan dua disiplin ilmu yang tidak dapat dipisahkan itu, yakni *nahwu* dan *ṣaraf*. Ketiga, mengetahui kefasihan kata dan keindahan kalimat. Pemahaman tentang hal ini dapat dicapai dengan menguasai Ilmu Bayān dan Ilmu Badī‘.²⁹

Kelima, nalar dan ijtihad (*al-ra’y wa al-ijtihād*). Sebagai sumber penafsiran Al-Qur’an, penggunaan nalar dan ijtihad tentu tidak lepas dari batas-batas yang wajar. Yakni tidak bertentangan dengan Al-Qur’an, hadis dan bahasa Arab.

²⁸ Ṭaha ‘Ābidīn, *al-Tahrīr fī Uṣūl al-Tafsīr*, 200. Terkait penjelasan *I’rāb* dan penafsiran ayat di atas, lihat Muḥammad al-Amīn b. ‘Abd Allāh al-Uramī al-‘Alawī al-Hararī al-Shāfi‘ī, *Tafsīr Ḥadā’iq al-Rawḥ wa al-Rayḥān fī Rawābī ‘Ulūm al-Qur’ān* (Beirut: Dār Ṭauq al-Najāh, 2001), Vol. 16, 170. M. Quraish Shihab, *Tafsīr Al-Mishbah: Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur’an* (Tangerang: Lentera Hati, 2017), Vol. 7, 127-128.

²⁹ Ṭaha ‘Ābidīn, *al-Tahrīr fī Uṣūl al-Tafsīr*, 202.

“Pembatasan” ini penting mengingat Nabi SAW telah memperingatkan bahayanya menafsirkan Al-Qur’an hanya dengan akal saja. Nabi SAW bersabda:³⁰

من قال في القرآن برأيه فليتبوأ مقعده من النار.

Barang siapa berkata tentang (makna) Al-Qur’an dengan pendapat-nalar-akalnya, niscaya bersiap-siaplah ia masuk ke neraka.

Pada konteks ini pula terdapat dua kategori penggunaan *al-ra’y* dalam menafsirkan Al-Qur’an, yakni *al-ra’y al-maḥmūd* dan *al-ra’y al-madhīm*. Yang pertama adalah nalar yang terpuji, yakni bila tidak bertentangan dengan Al-Qur’an, hadis dan bahasa Arab. Sedangkan yang kedua, sebaliknya. Menurut Musā‘id al-Ṭayyār dengan mengutip Ibn Taimiyyah, agar seseorang tidak terjerumus ke dalam kategori yang kedua, ia perlu memperhatikan dua hal. Pertama, tidak meyakini makna tertentu terlebih dahulu, lalu memaksakan Al-Qur’an menjadi pembenarnya. Kedua, memahami dengan baik *asbāb al-nuzūl*, *qaṣaṣ al-āyāt*, *‘ādāt al-mukhāṭabīn* dan lain sebagainya, supaya tidak buru-buru dalam menafsirkan Al-Qur’an.³¹

2. Metode Penafsiran Al-Qur’an

Sejauh ini telah dikenal empat metode atau model penafsiran Al-Qur’an. Pertama, *al-tafsīr al-ijmālī*. Yakni menjelaskan makna kalimat-kalimat Al-Qur’an—sesuai dengan urutannya dalam muṣḥaf ‘Uthmānī—dengan fokus pada tujuan utamanya, dengan menggunakan bahasa yang mudah dicerna baik oleh pembaca atau pendengar. Dengan kata lain, tujuan utama seorang mufasir yang

³⁰ M. Afifudin Dimiyathi, *‘Ilm al-Tafsīr: Uṣūluhu wa Manāhijuhu*, 47-48.

³¹ Musā‘id b. Sulaimān al-Ṭayyār, *Fuṣūl fī Uṣūl al-Tafsīr* (Riyadh: Dār al-Nashr al-Dawī, 1993), 49-51.

menggunakan metode ini adalah menjelaskan makna, maksud dan kandungan suatu ayat atau rangkaian ayat, dengan sebisa mungkin tidak keluar dari konteks teks *qur'ānī* yang sedang dibahas. Model tafsir *ijmālī* ini mirip dengan apa yang disebut sebagai *al-tarjamah al-ma'nawīyah*, yang mana penerjemah tidak terikat pada rangkaian lafal, tetapi fokus pada *al-ma'na al-'āmm*, sekaligus *sabab al-nuzūl*, kisah dan lain sebagainya bila memang dibutuhkan.

Di masa sekarang ini, model atau metode penafsiran *ijmālī* banyak digunakan oleh para ulama, dai dan ustaz di berbagai saluran radio dan televisi, saat menyampaikan pesan-pesan Al-Qur'an. Hal ini karena metode *ijmālī*, seperti yang telah disinggung sebelumnya, fokus pada makna dan tujuan utama serangkaian ayat yang sedang dibahas, sehingga sesuai dengan kebutuhan masyarakat umum. Di antara kitab tafsir yang menggunakan metode ini adalah *Tafsīr Kalām al-Mannān* karya 'Abd al-Raḥmān al-Sa'dī, *al-Taisīr fī Ahādīth al-Tafsīr* karya Muhammad al-Makkī al-Nāṣirī dan *Tafsīr al-Ajzā' al-'Asharah al-Ūlā* karya Maḥmūd Shaltūt.³²

Kedua, *al-tafsīr al-tahlīlī*. Yakni seorang mufasir berjalan bersama surah-surah Al-Qur'an, ayat demi ayat, sesuai *tartīb muṣḥafī*, lalu menjelaskan secara terperinci segala hal yang berkaitan dengan ayat yang sedang dibahas, seperti makna-makna lafalnya, aspek-aspek *balāghah*-nya, *asbāb al-nuzūl*-nya, varian *qirā'āt*-nya, rincian hukum yang dikandungnya dan lain sebagainya.

³² Fahd b. 'Abd al-Raḥmān b. Sulaimān al-Rūmī, *Buḥūth fī Uṣūl al-Tafsīr wa Manāhijuhu* (Riyadh: Maktabah al-Tawbah, 1419 H), 59-60.

Menurut Ṭaha ‘Ābidīn, *al-tafsīr al-tahlīlī* ini memiliki lima karakteristik. Pertama, bahwa ia adalah model penafsiran yang paling terdahulu. Hal ini sebagaimana dikatakan oleh Ibn Mas‘ūd, “Dulu, seseorang di antara kami apabila mempelajari sepuluh ayat, ia tidak akan melampauinya sebelum benar-benar memahami makna dan mengamalkannya.” Kedua, bahwa mayoritas kitab tafsir terdahulu menggunakan metode ini, seperti *Tafsir al-Ṭabarī*, *Tafsir al-Khāzin*, *Tafsir al-Tha‘labī*, *Tafsir al-Wāhidī*, *Tafsīr al-Baghawī*, *Tafsīr Ibn ‘Aṭīyyah*, *Tafsir Ibn Kathīr*, *Tafsir al-Shawkānī* dan lain-lain. Ketiga, bahwa para mufasir yang menggunakan metode ini berbeda-beda, ada yang *ījāz* (ringkas) dan ada pula yang *itnāb* (panjang, rinci, detail). Keempat, bahwa metode ini adalah (prinsip) dasar bagi tiga metode yang lain (*al-ijmālī*, *al-muqāran* dan *al-mawḍū‘ī*). Kelima, para mufasir yang menggunakan metode ini juga berbeda-beda dari segi orientasi, manhaj maupun sumbernya.³³

Ketiga, *al-tafsīr al-muqāran*. Yakni seorang mufasir membahas sebuah ayat atau beberapa ayat dengan cara menghimpun teks-teks atau pendapat-pendapat yang terkait, baik teks itu berupa teks Al-Qur’an sendiri, hadis ataupun kitab-kitab samawi yang lain, dan baik pendapat itu berasal dari sahabat, tābi‘īn ataupun para mufasir pada umumnya. Kemudian ia membandingkan masing-masing teks atau pendapat tersebut dengan menyertakan dalil-dalilnya, lalu menjelaskan mana pendapat yang *rājih* dan mana yang *marjūh*—setidaknya menurut perspektifnya.

³³ Ṭaha ‘Ābidīn, *al-Taḥrīr fī Uṣūl al-Tafsīr*, 334-336.

Sampai di sini dapat dipahami bahwa metode penafsiran muqāran ini mengambil bentuk yang berbeda-beda dan bahwa wilayah kajiannya sangat luas. Misalnya, membandingkan dua teks Al-Qur'an yang berbeda tetapi membicarakan topik yang sama, atau dua teks Al-Qur'an yang secara lahir seakan-akan bertentangan. Contoh lain, membandingkan teks Al-Qur'an dan hadis Nabi yang membicarakan topik yang sama, atau seakan-akan bertentangan. Di samping itu, bisa pula membandingkan teks Al-Qur'an dengan teks Injil atau Taurat, dalam rangka memperlihatkan keutamaan, kelebihan dan kedudukan Al-Qur'an sebagai "pembenaran" atas kitab-kitab samawi terdahulu, sekaligus menyingkap perubahan-perubahan yang terjadi pada dua kitab samawi itu (Taurat dan Injil). Selanjutnya, bisa pula membandingkan pendapat-pendapat para mufasir terkait suatu ayat dan menyebutkan hujah dan dalil yang dipakai oleh masing-masing pendapat, kemudian menelaahnya dan men-*tarjīh*-nya.

Ada cukup banyak kitab tafsir yang menggunakan metode *al-muqāran* ini, terlepas dari perbedaan model yang dipakai. Sebagai contoh, kitab-kitab ber-genre *Musykil al-Qur'ān* dan *Musykil al-Ḥadīth*, *al-Qur'ān al-Karīm wa al-Taurah wa al-Injīl wa al-'Ilm* karya Maurice Bucaille, *Muḥammad fī al-Taurah wa al-Injīl wa al-Qur'ān* karya Ibrahim Khalil, *Tafsīr al-Ṭabarī*, *al-Kashf wa al-Bayān* karya al-Tha'labī, *al-Basīṭ* karya al-Wāḥidī, *Ma'ālim al-Tanzīl* karya al-Baghawī dan *Tafsīr al-Qur'ān al-Azīm* karya Ibn Kathīr.³⁴

³⁴ Fahd b. 'Abd al-Raḥmān b. Sulaimān al-Rūmī, *Uṣūl al-Tafsīr wa Manāhijuhu*, 74-75.

Keempat, *al-tafsīr al-mawḍū'ī*. Yakni menafsirkan Al-Qur'an dengan cara menghimpun ayat-ayat dari sekian surah yang berbeda yang membicarakan tentang satu tema tertentu, lalu menjelaskannya sesuai *al-maqāsid al-qur'āniyyah*. Metode ini berusaha menyingkap pemahaman, konsep atau wawasan Al-Qur'an berkenaan dengan berbagai aspek kehidupan, seperti keyakinan, pemikiran, kebudayaan, syariat dan lain sebagainya.

Meskipun istilah *al-mawḍū'ī* ini baru muncul pada abad modern-kontemporer, tetapi sejatinya secara aplikasi metode ini telah berlangsung pada abad-abad sebelumnya. Tafsir *al-Qur'ān bi al-Qur'ān* misalnya, dengan cara kerjanya yang khas, telah diaplikasikan oleh Nabi SAW dan para sahabat. Contoh lain, kitab-kitab tafsir yang mengkaji persoalan hukum secara khusus, seperti *Aḥkām al-Qur'ān* karya al-Jaṣṣāṣ dan Ibn al-'Arabī. Belum lagi kitab-kitab ber-genre *al-ashbāh wa al-naẓā'ir* seperti *Iṣlāḥ al-Wujūh wa al-Naẓā'ir* karya al-Dāmaghānī, *al-Ashbāh wa al-Naẓā'ir* karya Muqātil b. Sulaimān, *Nuẓhat al-A'yum al-Nawāzīr* karya Ibn al-Jawzī dan *Baṣā'ir Dhawī al-Tamyīz* karya al-Fayrūz Ābādī.

Pada prinsipnya, *al-tafsīr al-mawḍū'ī* ini terbagi menjadi tiga macam. Pertama, meneliti satu lafal, kata atau kosakata tertentu dan berbagai derivasinya dalam Al-Qur'an, menghimpun ayat-ayat yang terkait, memahami penafsirannya dengan baik, lalu sebisa mungkin menjelaskan petunjuk-petunjuk Al-Qur'an saat menggunakan kosakata tersebut. Di antara kitab tafsir yang menggunakan model seperti ini adalah *Kalimat al-Ḥaqq fī al-Qur'ān al-Karīm* karya al-Shaikh Muḥammad b. 'Abd al-Raḥmān al-Rāwī, *al-Muṣṭalahāt al-Arba'ah fī al-Qur'ān* (al-

Ilāh, al-Rabb, al-‘Ibādah, al-Dīn) karya Abū al-A‘lā al-Mawdūdī, dan al-Ummah fi Dalālatihā al-‘Arabīyyah wa al-Qur’āniyyah karya Aḥmad Ḥasan Farḥāt.

Kedua, menelaah konsep/wawasan Al-Qur’an tentang topik atau tema tertentu, dengan cara menghimpun ayat-ayat yang berkaitan dengannya, baik secara eksplisit maupun implisit. Ada cukup banyak tafsir *al-mawḍū‘ī* yang menggunakan model ini, seperti *al-Ṣidq fi al-Qur’ān al-Karīm* karya Mudhakkir Muḥammad ‘Ārif, *al-Ṣabr fi al-Qur’ān al-Karīm* karya Yūsuf al-Qarḍāwī, *Dustūr al-Akhlāq fi al-Qur’ān* karya Muḥammad ‘Abd Allāh Darrāz, *al-Ṣalāh fi al-Qur’ān al-Karīm* karya Fahd b. ‘Abd al-Raḥmān al-Rūmī, dan *al-Mar’ah fi al-Qur’ān al-Karīm* karya ‘Abd al-Salām al-Tūnijī.

Ketiga, menelaah tujuan utama sebuah surah dan menjelaskan ayat-ayatnya sesuai tujuan utama tersebut. Dengan kata lain, sang mufasir berusaha menemukan benang merah atau titik temu yang menghubungkan rangkaian ayat demi ayat yang terdapat dalam sebuah surah. Metode ini berangkat dari pemahaman bahwa setiap surah di dalam Al-Qur’an pasti memiliki tema atau tujuan khusus. Bahwa persoalan yang dibicarakan oleh seluruh ayat yang dikandungnya tidak keluar dari tema atau tujuan tersebut. Di antara tafsir *al-mawḍū‘ī* yang menggunakan model ini adalah *al-Naba’ al-Azīm* karya ‘Abd Allāh Darrāz, *Naḥw Tafsīr Mawḍū‘ī li Suwar al-Qur’ān* karya Muḥammad al-Ghazālī, *al-Tafsīr al-Mawḍū‘ī li al-Qur’ān al-Karīm* karya Muḥammad al-Bahī, *Qaḍāyā al-Mar’ah fi Sūrah al-Nisā’* karya Muḥammad Yūsuf

dan *Taşawwur al-Ulūhiyyah kamā Tu'arriḍuhu Sūrah al-An'ām* karya Ibrāhīm al-Kaylānī.³⁵

3. Kode Etik Mufasir

Mawlāy 'Umar menjelaskan bahwa kode etik mufasir dapat dikategorikan menjadi dua macam. Pertama, kode etik ilmiah, yakni bahwa seorang mufasir hendaknya menguasai 11 bidang keilmuan. Yaitu bahasa Arab, sintaksis (*naḥwu*), gramatikal (*taṣrīf*), *ishtiḳāq*, *balāghah* (*ma'ānī*, *bayān* & *badī'*), pokok-pokok agama (*uṣūl al-dīn*), fikih dan *uṣūl al-fiqh*, ilmu-ilmu Al-Qur'an, sejarah Nabi SAW, lingkungan kenabian (*al-bī'ah al-nabawīyyah*), dan ilmu-ilmu modern (*al-'ulūm al-'aṣriyyah*). Kedua, kode etik integritas, yakni kode etik yang berkaitan erat dengan kepribadian seorang mufasir. Bahwa sudah semestinya, sebagai penjelas dan penyampaian pesan-pesan Al-Qur'an, ia menghiasi dirinya dengan sifat-sifat terpuji, seperti amanah, jujur, ikhlas, dan lain sebagainya, serta menjauhkan diri dari sifat-sifat tercela, seperti sombong, hasud, cinta dunia, dan lain sebagainya.³⁶

B. Hermeneutika Gadamer

Bahasa tidak memiliki makna tunggal, dan hal itu harus dirayakan. Bahasa juga memiliki makna yang esensial di dalam dirinya, yang terlepas dari pikiran manusia. Di dalam bahasa terdapat pemahaman, dan tugas hermeneutika adalah menggali pemahaman tersebut serta membuka kemungkinan-kemungkinan pemahaman baru. Hermeneutika memiliki banyak hal untuk ditawarkan kepada mereka

³⁵ Muhammad Afifudin Dimiyathi, *Ilm al-Tafsīr: Uṣūluhu wa Manāhijuhu*, 190-196.

³⁶ Lihat selengkapnya dalam, Mawlāy 'Umar b. Ḥammād, *Ilm Uṣūl al-Tafsīr*, 197-210.

yang tertarik pada penyelidikan kualitatif, dan sangat cocok untuk pekerjaan yang bersifat tekstual dan interpretatif, namun tulisan-tulisan dalam hermeneutika sering dipandang padat dan tidak dapat ditembus, terutama bagi mereka yang tidak terbiasa dengan tradisi Filsafat Kontinental. Berangkat dari Hans Georg Gadamer, serta para pemikir hermeneutik lainnya, sebuah tinjauan pendahuluan dari lima karakteristik pendekatan hermeneutik dijadikan pendekatan analitis dalam penelitian ini. Lebih lanjut, hermeneutika disarankan agar dapat disandingkan dengan pendekatan kritis. Dalam hal ini, sikap kritis dan pendekatan metaksologis dieksplorasi dan konseptualisasi hermeneutika kritis diusulkan. Hermeneutika dan hermeneutika kritis secara implisit mendukung penyelidikan kualitatif, yang keduanya menekankan tindakan penafsiran pemahaman dan dialog tentangnya.

Hermeneutika adalah seni memahami (*art of understanding*). Sejak pertama kali Schleiermacher (1819) memperkenalkan kuliahnya tentang hermeneutika, ia menyebut teori hermeneutikanya sebagai seni untuk memahami, baik memahami dokumen, teks suci, atau karya literasi apapun.³⁷Teori hermeneutika menjadi pedoman penggalan pemahaman dan makna dalam teks suci, sehingga dapat digunakan untuk menafsir teks kitab suci.³⁸

Secara etimologis, kata hermeneutika diambil dari bahasa Yunani, *hermeneuein*, yang memiliki makna “menjelaskan”. Kata tersebut kemudian diserap ke

³⁷ Ricahard E. Palmer, *Hermeneutics*, (USA: Northwestern University Press, 1969), 84-85.

³⁸ J. Harahap, “Hermeneutika Dan Metode Penafsiran Alquran,” dalam *Analytica Islamica*, Vol. 3, No. 1 (2014), 152-161.

dalam bahasa Jerman, *hermeneutik*, dan bahasa Inggris, *hermeneutics*. Sebagai sebuah istilah, kata tersebut didefinisikan sebagai ajaran tentang proses pemahaman interpretatif, juga tentang pemberian arti atau penafsiran (*die Lehre vom interpretativen Verstehen, auch vom Deuten oder Auslegen*). Grondin (1994) menyebut, Friedrich Schleiermacher mengartikan istilah tersebut dengan seni memahami secara benar bahasa orang lain, khususnya bahasa tulis (*the art of understanding rightly another man's language, particularly his written language*). Meski para ahli memberikan definisi yang agak berbeda, namun mereka sepakat bahwa hermeneutika digunakan untuk memahami ungkapan-ungkapan yang sulit dipahami karena berbagai macam faktor. Hermeneutika yang muncul bersamaan dengan ide dan aliran Humanisme pada awal abad ke-16 M. digunakan untuk membantu memahami teks-teks sulit dari Bibel.

Praktik hermeneutika memiliki sejarah panjang (Ferraris, 1996). Awalnya pendekatan yang digunakan untuk interpretasi teks-teks kuno dan alkitabiah, hermeneutika dari waktu ke waktu telah diterapkan pada ilmu-ilmu manusia secara lebih umum (Dilthey, 1910), dan sekarang dilihat oleh banyak orang telah mencakup semua tindakan interpretatif dalam ilmu kemanusiaan (Rorty, 1991). Memang, motif utama hermeneutika adalah proses pemahaman dan interpretasi manusia yang dimediasi secara tidak langsung (Sandywell, 1996). Sehubungan dengan universalitas hermeneutika, Rorty menggambarkan fantasinya "bahwa ide hermeneutika itu sendiri harus menghilang, seperti halnya ide-ide umum lama yang juga menghilang ketika

mereka kehilangan kekuatan polemik dan kontradiktif—ketika mereka mulai memiliki penerapan yang universal".³⁹

Para teolog Kristen saat itu berupaya membuat aturan-aturan metodis tertentu yang dapat membantu menemukan apa yang diyakini mereka sebagai kebenaran Bibel dan menentukan satu penafsiran yang benar dari sekian macam penafsiran yang mungkin dilakukan. Pemahaman semacam ini merupakan reaksi terhadap pandangan para teolog Kristen Abad Pertengahan di mana mereka mengatakan bahwa Bibel memiliki empat macam makna, yaitu: literal, moral, allegoris, dan anagogis/eskatologis.⁴⁰ Namun demikian, sejak diterbitkannya tulisan-tulisan Schleiermacher pada abad ke-19 M., hermeneutika berkembang menjadi disiplin pokok filsafat. Melalui Schleiermacher, hermeneutika mengalami perubahan yang signifikan dan tidak lagi memandang teks-teks yang ditafsirkan sebagai *Wahrheitsvermittler* (perantara/penyampai kebenaran), melainkan sebagai ungkapan kejiwaan, ungkapan hidup, dan *epoche* historis seorang penulis. Atas dasar inilah, memahami teks berarti mengalami kembali (*wiedererleben*) dan memasuki (*einleben*) kesadaran, kehidupan, dan *epoche* sejarah, di mana teks tersebut berasal. Jadi, seorang penafsir, menurutnya harus menyelam (*sich hineinversetzen*) ke dalam pikiran seorang penyusun teks yang ditafsirkan untuk menangkap makna teks yang ditulisnya. Hermeneutika semacam ini

³⁹ Barry Sandywell, *Reflexivity and the crisis of western reason: Logological investigations*, Vol. 1, (London: Routledge, 1996), 71.

⁴⁰ Synan Edward, *The Four Senses dan Four Exegetes*, dalam J.D. McAuliffe, B.D. Walfish, dan J.W. Goering, *With Reference for the World: Medieval Scriptural Exegesis in Judaism, Christianity, and Islam*, (Oxford: Oxford University Press, 2003), 225-236.

merupakan satu prinsip dalam aliran Historisisme.⁴¹ Pemikiran ini mempengaruhi pemikir-pemikir lain, seperti Emilio Betti, seorang ahli hermeneutika berkebangsaan Italia. Objek penelitian hermeneutik di tangan Schleiermacher dan para pengikutnya terbatas pada mencari jalan untuk memahami secara benar teks kebahasaan, terutama teks tertulis.

Bagi Rorty, hermeneutika memiliki sejarah dan pengaruh yang panjang di Eropa dan khususnya konteks bahasa Jerman, pengaruh di Amerika Utara umumnya lebih terbatas. Weinsheimer (1985) mencatat bahwa pengaruh hermeneutika lebih kecil daripada yang seharusnya. Secara khusus, ia menunjuk pada *Truth and Method* Gadamer sebagai buku tentang filsafat hermeneutik dengan signifikansi yang jauh melampaui disiplin filsafat. Memang, di Amerika Utara, kekurangan ini telah diidentifikasi di bidang-bidang seperti pendidikan; misalnya, Gallagher (1992) mencatat bahwa hermeneutika belum banyak dibahas atau diadopsi dalam bidang pendidikan. Hal ini kontras dengan konteks Eropa di mana hermeneutika memiliki peran yang lebih penting dan menonjol dalam perdebatan metodologis dalam ilmu-ilmu sosial, dan dalam tradisi pendidikan.

Seperti yang disarankan Rorty dan Sandywell, hermeneutika mengungkapkan proses semua dimediasi pemahaman manusia; penelitian kualitatif berkaitan dengan proyek yang sama. Lebih lanjut, hermeneutika mempertanyakan keterbatasan pendekatan-pendekatan positivistis penelitian. Gadamer (1990a) menulis, “Namun,

⁴¹ Jean Grondin, *Introduction to Philosophical Hermeneutics*, (New Haven: Yale University Press, 1991), 76.

terhadap seluruh peradaban kita yang didasarkan pada ilmu pengetahuan modern, kita harus bertanya berulang kali jika ada sesuatu yang belum dihilangkan.”⁴² Sesuatu yang "dihilangkan" inilah yang menjadi perhatian proyek pemikiran hermeneutik dan proyek penelitian kualitatif. Oleh karena itu hermeneutika dapat menawarkan landasan konseptual implisit untuk penelitian dalam tradisi kualitatif, dan pemahaman hermeneutika dan hermeneutika kritis dapat berpotensi memperkaya dan memperdalam landasan konseptual penelitian yang dilakukan dari perspektif kualitatif.

Perkembangan selanjutnya ditandai oleh pemikiran Wilhelm Dilthey, yang membedakan antara ilmu alam/ilmu eksakta (*Naturwissenschaft*) dan ilmu sosial dan humaniora/ilmu non-eksakta (*Geisteswissenschaft*). Ilmu alam menjelaskan sesuatu dan bertanya tentang penyebab-penyebab terjadinya sesuatu secara fisik, sementara ilmu sosial dan humaniora mencoba mencari tahu dan memahami sesuatu yang bersifat psiskis (non-fisik). Satu contoh sederhana, *Naturwissenschaft* berusaha mencari tahu penyebab medis kematian seseorang, sementara *Geisteswissenschaft* membicarakan apa dan hakikat kematian tersebut. Di sini hermeneutika tidak lagi terbatas pada pemahaman teks kebahasaan, melainkan seluruh objek penelitian ilmu-ilmu non-eksakta. Dilthey bersemangat untuk mengkonstruksi sebuah metode universal bagi ilmu-ilmu non-eksakta yang didasarkan pada kondisi kejiwaan.⁴³ Selain dua pemikir

⁴² Hans Georg Gadamer, "The hermeneutical problem," dalam Gayle Ormiston & Alan Schrift (Eds.), *The hermeneutic tradition: From Ast to Ricoeur* (New York: State University of New York Press, 1990a), 153.

⁴³ Prihananto, "Hermeneutika Gadamer sebagai Teknik Analisis Pesan Dakwah," dalam *Jurnal Komunikasi Islam*, Vol. 4, No. 1 (Juni 2014), 148.

tersebut, masih banyak pemikir-pemikir lain lain. Untuk mendapatkan informasi tentang pemikiran-pemikiran hermeneutika mereka, dapat merujuk, misalnya, pada buku yang berjudul *New Horizons in Hermeneutics* karya Anthony C. Thiselton (1992). Dalam buku ini, Anthony menjelaskan tentang keberagaman aliran-aliran hermeneutika secara komprehensif.

Hermeneutika kadang-kadang dikritik karena sifatnya yang sulit dipahami secara konseptual, tetapi penting untuk dicatat, seperti yang dilakukan Gadamer (1992), bahwa "hermeneutika adalah perlindungan terhadap penyalahgunaan metode, bukan terhadap metodis secara umum".⁴⁴ Mengingat sifat hermeneutika yang sulit dipahami secara konseptual, ada beberapa tinjauan pendahuluan yang mengundang pemula ke dalam dialog tentang subjek ini. Meskipun bukan pembahasan yang mendalam tentang filsafat hermeneutik, tetap ada hal penting yang harus dipertimbangkan, yaitu tentang lima (5) karakteristik pendekatan hermeneutik. Ikhtisar ini menyoroti ide-ide pengantar, menjelaskan bahwa pendekatan hermeneutik adalah tentang (a) mencari pemahaman daripada penjelasan; (b) mengakui letak lokasi interpretasi; (c) mengakui peran bahasa dan historisitas dalam interpretasi; (d) memandang penyelidikan sebagai percakapan; dan (e) nyaman dengan ambiguitas. Uraian ini diikuti dengan diskusi tentang potensi kritis suatu pendekatan hermeneutika.

1. Mencari Pemahaman

⁴⁴ Hans Georg Gadamer, "Interview: Writing and the living voice," dalam Dieter Misgeld & Graeme Nicholson (Eds.), *Hans-Georg Gadamer on education, poetry and history* (New York: State University of New York Press, 1992), 70.

Tujuan dari pendekatan hermeneutik adalah untuk mencari pemahaman, bukan untuk menawarkan penjelasan atau untuk memberikan pembacaan otoritatif atau analisis konseptual dari sebuah teks. Sebagaimana Jardine (1992) katakan, “Penyelidikan hermeneutik memiliki tujuannya untuk mendidik pemahaman, untuk memunculkan pra-anggapan di mana kita sudah hidup. Oleh karena itu, tugasnya bukan untuk secara metodis mencapai hubungan dengan beberapa masalah dan untuk mengamankan pemahaman dalam metode seperti itu. Sebaliknya, tugasnya adalah untuk mengingat kontur dan tekstur kehidupan yang sudah kita jalani, kehidupan yang tidak dijamin oleh metode yang dapat kita gunakan untuk menjadikan kehidupan seperti itu sebagai objek kita.”⁴⁵

Menurut Gadamer (1996), tugas hermeneutika bukanlah mengembangkan prosedur pemahaman, melainkan memperjelas kondisi penafsiran di mana pemahaman terjadi. Gadamer menyarankan agar pemahaman dicapai dalam perpaduan cakrawala. Yang penting, kondisi di mana perpaduan cakrawala terjadi mencakup perhatian pada prasangka yang dibawa individu ke peristiwa interpretatif, ini berada di luar apa yang dapat kita lihat, namun mereka merupakan cakrawala masa kini tertentu. Cakrawala masa kini terus-menerus dalam proses pembentukan, karena kita terus-menerus harus menguji semua prasangka kita. Bagian penting dari pengujian ini terjadi dalam menghadapi masa lalu dan dalam memahami tradisi dari

⁴⁵ David Jardine, “Reflections on education, hermeneutics, and ambiguity: Hermeneutics as a restoring of life to its original difficulty,” dalam William F. Pinar & William M. Reynolds (Eds.), *Understanding Curriculum As Phenomenological And Deconstructed Text* (New York: Teachers College Press), 116.

mana kita berasal. Oleh karena itu, cakrawala masa kini tidak dapat dibentuk tanpa masa lalu".⁴⁶

Bagi Gadamer (1996), "Bagian dari pemahaman yang sebenarnya adalah bahwa kita mendapatkan kembali konsep-konsep sejarah masa lalu sedemikian rupa sehingga mereka juga memasukkan pemahaman kita sendiri tentang mereka".⁴⁷ Pada saat yang sama, kita harus melampaui masa lalu yang bersejarah ini. Agar proses pemahaman dapat terjadi. Fusi cakrawala perlu terjadi sedemikian rupa sehingga "sebagaimana cakrawala sejarah diproyeksikan, sekaligus digantikan".⁴⁸

Lebih lanjut, Gadamer memahami pemahaman hermeneutik sebagai "mengasimilasi apa yang dikatakan sampai menjadi miliknya sendiri".⁴⁹ Dia menulis, "Seseorang bermaksud untuk memahami teks itu sendiri. Tetapi ini berarti bahwa pemikiran penafsir sendiri juga telah membangunkan kembali makna teks. Dalam hal ini cakrawala penafsir sangat menentukan, namun bukan sebagai sudut pandang pribadi yang ia pertahankan atau memaksakan, tetapi lebih sebagai opini dan kemungkinan yang dibawa ke dalam permainan dan risiko, dan itu membantu seseorang benar-benar membuat dirinya sendiri seperti yang dikatakan teks."⁵⁰

⁴⁶ Hans Georg Gadamer, *Truth and method*, (New York: Continuum, 1996), 306.

⁴⁷ Hans Georg Gadamer, *Truth and method*, 2nd rev. ed., Joel Weinsheimer & Donald Marshall, (New York: Continuum, 1996), 374.

⁴⁸ Hans Georg Gadamer, *Truth and method*, (New York: Continuum, 1996), 307.

⁴⁹ *Ibid.*, 398.

⁵⁰ *Ibid.*, 388.

Sesungguhnya, cakrawala seseorang terus-menerus dalam proses pembentukan. Ketika fusi cakrawala terjadi, “Ada kelahiran dan pertumbuhan sesuatu yang tidak dapat direduksi menjadi penafsir, atau teks, atau konjungsi.” Cakrawala kita sendiri tidak tetap statis. Sebaliknya teks (dalam arti luas) menyatu dengan pertanyaan penafsir sendiri dalam permainan dialektis, yang merupakan perpaduan cakrawala.⁵¹ Bontekoe (1996) mengakui sifat integratif pemahaman hermeneutik. Ia menunjukkan bahwa pemahaman terjadi hanya ketika penafsir mengenali pentingnya berbagai item yang dia perhatikan, dan mengenali cara item tersebut berhubungan satu sama lain. Rorty (1991) memahami perubahan pemahaman sebagai jalinan keyakinan dan keinginan manusia—dari sikap perasaan dalam pikiran manusia. Jaring-jaring seperti itu terus-menerus menenun ulang diri mereka sendiri untuk mengakomodasi sikap-sikap perasaan baru.⁵² Dia menghubungkan perubahan pemahaman dengan tindakan, mencatat bahwa jaringan kepercayaan harus dianggap tidak hanya sebagai tenunan sendiri tetapi juga sebagai salah satu yang menghasilkan gerakan organisme, yaitu gerakan yang mendorong organisme itu sendiri untuk bertindak.

Pusat pemahaman hermeneutik adalah gagasan tentang lingkaran hermeneutik. Lingkaran hermeneutik secara tradisional menandakan proses

⁵¹ Joel C. Weinsheimer, *Gadamer's hermeneutics: A Reading Of Truth And Method*, (NewHaven, CT: Yale University Press, 1985), 251.

⁵² Richard Rorty, “Inquiry as recontextualization: An anti-dualist account of interpretation,” dalam David Hiley, James Bohman, & Richard Shusterman (Eds.), *The interpretive turn: Philosophy, science and culture* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1991), 59.

metodologis atau kondisi pemahaman, yaitu memahami makna keseluruhan teks dan memahami bagian-bagiannya. Ini selalu merupakan kegiatan yang saling bergantung. Dalam hal ini, "Menafsirkan makna keseluruhan berarti memahami bagian-bagian dan menangkap makna bagian-bagian itu bergantung pada pemahaman tentang keseluruhan."⁵³ Bontekoe (1996) menggambarkan lingkaran hermeneutik tradisional sebagai berikut: "Lingkaran memiliki apa yang dapat disebut dua kutub: pertama, objek pemahaman yang dipahami secara keseluruhan, dan kedua, berbagai bagiannya yang menopang susunan objek pemahaman. Objek pemahaman, secara keseluruhan, dipahami dalam hal bagian-bagiannya, dan ... pemahaman ini melibatkan pengakuan tentang bagaimana bagian-bagian ini diintegrasikan ke dalam satu kesatuan yang menyeluruh".⁵⁴

2. Lokasi Interpretasi

Hermeneutika mengakui bahwa semua interpretasi meletakkan sebuah pandangan di suatu tempat untuk memainkan kritik Nagel (1986) tentang "pemandangan di mana-mana." Gardiner (1999) dengan fasih merangkum peran aktif penafsir dalam interpretasi hermeneutik kritis, yaitu pendekatan hermeneutik yang menekankan pada interpretasi kreatif kata-kata dan teks-teks dan juga menekankan peran aktif yang dimainkan oleh orang yang mengetahui/pembacanya. Tujuannya bukan penjelasan objektif atau deskripsi netral, melainkan keterlibatan

⁵³ Thomas Schwandt, "Hermeneutic circle," dalam *Dictionary Of Qualitative Inquiry* (Thousand Oaks, CA: Sage Publication, 2001), 112.

⁵⁴ Ronald Bontekoe, *Dimensions Of The Hermeneutic Circle* (Atlantic Highlands, NJ: Humanities Press, 1996), 3.

simpatik dengan penulis teks, ucapan atau tindakan dan sosial budaya yang lebih luas, serta konteks di mana fenomena ini terjadi.”⁵⁵

Meskipun tidak selalu disebut sebagai hermeneutika, letak sifat interpretasi ini—dan ketidakmungkinan menemukan satu pandangan yang mendasar—adalah tema yang berkembang dalam sastra kontemporer. Misalnya, Eisner (1998) mengangkat keunikan setiap sudut pandang sebagai hal-hal yang tetap relevan. Pandangan ini menunjukkan bahwa bagaimana kita menafsirkan apa yang kita lihat memiliki ciri khas kita sendiri. Dia menyarankan bahwa wawasan unik bukanlah kewajiban melainkan cara membawa wawasan individu ke suatu situasi tertentu. Smith (1999) menyoroti pengaruh kelompok dan praktik sosial. Ia juga mencatat bahwa semua penyelidikan dimulai dari lokasi sosial tertentu, di mana setiap orang yang mengetahui berada. Misalnya, “Dia aktif; dia sedang bekerja; dia terhubung dengan orang-orang tertentu dalam berbagai cara.”⁵⁶ Jejaring dan praktik sosial seperti itu, dan tradisi yang diwakilinya, juga memengaruhi perspektif interpretatif dan cara membangun makna.

Filsuf pendidikan Greene (1995b) mengutip Gadamer, dan mencatat bahwa, “Sekali kita menerima gagasan tentang sudut pandang, kita menjadi sadar bahwa tidak seorang pun memiliki visi total dari tempat mana pun di dunia.”⁵⁷ Perspektif

⁵⁵ Michael Gardiner, “Bakhtin and the metaphors of perception,” dalam Ian Heywood & Barry Sandywell (Eds.), *Interpreting Visual Culture: Explorations In The Hermeneutics Of The Visual* (London: Routledge, 1999), 63.

⁵⁶ Dorothy Smith, *Writing The Social* (Toronto, ON: University of Toronto Press, 1999), 4.

⁵⁷ Maxine Greene, “What counts as philosophy of education?,” dalam Wendy Kohli (Ed.), *Critical conversations in philosophy of education* (New York: Routledge, 1995b), 18.

setiap individu selalu parsial, dan objektivitas seperti yang kita ketahui kehilangan pegangannya. Memang, dalam pandangan seperti itu, kita dipanggil untuk bertanggung jawab, sejauh yang kita mampu, untuk lokasi subjektivitas kita. Dalam hal ini, teks dipertimbangkan melalui lensa persepsi dan pengalaman peneliti yang dikondisikan secara historis dan budaya. Penjelasan lengkap seperti itu dan semua interpretasi tidak mungkin terjadi, meskipun berpotensi ketat, juga harus parsial.

3. Peran Bahasa dan Sejarah

Selain sifat interpretasi hermeneutik dan gagasan pemahaman hermeneutik, penting juga untuk dicatat lebih lanjut bahwa para pemikir hermeneutika berpendapat bahwa bahasa dan sejarah selalu merupakan kondisi dan keterbatasan pemahaman. Seperti yang ditulis Wachterhauser, “Teori pemahaman hermeneutis berpendapat bahwa semua pemahaman manusia tidak pernah 'tanpa kata-kata' dan tidak pernah 'di luar waktu'. Sebaliknya, yang membedakan pemahaman manusia adalah bahwa pemahaman manusia selalu dalam kerangka-kerangka linguistik yang berkembang, yang telah bekerja dari waktu ke waktu, dalam beberapa rangkaian keprihatinan dan praktik yang dikondisikan secara historis.”⁵⁸

Penekanan pada historisitas, dan pada pentingnya bahasa sebagai sarana untuk upaya penafsiran, adalah dimensi kunci dari pemikiran Gadamer. Bahkan, Gadamer (1996) memandang kesadaran akan prasangka yang diinformasikan secara historis sebagai kondisi dasar pemahaman. Menurutnya, “Seseorang yang percaya bahwa

⁵⁸ Brice Wachterhauser, *Hermeneutics And Modern Philosophy*, (Albany, NY: State University of New York Press, 1986), 6.

dia bebas dari prasangka, mengandalkan objektivitas prosedurnya dan menyangkal bahwa dia sendiri dikondisikan oleh keadaan historis, mengalami kekuatan prasangka yang secara tidak sadar mendominasi dia ... Seseorang yang tidak mengakui bahwa dia didominasi oleh prasangka akan gagal untuk melihat apa yang memanifestasikan dirinya dengan cahaya mereka".⁵⁹

Pengakuan pengaruh prasangka, yang dikondisikan oleh keadaan historis pada sikap interpretatif, mengedepankan perlunya analisis kritis terhadap prasangka tersebut. Seperti yang ditunjukkan Greene (1995b), siapa pun kita, kita menggunakan tradisi yang tersedia bagi kita dengan latar belakang kehidupan kita dan prasangka yang telah kita buat dari waktu ke waktu. Menyadari pengaruh prasangka dan tradisi sejarah pada cara kita terlibat dengan dunia di sekitar kita dan pada "Orang Lain" yang kita temui dan teks-teks yang dibaca, memiliki implikasi penting untuk pekerjaan interpretatif. Selanjutnya, menurut Gadamer (1996), "bahasa adalah media universal di mana pemahaman terjadi. Pemahaman terjadi dalam menafsirkan". Dia menyarankan bahwa "untuk dapat mengungkapkan makna teks dan materi pelajaran, kita harus menerjemahkannya ke dalam bahasa kita sendiri".⁶⁰ Gadamer menekankan interpretasi verbal sebagai bentuk dari semua interpretasi, bahkan ketika apa yang ditafsirkan tidak bersifat linguistik. Dengan

⁵⁹ Hans Georg Gadamer, *Truth and Method*, 360

⁶⁰ Hans Georg Gadamer, *Truth and Method*, (New York: Continuum, 1996), 389.

demikian, peran bahasa, dan prasangka yang dikondisikan oleh keadaan sejarah, dalam analisis interpretatif teks diakui sangat penting.

4. Inkuiri Sebagai Percakapan

Gadamer (1992) menggambarkan hermeneutika “sebagai keterampilan untuk membiarkan hal-hal berbicara yang datang kepada kita dalam bentuk yang tetap, yaitu teks”.⁶¹ Penerjemah harus memodulasi dan menggunakan intonasi. Dia membandingkan interpretasi teks dengan seni penerjemahan, menunjukkan bahwa dalam kedua kasus jika kita sebagai penafsir ingin menekankan fitur yang penting bagi kita, maka kita dapat melakukannya hanya dengan mengecilkan atau sepenuhnya menekan aspek lain. Kata Gadamer, "Terjemahan seperti semua interpretasi lain adalah tentang penyorotan. Seorang penerjemah harus memahami bahwa penyorotan adalah bagian dari tugasnya".⁶² Ini tentu saja menghadirkan batasan dalam studi ini dan semua studi interpretatif, serta mengingatkan pada wawasan Cixous (1997) bahwa semua narasi menceritakan satu cerita di tempat cerita lain.⁶³

Gadamer (1996) juga menjelaskan bahwa dalam percakapan hermeneutik, seperti dalam percakapan nyata, mitra perlu menemukan bahasa yang sama. Menemukan bahasa yang sama tidak lebih dari dalam percakapan nyata,

⁶¹ Hans Georg Gadamer, “Interview: Writing and the living voice,” 65.

⁶² Hans Georg Gadamer, *Truth and Method*, 386.

⁶³ Helene Cixous and Mireille Calle-Gruber, *Rootprints: Memory and Life Writing* (New York:Routledge, 1997), 178.

mempersiapkan alat untuk mencapai pemahaman, bertepatan dengan tindakan memahami dan mencapai kesepakatan. Bahkan di antara mitra percakapan ini, komunikasi seperti itu terjadi di antara dua orang atau lebih, adalah sekadar akomodasi. Teks membawa materi pelajaran ke dalam bahasa, tetapi hal itu pada akhirnya adalah pencapaian tujuan dari pihak si penerjemah".⁶⁴

5. Nyaman Dengan Ambiguitas

Hermeneutika mencakup ambiguitas. Menurut Gadamer (1992) hermeneutika "dipercayakan dengan semua yang tidak dikenal dan dianggap penting bagi kita."⁶⁵ Memang, Jardine (1992) menyatakan bahwa tugas hermeneutika adalah mengembalikan kehidupan ke kesulitan aslinya. Pandangan hermeneutik menolak gagasan bahwa hanya ada satu pembacaan otoritatif dari sebuah teks dan mengakui kompleksitas usaha interpretif. Misalnya, Gadamer (1996) menjelaskan bahwa dalam analisis tekstual, dari perspektif hermeneutik, makna sebuah teks tidak boleh dibandingkan dengan sudut pandang yang tetap dan tidak tergoyahkan.⁶⁶

Sebaliknya, tindakan "memahami sebuah teks selalu berarti menerapkannya pada diri kita sendiri dan untuk mengetahui bahwa, meskipun harus selalu dipahami dengan cara yang berbeda, teks itu tetaplah teks yang sama yang menampilkan dirinya kepada kita dengan cara yang berbeda ini".⁶⁷ Untuk itulah, tidak mungkin

⁶⁴ Hans Georg Gadamer, *Truth and Method*, 388.

⁶⁵ Hans Georg Gadamer, "Interview: Writing and the living voice," 70.

⁶⁶ Hans Georg Gadamer, *Truth and method*, 388.

⁶⁷ *Ibid.*, 398.

ada interpretasi tunggal yang benar dalam dirinya sendiri, karena tradisi dan kehidupan historis bergantung pada asimilasi dan interpretasi yang terus-menerus. Dengan kata lain, Gadamer percaya bahwa sebuah interpretasi harus beradaptasi dengan situasi hermeneutis di mana ia berada.

Dalam penelitian ini, peneliti tidak hanya memakai hermeneutika untuk menafsir teks kitab suci, melainkan juga untuk memetakan pemahaman atau hasil interpretasi para kyai Jawa Timur dalam memahami teks suci, ayat *Rahmatan lil Alamin*. Dalam mengembangkan kajian hermeneutika, Jorge J.E. Gracia memperkenalkan suatu konsep bahwa upaya membangun pemahaman yang utuh atas teks tidak saja memerlukan penguasaan linguistik melainkan juga penguasaan atas sejarah, yang berlangsung di tengah-tengah teks itu dilahirkan. Hermeneutika bukan disiplin ilmu yang independen atau berdiri sendiri, melainkan juga membutuhkan disiplin ilmu lain, seperti sejarah.⁶⁸ Gracia sendiri juga pakar sejarah filsafat, sehingga pandangan historisismenya berpengaruh dalam bangunan filosofisnya. Baginya filsafat tidak bisa dipisahkan dari sejarahnya.⁶⁹

Dalam penelitian ini, pandangan Jorge J.E. Gracia sangat penting, terlebih ia akan membantu peneliti untuk mencari tahu sejauh mana pengaruh pengetahuan historis dan linguistik para Kyai da'i di Jawa Timur dalam menginterpretasi ayat *Rahmatan lil Alamin*, serta persoalan sosial-historis yang melingkupi sang penafsir

⁶⁸ K. Imam, "Relevansi Hermeneutika Jorge J. E. Gracia dengan Kaidah-Kaidah Penafsiran Al-Qur'an," dalam *Esensia*, Vol. 17, No. 2 (2016), 251-263.

⁶⁹ Jorge J.E. Gracia, *Philosophy and Its History: Issues in Philosophical Historiography*, (Albany: State University of New York, 1992), 39

(para Kyai da'i Jawa Timur) dalam membangun bangunan pemahamannya atas ayat tersebut. Dengan begitu, penelitian ini dapat mengungkapkan keterkaitan antara ayat suci, pandangan subjektif kiai-dai di Jawa Timur, ruang lingkup historis yang terjadi baik pada masa ayat diturunkan maupun konteks sosial-politik-kebudayaan yang terjadi belakangan di Indonesia umumnya dan Jawa Timur khususnya, seperti terorisme, radikalisme, dan ekstremisme.

Selain menekankan pada urgensi hubungan antara teks dan aspek historisitas, interpretasi hermeneutis ala Gracia juga menekankan pentingnya hubungan teks dengan aspek “non-teks”, sifat-sifat objektif dan subjektif yang melekat secara inheren pada sebuah hasil penafsiran. Misalnya, ketika berbicara tingkat kebenaran hasil sebuah penafsiran, tentu jawabannya adalah sangat relatif dan bergantung pada fungsi kultural yang melingkupi.⁷⁰ Sebuah teks menurut Gracia terdiri dari enam (6) unsur: sekumpulan entitas yang digunakan sebagai tanda (*entities that constitute texts*), tanda (*signs*), pemilahan dan penyusunan tanda (*selection and arrangement*), perhatian penuh (*intention*), pembicara (*author*), pendengar (*audience*), makna (*specific meaning*), dan konteks (*context*).⁷¹

Konsep “non-teks” dari Gracia ini penting untuk melihat sejauh mana bias subjektif dari para kiai dalam memahami ayat rahmatan lil alamin, dan sejauh mana pula dimensi objektif-ilmiah dalam penafsirannya. Objektifitas penafsiran para kiai

⁷⁰ *Ibid.*

⁷¹ Jorge J.E. Gracia, *A Theory of Textuality: The Logic and Epistemology* (Albany: State University of New York Press, 1995), 4.

Jawa Timur dapat dilihat dari sejauh mana merepresentasikan spirit zaman kala itu, semisal dengan mengkomparasikannya dengan penafsiran para ulama yang lain di luar komunitas sang kiai. Atau, produk tafsir sang kiai diukur dari kajian-kajian terdahulu tentang topik yang sama. Sebab, Gracia sendiri memang mempersoalkan apakah teks adalah perkara universal atau individual. Dalam teorinya, ia mengatakan bahwa teks tidak saja memiliki makna universalnya melainkan juga menyimpan makna individualitasnya. Sebuah teks menjadi individual terlihat sejak awal kali seseorang menggunakannya, mengapa dan untuk apa teks tertentu dipilih bukan teks lain.⁷²

Persoalan individualitas dalam teori hermeneutika dari Jorge J.E. Gracia ini sangat penting. Seorang individu memiliki intensionalitas tersendiri dan beragam dalam berhadapan dengan teks. Bahkan, individu ini membawa identitas unik masing-masing. Menurut Gracia, individualitas diartikan sebagai kemampuan suatu individu tertentu untuk bertahan dalam perubahan tempat dan waktu. Misalnya, sebuah pohon hari ini memiliki warna berbeda dengan kemarin maka ia telah menunjukkan identitas berbeda. Hari ini memiliki ranting dan daun hijau, kemarin tidak.⁷³ Dalam konteks ini, identitas atau keunikan setiap kyai di Jawa Timur menjadi penting untuk melihat sejauh mana pemahaman mereka terhadap teks suci

⁷² Jorge J.E. Gracia, *Texts: Ontological Status, Identity, Author, Audience* (Albany: State University of New York Press, 1996), 16-17.

⁷³ Jorge J.E. Gracia, *Individuality: An Essay on the Foundations of Metaphysics* (Albany: State University of New York Press, 1988), 38.

terkait Islam *Rahmatan lil Alamin*, serta implementasinya dalam jalan dakwah yang mereka tempuh.

C. Dakwah

Setiap agama memiliki strategi, misi atau dakwah untuk mentransformasikan nilai-nilai agama kepada umat manusia, sehingga nilai agama tersebut dapat diterima dan diamalkan oleh pemeluknya. Pada dataran praksis di masyarakat, ketika penyebaran agama melalui misi atau dakwah banyak terjadi gesekan atau saling curiga antar pemeluk agama-agama, karena penyebaran agama melalui misi atau dakwah dikhawatirkan akan terjadi pemurtadan atau konversi agama. Kenyataan ini bisa dimungkinkan terjadi jika masing-masing pemeluk agama tidak memahami pentingnya harmonisasi antar umat beragama. Aktivitas dakwah sendiri merupakan perubahan sosial dan pencerahan terhadap umat Islam. Terkadang istilah dakwah disalahpahami sebagai bentuk proyeksi besar-besaran untuk masuk agama Islam. Bahkan, istilah dakwah sendiri dianggap sebagai cara Islam dalam mempengaruhi orang selain Islam untuk memeluk Islam. Dalam konteks kehidupan antar umat beragama, istilah dakwah dan misi merupakan istilah yang sering dibicarakan orang, seperti konferensi meja bundar di Jenewa, Swiss, yang menyinggung istilah misi dan dakwah, sebagai *in recognition that mission and da'wah are essential religious duties in both Christianity and Islam*.⁷⁴

⁷⁴ Olaf H. Schuman, *Dialog antar Umat Beragama, Membuka Babak Baru dalam Hubungan antar Umat Beragama* (Jakarta: BPK, 2008), 112.

Sehubungan dengan hal ini, dalam surah al-Kāfirūn, dijelaskan bahwa Islam menghargai perbedaan (agama). Dengan kata lain, surah berkategori *makkiyyah* tersebut menunjukkan sikap ajaran Islam yang toleran dan bentuk transparansi keyakinan. Bahkan di tempat lain, Al-Qur'an melarang mencaci-maki terhadap orang lain yang berbeda agama, sebagaimana tercantum dalam surah al-An'ām [6]: 108, yaitu sebagai berikut:

وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ كَذَلِكَ زَيْنًا لِّكُلِّ أُمَّةٍ عَمَلُهُمْ
ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِمْ مَرْجِعُهُمْ فَيُنَبِّئُهُم بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ^{٧٥}

Janganlah kamu memaki (sesembahan) yang mereka sembah selain Allah karena mereka nanti akan memaki Allah dengan melampaui batas tanpa (dasar) pengetahuan. Demikianlah, Kami jadikan setiap umat menganggap baik pekerjaan mereka. Kemudian kepada Tuhan merekalah tempat kembali mereka, lalu Dia akan memberitahukan kepada mereka apa yang telah mereka kerjakan.⁷⁵ (al-An'ām [6]: 108)

Ayat tersebut sangat menekankan pentingnya keharmonisan dalam beragama. Larangan mencaci-maki tersebut ditujukan kepada orang yang berbeda keyakinan dan menjadi pedoman bagi para pemeluk agama-agama. Terkadang dakwah ditujukan kepada orang yang sudah beragama, sehingga jika terjadi konversi agama, umat beragama mengalami ketegangan dan ada potensi kerusuhan sosial. Keterangan beragama tidak semata-mata diakibatkan oleh pola dakwah yang konservatif, tapi pemahaman dan sikap pemeluk agama yang masih kurang menghayat pentingnya menghargai perbedaan keyakinan dalam beragama.⁷⁶

⁷⁵ Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahannya*, 192.

⁷⁶ Zainudin, "Dakwah Rahmatan lil 'Alamin: Kajian tentang Toleransi Beragama dalam Surat Al-Kafirun", dalam *Jurnal Dakwah*, Vol. X, No. 1 (Juni, 2009), 25.

Banyak aktivitas dakwah yang dilakukan untuk penyebaran dan syiar agama Islam ke masyarakat baik melalui tatap muka (majelis ta'lim atau tabligh akbar) maupun daring (*Youtube*, Sosmed, dan lain sebagainya). Aktivitas dakwah untuk saat ini perlu ditekankan pada aspek dakwah *Rahmatan lil Alamin*, penyampaian pesan Islam yang memberikan rahmat kepada seluruh umat manusia, sehingga ajaran Islam dapat diterima dan dipahami sebagai ajaran yang penuh dengan perdamaian.

Proses dakwah berbasis *Rahmatan lil Alamin* dapat merujuk pada surah al-Kāfirūn yang dapat dijadikan sebagai dasar pijakan dalam berdakwah dan inspirasi toleransi kehidupan antar umat beragama. Menurut Maulana Muhammad Ali, kaum kafir diberi tahu bahwa perbuatan jahat mereka akan mendapatkan pembalasan. Karena itu, surah ini dinamakan al-Kāfirūn atau orang-orang kafir.⁷⁷ Mengenai hal ini, Suratni menyatakan bahwa dialog antara Nabi SAW dengan pihak kafir sebagai pemeluk agama selain Islam, antara Nabi SAW dan orang kafir yang berbeda keyakinan, berbeda teologi, dan berbeda persembahan. Dialog tersebut kemudian menjadi dua keyakinan berbeda, yang sulit untuk dipertemukan. Sebab, tugas kenabian meruntuhkan persembahan kepada berhala. Ketika persembahan orang kafir dan mukmin tidak ketemu, maka dalam ayat ini diakhiri dengan bunyi yang intinya menunjukkan ajaran toleransi dan menghargai perbedaan keyakinan.

Menurut Ibn Kathīr, yang dimaksud orang kafir yang terdapat di dalam surah al-Kāfirūn tersebut meliputi semua orang kafir. Permintaan orang kafir kepada Nabi

⁷⁷ Maulana Muhammad Ali, *The Holy Qur'an*, terj. H.M. Bachrun, (Jakarta: Darul Kutubil Aslamiyah, 1995), 1628.

SAW untuk menyembah berhala sebagai bentuk dari timbal balik pengakuan keyakinan, dan tentu saja permintaan tersebut ditolak oleh Nabi SAW. Sebab, misi Rasulullah adalah mengubah masyarakat untuk menyembah Allah. Jika dilihat secara sepintas, tawaran orang kafir tersebut mirip dengan sikap toleransi beragama, tapi secara substantif, tawaran tersebut adalah merendahkan martabat Nabi SAW sebagai utusan Allah yang memerangi sesembahan orang kafir. Namun demikian, dalam ayat terakhir surah al-Kāfirūn tersebut tidak dapat dijadikan dasar pengakuan kepada persembahan orang kafir dengan atas nama toleransi beragama. Ayat ini hanya menjelaskan perihal keberadaan orang kafir yang menyembah berhala.⁷⁸

Orientasi dakwah berbasis *Rahmatan lil Alamin* yaitu supaya Islam tidak dianggap lawan terhadap agama-agama selain Islam dan memberikan pemahaman bahwa Islam adalah agama yang mencintai perdamaian dan bisa berdampingan dengan agama selain Islam. Dakwah *Rahmatan lil Alamin* dapat diterjemahkan kepada beberapa aspek yang perlu diperhatikan, yaitu: (1) materi dakwah yang difokuskan pada aspek kehidupan realitas sosial, (2) dakwah yang inklusif, (3) dakwah yang toleran terhadap agama-agama, (4) dakwah sebagai kritik sosial, dan (5) dakwah berwawasan perdamaian. Beberapa aspek tersebut sebagai gambaran bahwa dakwah *Rahmatan lil Alamin* merupakan dakwah yang tidak berorientasi pada doktrinal atau dakwah ideologis yang dapat mendorong pengelompokan masyarakat Islam yang terkotak-kotak. Sisi kelemahan dakwah doktrinal atau ideologis adalah dapat memicu

⁷⁸ Zainudin, *Dakwah Rahmatan lil 'Alamin: Kajian tentang Toleransi Beragama dalam Surat Al-Kafirun*, 22.

pertentangan umat Islam jika tidak disertai dengan keragaman pemahaman terhadap teks-teks Islam. Namun, sisi kelebihan dakwah doktrinal atau ideologis adalah mampu mencetak kader militan atau pengikut jamaah fanatik. Karena itu, dalam aktivitas dakwah, para dai perlu memahami nilai-nilai atau pesan yang terdapat dalam surah al-Kāfirūn, yaitu pentingnya menghargai perbedaan pendapat atau keyakinan orang lain.⁷⁹

Pesan surah al-Kāfirūn itu dapat dijadikan modal dasar untuk menjaga perdamaian dan persahabatan dengan umat manusia, sehingga pesan-pesan dakwah yang sering menyalahkan pandangan orang lain. Dalam surah al-Kāfirūn memang secara tegas dan transparan penolakan untuk menyembah sesembahan orang kafir, tapi dalam ayat tersebut terdapat nilai-nilai yang mulia, yaitu penolakan dengan cara yang santun dan toleran. Penolakan yang santun tersebut diungkapkan dengan bahasa yang halus seperti, “Saya tidak akan menyembah apa yang kalian sembah, dan kalian tidak akan menyembah apa yang saya sembah.” Dengan demikian, berdasarkan ayat tersebut, jika di masyarakat terdapat beberapa aliran keagamaan, maka tugas dai dalam menyampaikan pesan Islam perlu memperhatikan beberapa aspek dakwah *Rahmatan lil Alamin* tersebut, sehingga tercapai dakwah yang toleran dan tidak menimbulkan perpecahan antar umat beragama atau intern umat beragama. Islam sebagai agama *Rahmatan lil Alamin* perlu disebarakan dengan cara atau metode yang berbasis *Rahmatan lil Alamin* juga, karena metode ini merupakan pesan Islam yang dinamis dan harmonis terhadap alam semesta.⁸⁰

⁷⁹ *Ibid.*, 27.

⁸⁰ *Ibid.*, 28.

Dakwah *Rahmatan lil Alamin* sendiri merupakan metode dakwah yang diterapkan Rasulullah, yang mengajak manusia ke jalan Allah dengan semangat dasar kelembutan dan kasih sayang, dengan cara berpegang teguh kepada Al-Qur'an dan mengikuti jalan hidup Nabi SAW agar mendapatkan barokah di dunia dengan rezeki yang cukup, hujan yang cukup, dan tanah yang subur serta mendapatkan nikmat surga di akhirat kelak. Rumusan tersebut diramu dari tujuh makna rahmat yang terdapat dalam Al-Qur'an. Pertama, kelembutan (*riqqah*), empati (*ta'attuf*), memberikan maaf (*maghfirah*), penyayang (*hanān*) yang merupakan lawan kata dari azab, kejahatan, kemudharatan, dan kekasaran. Kedua, rezeki. Ketiga, kenabian. Keempat, tanah yang subur. Kelima, Al-Qur'an. Keenam, hujan. Ketujuh, surga.⁸¹

Dakwah *Rahmatan lil Alamin* mengajak manusia untuk menjadi manusia yang utuh dengan memperhatikan aspek fisik, psikis, akal, maupun fitrah, serta memperhatikan dengan seksama kehidupan orang-orang yang beriman. Karena itu, untuk mewujudkan Islam *Rahmatan lil Alamin*, Al-Qur'an dan hadis mengajarkan nilai-nilai keseimbangan antara *hablun minallah* dan *hablun minannas*. *Hablun minallah* tergambar dalam dua belas pon, yaitu sebagai berikut: Beriman kepada Allah dan berpegang teguh dengan keimanan; Taat kepada Allah dan Rasul-Nya; Mendirikan salat; Memakmurkan masjid; Mengkaji ayat-ayat Allah di masjid; Merasa diri banyak memiliki kekurangan dan berdoa supaya mendapatkan rahmat; Istighfar, taubat, dan memperbaiki diri; Mengikuti Al-Qur'an dan mendengarkannya dengan seksama;

⁸¹ Harjani Hefni, "Makna dan Aktualisasi Dakwah Islam *Rahmatan lil Alamin* di Indonesia", dalam *Academic Journal for Jomiletic Studies*, Vol. 11, No. 1 (2017), 3-4.

Bertaqwa; Berjihad dengan harta dan jiwa; Sabar ketika menghadapi musibah; serta Tawakkal kepada Allah.⁸²

Sedangkan ajaran tentang *ḥabl min al-nās* tergambar dalam dua belas poin, yaitu profesional dalam bekerja, saling bersaudara dengan sesama mukmin, amar ma'rūf nahi munkar, membayar zakat, berbuat baik kepada orang tua, *ukhuwwah* yang dibangun di atas dasar taqwa, hijrah, menjadi orang saleh, *infaq fī sabīlillāh* untuk mendekatkan diri kepada Allah, makan harta yang baik, berbuat baik kepada orang lemah, orang sakit, dan orang miskin, dan berlomba-lomba dalam melakukan kebaikan di antara suami dan istri.⁸³ Baik aspek *ḥabl min Allāh* maupun *ḥabl min al-nās* sudah dipraktikkan oleh Rasulullah dalam kehidupan pribadi, bermasyarakat, maupun bernegara. Dengan dipraktikkannya kedua unsur tersebut secara seimbang, maka seluruh makhluk, manusia, hewan, maupun tumbuhan merasakan kasih sayang dan sentuhan kenyamanan dan *Rahmatan lil Alamin* dari ajaran Islam.⁸⁴

Gagasan Islam *Rahmatan lil Alamin* yang dijadikan payung dalam berdakwah, tentunya memiliki perbedaan signifikan dalam tatanan praktiknya dengan gagasan-gagasan lainnya, seperti Islam Liberal dan Pluralis, Islam Progresif, Islam Nusantara, Islam Karib, Islam Berkemajuan, dan lain sebagainya. Semuanya akan menuju kepada agama rahmat untuk alam semesta, tapi sama-sama memiliki visi membaca Islam dengan penuh kelembutan, kedamaian, menjadi solusi untuk dunia. Namun, istilah

⁸² *Ibid.*, 4.

⁸³ *Ibid.*, 5.

⁸⁴ *Ibid.*

Islam *Rahmatan lil Alamin* merupakan istilah yang bersumber dan tercantum dalam Al-Qur'an (*building in Islam*), Allah Swt. langsung yang memberikan istilah tersebut untuk menyebut sebuah ajaran yang dibawa oleh Nabi Muhammad SAW. akan berdampak positif, inklusif, komprehensif, dan holistik. Gagasan yang tidak memiliki kekurangan dan kelemahan, gagasan yang suci dan gagasan Ilahiah, lebih autentik. Sikap ini sebagai upaya untuk menghindari asumsi-asumsi negatif yang ditempelkan kepada Islam, sebagaimana anggapan yang berkembang, bahwa semua istilah yang berkembang merujuk pada "makhluk yang sama", yaitu "Islam yang tunduk dan tersubordinasikan kepada Barat."⁸⁵

Perlu diketahui bahwa pengusung konsep Islam *Rahmatan lil Alamin* yaitu KH. Hasyim Muzadi, di mana ia menerapkan tiga metode pendekatan, yaitu: *Pertama, fiqh al-da'wah*. Dalam penerapannya, pendakwah layaknya seorang *murshid* (pengayom dan pembimbing). Mengajak orang yang jelek menjadi baik dan orang yang sudah baik ditingkatkan kualitas kebaikannya. Dalam konteks ini, dalam mengajak orang, tidak hitam-putih. Dicarikan terlebih dahulu *'illat*-nya, kemudian dicarikan obat penyembuhnya sesuai porsinya.⁸⁶

KH. Hasyim Muzadi membuat istilah bahwa pendakwah itu ibarat apoteker. Ia harus mengerti dulu kadar sakit seorang pasien dan diberikan obat sesuai porsi dan frekuensi sakitnya. Seorang pendakwah harus mengerti kebutuhan masyarakat, tempat

⁸⁵ Muhammad Makmun Rasyid, "Islam Rahmatan lil Alamin Perspektif KH. Hasyim Muzadi," dalam *Episteme*, Vol. 11, No. 1 (Juni, 2016), 100-101.

⁸⁶ *Ibid.*

ia berdakwah. Kalimat *bi al-hikmah* yang terdapat di dalam Al-Qur'an mengindikasikan kepada makna bahwa menjadi pendakwah harus pandai membaca keadaan (*mukhāṭab*) dan materi dakwah yang disampaikan bukan sesuai dan ukuran pendakwah. Misalnya, seorang khatib dalam menyampaikan pesan-pesan ajaran Islam harus menyesuaikan dengan jamaahnya karena ukuran berhasil tidaknya seorang khatib ditentukan dari penyesuaiannya dengan jamaah dan tingkat pemahaman jamaah atas materi yang disampaikannya.⁸⁷

Dengan rangka mengembangkan agama di kalangan masyarakat luas yang beraneka ragam, sehingga pendekatan tersebut tidak menggunakan pendekatan fikih yang legal formal, namun melalui pembinaan (*guidance and counseling*). Kedua, *fiqh al-ahkām*, berlaku untuk orang-orang yang sudah siap melaksanakan syariat Islam secara total dan komprehensif (umat ijabah). Ketiga, *fiqh al-siyāsah*. Aspek ini menyangkut tata hubungan agama dan negara, hubungan nasional dan internasional.⁸⁸

Ketiga pendekatan tersebut di atas masing-masing memiliki implikasi dalam pelaksanaannya, yaitu *fiqh al-da'wah* yang melahirkan cara-cara metodologi penyampaian dakwah keagamaan secara baik dan benar. Jika dakwah lintas budaya, maka dengan menggunakan pendekatan nilai. *Fiqh al-ahkām* yang kemudian dalam tradisi Nahdlatul Ulama dikenal dengan *baḥth al-masā'il* untuk mencari solusi hukum Islam. Kemudian gabungan antara keduanya berimplikasi pencitraan hubungan

⁸⁷ *Ibid.*

⁸⁸ Rosidi, Muqowin, dan Radjasa, "Implementasi Islam Rahmatan lil'Alamin di Pesantren Perspektif KH. A. Hasyim Muzadi," dalam *Ta'limuna*, Vol. 9, No. 2 (September, 2020), 93.

ukhuwah Islamiyah dengan sesama Islam yang berbeda aliran, pemikiran dan madzhabnya. Sedangkan *fiqh al-siyāsah* merupakan pola pendekatan yang menjelaskan kaitan-kaitan agama dengan politik dan hubungan agama dan negara.⁸⁹

Kontekstualisasi *Rahmatan lil Alamin* menurut KH. Hasyim Muzadi, jika ditujukan kepada orang Islam harus memahami serta mengamalkan ajaran-ajaran Islam secara baik dan benar, sehingga dengan sendirinya mendatangkan rahmat bagi orang Islam sendiri maupun seluruh alam. Rahmat merupakan karunia dalam ajaran agama Islam, terbagi menjadi dua, yaitu: rahmat dalam konteks Raḥmān dan rahmat dalam konteks Raḥīm. *Pertama*, bersifat ‘*āmmā kulla sha*’, yakni meliputi segala hal, sehingga non-muslim pun memiliki hak kerahmatan Allah SWT. *Kedua*, Kerahmatan Allah – *khuṣūṣ li al-muslimīn* – yang banyak, diberikan khusus orang Islam.⁹⁰

Dalam menelaah gagasan Islam *Rahmatan lil Alamin* perspektif KH. Hasyim Muzadi, merujuk pada sumber primer, Islam *Rahmatan lil Alamin* menuju Keadilan dan Perdamaian Dunia (Perspektif Nahdlatul Ulama),⁹¹ Konsep ini telah dikampanyekan ke seluruh belahan dunia, sejak kepemimpinannya di NU baik bersama Gerakan Moral Nasional (Gernalnas) atas *International Conference of Islamic Scholars* (ICIS). Kampanye ini telah membuat masyarakat di dunia simpati kepada Islam dan menjadikannya sebagai salah satu presiden dalam *World Conference of Religions for*

⁸⁹ Ahmad Millah Hasan, *Biografi A. Hasyim Muzadi Cakrawala Kehidupan* (Depok: Keira Publishing, 2018), 257.

⁹⁰ Rosidi, Muqowin, dan Radjasa, *Implementasi Islam Rahmatan lil'Alamin di Pesantren Perspektif KH. A. Hasyim Muzadi*.

⁹¹ Naskah ini merupakan pidato pengukuhan Doktor Honoris Caus (Dr.HC) dalam Peradaban Islam yang disampaikan di hadapan rapat terbuka Senat Institut Agama Islam Negeri (IAIN) Sunan Ampel, Surabaya, pada 2 Desember 2006.

Peace (WCRP) di dalam Pertemuan Pimpinan Agama se-Dunia ke-VIII di Kyoto, 29 Agustus 2006. Para petinggi agama berjumlah 800 dari 100 negara seluruh dunia, ikut dan menghasilkan Deklarasi Kyoto.⁹²

Dengan demikian, berdasarkan uraian tersebut di atas, dakwah *Rahmatan lil Alamin* merupakan strategi dakwah yang dinamis. Sebab, aspek yang ditekankan dalam dakwah ini adalah menyampaikan ajaran-ajaran Islam yang berbasis toleransi, menghargai, menghormati, cinta damai, dan menampakkan Islam yang ramah dan membina umat Islam dengan semangat *ukhuwah* dan keteladanan. Prinsip dasar ini kemudian perlu sosialisasi dan perenungan kembali bagi para aktivis dakwah untuk mengubah atau mengevaluasi peran-peran yang selama ini dilakukan di masyarakat. Evaluasi ditekankan terhadap materi dan strategi dakwah, apakah sudah memberikan kontribusi maksimal dalam pembinaan umat Islam, sehingga perlu adanya inovasi dakwah yang berbasis *Rahmatan lil Alamin*, bukan dakwah yang berpotensi memicu permusuhan. Karena itu, untuk mewujudkan dakwah *Rahmatan lil Alamin*, yang perlu ditekankan adalah prinsip-prinsip dakwah, etika dakwah, efektifitas dakwah, dan materi dakwah. Mengenai hal ini, Alwi Shihab mengatakan bahwa dakwah harus melibatkan dialog bermakna yang penuh dengan kebijakan, perhatian, dan kesabaran.⁹³ Dakwah *Rahmatan lil Alamin* merupakan realisasi dakwah yang berbasis kebajikan, sebagaimana diamanatkan Al-Qur'an, karena dakwah yang penuh kebajikan akan

⁹² Muhammad Makmun Rasyid, *Islam Rahmatan lil Alamin Perspektif KH. Hasyim Muzadi.*, 105.

⁹³ Alwi Shihab, *Islam Inklusif* (Jakarta: Mizan, 2001), 254.

mampu mengubah perilaku manusia menuju ke arah yang lebih positif dan produktif dengan landasan amar *ma 'rūf nahi munkar*.⁹⁴



⁹⁴ Abu Abdurrahman Al-Talibi, *Dakwah Salafiyyah Dakwah Bijak Meluruskan Sikap Keras Dai Salafi* (Jakarta: Hujjah, 2006), 25.

BAB III

GAMBARAN UMUM PENELITIAN

Jawa Timur (disingkat Jatim, bahasa Jawa: Hanacaraka: ꦗꦮꦠꦶꦩ꧀, Pegon: جاوا وَيَتَان, translit. Jawa Wétan, bahasa Madura: Jhâbâ Tèmor, Pegon: جَابَا تَيْمُور) adalah sebuah provinsi di bagian timur Pulau Jawa, Indonesia. Ibu kota Jawa Timur ialah kota Surabaya. Luas wilayahnya yakni 47.803,49 kilo meter persegi, dengan jumlah penduduk sebanyak 40,665, 696 jiwa (2020) dan kepadatan penduduk 851 jiwa perkilometer persegi.¹ Salah satu kota sentral di Jawa Timur adalah Surabaya, yang merupakan salah satu pusat penyebaran agama Islam paling awal di tanah Jawa. Salah satu buktinya adalah Masjid Ampel yang didirikan pada Abad ke-15 oleh Sunan Ampel, salah satu pioner walisongo.

Masyarakat Jawa Timur dapat dikatakan sebagai masyarakat agamis. Hal ini dapat dilihat dari banyaknya lembaga atau organisasi sosial keagamaan yang ada. Di samping itu, banyak pula kegiatan-kegiatan keislaman, baik yang berada di masjid maupun musala, yang tidak membentuk organisasi atau lembaga. Pada dekade belakangan ini, warga Jatim juga sangat antusias dalam mengikuti pengajian yang

¹ Provinsi Jawa Timur Dalam Angka 2021" (pdf). www.jatim.bps.go.id. BPS Provinsi Jawa Timur. hlm. 43-48. Diakses tanggal 11 April 2021.

bersifat spiritual, seperti istigash akbar baik yang diadakan oleh organisasi NU maupun tarekat Qodiriyah wa Naqsyabndiah dan lain-lain. Kegiatan-kegiatan tersebut semakin bergaung dengan adanya dukungan dari media elektronik baik berupa televisi maupun radio.

Selain itu, di Jawa Timur juga banyak kelompok-kelompok yang dapat dikategorikan tarekat, seperti tarekat Qodiriyah wa Naqsyabandiah yang dipimpin oleh Kyai Asrori, yang berpusat di Kedinding Lor Surabaya, tarekat Shiddiqiyah yang dipimpin oleh Mursyid Muchtar Mu'thi, yang berpusat di Losari-Ploso-Jombang, tarekat Syatariyah al Nahdiyah yang berada di Jalan Bogorami, pengamal Shalawat Wahidiyyah dan lain-lain.

Demikian itu wajar, sebab warga Jawa Timur secara mayoritas adalah Nahdliyin. Tetapi di tengah-tengah Nahdliyin itu, ada ormas lain yang eksis seperti Muhammadiyah, LDII dan tentu saja Al-Irsyad. Pada bab ini akan dibahas pandangan tokoh-tokoh masyarakat dan ormas-ormas mereka, seperti Saad Ibrahim dari Muhammadiyah, Marzuqi Mustamar dari Nadlatul Ulama (NU), Moch. Amrodji dari Lembaga Dakwah Islam Indonesia (LDII), M. Iqbal Qurusy dari Al-Irsyad dan Anwar Zahid (dai). Penulis sengaja menampilkan dua tokoh dari kalangan NU, sebab seperti yang telah disinggung sebelumnya, NU memegang peran mayoritas di Jawa Timur.

A. Dr. H. M. Saad Ibrahim, M.A

Salah satu tokoh Muhammadiyah Jawa Timur adalah Dr. H. M. Saad Ibrahim, M.A, yang beralamat di Vila Bukit Sengkaling AF 13, Malang. Ia lahir di Mojokerto tanggal 17 November 1954, dan sekarang menjabat sebagai dosen di UIN Malang.

Rekam Jejak Saad Ibrahim dalam karier profesionalnya antara lain, pada tahun 2005, ia menjabat sebagai Direktur Pascasarjana UIN Malang; tahun 2007, sebagai Pembantu Rektor IV UIN Malang; dan tahun 2015, Ketua Pimpinan Wilayah Muhammadiyah Jawa Timur hingga sekarang.

Berkenaan dengan latar belakang pendidikan Saad Ibrahim, diketahui bahwa studi S1-nya ia tempuh pada Fakultas Syariah IAIN Sunan Ampel Surabaya, S2 pada Studi Agama Islam IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta, dan S3 di tempat yang sama. Tentu saja, selain berhasil menyelesaikan studinya dari jenjang S1 hingga S3, Saad juga gemar mengikuti beberapa pelatihan dan seminar, khususnya yang berkaitan dengan bidang tugasnya.

Pendiri organisasi Muhammadiyah adalah Muhammad Darwis. Ia selanjutnya lebih akrab dikenal sebagai KH. Ahmad Dahlan. Organisasi ini berdiri di Yogyakarta, pada 8 Dzulhijjah 1330 H/18 Nopember 1912. Ada banyak profesi yang ditekuni oleh Kiai Ahmad Dahlan, seperti menjabat sebagai Khatib di Kraton Yogyakarta,² pedagang,³ dan Penasehat Central Sarikat Islam (CSI).⁴ Dalam rangka menjalankan tugas tiga profesi tersebut, Kiai Ahmad Dahlan lebih sering melakukan perjalanan ke daerah. Berkat profesi sebagai pedagang dan penasehat CSI ini maka dakwah Islam yang mengusung pembaruan menjadi tersamar dan tersembunyi di mata publik.

² Imron Mustofa, *KH. Ahmad Dahlan Si Penyantun* (Yogyakarta: Diva Press, 2018), 26.

³ M. Nasruddin Anshoriy Ch, *Matahari Pembaruan: Rekam Jejak K.H. Ahmad Dahlan* (Kediri: JB Publisher, 2010), 101.

⁴ Mohammad Damami, *Akar Gerakan Muhammadiyah*, (Yogyakarta: Fajar Pustaka Baru, 2000), 103.

Pada tahun 1916, Kiai Ahmad Dahlan bepergian ke Jawa Timur. Di sana ada tokoh pembaru lain, yang baru pulang dari Makkah dan Mesir.⁵ Pada tahun 1915, Haji Mas Mansur telah menemui Kiai Ahmad Dahlan di Yogyakarta.⁶ Tujuan utama kedatangan KH. Ahmad Dahlan ke Surabaya adalah untuk memberikan tablig akbar di tiga tempat, yaitu di Kampung Peneleh, Plampitan dan Ampel. Kedatangan ini disaksikan oleh dua tokoh pergerakan nasional, yaitu Soekarno dan Roeslan Abdulgani. Mereka berdua juga sempat mengikuti pengajian Kiai Ahmad Dahlan di langgar Peneleh, Plampitan, serta di langgar dekat rumah KH. Mas Mansur, kawasan Ampel.⁷

Pada tahun 1916 ini juga, Kiai Haji Mas Mansur kembali berkunjung ke rumah KH. Ahmad Dahlan di Yogyakarta. Pertemuan kali ini terjadilah perbincangan serius yang bersifat dialogis. Kiai Mas Mansur amat terkesan dengan kepiawaian Kiai Ahmad Dahlan, khususnya dalam menafsirkan kandungan inti dari ajaran-ajaran Al-Qur'an. Sekitar 4 tahun kemudian, tepatnya tahun 1920, Kiai Mas Mansur menerima ajakan Kiai Ahmad Dahlan untuk mendirikan Muhammadiyah di Surabaya. Bibit awal ini kemudian berkembang, dan Muhammadiyah Surabaya secara resmi dideklarasikan pada 1 November 1921.⁸

⁵ Darul Aqsha, *Kiai Haji Mas Mansur, 1896-1946: Perjuangan dan Pemikiran* (Jakarta: Erlangga, 2005), 126.

⁶ Adnan Rafsanjani, "Perjuangan KH. Mas Mansur Pada Masa Pergerakan Nasional Indonesia 1915-1945" (Skripsi -- Universitas Negeri Yogyakarta, 2014), 15.

⁷ PWMU, "Melacak Jejak KH Ahmad Dahlan ketika Pengajian di Masjid Plampitan Surabaya," <https://pwmu.co/>; diakses pada 30 Agustus 2021.

⁸ Tim Penyusun, *Menembus Benteng Tradisi Sejarah Muhammadiyah Jawa Timur 1921-2004* (Surabaya: Hikmah Press, 2005), 49.

Pendirian Muhammadiyah Surabaya ini berdasarkan Surat Ketetapan HB Muhammadiyah No 4/1921, dan langsung berstatus sebagai Cabang dengan ketua pertamanya Kiai Mas Mansur, dibantu Haji Ali, Haji Azhari Rawi, Haji Ali Ismail dan Kiai Usman.⁹ Setelah Surabaya, kota-kota lain menerima dakwah pembaruan Kiai Ahmad Dahlan, seperti Kepanjen (21 Desember 1921), Blitar (1921), Sumberpucung (1922), dan Ponorogo (1922), Jombang (1923), Madiun (1924), Ngawi (1925), Jember (1925), Situbondo (1925), Malang (1926), Gresik (1926), Lumajang (1927), Trenggalek (1927), Bondowoso (1927), Bangkalan (1927), Sumenep (1927), Sampang (1927), Probolinggo (1928), Pamekasan (1928), Kediri (rentang waktu 1927-1933), Tulungagung (1932), Banyuwangi (1933), Magetan (rentang waktu 1932-1933), Nganjuk (1933), Pacitan (1933), Tuban (1933), Mojokerto (1933), Sidoarjo (1935-1936), Bojonegoro (1947), dan Lamongan (1951).¹⁰

Pada awal perkembangannya, Muhammadiyah Jawa Timur tidak memperumit struktur kepemimpinan dan pembagian daerah, sebaliknya lebih mengedepankan dinamika organisasi, amal usaha, komunikasi, dan koordinasi, serta hanya memiliki ranting dan cabang. Ranting adalah level yang paling bawah dan menjadi wadah bagi anggota. Di atasnya terdapat cabang yang langsung berhubungan dengan Pengurus Besar di Yogyakarta (*Hoofdestuur*).¹¹ Pada 1930-an, perlunya pengelolaan dan

⁹ PWM Jatim, "Sejarah Muhammadiyah di Jawa Timur," <http://jatim.muhammadiyah.or.id/>; diakses pada 30 Agustus 2021.

¹⁰ *Ibid.*

¹¹ Kasman, *Hadits dalam pandangan Muhammadiyah*, (Yogyakarta: Mitra Pustaka, 2012), 86.

koordinasi yang lebih baik di cabang-cabang maupun di ranting-ranting mulai dirasakan. Berdasarkan keputusan Kongres (sekarang Mukhtamar) ke-19 di Minangkabau pada 1930, Pengurus Besar (kini Pengurus Pusat) Muhammadiyah mengangkat perwakilan di daerah-daerah dengan sebutan Konsul Pengurus Besar Muhammadiyah (*Consul Hoofdestuur*), atau yang biasa disebut Konsul Daerah.¹² Awalnya, Jawa Timur dibagi menjadi 5 daerah, yaitu Surabaya, Madiun, Madura, Besuki, dan Pasuruan. Pada 1937, Daerah Kediri didirikan.¹³

Dalam konferensi 27-28 Oktober 1951, ada 6 Perwakilan Pengurus Besar Muhammadiyah Daerah (Majelis-majelis Daerah) yang mengusulkan kepada PB untuk membentuk Perwakilan Pengurus Besar di Tingkat Provinsi. Usulan ini kemudian diterima oleh PB dalam sidangnya pada 22 Desember 1951, melalui Surat Ketetapan PB Nomor 180 D tertanggal 1 Jumadil Akhir 1371/27 Februari 1952. Perwakilan PB Wilayah Jatim dibentuk dan dipimpin H. Abdul Hadi (Ketua), dibantu Nurhasan Zain, M. Saleh Ibrahim, Rajab Gani, dan dr. Soewandhi.¹⁴

Pada 1959, struktur organisasi Muhammadiyah mengalami perubahan. Pimpinan Wilayah Muhammadiyah (PWM) dan Pimpinan Daerah Muhammadiyah (PDM) dibentuk, melalui Surat Pengesahan Nomor XXI/B tertanggal 13 Juli 1960.¹⁵

¹² Isnawati Rais, *Pemikiran Fikih Abdul Hamid Hakim* (Jakarta: Program Peningkatan Kualitas Pelayanan Publik, Ditjen Bimas Islam dan Penyelenggaraan Haji, Departemen Agama, 2005), 73.

¹³ PWM Jatim, "Sejarah Muhammadiyah di Jawa Timur," <http://jatim.muhammadiyah.or.id/>; diakses pada 30 Agustus 2021.

¹⁴ *Ibid.*

¹⁵ Ridho Al-Hamdi, "Dinamika Islam dan Politik Elit - Elit Muhammadiyah Periode 1998," dalam *Jurnal Studi Pemerintahan*, Vol. 3, No. 1 (2012), 161-196.

PWM Jatim 1959-1962 ditetapkan, dengan komposisi M. Saleh Ibrahim (Ketua), dengan anggota Nurhasan Zain, Soedirman, M. Turchan Badri dan H. Abdul Hadi. Kepemimpinan ini berlangsung hingga periode selanjutnya, 1962-1965.

Pada periode 1965-1968, Ketua PWM Jatim dijabat oleh Usman Muttaqin,¹⁶ didampingi oleh dua wakilnya; KH. Bejo Dermaleksana dan H. M. Anwar Zaini. Kepemimpinan ini dilanjutkan KH M Anwar Zaini sejak 1968,¹⁷ dan terpilih kembali dalam Musyawarah Wilayah yang dilaksanakan pada 26-27 Dzulqa'dah 1399/28-29 Oktober 1978 untuk periode 1978-1981. Selain Ketua, KH. M. Anwar Zaini didampingi 3 Wakil Ketua (H. M. Amien Barowi, dr. Moh. Suherman, dr. Mutadi), 3 Sekretaris (Nurhasan Zain, Marchum Anwar BBA, dan M. Amin Hamdan), serta 3 Bendahara (Sismono, Drs. Noto Adam dan M. Fuad Faqih).

Kepemimpinan KH. M. Anwar Zain berlangsung cukup lama, karena pelaksanaan Musyawarah Wilayah harus menunggu Muktamar Muhammadiyah ke-41 di Surakarta, yang mengalami penundaan akibat tarik ulur pemberlakuan Undang-undang (UU) 8/1985 tentang Organisasi Kemasyarakatan, yang mengharuskan setiap organisasi mencantumkan Pancasila sebagai asas. Muktamar ini dibuka langsung oleh Soeharto.¹⁸ Saat Musyawarah Wilayah dilaksanakan pada 8 Februari 1986, KH M Anwar kembali terpilih sebagai Ketua PWM. Kali ini KH. M. Anwar didampingi 3

¹⁶ PWMU, "Sekretaris Muhammadiyah Jatim Periode Pertama, Wafat," <https://pwmu.co/>; diakses pada 30 Agustus 2021.

¹⁷ PWMU, "KH M Anwar Zain Tokoh Muhammadiyah Milik Umat," <https://pwmu.co/>; diakses pada 30 Agustus 2021.

¹⁸ Team Dokumentasi Presiden RI, *Jejak Langkah Pak Harto 16 Maret 1983–11 Maret 1988* (Jakarta: Citra Kharisma Bunda, 2003), 395-396.

Penasehat (M. Wisatmo, H. Mas'ud Atmodiwiryo, dan Nurhasan Zain), 4 Wakil Ketua (H. Abdurrahim Nur Lc, dr. H Mutadi, H. M. Amin Barowi, dan Drs. H. Amir Hamzah Wiryosukarto), 1 Sekretaris (M. Mustaqim Fadhil), 1 Wakil Sekretaris (Abd. Madjid Hamzah), 1 Bendahara (Drs. Noto Adam), dan 2 Wakil Bendahara (H. Supardi dan M. Fuad Faqih).

KH. M. Anwar Zain tidak dapat menyelesaikan masa kepemimpinannya, karena meninggal dunia pada Desember 1989. Untuk mengisi kekosongan jabatan Ketua PWM, dalam Musyawarah Wilayah tahunan di Kediri 1990, diajukan 3 calon kepada PP. Muhammadiyah, yaitu H. Abdurrahim Nur Lc, dr. H. Mutadi, H. M. Amin Barowi. H. Abdurrahim Nur Lc pun ditetapkan sebagai Ketua PWM.¹⁹ Dia kembali terpilih dalam Musyawarah Wilayah 1990 di Asrama Haji Surabaya masa jabatan 1990-1995. Komposisi PWM periode ini: KH. Abdurrahim Nur Lc (Ketua), Drs. H. Isro Kusnoto, Drs. H. M. Hasyim Manan MA (Wakil Ketua), Drs. M. Wahyudi (Sekretaris), Drs. H. Nurcholis Huda (Wakil Sekretaris), H. M. Amin Barowi (Bendahara), dan Drs. H. Kuslan MA (Wakil Bendahara).

KH. Abdurrahim Nur Lc kembali terpilih dalam Musyawarah Wilayah 1995 di Malang. Komposisi PWM adalah: KH. Abdurrahim Nur Lc (Ketua), Drs. H. Munawar Thohir, Dr. H. Fasich Apt (Wakil Ketua), Drs. H. Nurcholis Huda, Drs. H. M. Wahyudi Indrajaya (Sekretaris), Ir. H. Sulaiman, H. Admiral Manan (Bendahara), Drs. H. Kuslan MA (Koor Bidang Tarjih dan Tablig), dr. H. Mutadi (Koor Bidang

¹⁹ PWMU, "KH Abdurrahim Nur dan Sufisme Muhammadiyah," <https://pwmu.co/>; diakses pada 30 Agustus 2021.

Sosial Ekonomi Kesehatan), Drs. H. Ahmad Adjib (Koor Bidang Pendidikan dan Kebudayaan), Drs. H. Muhadjir Sulthon (Koor Bidang Organisasi dan Kelembagaan), Drs. H. Isro' Kusnoto (Koor Bidang Kader dan SDM), serta KH. Mu'ammal Hamidy Lc (Koor Bidang Ekstern).

Kepemimpinan KH. Abdurrahim Nur Lc digantikan oleh Prof. Dr. H. Fasich Apt melalui Musyawarah Wilayah pada 28-29 Oktober 2000 di Magetan.²⁰ Komposisi PWM 2000-2005 adalah sebagai berikut: KH. Abdurrahim Nur Lc (Penasehat), Prof. Dr. H. Fasich Apt (Ketua), Prof. Dr. Syafiq A. Mughni MA, KH Mu'ammal Hamidy Lc, Drs. H. Muhadjir Effendy (Wakil Ketua), Drs. H. Nur Cholis Huda M.Si (Sekretaris), Nadjib Hamid S.Sos (Wakil Sekretaris), Drs. H. Abd Rahman Azis (Bendahara), Drs. Achmad Achsin MM (Wakil Bendahara), Dr. Achmad Jainuri MA (Pembina Bidang Pendidikan dan Litbang), Dr. H. Thohir Luth MA (Pembina Bidang Politik, HAM, dan Hubungan Ekstern), Ir. H. R. Sulaiman (Pembina Bidang Ekonomi dan Pemberdayaan Masyarakat), dr. H. Syamsul Islam SpMkMKes (Pembina Bidang Kesehatan dan Kesejahteraan Masyarakat), H. Admiral Manan (Pembina Bidang Kaderisasi dan Organisasi), dan Prof. Dr. H. Imam Muchlas (Pembina Bidang Tarjih dan Tablig).

Kepemimpinan PWM mengalami pergantian lagi melalui Musyawarah Wilayah XIII di Madiun, 8-9 Dzulqa'dah 1426 H/ 10-11 Desember 2005.²¹ Susunan

²⁰ PWM Jatim, "Sejarah Muhammadiyah di Jawa Timur," <http://jatim.muhammadiyah.or.id/>; diakses pada 30 Agustus 2021.

²¹ *Ibid.*

PWM 2005-2010 adalah sebagai berikut: Prof. Dr. H. Fasich Apt (Penasehat), Prof. Dr. H. Syafiq A. Mughni M.A (Ketua), Drs. H. Noer Cholih Huda M.Si, KH. Mu'ammal Hamidy Lc, Dr. H. Muhadjir Effendy MAP (Wakil Ketua), H. Nadjib Hamid M.Si (Sekretaris), Ir. H. Tamhid Masyhudi (Wakil Sekretaris), Ir. H. Imam Sugiri (Bendahara), Drs. M. Nidzhom Hidayatullah (Wakil Bendahara), Prof. Dr. H. Achmad Jainuri M.A (Koor Bidang Pendidikan dan Kebudayaan), Prof. Dr. H. Thohir Luth M.A (Koor Bidang Kesejahteraan dan Pemberdayaan Masyarakat), Prof. Dr. H. Zainuddin Maliki M.Si (Koor Bidang Publik dan Kehartabendaan), Dr. H. Saad Ibrahim M.A (Koor Bidang Tarjih dan Tablig), serta Drs. H. M. Sulthon Amien M.M (Koor Bidang Usaha dan Keuangan).²²

B. KH. Marzuqi Mustamar, M.Ag

Salah satu tokoh NU Jawa Timur adalah K.H. Marzuqi Mustamar, lahir di Blitar tanggal 22 September 1966.²³ Ia dibesarkan dalam lingkungan keluarga yang taat beribadah sekaligus mengerti agama, karena ayahnya sendiri adalah seorang kiai. Oleh karenanya, sejak kecil ia dibesarkan dan dididik oleh kedua orang tuanya dengan disiplin ilmu yang tinggi. Di bawah pengawasan mereka berdualah, putra dari Kiai Mustamar dan Nyai Siti Jainab ini mulai belajar Al-Qur'an dan dasar-dasar ilmu agama.

²² *Ibid.*

²³ Muhammad Yordanis Salam, "Profil KH. Marzuqi Mustamar," <https://pwnujatim.or.id/>; diakses pada 30 Agustus 2021.

Pada tahun 1994, K.H. Marzuqi Mustamar memulai hidup baru. Ia mempersunting salah seorang santriwati Pondok Nurul Huda yang bernama Saidah. Sang istri merupakan putri Kiai Ahmad Nur yang berasal dari Lamongan.²⁴ Kiai Marzuqi sangat bersyukur sekali sebab gadis yang menjadi pendamping hidup beliau adalah seorang hafizah (hafal Al-Qur'an). Dari pernikahannya itu, ia dianugerahi putra-putri yang ia beri nama: Habib Nur Ahmad, Diana Nabila, Millah Shofiya, M. 'Izzal Maula, 'Izza Nadila, Rossa Rahmania, dan Dina Roisah Kamila.

Berkenaan dengan pendidikannya, diketahui bahwa sejak kecil Marzuqi telah dididik tentang kemandirian agar memiliki etos kerja yang tinggi dengan cara memelihara kambing dan ayam petelur milik Bu Lik Umi Kultsum. Dengan memelihara kambing dan ayam petelur inilah, ia memperoleh pelajaran tentang bagaimana membimbing umat Islam dan bagaimana menjadi pemimpin. Saat duduk di kelas 4 Madrasah Ibtidaiyah sampai sebelum belajar di Malang, anak kedua dari delapan bersaudara itu mulai belajar ilmu nahwu, sharaf, tasawuf dan ilmu fikih kepada Kiai Ridwan di Blitar.²⁵ Kelak saat memasuki jenjang SLTP, ia diminta untuk mengajar Al-Qur'an dan beberapa kitab ringkas ala pesantren kepada anak-anak dan tetangganya. Pada usia yang masih belia tersebut, tepatnya saat kelas 3 SMP, ia sudah mengkhatamkan dan faham kitab *Mutammimah*.

²⁴ Muhammad Faishol, "Nyai Saidah Mustaghfiroh, Sosok Dibalik Keberhasilan Kiai Marzuqi Mustamar," <https://www.muslimoderat.net/>; diakses pada 30 Agustus 2021.

²⁵ Budi, "Biografi KH. Marzuqi Mustamar," <https://santri.laduni.id/>; diakses pada 28 Agustus 2021.

Selepas dari SMP Hasanuddin, Marzuqi melanjutkan ke Madrasah Aliyah Negeri Tlogo Blitar. Pada konteks ini, perlu digarisbawahi bahwa ia merupakan pemuda yang beruntung sebab di usianya yang masih belia itu, ia sudah mendalami ilmu agama ke beberapa orang kiai di Blitar. Di antaranya, ia mendalami Ilmu Balāghah dan Ilmu Manṭiq kepada Kiai Hamzah,²⁶ Ilmu Fikih kepada Kiai Abdul Mudjib,²⁷ dan Ilmu Hadis kepada Kiai Hasbullah Ridwan. Ketika duduk di bangku Aliyah, ia sudah khatam kitab hadis *Muslim* dan kitab-kitab kecil lainnya. Kiai Hasbullah Ridwan yang disebut di sini tidak lain masih eyang Marzuqi sendiri, sedangkan Kiai Hamzah dan Kiai Mujib adalah gurunya di MAN Tlogo.

Setamat dari MAN Tlogo pada tahun 1985, Marzuqi ini melanjutkan jenjang pendidikan formalnya di IAIN (sekarang UIN Maulana Malik Ibrahim) Malang, yang waktu itu masih merupakan cabang IAIN Sunan Ampel Surabaya. Untuk menambah ilmu agama yang sudah beliau dapat, Kiai yang juga Anggota Komisi Fatwa MUI Kota Malang ini *nyantri* kepada KH A Masduqi Machfudz di Pondok Pesantren Nurul Huda Mergosono.²⁸ Mengetahui kecerdasan dan keilmuan Kiai Marzuqi yang di atas rata-rata santrinya yang lain, akhirnya Kiai Masduki memberi amanah kepada Kiai Marzuqi untuk membantu mengajar di pesantrennya, meskipun saat itu Kiai Marzuqi masih berusia 19 tahun. “Saat itu saya diminta untuk mengajar kitab *Fath al-Qarib*

²⁶ Febi Akbar Rizki, “Profil KH Marzuqi Mustamar: Singa Pembela Ahlussunnah dari Malang,” <https://pesantren.id/>; diakses pada 28 Agustus 2021.

²⁷ Budi, “Biografi KH. Marzuqi Mustamar,” <https://santri.laduni.id/>; diakses pada 28 Agustus 2021.

²⁸ Imam Suprayogo, “KH A. Masduqi Mahfudz: Kiai Sekaligus Pensiunan UIN Malang Wafat,” <https://uin-malang.ac.id/>; diakses pada 28 Agustus 2021.

bab *buyū* ‘(jual-beli),’ tutur sang kiai yang juga Dosen Fakultas Humaniora dan Budaya UIN Maulana Malik Ibrahim Malang ini.

Selain itu, K.H. Marzuqi Mustamar juga beruntung karena dirinya seringkali diminta untuk mendampingi dakwah K.H. A. Masduqi Machfudz saat mengisi pengajian maupun dalam rapat-rapat organisasi kemasyarakatan. Dari sinilah Kiai Marzuqi mulai mengetahui betapa beratnya tugas seorang ulama dalam mengayomi umat. Dari gurunya yang juga Rois Syuriah NU Wilayah Jawa Timur itu, Kiai Marzuqi belajar keistikamahan menjadi seorang guru. “Kiai Masduki Mahfudz itu meskipun pulang malam hari dari mengisi pengajian, tetapi selalu membangunkan para santrinya untuk mengaji,” ungkap Kiai Marzuqi.

Salah satu kelebihan Kiai Marzuqi, saat masih duduk di bangku kuliah, ia sudah terbiasa memberikan kursus nahwu kepada mahasiswa juniornya. Namun, ternyata banyak juga mahasiswa yang tidak hanya belajar nahwu, tetapi juga mengaji kitab kepadanya. Dengan begini, keilmuannya semakin terasah. Kemudian pada tahun 1987, ia mendapatkan kesempatan belajar di LIPIA Jakarta.²⁹ Setelah menempuh dua tahun masa studinya di sana, ia kembali ke Malang untuk membantu mengajar di pesantren Nurul Huda, Mergosono dan melanjutkan kuliah S1. Jenjang pendidikan yang ia tempuh dapat diringkas sebagai berikut: TK Muslimat Karangsono Kanigoro, Blitar tahun 1972; MI. Miftahul ‘Ulum, tahun 1979; SMP Hasanuddin, tahun 1982;

²⁹ Nasrullah, “Banyak PCNU Siap Calonkan KH Marzuqi Mustamar,” <https://www.timesindonesia.co.id/>; diakses pada 30 Agustus 2021.

MAN Tlogo, tahun 1985; Pondok Pesantren Nurul Huda, Mergosono; LIPIA Jakarta, Tahun 1988; S1 IAIN Malang, Tahun 1990, dan S2 UNISLA, Tahun 2004.

Selang satu bulan setelah menikah, K.H. Marzuqi Mustamar bersama istri mencoba mengadu nasib dan hidup mandiri. Saat itu Kiai Marzuqi memilih daerah Gasek, Kecamatan Sukun, Malang sebagai tempat tinggal. Pada mulanya, ia mencari rumah kontrakan yang dekat dengan masjid yang pada akhirnya ia memilih di rumah salah seorang warga yang bernama Pak Har. Setelah segala sesuatunya dianggap cukup, Kiai Marzuqi akhirnya menempati tempat yang baru. Pada saat boyongan, tak lupa santri-santri Pondok Nurul Huda ikut mengantarkan Kiai Marzuqi dan membantu usung-usung barang-barang dan kitab-kitab guru mereka.

Tanpa diduga sebelumnya, pada hari pertama Marzuqi menempati rumah itu, ternyata sudah banyak santri yang datang mengaji kepadanya. Di rumah yang sederhana itulah Kiai Marzuqi mengajar para santrinya. Mereka yang waktu itu belajar merupakan cikal bakal santri dan pesantrennya yang kini menjadi benteng utama umat di wilayah Gasek. Karena santrinya semakin bertambah banyak maka rumahnya tidak memadai sebagai tempat belajar mereka. Namun, alhamdulillah, Allah SWT memberikan jalan. Waktu itu di daerah Gasek sudah ada Yayasan Sabilurrosyad yang memiliki lahan luas. Namun, setelah beberapa tahun didirikan, Yayasan ini belum bisa berkiprah secara optimal. Akhirnya Kiai Marzuqi bekerjasama dengan Yayasan Sabilurrosyad mendirikan sebuah pesantren dengan nama Sabilurrosyad.³⁰

³⁰ Budi, "Pesantren Sabilurrosyad Gasek Malang," <https://www.laduni.id/>; diakses pada 30 Agustus 2021.

Selain sibuk membimbing para santri, Kiai yang pernah menjabat sebagai Ketua Jurusan Bahasa Arab Universitas Islam Malang ini juga disibukkan dengan urusan umat. Tiada hari tanpa memberikan pengajian atau mauizah kepada umat. Mulai mengisi pengajian dari masjid ke masjid, blusukan keliling kampung dan lain sebagainya. Saat ini, K.H. Marzuqi Mustamar juga aktif di berbagai organisasi keagamaan di antara sebagai Ketua Tanfidiyah PCNU Kota Malang dan anggota Komisi Fatwa MUI Kota Malang. Kedalaman ilmunya sangat dirasakan oleh umat. Sebagai contoh beliau menyusun sebuah kitab, tentang dasar-dasar atau dalil-dalil amaliah yang dilakukan oleh warga Nahdliyyin. Melalui kitab ini, Kiai Marzuqi ingin membuka mata umat bahwa amalan mereka ada dasar hukumnya, sekaligus menjawab tuduhan-tuduhan orang-orang yang tidak setuju dengan sebagian amaliah warga Nahdhiyyin. Saking hebat dan lugasnya, sampai-sampai Kiai Baidhowi, Ketua MUI Kota Malang memberi julukan “Hujjatu NU”. “Kalau Imam al-Ghazālī dikenal sebagai Hujjat al-Islām, maka Kiai Marzuqi ini Hujjatu NU,” Demikian pernyataan Kiai Baidhowi dalam beberapa kesempatan.

Meski kegiatannya sangat padat, namun Kiai yang juga penasehat FKUB ini tetap berusaha untuk menjadi orangtua yang baik.³¹ Ia begitu dekat dan akrab dengan anak-anaknya yang masih kecil-kecil itu. Tak jarang pula, ia ikut mengantarkan atau menjemput putra-putrinya dari sekolah. Sebagaimana telah disinggung di atas, dari pernikahannya dengan Bu Nyai Saidah, Kiai Marzuqi dikaruniai tujuh orang putra: dua

³¹ Muhammad Yordanis Salam, “Profil KH. Marzuqi Mustamar,” <https://pwnujatim.or.id/>; diakses pada 30 Agustus 2021.

laki-laki dan lima perempuan. Semua putra-putrinya disekolahkan di SD Sabilillah Blimbing. Kecerdasan Kiai Marzuqi sepertinya menurun kepada putra-putrinya, terbukti dengan nilai mereka yang seringkali mendapat nilai sempurna termasuk pelajaran eksak. Bahkan beberapa waktu yang lalu putrinya menjadi juara Olimpiade Matematika di Yogyakarta dan kini sekolah di SMP Internasional PASIAD milik negara Turki.

Jabatan Marzuqi Mustamar antara lain: Ketua Tanfidziyah PCNU Kota Malang 2 periode; Pengasuh Pondok Pesantren Sabilurrosyad; Anggota Komisi Fatwa MUI Kota Malang; dosen Humaniora dan Budaya UIN Maulana Malik Ibrahim Malang; penulis tetap di Media Umat rubrik Mutiara Hadits dan Tanya Jawab; imam dan khatib, pemateri pengajian tetap Masjid Agung Jami' Malang, dan imam dan khatib, pemateri pengajian tetap masjid Sabililillah Malang dan banyak masjid besar lainnya.

Pada tahun 2010 ada satu karya dari tulisannya yang monumental yang kini sudah puluhan kali cetak ulang dan disampaikan di hampir ke seluruh penjuru nusantara, yaitu *al-Muqtaṭafāt li Ahl al-Bidāyāt*. Buku ini berisi sanggahan kepada beberapa kelompok terutama salafi wahabi yang suka membidahkan amaliah kaum Nahdliyyin, dikutip dari dalil-dalil Al-Qur'an, al-Sunnah dan kaidah Uṣūl Fikih. Buku ini masih diperuntukkan untuk kalangan terbatas karena masih berbahasa Arab, yakni para pecinta ilmu, kalangan santri dan pengurus NU. Harapan Marzuqi, buku tersebut bisa disampaikan kepada orang lain, manakala sudah dibacakan dan diijazahkan oleh pengarangnya langsung.

Adapun Nahdlatul Ulama (NU) yang menjadi tempat pengabdian K.H. Marzuqi Mustamar, menganut paham Ahlussunnah Wal Jama'ah, sebuah pola pikir yang mengambil jalan tengah antara ekstrim *aqāl* (rasionalis) dengan kaum ekstrim *naqlī* (skripturalis).³² Karena itu sumber pemikiran bagi NU tidak hanya Al-Qur'an, Sunnah, tetapi juga menggunakan kemampuan akal ditambah dengan realitas empiris. Cara berpikir semacam itu dirujuk dari pemikir terdahulu, seperti Abū al-Ḥasan al-Ash'arī dan Abū Manṣūr al-Māturīdī dalam bidang teologi.³³ Kemudian dalam bidang fikih mengikuti empat madzhab; Hanafi, Maliki, Syafi'i, dan Hanbali.³⁴ Sementara dalam bidang tasawuf, mengembangkan metode al-Ghazālī dan Junaid al-Baghdādī,³⁵ yang mengintegrasikan antara tasawuf dengan syariat.

Gagasan kembali ke khittah pada tahun 1984, merupakan momentum penting untuk menafsirkan kembali ajaran Ahlussunnah Wal Jama'ah, serta merumuskan kembali metode berpikir, baik dalam bidang fikih maupun sosial. Serta merumuskan kembali hubungan NU dengan negara. Gerakan tersebut berhasil membangkitkan kembali gairah pemikiran dan dinamika sosial dalam NU.³⁶

³² Moh Dahlan, "Geneologi Paham Fikih Tawasuth KH Moh Zuhri Zaini: Dari Paham Tawasuth Ahlussunnah wa al-Jama'ah Hingga Paham Fikih Tawasuth Pesantren Nurul Jadid Probolinggo," dalam *MIZAN: Wacana Hukum, Ekonomi dan Keagamaan*, Vol. 1, No. 2 (2014), 1-17.

³³ Adnin dan Muhammad Zein, "Epistemologi Kalam Asy'ariyah Dan Al-Maturidiyah," dalam *AL-HIKMAH: Jurnal Theosofi dan Peradaban Islam*, Vol. 2, No. 1 (2020), 1-12.

³⁴ Luluatul Badriyyah dan Ashif Az Zafi, "Perbedaan Mazhab Empat Imam Besar (Hanafi, Maliki, Syafi'i, Dan Hambali) Dalam Paradigma Hukum Fikih," dalam *AL-Muaddib: Jurnal Ilmu-ilmu Sosial dan Keislaman*, Vol. 5, No. 1 (2020), 65-79.

³⁵ Mujamil Qomar, "Implementasi Aswaja Dalam Perspektif Nu Di Tengah Kehidupan Masyarakat," dalam *IAIN Tulungagung Research Collections*, Vol. 2, No. 1 (2014), 161-181.

³⁶ NU Online, "Khittah NU," <https://www.nu.or.id/>; diakses pada 30 Agustus 2021.

C. Ir. KH. Amrodji Konawi, SE., MT

Ir. KH. Moch. Amrodji Konawi, S.E., M.T adalah Ketua Dewan Pimpinan Wilayah (DPW) LDII Jawa Timur. Ia ditunjuk sebagai Ketua DPW LDII masa bakti 2020-2025 melalui Musyawarah Wilayah (Muswil) IX yang digelar di Surabaya, 29 Agustus 2020.³⁷ Visi kebangsaan KH. Moch. Amrodji Konawi sangat menarik, terutama dalam menyoroti masa depan Indonesia Emas 2045. Baginya, kaum muda adalah potensi luar biasa. Seperti air, bila dikelola dengan baik, maka akan bermanfaat bagi kehidupan, bisa digunakan pembangkit listrik atau pengairan pertanian. LDII juga berkomitmen untuk mempersiapkan Sumber Daya Manusia (SDM) yang unggul untuk menghadapi bonus demografis.³⁸

Visi kebangsaan KH. Moch. Amrodji Konawi juga menyangkut Pancasila dan UUD '45. Ia mendorong penerapan 8 klaster kontribusi LDII untuk bangsa. Amrodji meminta DPD hingga Pimpinan Cabang (PC) dan Pimpinan Anak Cabang (PAC) agar berkontribusi melalui 8 klaster tersebut. Adapun 8 Klaster Kontribusi LDII yaitu: kebangsaan, dakwah, pendidikan, ekonomi syariah, kesehatan herbal, ketahanan pangan dan lingkungan, teknologi digital, dan energi baru terbarukan. Ji menguraikan alasan bidang kebangsaan ditempatkan pada posisi pertama. Ia menjelaskan bahwa sebagai warga Negara Indonesia harus patuh terhadap UUD 1945 dan Pancasila.

³⁷ M. Syuhud Almanfaluty, "Dibuka Gubernur, Muswil IX DPW LDII Jatim Aklamasi Tunjuk Moch. Amrodji Konawi Jadi Ketua," Minggu, 30 Agustus 2020, dalam <https://bangsaonline.com/>.

³⁸ Rahardi J Soekarno, "Pemuda LDII Dilantik, Amrodji: Pemuda Itu Seperti Air, Bermanfaat untuk Kehidupan," Minggu, 31 Oktober 2021, dalam <https://beritajatim.com/>.

Menurut Amrodji, “Karena kita umat Islam yang tinggal di Indoensia, maka sebagai kewajiban warga negara yang baik harus tunduk dengan pemerintah dan UUD 1945”.³⁹

Lembaga Dakwah Islam Indonesia (LDII), merupakan organisasi dakwah kemasyarakatan di wilayah Republik Indonesia. Sesuai dengan visi, misi, tugas pokok, dan fungsinya, LDII mempunyai tujuan untuk meningkatkan kualitas peradaban, hidup, harkat, dan martabat kehidupan bermasyarakat, berbangsa, dan bernegara serta turut serta dalam pembangunan manusia Indonesia seutuhnya, yang dilandasi oleh keimanan dan ketakwaan kepada Tuhan Yang Maha Esa guna terwujudnya masyarakat madani yang demokratis dan berkeadilan sosial berdasarkan Pancasila, yang diridai Allah SWT.⁴⁰

Awal mulanya, LDII bernama YAKARI (Yayasan Lembaga Karyawan Islam), kemudian berganti nama menjadi LEMKARI (Lembaga Karyawan Islam), dan akhirnya berganti nama lagi menjadi LDII, karena nama LEMKARI dianggap sama dengan akronim dari Lembaga Karate-Do Indonesia.⁴¹ LDII adalah organisasi yang independen, resmi dan legal mengikuti ketentuan sebagai berikut: Undang-undang No. 8 tahun 1985 tentang organisasi kemasyarakatan. Pasal 9 ayat (2), tanggal 4 April 1986 (Lembaran Negara RI 1986 nomor 24), serta pelaksanaannya meliputi PP No. 18 tahun

³⁹ LDII, "LDII Dorong Penerapan Delapan Klaster Kontribusi Hingga PC dan PAC", 23 Januari 2022, dalam <http://ldiijatim.com/>.

⁴⁰ LDII, "Sejarah Ormas LDII," <http://ldiijatim.com/>; diakses pada 30 Agustus 2021.

⁴¹ Ottoman, "Asal Usul dan Perkembangan Lembaga Dakwah Islam Indonesia (LDII)," dalam *Tamaddun: Jurnal Kebudayaan dan Sastra Islam*, Vol. 14, No. 2 (2014), 147-162.

1986; serta Peraturan Menteri Dalam Negeri No. 5 tahun 1986, dan aturan hukum lainnya.

LDII memiliki Anggaran Dasar (AD) dan Anggaran Rumah Tangga (ART), Program Kerja dan Pengurus mulai dari tingkat Pusat sampai dengan tingkat Desa. LDII sudah tercatat di Badan Kesatuan Bangsa dan Perlindungan Masyarakat (Bakesbang & Linmas) Departemen Dalam Negeri. LDII merupakan bagian komponen Bangsa Indonesia yang berada dalam Negara Kesatuan Republik Indonesia Berdasarkan Pancasila dan UUD 45.⁴² Lembaga Dakwah Islam Indonesia (LDII) berdiri sesuai dengan cita-cita para ulama perintisnya yaitu sebagai wadah umat Islam untuk mempelajari, mengamalkan dan menyebarkan ajaran Islam secara murni berdasarkan Al-Qur'an dan Hadis, dengan latar belakang budaya masyarakat Indonesia, dalam bingkai Negara Kesatuan Republik Indonesia (NKRI) berdasarkan Pancasila dan Undang-Undang Dasar Negara Republik Indonesia tahun 1945.

Lembaga Dakwah Islam Indonesia (LDII) pertama kali berdiri pada 3 Januari 1972 di Surabaya, Jawa Timur dengan nama Yayasan Lembaga Karyawan Islam (YAKARI).⁴³ Pada Musyawarah Besar (Mubes) tahun 1981 namanya diganti menjadi Lembaga Karyawan Islam (LEMKARI), dan pada Mubes tahun 1990, atas dasar Pidato Pengarahan Bapak Sudarmono, SH. Selaku Wakil Presiden dan Bapak Jenderal Rudini sebagai Mendagri waktu itu, serta masukan baik pada sidang-sidang komisi maupun

⁴² Ruslan, "LDII Diharap Mampu Perjuangkan Kepentingan Dan Kesejahteraan Masyarakat," <https://kalbarprov.go.id/>; diakses pada 30 Agustus 2021.

⁴³ LDII, "Sejarah Singkat Lembaga Dakwah Islam Indonesia," <https://ldiigresik.com/>; diakses pada 30 Agustus 2021.

sidang Paripurna dalam Musyawarah Besar IV LEMKARI tahun 1990, selanjutnya perubahan nama tersebut ditetapkan dalam keputusan, MUBES IV LEMKARI No. VI/MUBES-IV/ LEMKARI/1990, Pasal 3, yaitu mengubah nama organisasi dari Lembaga Karyawan Dakwah Islam yang disingkat LEMKARI yang sama dengan akronim LEMKARI (Lembaga Karate-Do Indonesia), diubah menjadi Lembaga Dakwah Islam Indonesia, yang disingkat LDII.

Ada 3 Motto LDII. Pertama, “Dan hendaklah ada di antara kamu sekalian golongan yang mengajak kepada kebajikan dan menyuruh pada yang *ma'rūf* (perbuatan baik) dan mencegah dari yang munkar (perbuatan tercela), mereka itulah orang-orang yang beruntung” (surah Āli ‘Imrān [3]: 104). Kedua, “Katakanlah inilah jalan (agama)-ku, dan orang-orang yang mengikutiku mengajak (kamu) kepada Allah dengan hujah (dalil/dasar hukum) yang nyata. Maha suci Allah dan aku tidak termasuk golongan orang yang musyrik” (surah Yūsuf [12]: 108). Ketiga, “Serulah (semua manusia) kepada jalan Tuhanmu dengan hikmah dan pelajaran yang baik, dan bantahlah mereka dengan yang lebih baik” (surah al-Nahl [16]: 125).⁴⁴

Lembaga Dakwah Islam Indonesia (LDII) yang pada awal berdirinya pada 3 Januari 1972 di Surabaya, Jawa Timur bernama Yayasan Lembaga Karyawan Islam (YAKARI), yang kemudian diubah menjadi Lembaga Karyawan Islam (LEMKARI).⁴⁵ LDII didirikan oleh: Drs. Nur Hasyim, Drs. Edi Masyadi, Drs. Bahroni

⁴⁴ LDII, “Motto LDII,” <https://ldii-jaksel.com/>; diakses pada 30 Agustus 2021.

⁴⁵ Kendari, “Kakanwil Kemenag Sultra Hadiri Muswil VI LDII Provinsi Sulawesi Tenggara tahun 2020,” <https://sultra.kemenag.go.id/>; diakses pada 30 Agustus 2021.

Hertanto, Soetjo Wirjo Atmodjo B.A, dan Wijono B.A.⁴⁶ Badan Hukum LDII sebagai Ormas adalah Keputusan Menteri Hukum dan Hak Asasi Manusia RI No. AHU-18. AH.01.06. Tahun. 2008, Tanggal, 20 Februari 2008. Isi Keputusan: PERTAMA: Memberikan Pengesahan Akta Pendirian: LEMBAGA DAKWAH ISLAM INDONESIA disingkat LDII, NPWP. 02.414.788.6-036.000 berkedudukan di Ibukota Negara Republik Indonesia, sebagaimana anggaran dasarnya termuat dalam AKTA Nomor 01 tanggal 03 Januari 1972 yang dibuat oleh Notaris Mudijomo berkedudukan di Surabaya dan Akta Nomor 13 Tanggal 27 September 2007, yang dibuat di hadapan Notaris Gunawan Wibisono, S.H, berkedudukan di Surabaya dan oleh karena itu mengakui lembaga tersebut sebagai badan hukum pada hari pengumuman anggaran dasarnya dalam Tambahan Berita Negara Republik Indonesia. KEDUA: Keputusan Menteri Hukum dan Hak Asasi Manusia Republik Indonesia ini disampaikan kepada yang bersangkutan untuk diketahui dan dilaksanakan sebagaimana mestinya.

Kegiatan LDII antara lain: pertama, di Bidang Pendidikan Keterampilan, Kepemudaan, dan Olahraga. Dalam bidang Pendidikan Keterampilan, Kepemudaan dan Olahraga, LDII menyelenggarakan kursus keorganisasian, keterampilan, perkemahan pemuda, dan kegiatan Pramuka. Dalam bidang olahraga, di antaranya menyelenggarakan Pencak Silat Persinas ASAD (Ampuh Sehat Aman Damai) yang sudah menjadi anggota IPSI, sudah mengikuti turnamen Pencak Silat tingkat Nasional,

⁴⁶ LDII, "Sejarah," <https://ldii.or.id>; diakses pada 30 Agustus 2021.

turnamen sepak bola sampai tingkat Nasional dalam rangka memperingati Hari Sumpah Pemuda pada tahun-tahun 1991, 1994, dan 1996, 2000 dan 2002.⁴⁷

Kedua, di Bidang Ekonomi. LDII peduli dan turut serta dalam pemberdayaan ekonomi rakyat dengan uji coba mengadakan kegiatan Usaha Bersama (UB) yang berbasis di tingkat Pimpinan Cabang (PC) yang tersebar di seluruh Indonesia. Di dalam membiayai segala macam aktivitasnya menurut ketentuan ART organisasi pasal 30, LDII mendapatkan dana dari sumbangan yang tidak mengikat. Sebagian besar dana sumbangan dikumpulkan dari warga LDII sendiri (swadana). Selain dari warganya, LDII juga menerima sumbangan dalam berbagai bentuk dari perorangan, pihak swasta maupun pemerintah Republik Indonesia.⁴⁸

LDII menggunakan metode pengajian tradisional, yaitu guru-guru yang berasal dari beberapa alumni pondok pesantren kenamaan, seperti: Pondok Pesantren Gontor di Ponorogo, Tebu Ireng di Jombang, Kebarongan di Banyuwangi, dan Langitan di Tuban.⁴⁹ Mereka bersama-sama mempelajari ataupun bermusyawarah beberapa waktu terlebih dahulu sebelum menyampaikan pelajaran dari Al-Qur'an dan Hadis kepada para jama'ah pengajian rutin atau kepada para santriwan dan santriwati di pondok-pondok LDII, untuk menjaga supaya tidak terjadi kekeliruan dalam memberikan penjelasan tentang pemahaman Al-Qur'an dan Hadis. Kemudian guru

⁴⁷ LDII, "Kegiatan LDII dalam Bidang Pendidikan Keterampilan, Kepemudaan dan Olahraga," <https://ldii.or.id>; diakses pada 30 Agustus 2021.

⁴⁸ Faizin, "Pemikiran Lembaga Dakwah Islam Indonesia," dalam *Jurnal Islamika*, Vol. 16, No. 2 (2016), 59-76.

⁴⁹ LDII, "Tahukah Anda Metode Pengajaran dan Aktivitas Pengajian LDII?," <https://ldiiriau.or.id>; diakses pada 30 Agustus 2021.

mengajar murid secara langsung (*manqūl*) baik bacaan, makna (diterjemahkan secara harfiah), dan keterangan, dan untuk bacaan Al-Qur'an memakai ketentuan tajwid.

LDII menyelenggarakan pengajian Al Qur'an dan Al Hadits dengan rutinitas kegiatan yang cukup tinggi. Di tingkat PAC (Desa/Kelurahan) umumnya pengajian diadakan 2-3 kali seminggu, sedangkan di tingkat PC (Kecamatan) diadakan pengajian seminggu sekali. Untuk memahamkan ajarannya, LDII mempunyai program pembinaan cabe rawit (usia prasekolah sampai SD) yang terkoordinasi di seluruh masjid LDII.⁵⁰

Selain pengajian umum, juga ada pengajian khusus remaja dan pemuda, pengajian khusus Ibu-ibu, dan bahkan pengajian khusus Manula/Lanjut usia. Ada juga pengajian UNIK (usia nikah). Di samping itu ada pula pengajian yang sifatnya tertutup, juga pengajian terbuka. Pada musim liburan sering diadakan Kegiatan Pengkhataman Al-Qur'an dan hadis selama beberapa hari yang biasa diikuti anak-anak warga LDII dan non LDII untuk mengisi waktu liburan mereka. Dalam pengajian ini pula diberi pemahaman kepada peserta didik tentang bagaimana pentingnya dan pahalanya orang yang mau belajar dan mengamalkan Al-Qur'an dan hadis dalam keseharian mereka.

LDII mengadakan berbagai forum tipe pengajian berdasarkan kelompok usia dan gender antara lain: pertama, Pengajian kelompok tingkat PAC. Pengajian ini diadakan rutin 2 - 3 kali dalam seminggu di masjid-masjid, mushalla-mushala atau surau-surau yang ada hampir di setiap desa di Indonesia. Setiap kelompok PAC

⁵⁰ Vani Aprilia Masyitoh, "Profil LDII (Lembaga Dakwah Islam Indonesia) di Desa Sialang Indah Kecamatan Pangkalan Kuras, Kabupaten Pelalawan," dalam *JOM FISIP*, Vol. 5, No. 2 (2018), 1-11.

biasanya terdiri 50 sampai 100 orang jamaah. Materi pengajian di tingkat kelompok ini yaitu Al-Qur'an (bacaan, terjemahan dan keterangan), hadis-hadis himpunan, dan nasihat agama. Dalam forum ini pula jamaah LDII diajari hafalan-hafalan doa, dalil-dalil Al-Qur'an Hadis dan hafalan surat-surat pendek Al-Qur'an. Dalam forum pengajian kelompok tingkat PAC ini jamaah juga dikoreksi amalan ibadahnya seperti praktek berwudu dan salat.⁵¹

Kedua, Pengajian Cabe rawit. Pengembangan mental agama dan akhlakul karimah jamaah dimulai sejak usia dini. Masa kanak-kanak merupakan pondasi utama dalam pembentukan keimanan dan akhlak umat, sebab pada usia dini seorang anak mudah dibentuk dan diarahkan. Pengajian Cabe rawit diadakan setiap hari di setiap kelompok pengajian LDII dengan materi antara lain bacaan iqra', menulis pegon, hafalan doa-doa, dan surat-surat pendek Al-Qur'an. Forum pengajian Caberawit juga diselingi dengan rekreasi dan bermain.

Ketiga, Pengajian Muda-mudi. Muda-mudi atau usia remaja perlu mendapat perhatian khusus dalam pembinaan mental agama. Pada usia ini pola pikir anak mulai berkembang dan pengaruh negatif pergaulan dan lingkungan semakin kuat. Karena itu pada masa ini perlu menjaga dan membentengi para remaja dengan kefahaman agama yang memadai agar generasi muda LDII tidak terjerumus dalam perbuatan maksiat, dosa-dosa dan pelanggaran agama yang dapat merugikan masa depan mereka. Sebagai bentuk kesungguhan dalam membina generasi muda, LDII telah membentuk tim

⁵¹ *Ibid.*

Penggerak Pembina Generus (PPG) yang terdiri dari pakar pendidikan dan ahli psikologi. Pembinaan generasi muda dalam LDII setidaknya memiliki 3 sasaran yaitu: menjadikan generasi muda yang shaleh, alim (banyak ilmunya) dan fakih dalam beribadah; menjadikan generasi muda yang berakhlakul karimah (berbudi pekerti luhur), berwatak jujur, amanah, sopan dan hormat kepada orang tua dan orang lain, dan menjadikan generasi muda yang tertib, disiplin, terampil dalam bekerja dan bisa hidup mandiri.

Keempat, Pengajian Wanita/ibu-ibu. Para wanita, ibu-ibu dan remaja putri perlu diberi wadah khusus dalam pembinaan keimanan dan peningkatan kepahaman agama, mengingat kebanyakan penghuni neraka adalah kaum ibu/wanita. Sabda Rasulullah SAW: “Diperlihatkan padaku Neraka, maka ketika itu kebanyakan penghuninya adalah wanita.” Hadis riwayat al-Bukhārī dalam *Kitāb al-Īmān*.

Selain itu banyak persoalan khusus dalam agama Islam menyangkut peran wanita dan para ibu. Haid, kehamilan, nifas, bersuci (menjaga najis), mendidik dan membina anak, melayani dan mengelola keluarga merupakan persoalan khusus wanita dan ibu-ibu. Disamping memberikan keterampilan beribadah forum pengajian Wanita/ibu-ibu LDII juga memberikan pengetahuan dan ketrampilan praktis tentang keputrian yang berguna untuk bekal hidup sehari-hari dan menunjang penghasilan keluarga.

Kelima, Pengajian Lansia. Para Lansia perlu mendapatkan perhatian khusus mengingat pada usia senja diharapkan umat muslim lebih mendekatkan diri kepada Allah sebagai persiapan menghadap kepada Ilahi dalam keadaan khusnul khatimah.

Hal ini berangkat dari sebuah adagium yang berbunyi, “Sesungguhnya pengamalan itu dilihat dari akhirnya.”

Keenam, Pengajian Umum. Pengajian umum merupakan forum gabungan antara beberapa jamaah PAC dan PC LDII. Pengajian ini juga merupakan wadah silaturahmi antar jamaah LDII untuk membina kerukunan dan kekompakan antar jamaah. Semua pengajian LDII bersifat terbuka untuk umum, siapapun boleh datang mengikuti setiap pengajian sesuai dengan jadwal yang telah ditentukan.⁵²

Sumber hukum LDII adalah Al-Qur’an dan Hadis. Dalam memahami Al-Qur’an dan Hadis, ulama LDII juga menggunakan ilmu alat seperti Ilmu Nahwu, Sharaf, Badī’, Ma’ānī, Bayān, Mantīq, Balāghah, Usul Fiqih, Muṣṭalah al-Ḥadīth, dan sebagainya.⁵³ Ibarat orang akan mencari ikan perlu sekali menggunakan alat untuk mempermudah menangkap ikan, seperti jala ikan. Perumpamaannya adalah seperti orang yang akan mencari jarum di dalam sumur perlu menggunakan besi semberani. Untuk memahami arti dan maksud ayat-ayat Al-Qur’an tidak cukup hanya dengan penguasaan dalam bahasa ataupun ilmu sharaf. Al-Qur’an memang berbahasa Arab tapi tidak berarti orang yang mampu berbahasa Arab akan mampu pula memahami arti dan maksud dari ayat-ayat Al-Qur’an dengan benar. Penguasaan di bidang bahasa Arab hanyalah salah satu kemampuan yang patut dimiliki oleh seorang dai atau mubalig, begitupun ilmu alat (nahwu-sharaf).

⁵² *Ibid.*

⁵³ LDDI, “Apakah LDII dalam Memahami Al-Quran dan Al-Hadits Menggunakan Ilmu Alat?,” <https://ldii-jaksel.com>; diakses pada 30 Agustus 2021.

Di LDII untuk memahami arti dan maksud dari ayat-ayat Al-Qur'an maka para dai ataupun para mubalig-mubaligah telah memiliki kemampuan-kemampuan sebagaimana berikut: Ilmu Balāghah, Ilmu Asbāb al-Nuzūl, Ilmu Kalam, Ilmu Qirā'āt, Ilmu Tajwid, Ilmu al-Wujūh wa al-Nazā'ir, Ilmu Gharīb al-Qur'ān, Ilmu Ma'rifat al-Muḥkam Wa al-Mutashābih, Ilmu Tanāsub Āyāt al-Qur'ān, Ilmu Amthal al-Qur'ān.⁵⁴

D. M. Iqbal bin Qurusy

Iqbal bin Qurusy adalah Pengurus Wilayah (PW) Al-Irsyad Jawa Timur.⁵⁵ Pekerjaan lainnya, Iqbal bin Qurusy adalah sebagai General Manager pada CV. Visi Insani Publishing, yang beralamat di Jakarta Timur.⁵⁶ Iqbal bin Qurusy juga Direktur Avairra Beauty (produsen kosmetik halal D'Orzu).⁵⁷

Perhimpunan *Jam'iyat al-Islah wal Irsyad al-Islamiyyah* berdiri pada 6 September 1914/15 Syawal 1332 H. Tanggal itu mengacu pada pendirian Madrasah Al-Irsyad Al-Islamiyyah yang pertama, di Jakarta. Pengakuan hukumnya sendiri baru dikeluarkan pemerintah Kolonial Belanda pada 11 Agustus 1915. Tokoh sentral pendirian Al-Irsyad adalah al-'Allāmah Syekh Ahmad Surkati al-Anshori, seorang ulama besar Mekkah yang berasal dari Sudan.⁵⁸ Pada mulanya Syekh Surkati datang ke Indonesia atas permintaan perkumpulan Jami'at Khair, yang mayoritas anggota

⁵⁴ LDII, "Sejarah Ormas LDII," <http://ldijjatim.com/>; diakses pada 30 Agustus 2021.

⁵⁵ Alirsyad Alislamiyyah, "Silaturahmi, Ketua PW Jatim: Kuatkan Sinergi dan Ideologi," 24 Agustus 2020, dalam <https://www.alirsyad.or.id/>.

⁵⁶ Iqbal Bin Qurusy, "CV. Visi Insani Publishing," <https://www.semuaabis.com/>, akses 27 Februari 2022.

⁵⁷ Ihram, "Kosmetik Halal D'Orzu Hadir di Muslim Life Fest 2019," 1 September 2019, dalam <https://ihram.co.id/>.

⁵⁸ Alirsyad Alislamiyyah, "Ahmad Surkati Al-Irsyad dan Muhammadiyah," <https://www.alirsyad.or.id/>; diakses pada 30 Agustus 2021.

pengurusnya terdiri dari orang-orang Indonesia keturunan Arab golongan Sayyid, yang berdiri pada 1905.⁵⁹

Al-Irsyad adalah organisasi Islam nasional. Syarat keanggotaannya, seperti tercantum dalam Anggaran Dasar Al-Irsyad adalah: “Warga negara Republik Indonesia yang beragama Islam yang sudah dewasa.” Jadi tidak benar anggapan bahwa Al-Irsyad merupakan organisasi warga keturunan Arab.⁶⁰

Perhimpunan Al-Irsyad mempunyai sifat khusus, yaitu Perhimpunan yang berakidah Islamiyyah dalam memberikan pelayanan kepada masyarakat, di bidang pendidikan, pengajaran, serta social dan dakwah bertingkat nasional. (AD, ps. 1 ayat 2). Perhimpunan ini adalah perhimpunan mandiri yang sama sekali tidak mempunyai kaitan dengan organisasi politik apapun juga, serta tidak mengurus masalah-masalah politik praktis (AD, ps. 1 ayat 3).⁶¹

Syekh Ahmad Surkati tiba di Indonesia bersama dua kawannya, Syeikh Muhammad Tayyib al-Maghribi dan Syeikh Muhammad bin Abdul Hamid al-Sudani. Di negeri barunya ini, Syeikh Ahmad menyebarkan ide-ide baru dalam lingkungan masyarakat Islam Indonesia. Syeikh Ahmad Surkati diangkat sebagai Penilik sekolah-sekolah yang dibuka Jami’at Khair di Jakarta dan Bogor. Berkat kepemimpinan dan bimbingan Syekh Ahmad Surkati, dalam waktu satu tahun, sekolah-sekolah itu maju

⁵⁹ *Ibid.*

⁶⁰ *Ibid.*

⁶¹ Muh. Dahlan Thalib, “Peranan Lembaga Keagamaan Al-Irsyad dalam Pendidikan di Indonesia,” dalam *Jurnal Studi Pendidikan*, Vol. 16, No. 1 (2018), 1-9.

pesat. Namun Syekh Ahmad Surkati hanya bertahan tiga tahun di Jami'at Khair, karena perbedaan paham yang cukup prinsipil dengan para penguasa Jami'at Khair, yang umumnya keturunan Arab *sayyid* ('*alawiyān*).⁶²

Sekalipun Jami'at Khair tergolong organisasi yang memiliki cara dan fasilitas moderen, namun pandangan keagamaannya, khususnya yang menyangkut persamaan derajat, belum terserap baik. Ini nampak setelah para pemuka Jami'at Khair dengan kerasnya menentang fatwa Syekh Ahmad tentang *kafaah* (persamaan derajat).⁶³ Karena tak disukai lagi, Syekh Ahmad memutuskan mundur dari Jami'at Khair, pada 6 September 1914 (15 Syawal 1332 H). Dan di hari itu juga Syekh Ahmad bersama beberapa sahabatnya mendirikan Madrasah Al-Irsyad Al-Islamiyyah, serta organisasi untuk menaunginya: *Jam'iyat al-Islah wal-Irsyad al-Arabiyah* (kemudian berganti nama menjadi *Jam'iyat al-Islah wal-Irsyad al-Islamiyyah*).⁶⁴

Setelah tiga tahun berdiri, Perhimpunan Al-Irsyad mulai membuka sekolah dan cabang-cabang organisasi di banyak kota di Pulau Jawa. Setiap cabang ditandai dengan berdirinya sekolah (madrasah). Cabang pertama di Tegal (Jawa Tengah) pada 1917, dimana madrasahny dipimpin oleh murid Syekh Ahmad Surkati angkatan

⁶² Rusli, Desmaniar dan Sindy Yeindra Nofenchi, "Eksistensi Syekh Ahmad Surkati Sebagai Tokoh Pembaruan Islam di Indonesia 1914-1943," dalam *TARIKHUNA: Journal of History and History Education*, Vol. 2, No. 2 (2020), 53-60.

⁶³ Al-Irsyad, "Lebih Mengenal Syekh Ahmad Surkati sebagai Pendiri Al-Irsyad Al-Islamiyyah," <https://alirsyad.sch.id>; diakses pada 30 Agustus 2021.

⁶⁴ *Ibid.*

pertama, yaitu Abdullah bin Salim al-Attas. Kemudian diikuti dengan cabang-cabang Pekalongan, Cirebon, Bumiayu, Surabaya, dan kota-kota lainnya.⁶⁵

Al-Irsyad di masa-masa awal kelahirannya dikenal sebagai kelompok pembaru Islam di Nusantara, bersama Muhammadiyah dan Persatuan Islam (Persis). Tiga tokoh utama organisasi ini: Ahmad Surkati, Ahmad Dahlan, dan Ahmad Hassan (A. Hassan), sering disebut sebagai “Trio Pembaru Islam Indonesia.” Mereka bertiga juga berkawan akrab. Malah menurut A. Hassan, sebetulnya dirinya dan Ahmad Dahlan adalah murid Syekh Ahmad Surkati, meski tak terikat jadwal pelajaran resmi.⁶⁶

Sejarawan Belanda G.F. Pijper mengatakan, yang benar-benar merupakan gerakan pembaruan dalam pemikiran dan ada persamaannya dengan gerakan reformisme di Mesir adalah Gerakan Pembaruan Al-Irsyad. Sedang Muhammadiyah, kata Pijper, sebetulnya timbul sebagai reaksi terhadap politik pemerintah Hindia Belanda pada waktu itu yang berusaha untuk menasranikan orang Indonesia.⁶⁷

Al-Irsyad juga berperan penting sebagai pemrakarsa Mukhtamar Islam I di Cirebon pada 1922, bersama Syarekat Islam dan Muhammadiyah. Sejak itu pula, Syekh Ahmad Surkati bersahabat dekat dengan H. Agus Salim dan H.O.S. Tjokroaminoto.⁶⁸ Al-Irsyad juga aktif dalam pembentukan MIAI (Majlis Islam ‘A’laa

⁶⁵ Muh. Dahlan Thalib, “Peranan Lembaga Keagamaan Al-Irsyad dalam Pendidikan di Indonesia,” dalam *Jurnal Studi Pendidikan*, Vol. 16, No. 1 (2018), 1-9.

⁶⁶ Alirsyad Alislamiyyah, “Ahmad Surkati Al-Irsyad dan Muhammadiyah,” <https://www.alirsyad.or.id/>; diakses pada 30 Agustus 2021.

⁶⁷ Ririn Nursanti, “The Role of Al Irsyad Al Islamiyyah to Development Islamic Education in Indonesia,” dalam *International Conference of Moslem Society*, Vol. 3 (2019), 34-47.

⁶⁸ Zainal Anshari dan Ahmad Hanif Fahrudin, “Jejak Historis Al-Irsyad Al-Islamiyah dan Kiprahnya dalam Pengembangan Pendidikan Islam,” dalam *Akademika*, Vol.14, No. 1 (2020), 37-48.

Indonesia) di zaman pendudukan Jepang, Badan Kongres Muslimin Indonesia (BKMI) dan lain-lain, sampai juga pada Masyumi, Badan Kontak Organisasi Islam (BKOI) dan Amal Muslimin.⁶⁹

Di tengah-tengah suasana Muktamar Islam di Cirebon, diadakan perdebatan antara Al-Irsyad dan Syarekat Islam Merah, dengan tema: “Dengan apa Indonesia ini bisa merdeka. Dengan Islamisme atau Komunisme?” Al-Irsyad diwakili oleh Syekh Ahmad Surkati, Umar Sulaiman Naji dan Abdullah Badjerei, sedang SI Merah diwakili Semaun, Hasan, dan Sanusi.⁷⁰

Selaku penganut paham Pan Islam, tentu Syekh Ahmad Surkati bertahan dengan Islamisme. Semaun berpendirian, hanya dengan komunisme lah Indonesia bisa merdeka. Dua jam perdebatan berlangsung, tidak ditemukan titik temu. Namun Syekh Ahmad Surkati ternyata menghargai positif pendirian Semaun. “Saya suka sekali orang ini, karena keyakinannya yang kokoh dan jujur bahwa hanya dengan komunisme lah tanah airnya dapat dimerdekan!” Peristiwa ini sekaligus membuktikan bahwa para pemimpin Al-Irsyad pada tahun 1922 sudah berbicara masalah kemerdekaan Indonesia.⁷¹

Seperti yang diajarkan Muhammad Abduh di Mesir, Al-Irsyad mementingkan pelajaran Bahasa Arab sebagai alat utama untuk memahami Islam dari sumber-sumber

⁶⁹ Adam Malik, “Jam’iyyah Al-Irsyad Al-Islamiyyah: Napak Tilas Sejarah Pergulatan Identitas Kebangsaan Kaum Hadrami di Indonesia,” (Tesis -- Universitas Islam Negeri Alauddin Makassar, 2019), 10.

⁷⁰ Zainal Anshari dan Ahmad Hanif Fahrudin, “Jejak Historis Al-Irsyad Al-Islamiyah dan Kiprahnya dalam Pengembangan Pendidikan Islam,” 42.

⁷¹ *Ibid.*, 43.

pokoknya. Dalam sekolah-sekolah Al-Irsyad dikembangkan jalan pikiran anak-anak didik dengan menekankan pengertian dan daya kritik. Tekanan pendidikan diletakkan pada tauhid, fikih, dan sejarah.⁷²

Sejak didirikannya, Al-Irsyad Al-Islamiyyah bertujuan memurnikan tauhid, ibadah dan amaliah Islam. Bergerak di bidang pendidikan dan dakwah. Untuk merealisasikan tujuan ini, Al-Irsyad sudah mendirikan ratusan sekolah formal dan lembaga pendidikan non-formal di seluruh Indonesia. Dan dalam perkembangannya kemudian, kegiatan Al-Irsyad juga merambah bidang kesehatan, dengan mendirikan beberapa rumah sakit. Yang terbesar saat ini adalah RSUD Al-Irsyad di Surabaya dan RS Siti Khadijah di Pekalongan.

Tercatat banyak lulusan Al-Irsyad, baik dari kalangan keturunan Arab maupun non-Arab yang telah memainkan peran penting di berbagai bidang. Lulusan pribumi yang turut berperan penting dalam modernisme Islam di Indonesia antara lain:⁷³

1. Yunus Anis: Alumnus Al-Irsyad yang dikenal sebagai seorang pemimpin yang menonjol dari Gerakan Muhammadiyah. Ia mendapat kehormatan dijuluki “tulang punggung Muhammadiyah” karena pengabdianya sebagai sekretaris jenderal di organisasi tersebut selama 25 tahun.

⁷² *Ibid.*

⁷³ *Ibid.*

2. Prof. Dr. T.M. Hasby As-Shiddique: Putera asli Aceh, penulis terkenal dalam masalah hadist, tafsir, dan fikih Islam moderen. Guru besar di IAIN Yogyakarta ini bahkan pernah menjabat Rektor Universitas Al-Irsyad di Solo (sekarang sudah tutup)
3. Prof. Kahar Muzakkir: Berasal dari Yogyakarta. Lulus dari Madrasah Al-Irsyad, Kahar Muzakkir melanjutkan studinya di Dar al-Ulum di Kairo. Ia sangat aktif berjuang untuk kemerdekaan Indonesia dan termasuk penandatangan Piagam Jakarta 22 Juni 1945. Kemudian ia menjadi Rektor Universitas Islam Indonesia di Yogyakarta.
4. Muhammad Rasjidi: Menteri Agama Republik Indonesia yang pertama, berasal dari Yogyakarta. Ia pernah menjadi professor di McGill University di Montreal, Kanada, dan juga mengajar di Universitas Indonesia, Jakarta. Semasa hidupnya menulis banyak buku.
5. Prof. Farid Ma'ruf: Asli Yogyakarta, profesor di IAIN, yang juga salah satu tokoh besar Muhammadiyah di awal-awal berdirinya. Lulusan Madrasah Al-Irsyad ini sempat menjabat Direktur Jenderal Urusan Haji di Departemen Agama.
6. Al-Ustadz Umar Hubeis: Jabatan pertamanya adalah sebagai Direktur Madrasah Al-Irsyad Surabaya. Di waktu yang bersamaan ia aktif di Masyumi (Majelis Syura Muslimin Indonesia). Umar Hubeis bahkan pernah menjadi anggota DPR mewakili Masyumi. Ia juga menjadi professor di Universitas Airlangga, Surabaya. Semasa ia hidupnya beliau juga menulis beberapa buku, terutama fikih. Yang terkenal adalah Kitab FATAWA.

7. Said bin Abdullah bin Thalib al-Hamdani: Lulusan Al-Irsyad Pekalongan ini sangat menguasai fikih dan menjadi professor di Fakultas Syariah IAIN Yogyakarta. Ia juga menulis buku-buku fikih. Di kalangan cendekiawan dan intelektual Islam Indonesia, ia dijuluki Faqih Al-Irsyadiyah (cendekiawan terkemuka di bidang hukum Islam dari Al-Irsyad). Sayang kebanyakan bukunya yang umumnya ditulis dalam bahasa Arab, belum diterjemahkan.
8. Abdurrahman Baswedan: Pendiri Partai Arab Indonesia (PAI) dan aktivis Masyumi ini pernah menjadi Wakil Menteri Penerangan RI.⁷⁴

Perkembangan Al-Irsyad yang awalnya naik pesat, kemudian menurun drastis bersamaan dengan masuknya pasukan pendudukan Jepang ke Indonesia. Apalagi setelah Syekh Ahmad Surkati wafat pada 1943, dan revolusi fisik sejak 1945. Banyak sekolah Al-Irsyad hancur, diporak-porandakan Belanda karena menjadi markas laskar pejuang kemerdekaan. Sementara beberapa gedung milik Al-Irsyad yang dirampas Belanda, sekarang berpindah tangan, tanpa bisa diambil lagi oleh Al-Irsyad.⁷⁵ Sampai 1985, Al-Irsyad tinggal memiliki 14 cabang, yang seluruhnya berada di Jawa. Namun berkat kegigihan para aktifisnya yang sudah menyebar ke seluruh pelosok Nusantara, Al-Irsyad berkembang kembali, sejak 1986. Puluhan cabang baru berdiri. Dan kini tercatat sekitar 130 cabang, dari Sumatera ke Papua.

⁷⁴ *Ibid.*

⁷⁵ *Ibid.*, 44.

Di awal berdirinya di tahun 1914, Perhimpunan Al-Irsyad Al-Islamiyyah dipimpin oleh ketua umum Salim Awad Balweel. Dalam Mukhtamar terakhir di Bandung (2000), yang dibuka Presiden Abdurrahman Wahid di Istana Negara pada 3 Juli 2000, terpilih Ir. H. Hisyam Thalib sebagai ketua umum baru, menggantikan H. Geys Amar SH yang telah menjabat posisi itu selama empat periode (1982-2000).⁷⁶

Perhimpunan Al-Irsyad Al-Islamiyyah memiliki empat organ aktif yang menggarap segmen anggota masing-masing. Yaitu Wanita Al-Irsyad, Pemuda Al-Irsyad, Puteri Al-Irsyad, dan Pelajar Al-Irsyad. Peran masing-masing organisasi yang tengah menuju otonomisasi ini (sesuai amanat Mukhtamar 2000), cukup besar bagi bangsa. Pemuda Al-Irsyad misalnya, ikut aktif menumpas pemberontakan G-30-S PKI bersama komponen bangsa lainnya. Sedang Pelajar Al-Irsyad termasuk salah satu eksponen 1966 yang ikut aktif melahirkan KAPPI (Kesatuan Aksi Pemuda dan Pelajar Indonesia). Di luar empat badan otonom tersebut, Al-Irsyad Al-Islamiyyah memiliki majelis-majelis, yaitu Majelis Pendidikan & Pengajaran, Majelis Dakwah, Majelis Sosial dan Ekonomi, Majelis Awqaf dan Yayasan, dan Majelis Hubungan Luar Negeri. Di luar itu ada pula Lembaga Istisyariyah, yang beranggotakan tokoh-tokoh senior Al-Irsyad dan kalangan ahli.⁷⁷

E. KH. Anwar Zahid

⁷⁶ *Ibid.*

⁷⁷ Al-Irsyad Al-Islamiyyah, "Tentang Al-Irsyad," <https://www.alirsyad.or.id/>; diakses pada 30 Agustus 2021.

Salah seorang dai kondang Jawa Timur adalah K.H. Anwar Zahid, yang lahir pada 11 Maret 1974 di Kecamatan Kanor, Kabupaten Bojonegoro, Jawa Timur.⁷⁸ Ia memulai pendidikannya dengan belajar di SD, SMP di lingkungan rumahnya. Pada tahun 1988, beliau melanjutkan studinya dengan belajar nyantri di Pondok Pesantren Langitan dibawah asuhan Romo K.H. Abdullah Faqih.⁷⁹ Pada masa-masa di Pondok Pesantren Langitan itulah K.H. Anwar Zahid memanfaatkan waktu untuk mempelajari agama dengan begitu baik dan juga mendalam. Selain mendalami ilmu agama beliau juga dilatih dengan metode-metode dakwah yang mumpuni sehingga disinilah bakat-bakat beliau dalam berdakwah dan menyiarkan agama Islam mulai terasah dengan baik.

Setelah restu dan juga doa dari Romo K.H. Abdullah Faqih diperoleh berangkatlah K.H. Anwar Zahid menuju pesantren “APTQ” Sampurnan Bungah Gresik. Pada pesantren itu K.H. Anwar Zahid ingin memperdalam ilmu dalam bidang al-Quran dan juga hafalannya. Di pondok pesantren ini K.H. Anwar Zahid digembleng dengan pemahaman akan al-Quran secara mendalam baik dari segi pelafalan tafsir dan juga hafalan al-Quran. Berkat gemblengan dari Pondok Pesantren Langitan dan juga Pondok Pesantren APTQ Sampurnaan Bungah Gresik saat ini beliau mampu dengan baik menjalankan misi dakwah dan juga keumatan.⁸⁰

⁷⁸ Nisaul Fadilah, “Analisis Tindak Tutur Dalam Ceramah Kh Anwar Zahid,” *Jurnal Ilmiah SARASVATI*, Vol. 1, No.1 (2019), 43-53.

⁷⁹ Budi, “Biografi KH. Anwar Zahid,” <https://santri.laduni.id/>; diakses pada 30 Agustus 2021.

⁸⁰ *Ibid.*

K.H. Anwar Zahid memiliki Yayasan Pondok yang berada tepat disamping kediaman beliau, bernama Yayasan Pondok Pesantren Sabilun Najah, terdapat jenjang pendidikan MTs dan MA di pondok beliau, bagi santri-santri yang ingin mengemban ilmu disini, seluruh biaya sehari-hari ditanggung penuh oleh pihak pondok alias gratis, namun biaya pendaftaran dan finansial masih ditanggung oleh masing-masing pendaftar atau calon peserta didik.⁸¹

K.H. Anwar Zahid adalah seorang da'i penceramah asal Bojonegoro yang berhaluan Islam Ahlussunah wal Jama'ah an-Nahdliyyah.⁸² Tiap harinya beliau harus mengisi 3-4 jadwal pengajian di berbagai daerah, biasanya adalah pada waktu pagi, sore, dan malam, bahkan hingga pukul 1 dini hari, karena jadwal yang masuk dari permintaan para jamaah tiap hari juga tidak ada henti-hentinya, selalu ada jadwal yang terus mengalir sampai-sampai jadwal beliau selalu penuh hingga 2 tahun ke depannya. Hal ini terjadi lantaran cara ceramah beliau yang sangat digemari oleh semua kalangan masyarakat, bahasa yang beliau gunakan selalu mengena di hati jamaah dan selalu diiringi humor-humor yang bermakna, beliau selalu menyindir perilaku-perilaku dan sifat seseorang yang biasa terjadi di dalam sebuah masyarakat, sehingga para jamaah pun hanya bisa tertawa dan menyadari akan kebenaran dari apa yang beliau sampaikan, sehingga apa yang menjadi pokok inti ceramah secara tidak sadar sudah diterima oleh masyarakat melalui humor-humor tersebut.

⁸¹ Admin, "Ponpes Sabilunnajah Simo: KH. Anwar Zahid," <https://ponpes-sabilunnajah-simo-kh-anwar-zahid.business.site/>; diakses pada 30 Agustus 2021.

⁸² Admin, "Biografi KH Anwar Zahid Bojonegoro," <https://pagarnusa.online/>; diakses pada 30 Agustus 2021.

Adapun video-video cuplikan pengajian beliau telah banyak tersebar dan terekspos di media sosial, salah satunya di YouTube dan Instagram, walaupun beliau jarang muncul di layar TV, namun jadwal-jadwal bahkan pamflet-pamflet pengajian beliau selalu tersebar luas di berbagai daerah, khususnya Jawa Timur dan Jawa Tengah.

Selain mengisi pengajian di Jawa, beliau juga sering mengisi pengajian rutin di mancanegara, seperti Hongkong, Korea Selatan, Malaysia.⁸³ Hampir tiap bulan beliau selalu mengisi jadwal disana. Dan selain itu juga, terdapat pengajian rutin di kediaman beliau tiap Minggu Kliwon yang diberi nama Jamaah Maqoman Mahmudah.⁸⁴

Peran dan fungsi dai sebagai juru dakwah adalah salah satu faktor dalam kegiatan dakwah yang menempati posisi sangat penting dalam berhasil atau tidaknya kegiatan dakwah. Dai professional yang mengkhususkan diri di bidang dakwah, seyogianya memiliki kepribadian yang baik untuk menunjang keberhasilan dakwah baik yang bersifat rohani atau yang bersifat fisik. Hasil yang ingin diperoleh dengan pengetahuan tentang tulisan ini, diharapkan kita dapat melaksanakan tugas dakwah dengan pendekatan kejiwaan sehingga hal yang diharapkan peran dan fungsi seorang dai benar-benar dapat dipahami oleh seorang dai sebagai mubalig dan kondisi objek dakwah sebagai *mad'ū*.⁸⁵

⁸³ Ema Yuniar, Bambang Wibisono dan A. Erna Rochiyati S, "Penggunaan Bahasa Oleh K.H. Anwar Zahid dalam Ceramah Agama," dalam *SEMIOTIKA*, Vol. 20, No. 2, (2019), 159-169.

⁸⁴ Budi, "Biografi KH. Anwar Zahid," <https://www.laduni.id/>; diakses pada 30 Agustus 2021.

⁸⁵ Agus Salim, "Peran Dan Fungsi Dai Dalam Perspektif Psikologi Dakwah," dalam *AL-HIKMAH: Media Dakwah, Komunikasi, Sosial Dan Budaya*, Vol. 8, No. 1 (2018), 92-106.

BAB IV

TAFSIR AYAT RAHMATAN LIL ALAMIN

Pada bab ini akan dibahas tentang penafsiran para ulama terkait surah al-Anbiyā' [21]: 107 yang membicarakan terminologi *Rahmatan lil Alamin* dalam Al-Qur'an. Selanjutnya, adalah pandangan para kiai Jawa Timur tentang ayat serupa. Dari sana, penafsiran Islam *Rahmatan lil Alamin* dapat dilihat kontinuitas.

A. Tafsir Ayat *Rahmatan lil Alamin* Perspektif Para Mufasir

Para mufasir klasik menafsiri ayat *Rahmatan lil Alamin* berdasarkan pada surah al-Anbiyā' [21]: 170. Dengan begitu, Islam *Rahmatan lil Alamin* adalah suatu pemahaman tentang Islam yang merujuk kepada salah satu ayat Al-Qur'an. Allah SWT berfirman:

وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ^{١٧٠}

Kami tidak mengutus engkau (Nabi Muhammad), kecuali sebagai rahmat bagi seluruh alam.¹

Kosakata yang perlu dijelaskan dalam ayat tersebut diatas adalah kata *rahmat* (رحمة) dan kata *li al-‘ālamīn* (لِلْعَالَمِينَ). Kata *rahmat* berasal dari *ra'*, *ha'* dan *mim* yang maknanya berkisar pada tiga hal: *al-‘atf*, yakni simpati, iba hati, dan menyambung atau komunikatif; *al-riqqah*, yakni lunak dan arif; dan *al-ra'fah*, yakni belas kasih.²

¹ Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahannya*, 470.

² Abī al Ḥusein Aḥmad b. Fāris Zakariyā, *Mu‘jam Maqāyīs al-Lughah*, Vol. 2 (T.tp.: Dār al-Fikr 1979), 498.

Sedangkan *'ālamīn* berasal dari kata *'ālam* (عالم). Kata ini terangkai dari tiga huruf, yaitu *'ain*, *lam* dan *mim* yang berarti segala jenis ciptaan Allah (*kullu jins min al-khalq*).³

Di samping itu, kata *rahmat* juga berarti *irādat iṣāl al-ḥaqq*, yakni berkehendak menyampaikan kebaikan.⁴ Menurut al-Rāghib al-Aṣfahānī, selain bermakna *al-riqqah*, *rahmat* juga berarti *al-iḥsān* (berbuat baik).⁵ Sedangkan *al-'ālamīn*, berarti mencakup segala jenis ciptaan Allah, seperti alam jagat raya, alam manusia, jin, malaikat, air, api, tumbuh-tumbuhan dan lain sebagainya.⁶

Surah al-Anbiyā' [21]: 107 di atas, bila dianalisis secara i'rāb/sintaksis, maka dapat dideskripsikan dalam enam penjelasan. Pertama, wawu merupakan huruf *'ataf* yang berfungsi merangkaikan kalimat setelahnya dengan kalimat sebelumnya. Kedua, ma merupakan huruf *nahi* atau *nafi*. Ketiga, *arsalnāka* mengandung tiga komponen, yakni *fi 'il* (kata kerja) berupa *arsala*, *fā 'il* (subjek) berupa *nā* (*damīr mutakallim ma'a al-ghayr*), dan *maf'ūl bih* berupa *kaf*. Keempat, *illā* merupakan *adāt al-ḥaṣr*, yakni kata yang berfungsi membatasi objek sebuah kata kerja, karena ia didahului oleh huruf *nafi*. Kelima, *rahmat* merupakan *maf'ūl bih* atau *ḥāl mubālaghah*. Keenam, *li al-'ālamīn* merupakan sifat dari kata *rahmat*. Berdasarkan rincian ini, maka dapat dipahami bahwa Allah SWT tidak mengutus Nabi Muhammad kecuali untuk memberikan rahmat atau

³ *Ibid.*, Vol. 4, 110.

⁴ 'Ali b. Muḥammad al-Sayyid al-Sharīf al-Jurjānī, *Mu'jam al-Ta'rīfāt* (Kairo: Dār al-Faḍīlah, 2004), 95.

⁵ al-Rāghib al-Aṣfahānī, *Mufradāt Alfāz al-Qur'ān* (Beirut: Dār, al-Shāmiyah, 1992), 347.

⁶ *Ibid.*, 582.

kasih sayang dan atau dalam keadaan betul-betul memberi rahmat kepada semua makhluk.⁷

1. Rasulullah SAW Sebagai *Rahmatan lil Alamin*

Menurut al-Ṭabarī, para ulama tafsir berbeda pendapat tentang arti alam semesta. Apakah Nabi Muhammad menjadi rahmat bagi seluruh umat manusia, baik yang beriman pada Allah maupun yang kafir? Ataukah, Nabi Muhammad hanya menjadi rahmat bagi orang-orang beriman semata, bukan bagi orang-orang kafir? Dalam menjawab hal ini, ada dua golongan; pertama, Rasulullah saw adalah rahmat bagi orang mukmin maupun kafir, dan kedua, Rasulullah SAW adalah rahmat bagi orang mukmin saja.

Menurut al-Ṭabarī, sebagian ulama berpendapat bahwa Nabi Muhammad SAW diutus oleh Allah SWT sebagai rahmat bagi alam semesta, bagi seluruh umat manusia, baik mereka sudah beriman pada Allah SWT maupun masih dalam keadaan kafir.

Pandangan pertama ini berdasarkan sebuah riwayat hadis dari Ishāq b. Shāhin, dari Ishāq b. Yūsuf al-Azraq, dari al-Mas‘ūdī, dari seseorang yang bernama Sa‘īd, dari Sa‘īd b. Jubair, dari Ibn ‘Abbās. Ibn ‘Abbās, Sang Tarjumān Al-Qur’an itu, mengatakan bahwa orang-orang yang beriman kepada Allah dan Hari Akhir dipastikan mendapatkan rahmat di dunia maupun di akhirat. Sedangkan orang-orang yang tidak beriman kepada Allah maupun rasul-Nya maka mereka akan

⁷ Muḥy al-Dīn al-Darwīsh, *I‘rāb al-Qur’ān wa Bayānuhu*, Vol. 6 (Damaskus: Dār Ibn Kathīr, al-Yamāmah, 1992), 372-384.

diampuni/diselamatkan dari bencana-bencana yang pernah menimpa umat-umat terdahulu, seperti gempa bumi dan lainnya.

Di sisi lain, kelompok kedua berpendapat bahwa rahmat bagi sekalian alam itu hanya diperuntukkan bagi orang-orang yang beriman saja, bukan bagi orang-orang yang masih kafir. Pandangan ini berdasarkan sebuah riwayat dari Yūnus, dari Ibn Wahab, dari Ibn Zaid. Tokoh yang disebut terakhir ini mengatakan bahwa makna alam semesta adalah orang-orang yang beriman kepada rasul, membenarkan ajarannya dan taat kepadanya.

Kemudian al-Ṭabarī men-*tarjih* kedua pendapat di atas. Menurutnya, pendapat pertama adalah pendapat yang benar, yaitu pendapat yang diriwayatkan dari Ibn ‘Abbās. Allah mengutus Nabi-Nya, Muhammad SAW, sebagai rahmat bagi seluruh alam semesta, bagi seluruh umat manusia, baik orang yang beriman maupun orang kafir. Orang-orang yang beriman diberi hidayah oleh Allah, dimasukkan ke dalam golongan yang beriman pada-Nya, dan dengan mengerjakan amal perbuatan yang membuatnya masuk surga. Sementara rahmat bagi orang-orang kafir adalah diangkatnya siksa-siksa yang biasanya menimpa sangat cepat terhadap umat-umat terdahulu yang pernah juga mendustakan dakwah para rasul.⁸

Ibn Kathīr memiliki pandangan senada dengan al-Ṭabarī, bahwa Nabi Muhammad SAW diutus kepada seluruh umat manusia. Hanya saja, Ibn Kathīr menambahkan bahwa rahmat ini dapat diterima dengan lapang dada dan disyukuri

⁸ Lihat selengkapnya dalam, Abū Ja‘far Muḥammad b. Jarīr al-Ṭabarī, *Jāmi’ al-Bayān ‘an Ta’wīl Āy al-Qur’ān*, Vol. 16, 438-441.

sebagai sebuah nikmat, namun juga dapat ditolak dan diingkari. Barang siapa yang menerima dan mensyukuri rahmat tersebut, maka ia akan bahagia di dunia dan akhirat. Tetapi, barang siapa yang mengingkari risalah Muhammad sebagai sebuah rahmat, maka ia akan celaka dan rugi di dunia maupun akhirat. Untuk menguatkan pendapatnya ini, Ibn Kathīr menghadirkan surah Ibrāhīm [14]: 28 berikut ini:

﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ بَدَّلُوا نِعْمَتَ اللَّهِ كُفْرًا وَأَحَلُّوا قَوْمَهُمْ دَارَ الْبَوَارِ ۗ﴾^{٢٨}

Tidakkah engkau memperhatikan orang-orang yang telah menukar nikmat Allah dengan kekufuran dan menjatuhkan kaumnya ke lembah kebinasaan.

Selain memperkuat argumentasinya dengan ayat Al-Qur'an, Ibn Kathīr juga mengutip sebuah hadis sahih dari Muslim, yang menjelaskan tentang status Nabi Muhammad sebagai rahmat, sebagai berikut:

إِنِّي لَمْ أُبْعَثْ لِعَانًا وَإِنَّمَا بُعِثْتُ رَحْمَةً.

Sungguh aku diutus bukan untuk melaknat, melainkan sebagai rahmat.

Selanjutnya, tentang latar belakang Nabi Muhammad yang mengatakan dirinya sebagai rahmat bagi seluruh umat manusia itu, Ibn Kathīr mengutip sebuah pandangan dari Abū al-Qāsim al-Ṭabrānī, dari Aḥmad b, Muḥammad b. Nāfi' al-Taḥān, dari Aḥmad b. Ṣaliḥ, ia berkata:

Saya menemukan sebuah tulisan di Madinah, dari 'Abd al-'Azīz al-Darawardī dan Ibrāhīm b. Muḥammad b. 'Abd al-'Azīz b. 'Umar b. 'Abd al-Raḥmān b. 'Auf, dari Muḥammad b. Ṣāliḥ al-Tamār, dari Ibn Shihāb, dari Muḥammad b. Jubair b. Muṭ'im, dari ayahnya, ia berkata: Abū Jahal pernah suatu hari tiba di Makkah ketika menghindari Ḥamzah seraya berkata, "Wahai suku Quraish, Muhammad telah tiba di Yathrib dan menyebar mata-matanya. Dia sungguh ingin menimpakan bencana pada kalian. Berhati-hatilah bila kalian berjalan di jalan yang dilaluinya atau saat mendekatinya. Dia sungguh seperti serigala buas. Dia sungguh marah pada kalian. Karena kalian mengusirnya seperti mengusir kera-kera dari ritual keagamaan. Demi Allah, sungguh dia memiliki kekuatan sihir. Sungguh tak sekalipun saya melihatnya dan teman-temannya kecuali saya

seperti melihat kumpulan setan. Kalian telah tahu sendiri permusuhan yang terjadi di antara dua putra kabilah (suku Aus dan suku Khazraj). Muhammad itu musuh yang meminta bantuan pada musuh.”

Mendengar kata-kata Abū Jahal, Muṭ‘am b. ‘Addī menjawab, “Wahai Abū al-Ḥakam, demi Allah, sungguh aku tidak melihat seorangpun yang lidahnya lebih jujur, janjinya selalu ditepati, dibanding saudara kalian (Muhammad) yang kalian usir itu. Jika kalian masih mau melakukan apa yang kalian pikirkan, maka hentikanlah.”

Abū Sufyān b. al-Ḥārith ikut menimpali, “Kalian harus lebih keras. Jika dua putra kabilah (Aus dan Khazraj) menang atas kalian maka mereka tidak akan menyisakan apapun dari kalian kecuali kehinaan dan penderitaan. Jika kalian taat padaku maka kalian akan berlindung pada mereka dengan perlindungan terbaik, atau kalian keluarkan Muhammad dari tengah-tengah mereka, biar dia tinggal seorang diri saja. Sungguh, dua suku keturunan kabilah itu, termasuk orang-orang Dahlak, semua sama saja. Saya akan melindungi kalian dari kalian.”

Pembicaraan di tengah-tengah orang Quraisy itu pun sampai ke telinga Rasulullah saw, lalu bersabda:

والذي نفسي بيده، لأقتلنهم ولأصلبنهم ولأهديتهم ومكارهون، إني رحمة بعثني الله، ولا يتوقاني
يظهر الله دينه.

Demi Tuhan yang jiwaku ada di tangan-Nya, aku akan membunuh mereka, menyalib mereka, dan aku akan membimbing mereka sekalipun mereka itu tidak suka. Sungguh aku ini diutus oleh Allah sebagai rahmat dan Allah tidak akan mematikanmu hingga agama-Nya tampil sebagai pemenang.⁹

Lebih lanjut, Ibn Kathīr juga mengutip riwayat hadis dari Imam Aḥmad, dari Mu‘āwiyah b. ‘Amr, dari Zā’idah, dari ‘Amr b. Qais, dari ‘Amr b. Abī Qurrah al-Kindī, ia berkata:

Suatu hari Hudaifah berada di al-Madain. Ia membahas hal-hal yang pernah dikatakan oleh Rasulullah SAW. Lalu Ḥudhaifah datang menghadap Sulaiman, dan Sulaimān berkata padanya, “Wahai Ḥudhaifah, sungguh Rasulullah SAW pernah berkhotbah dan bersabda, ‘Siapa salah satu umatku yang pernah aku marahi saat murka atau saya laknat? Sungguh aku ini adalah salah satu dari anak Adam, aku bisa marah seperti mereka, tetapi Allah mengutusku sebagai rahmat

⁹ Abū al-Fidā’ Ismā‘īl b. Kathīr al-Dimashqī, *Tafsīr al-Qur’ān al-‘Aẓīm*, Vol. 9 (Giza: Mu’assasah Qurtubah, 2000), 459-460.

bagi seluruh alam. Maka aku akan jadikan itu berkah baginya di Hari Kiamat nanti.’”¹⁰

Sementara menurut Wahbah al-Zuhaylī, berkenaan dengan penafsiran ayat di atas, Nabi Muhammad SAW merupakan rasul utusan Allah yang membawa risalah berupa Al-Qur’an yang di dalamnya memuat syariat Islam, mempunyai fungsi yang penting untuk kehidupan yaitu memberikan rahmat kasih sayang dunia dan akhirat. Sasarannya adalah manusia dan jin. Barang siapa yang menerima dan melaksanakan ajaran Islam, maka akan memperoleh kehidupan yang sejahtera dunia dan akhirat. Demikian pula sebaliknya, mereka yang menentang akan mendapat kerugian dunia dan akhirat. Adapun bentuk rahmat kasih sayang kepada orang-orang kafir berupa penundaan siksa dan kebinasaan tidak seperti umat-umat terdahulu yang bila melakukan pelanggaran kemaksiatan langsung dapat siksaan di dunia. Bisa jadi penundaan azab untuk orang-orang kafir merupakan ujian bagi mereka agar mereka bisa mengevaluasi apa yang telah mereka laksanakan. Allah SWT Maha Tahu apa yang mereka perbuat. Penundaan azab bisa juga peringatan dan ujian bagi mereka yang merasa enak dalam berfoya-foya, menikmati keindahan dan gemerlapnya dunia yang tidak akan bisa mereka rasakan di akhirat nanti.¹¹

Di lain pihak, mufasir berkebangsaan Mesir, Muṣṭafa al-Marāghī memulai penafsirannya atas surah al-Anbiyā’ [21]: 107 di atas dengan menegaskan bahwa Allah SWT tidak akan mengangkat Muhammad menjadi Rasul-Nya untuk

¹⁰ *Ibid.*, 460.

¹¹ Wahbah al-Zuhaylī, *al-Tafsīr al-Munīr fī al-‘Aqīdah wa al-Sharī‘ah wa al-Manhaj*, Vol. 9 (Damaskus: Dār al-Fikr, 2009), 154-160.

menyampaikan risalah-Nya yang berisi petunjuk nasihat dan arahan yang merupakan panduan hidup kecuali untuk memberikan kasih sayang kepada manusia. Nabi Muhammad diutus untuk memberikan kemaslahatan hidup dunia-akhirat, hanya saja orang-orang kafir memalingkan diri tidak merespon dan menerimanya, juga tidak mensyukuri nikmat Allah yang pada gilirannya orang-orang kafir tersebut tidak akan bisa hidup sejahtera dunia dan akhirat.¹²

Penjelasan al-Marāghī tersebut senada dengan firman Allah SWT dalam surah Ibrāhīm [14]: 28 berikut ini:

﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ بَدَّلُوا نِعْمَتَ اللَّهِ كُفْرًا وَأَحَلُّوا قَوْمَهُمْ دَارَ الْبَوَارِ﴾¹³

Tidakkah kamu perhatikan orang-orang yang telah menukar nikmat Allah dengan kekafiran dan menjatuhkan kaumnya ke lembah kebinasaan?.¹³

Seiring dengan makna rahmat yang terkandung dalam surah al-Anbiyā' [21]: 107 di atas, Nabi Muhammad SAW juga diriwayatkan pernah bersabda, “*Inna Allāh ba'athanī raḥmatan* (Sesungguhnya Allah mengutus saya ini untuk menyebarkan rahmat)”.¹⁴

Selanjutnya, penafsiran surah al-Anbiyā' [21]: 107 dipertegas lagi dalam *Tafsir Abī al-Su'ūd*. Di sana dijelaskan bahwa Nabi Muhammad SAW diutus dalam rangka *illā li al-raḥmah al-wāsi'ah li al-'ālamīn qāṭibatan*, yakni hanya untuk menyebarkan rahmat yang amat luas kepada alam semesta secara keseluruhan. Hal

¹² Aḥmad Muṣṭafa al-Marāghī, *Tafsīr al-Marāghī*, Vol. 17 (Mesir: Maktabah Muṣṭafa al-Bābī al-Ḥalabī wa Awlādih, 1946), 78.

¹³ Departemen Agama RI, Al-Qur'an dan Terjemahnya (Jakarta: Mahkota, 1989), 508.

¹⁴ Abī Ja'far Muḥammad b. Jarīr al-Ṭabarī, *Tafsīr al-Ṭabarī: Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wīl Āy al-Qur'ān*, Vol. 16 (Giza: Dār Hijr, 2001), 437-441.

ini memberikan pengertian bahwa risalah Muhammad SAW memiliki jangkauan yang sangat luas tidak dibatasi oleh dimensi ruang dan waktu untuk semua umat di mana saja dan untuk kesejahteraan dunia dan akhirat.¹⁵

Nabi Muhammad SAW diutus untuk memberikan kedamaian dan kesejahteraan dunia dan akhirat. Kedamaian dunia bisa dilihat dari fakta sejarah bahwa ia diutus saat masyarakat manusia dalam kebodohan dan kesesatan. Kaum Ahli Kitab dalam kondisi kebingungan mengenai persoalan agama mereka yang disebabkan oleh terlalu lama masa vakum (tidak diutusnya seorang nabi di kalangan mereka) serta munculnya pertentangan dan perselisihan terkait persoalan kitab suci mereka. Dalam kondisi seperti itu diutusnya Nabi Muhammad dengan syariat yang dibawanya, dalam hal ini Al-Qur'an. Secara berangsur-angsur, ia dapat menciptakan kondisi damai, rukun, dan selamat dari perpecahan dan kerusakan berkata pertolongan Allah SWT.¹⁶

2. Temporalitas Parsial *Rahmatan lil Alamin*

Berbeda halnya dengan Syeikh Muḥammad Rashīd Riḍā yang lebih menyempitkan pengertian *Rahmatan lil Alamin* menjadi lebih temporal. Rashīd

¹⁵ Abī al-Su'ūd Muḥammad b. Muḥammad al-'Amādī, *Tafsīr Abī al-Su'ūd al-Musamma Irshād al-'Aql al-Salīm ilā Mazāyā al-Qur'ān al-Karīm*, Vol. 6 (Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī, t.t.), 89. Lihat pula penafsiran al-Shinqīṭī dalam, Muḥammad al-Amīn b. Muḥammad al-Mukhtār al-Juknī al-Shinqīṭī, *Aḍwā' al-Bayān fī Idāh al-Qur'ān bi al-Qur'ān*, Vol. (Makkah: Dār 'Ālam al-Fawā'id, 1426 H), 868-869.

¹⁶ Muḥammad al-Rāzī Fakhr al-Dīn al-'Allāmah Ḍiyā' al-Dīn 'Umar al-Mushtahir bi Khaṭīb al-Rayy, *Tafsīr al-Fakhr al-Rāzī al-Mushtahir bi al-Tafsīr al-Kabīr wa Mafāṭīḥ al-Ghaib*, Vol. 22 (Beirut: Dār al-Fikr, 1981), 230-232. Lihat pula penafsiran al-Amīn al-Hararī dalam, Muḥammad al-Amīn b. 'Abd Allāh al-Uramī al-'Alawī al-Hararī al-Shāfi'ī, *Tafsīr Ḥadā'iq al-Rauḥ wa al-Raiḥān fī Rawābī 'Ulūm al-Qur'ān* Vol. 18 (Beirut: Dār Ṭauq al-Najāh, 2001), 201-202.

Riḍā menerima konsep sebelumnya, bahwa Rasulullah SAW maupun para rasul sebelumnya sebagai rahmat bagi sekalian alam semesta. Namun, hal itu hanya berlaku ketika sang rasul sedang berada di tengah-tengah umatnya. Ketika para rasul tersebut telah meninggalkan umatnya, maka azab Allah akan segera turun menimpa umat yang durhaka. Tetapi, sebaliknya, ketika seorang rasul masih berada di tengah-tengah umatnya, maka azab Allah SWT tidak akan turun, sekalipun umatnya durhaka bermaksiat. Jika pun azab akan turun, maka Allah terlebih dahulu akan memerintahkan para rasul tersebut keluar dari wilayahnya itu.

Muhammad Rashīd Riḍā mengatakan:

Bukan perbuatan dan kebiasaan Allah, juga bukan bagian turunan dari rahmat dan hikmah-Nya, apabila Allah mengazab umat manusia sedangkan engkau (Muhammad), wahai sang Rasul, berada di tengah-tengah mereka. Allah itu mengutusmu (Muhammad) sebagai rahmat bagi seluruh alam, sebagai nikmat, bukan azab dan siksa. Bahkan juga bukan kebiasaan Allah menyiksa umat-umat terdahulu yang mendustakan dakwah para Rasul, sementara para rasul itu masih berada di tengah-tengah mereka. Allah terlebih dahulu akan mengeluarkan para rasul itu dari tengah-tengah umatnya, sebagaimana Ibnu Abbas katakan.¹⁷

Muhammad al-Alūsī memberikan informasi tambahan, setelah sebelumnya menyetujui pandangan bahwa rahmat bagi sekalian alam tersebut mencakup orang mukmin dan orang kafir, sekalipun orang kafir abai dan lalai dalam mengeruk manfaat dari Nabi Muhammad. Menurut al-Alūsī, rahmat itu bagi sekalian alam itu karena kehadiran Nabi Muhammad SAW sebagai perantara bagi pancaran ilahiah kepada seluruh wujud *mumkināt* (makhluk) sesuai tingkat penerimaan masing-masing atas pancaran ilahiah tersebut. Untuk itulah, cahaya Nabi Muhammad adalah

¹⁷ Muḥammad ‘Abduh, *Tafsīr al-Manār*, Vol. 9 (Mesir: Dār al-Manār, 1367 H.), 300-301.

makhluk pertama yang diciptakan Allah. Dalam sebuah riwayat, Rasulullah SAW berkata kepada Jabir, “Makhluk pertama yang Allah ciptakan adalah cahaya nabimu, wahai Jabir.”

Al-Ālūsī juga mengutip pendapat Ibn al-Qayyim dalam kitab *Miftāḥ al-Sa‘ādah*, yang mengatakan bahwa seandainya bukan karena adanya *nubuwwah* para Nabi, maka di dalam alam semesta ini tidak akan ada ilmu pengetahuan yang bermanfaat sama sekali, tidak akan ada amal saleh dan kebaikan dalam kehidupan manusia, tidak ada pilar penopang kerajaan dan manusia sama tingkatannya dengan binatang, hewan liar, anjing liar, yang satu sama lain saling menerkam. Segala kebaikan di alam semesta ini adalah hasil dari jejak-jejak *nubuwwah*. Segala keburukan di dunia ini baik yang sudah terjadi maupun yang akan terjadi adalah persoalan jauhnya dari jejak-jejak kenabian. Jadi, alam semesta ini bagaikan tubuh, sedangkan jiwanya adalah kenabian. Tidak mungkin tubuh bisa tegak tanpa adanya ruh. Karenanya, jika matahari kenabian terbenam dari alam ini dan di muka bumi tidak satu pun ada bekas jejak *nubuwwah*, maka langit akan runtuh, bintang-bintang akan berjatuhan, matahari dan bulan akan gerhana, gunung-gunung goncang, dan bumi gempa.¹⁸ Pandangan al-Ālūsī ini cukup jauh dibanding penafsiran sebelumnya, karena cenderung menggunakan pendekatan tasawuf falsafi.

Dari berbagai pandangan di atas, mulai dapat ditarik benang merahnya, bahwa rahmat bagi sekalian hanya bagi orang-orang yang mau menerima kehadiran Nabi

¹⁸ Muḥammad Shihāb al-Dīn Abū al-Thana’ al-Ālūsī, *Rūḥ Ma‘ānī fī Tafsīr al-Qur’ān al-‘Aẓīm wa al-Sab’ al-Mathānī*, Vol. 3 (Kairo: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, 2014), 102-105.

sebagai rahmat. Imam al-Shinqīṭī memberikan sebuah analogi kehadiran Nabi dan risalahnya itu seperti air sungai. Allah SWT memancarkan air dari dalam tanah kepada para petani untuk menyirami tanaman mereka. Orang beriman maupun orang kafir sama-sama dapat memanfaatkan air sungai tersebut. Hanya saja, ada petani yang malas bekerja dan ada petani yang rajin. Mereka yang malas tidak akan memanfaatkan air yang berlimpah untuk kepentingan tanaman mereka. Sedangkan orang yang rajin akan menggunakannya. Itu pun yang terjadi, orang beriman kepada Nabi Muhammad seperti petani yang rajin menggunakan air berlimpah dari sungai untuk menyirami tanamannya. Sedangkan orang kafir seperti petani yang malas. Terlepas dari dua watak berbeda petani tersebut, air sungai itu sendiri adalah rahmat. Nabi Muhammad pun adalah rahmat, tetapi hanya berguna bagi orang yang mau menerima risalah yang dibawanya.¹⁹

3. Tauhid Sebagai Asal Muasal *Rahmatan lil Alamin*

Mengingat perdebatan para ulama seputar pengertian rahmat itu tidak terpisahkan dari pembahasan tentang orang beriman dan orang kafir, maka Imam al-Shaukānī membicarakan tentang asal muasal rahmat itu sendiri, yaitu tauhid dan tidak menyekutukan Allah (syirik).²⁰ Tauhid adalah kunci utama untuk

¹⁹ Muḥammad al-Amīn b. Muḥammad al-Mukhtār b. ‘Abd al-Qādir al-Juknī al-Shinqīṭī, *Aḍwā’ al-Bayān fī Iḍāḥ al-Qur’ān bi al-Qur’ān*, Vol 7 (Makkah: Dār ‘Ālam al-Fawā’id li al-Nashr wa al-Tawzī‘, 1426 H), 613.

²⁰ Muḥammad b. ‘Alī b. Muḥammad b. ‘Abd Allāh al-Shaukānī, *Faṭḥ al-Qadīr al-Jāmi’ Bayna Fannay al-Riwāyah wa al-Dirāyah*, Vol. 2, (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1971), 134.

mendapatkan rahmat dari Allah. Tauhid adalah rahmat itu sendiri. Barang siapa yang tidak bertauhid, maka ia sudah tidak mendapatkan rahmat.

Imam Burhān al-Dīn al-Biqā'ī menambahkan, terkait pembahasan tauhid dan keimanan pada risalah yang dibawa Nabi Muhammad SAW. Menurutnya, Nabi Muhammad adalah rahmat bagi seluruh alam, baik makhluk yang ada di muka bumi maupun di atas langit, baik berupa jin, manusia, maupun lainnya; baik yang taat (dengan memberikan pahala) maupun yang durhaka (dengan cara menunda siksa). Allah menunda siksa kepada orang kafir sebagai bentuk menghormati kemuliaan Rasulullah saw. Bahkan, ketika musuh-musuh Islam itu semakin kuat, semakin besar kelompoknya, dan semakin keras permusuhannya pada Islam, Allah membuat mereka tidak bisa menyentuh dan melukai Nabi-Nya. Allah membalik hati sebagian besar dari mereka sehingga memeluk agama Islam, dan menjadikan para pembesar mereka sebagai pembesar-pembesar yang membela Islam, tentu setelah sebelumnya mereka telah melakukan kesesatan, berbagai kesyirikan, berkeras kepala untuk berdebat dengan Nabi. Rahmat Nabi Muhammad itu yang terbesar adalah kelak di hari kiamat, dimana setiap orang merujuk kepada Nabi, sebab tidak ada lagi yang bisa memberikan syafaat selain Rasulullah saw.²¹

²¹ Burhān al-Dīn al-Biqā'ī, *Naẓm al-Durar fī Tanāsib al-Āyāt wa al-Suwar*, Vol. 2 (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1404 H.), 612.

Sampai di sini, penafsiran frasa *wa mā arsalnāka*, kata *rahmatan* dan frasa *li al-‘ālamīn* dalam kitab-kitab tafsir, dapat dideskripsikan secara sederhana dalam tabel berikut ini:²²

1. Frasa *wa mā arsalnāka*

No	Nama Mufasir	Kitab Tafsir	Tafsir
1	Aḥmad Muṣṭafa al-Marāghī	<i>Tafsir al-Marāghī</i>	Risalah – <i>Nubuwwah</i> – Dakwah
2	Wahbah al-Zuhailī	<i>al-Tafsīr al-Munīr fī al-‘Aqīdah wa al-Sharī‘ah wa al-Manhaj</i>	Risalah – <i>Nubuwwah</i> – Dakwah
3	Abī al-Faḍl Shihāb al-Dīn Maḥmūd al-Alūsī al-Baghdādī	<i>Rūḥ al-Ma‘ānī: Tafsīr al-Qur‘ān al-‘Azīm wa al-Sab‘ al-Mathānī</i>	Risalah – <i>Bi‘thah</i> – <i>Amar Ma‘rūf Nahi Munkar</i>
4	Fakhr al-Dīn al-Rāzī	<i>Tafsīr al-Rāzī</i>	Risalah – <i>Nubuwwah</i> – <i>Bi‘thah</i> – Dakwah dan <i>Tablīgh</i>

²² Penafsiran selengkapnya lihat, Aḥmad Muṣṭafa al-Marāghī, *Tafsīr al-Marāghī*, Vol. 17 (Mesir: Maktabah Muṣṭafa al-Bābī al-Ḥalabī wa Awlādih, 1946), 78. Wahbah al-Zuhailī, *al-Tafsīr al-Munīr fī al-‘Aqīdah wa al-Sharī‘ah wa al-Manhaj*, Vol. 9 (Damaskus: Dār al-Fikr, 2009), 154-160. Shihāb al-Dīn Abī al-Thanā’ Maḥmūd b. ‘Abd Allāh al-Ālūsī al-Baghdādī, *Rūḥ al-Ma‘ānī fī Tafsīr al-Qur‘ān al-‘Azīm wa al-Sab‘ al-Mathānī*, Vol. 17 (Beirut: Mu‘assasah al-Risālah, 2010), 218-222. Muḥammad al-Rāzī Fakhr al-Dīn al-‘Allāmah Ḍiyā’ al-Dīn ‘Umar al-Mushtahir bi Khaṭīb al-Rayy, *Tafsīr al-Fakhr al-Rāzī al-Mushtahir bi al-Tafsīr al-Kabīr wa Maḥāṭib al-Ghaib*, Vol. 22 (Beirut: Dār al-Fikr, 1981), 230-232. Abī Ja‘far Muḥammad b. Jarīr al-Ṭabarī, *Tafsīr al-Ṭabarī: Jāmi‘ al-Bayān ‘an Ta‘wīl Āy al-Qur‘ān*, Vol. 16 (Giza: Dār Hijr, 2001), 437-441. Muḥammad al-Amīn b. Muḥammad al-Mukhtār al-Juknī al-Shinqīṭī, *Aḍwā‘ al-Bayān fī Idāh al-Qur‘ān bi al-Qur‘ān*, Vol. (Makkah: Dār ‘Ālam al-Fawā‘id, 1426 H), 868-869. Muḥammad al-Amīn b. ‘Abd Allāh al-Uramī al-‘Alawī al-Hararī al-Shāfi‘ī, *Tafsīr Hadā‘iq al-Rauḥ wa al-Raiḥān fī Rawābī ‘Ulūm al-Qur‘ān* Vol. 18 (Beirut: Dār Ṭauq al-Najāh, 2001), 201-202. Muḥammad al-Tāhir b. ‘Āshūr, *Tafsīr al-Tahrīr wa al-Tanwīr*, Vol. 17 (Tunisia: al-Dār al-Tūnisīyah, 1984), 164-170. Muḥy al-Dīn al-Darwīsh, *I‘rāb al-Qur‘ān wa Bayānuhu*, Vol. 6 (Damaskus: Dār Ibn Kathīr, al-Yamāmah, 1992), 372-384. Abī al-Su‘ūd Muḥammad b. Muḥammad al-‘Amādī, *Tafsīr Abī al-Su‘ūd al-Musamma Irshād al-‘Aql al-Salīm ilā Mazāyā al-Qur‘ān al-Karīm*, Vol. 6 (Beirut: Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī, t.t.), 89. Musthofa Bisri, *al-Ibrīz li Ma‘rifat Tafsīr al-Qur‘ān al-‘Azīz*, Vol. 17 (Kudus: Menara Kudus, t.t.), 1052-1053.

5	Abī Ja'far Muḥammad Ibn Jarīr al-Ṭabarī	<i>Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wīl Āy al-Qur'ān</i>	Risalah – <i>Bi'thah</i> – Dakwah <i>ilā al-Islām</i>
6	Muḥammad al-Amīn Ibn Muḥammad Ibn al-Mukhtār al-Shinqīṭī	<i>Aḍwā' al-Bayān fī Idāh al-Qur'ān bi al-Qur'ān</i>	Risalah – <i>Nubuwwah</i> – Dakwah <i>ilā Allāh</i>
7	Muḥammad al-Amīn Ibn 'Abd Allāh al-Uramī al-'Alawī	<i>Tafsīr Ḥadā'iq al-Rauḥ wa al-Raiḥān fī Rawābī 'Ulūm al-Qur'ān</i>	<i>Bi'thah Raḥmatan lil al-'Ālamīn</i> – Menjelaskan Jalan Kebenaran, Halal & Haram
8	Muḥammad al-Ṭāhir Ibn 'Āshūr	<i>al-Tahrīr wa al-Tanwīr</i>	Penetapan <i>Nubuwwah</i> , Risalah dan Dakwah Muhammad Saw
9	Muḥy al-Dīn al-Darwīsh	<i>Tafsīr I'rāb al-Qur'ān al-Karīm</i>	Risalah – Dakwah – <i>Nubuwwah</i>
10	Abī al-Su'ūd	<i>Tafsīr Abī al-Su'ūd</i>	Risalah – <i>Bi'thah</i>
11	KH. Mustofa Bisri	<i>al-Ibrīz li Ma'rifat Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīm</i>	Risalah – <i>Nubuwwah</i> Muhammad SAW

2. Kata *rahmatan*

No	Nama Mufassir	Kitab Tafsir	Tafsir						
			الرفق و الترحم	الهداية – الشفاء	المنفعة – النعمة	لا لعان ولا عذاب	اللسان الشريف	السعادة	البشارة
1	Aḥmad Muṣṭafa al-Marāghī	<i>Tafsir al-Marāghī</i>	✓	✓	✓	-	-	✓	-
2	Wahbah al-Zuhailī	<i>al-Tafsīr al-Munīr fī al-</i>	✓	-	-	✓	✓	-	✓

		<i>'Aqīdah wa al-Sharī'ah wa al-Manhaj</i>							
3	Abī al-Faḍl Shihāb al-Dīn Maḥmūd al-Alūsī al-Baghdādī	<i>Rūḥ al-Ma'ānī: Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīm wa al-Sab' al-Mathānī</i>	-	✓	✓	✓	✓	-	✓
4	Fakhr al-Dīn al-Rāzī	<i>Tafsīr al-Rāzī</i>	✓	-	✓	✓	-	-	-
5	Abī Ja'far Muḥammad Ibn Jarīr al-Ṭabarī	<i>Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wīl Āy al-Qur'ān</i>	✓	✓	-	✓	✓	-	✓
6	Muḥammad al-Amīn Ibn Muḥammad Ibn al-Mukhtār al-Shinqīṭī	<i>Aḍwā' al-Bayān fī Īdāḥ al-Qur'ān bi al-Qur'ān</i>	✓	✓	-	✓	✓	✓	-
7	Muḥammad al-Amīn Ibn 'Abd Allāh al-Uramī al-'Alawī	<i>Tafsīr Hadā'iq al-Rauḥ wa al-Raiḥān fī Rawābī 'Ulūm al-Qur'ān</i>	✓	-	-	✓	✓	-	✓
8	Muḥammad al-Ṭāhir Ibn 'Āshūr	<i>al-Taḥrīr wa al-Tanwīr</i>	الرحمة العامة الكاملة						
			✓	✓	-	✓	✓	-	-

9	Muḥy al-Dīn al-Darwīsh	<i>Tafsīr I'rāb al-Qur'ān al-Karīm</i>	✓	✓	✓	-	✓	✓	-
			الرحمة المبالغَة						
10	Abī al-Su'ūd	<i>Tafsīr Abī al-Su'ūd</i>	✓	✓	-	-	✓	-	-
			الرحمة الواسعة						
11	KH. Mustofa Bisri	<i>al-Ibrīz li Ma'rifat Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm</i>	✓	✓	✓	-	-	✓	-

3. Frasa lil al-'ālamīn

No	Nama Mufassir	Kitab Tafsir	Tafsir		
			جميع المخلوقات	المؤمنون	الكافرون
1	Aḥmad Muṣṭafa al-Marāghī	<i>Tafsir al-Marāghī</i>	✓	✓	✓
2	Wahbah al-Zuḥailī	<i>al-Tafsīr al-Munīr fī al-'Aqīdah wa al-Sharī'ah wa al-Manhaj</i>	✓	✓	✓
3	Abī al-Faḍl Shihāb al-Dīn Maḥmūd al-Alūsī al-Baghdādī	<i>Rūḥ al-Ma'ānī: Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm wa al-Sab' al-Mathānī</i>	✓	✓	✓
4	Fakhr al-Dīn al-Rāzī	<i>Tafsīr al-Rāzī</i>	✓	✓	✓
5	Abī Ja'far Muḥammad Ibn Jarīr al-Ṭabarī	<i>Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wīl Āy al-Qur'ān</i>	✓	✓	✓
6	Muḥammad al-Amīn Ibn Muḥammad Ibn al-Mukhtār al-Shinqīṭī	<i>Aḍwā' al-Bayān fī Īdāḥ al-Qur'ān bi al-Qur'ān</i>	✓	✓	✓

7	Muhammad al-Amīn Ibn ‘Abd Allāh al- Uramī al-‘Alawī	<i>Tafsīr Ḥadā’iq al-Rauḥ wa al-Raiḥān fī Rawābī ‘Ulūm al-Qur’ān</i>	✓	✓	✓
8	Muhammad al-Ṭāhir Ibn ‘Āshūr	<i>al-Taḥrīr wa al-Tanwīr</i>	✓	✓	✓
9	Muḥy al-Dīn al- Darwīsh	<i>Tafsīr I’rāb al-Qur’ān al-Karīm</i>	✓	✓	✓
10	Abī al-Su‘ūd	<i>Tafsīr Abī al-Su‘ūd</i>	✓	✓	✓
11	KH. Mustofa Bisri	<i>al-Ibrīz li Ma‘rifat Tafsīr al-Qur’ān al- ‘Azīm</i>	✓	✓	✓

B. Tafsir Ayat *Rahmatan lil Alamin* Perspektif Kiai Jawa Timur

1. Islam Pembangunan

Kiai Sa’ad Ibrahim mengartikan bahwa ayat *Rahmatan lil Alamin* itu tidak hadir di ruang kosong, melainkan memiliki konteks historis yang bisa dilacak. Konteks historis ini tidak lepas dari perjuangan Nabi Muhammad dalam mendakwahkan Islam ke seluruh penjuru negeri, menawarkan Islam sebagai jalan kebahagiaan dunia akhirat, dan menyuguhkan Islam sebagai satu solusi konkrit bagi umat muslim. Kiai Sa’ad Ibrahim mengatakan:

Nabi Muhammad itu kan melakukan apa yang kita sebut sebagai *Futuhul Buldan*, memerdekakan negeri-negeri, menyebarkan Islam atau berdakwah ke seluruh pelosok negeri, tentu sesuai dengan konteks zaman itu ya. Lihat saja, para sahabat diutus ke sana kemari untuk menyampaikan surat yang dikirim oleh Nabi. Ada yang menerima dengan tangan terbuka, ada pula yang menerima namun tidak lantas memeluk Islam, ada pula yang menentangnya, seperti raja Hiroqlah itu. Lalu kita patut bertanya, kenapa agama Islam cepat menyebar kala itu? Hanya dalam rentang waktu sekitaran dua puluh tiga tahunan, Islam berjaya?! Tentu itu tidak lepas dari kehadiran Nabi yang memang menjadi rahmat

bagi semua orang. Kehadiran Nabi dirasakan betul oleh umat manusia, dalam semua bidang kehidupan.²³

Sebagai seorang tokoh besar di Muhammadiyah, pandangan Kiai Sa'ad Ibrahim tersebut dapat kita pahami dari ideologi ormasnya. Dalam sebuah kesempatan lain pu, Kiai Saad Ibrahim mengatakan, bahwa salah satu bentuk misi Islam *Rahmatan lil Alamin* dari Muhammad adalah membangun banyak cabang istimewa di berbagai penjuru dunia. Sementara itu, Muhammadiyah sendiri melakukan amal usaha yang bertujuan demi kepentingan umat, kepentingan bangsa, dan kepentingan kemanusiaan. Amal usaha tersebut tidak lepas dari ajaran-ajaran Islam dan ideologi Islam yang diajarkan dalam Muhammadiyah, sehingga organisasi tersebut menjadi pandu bagi masa depan bangsa dan kemanusiaan.²⁴

Kiai Sa'ad Ibrahim maupun Muhammadiyah pada dasarnya mengadopsi pemikiran Islam dalam hubungannya dengan pembangunan. Paham developmentalisme Islam ini sudah berkembang jauh hari. Misalnya, Abbas Mirakhori dan Hossein Askari mengatakan bahwa kebanyakan orang muslim tidak melihat hubungan erat antara agama dengan isu-isu penting dalam ekonomi dan pembangunan masyarakat. Bahkan sebaliknya, masih ada umat muslim yang menjadikan agama itu sebagai kekuatan yang menghambat perkembangan progresif

²³ Sa'ad Ibrahim, *Wawancara*, Jombang (via telephone). 5 September 2020.

²⁴ Achmadsan, "Saad Ibrahim: Misi *Rahmatan Lil Alamin*, Muhammadiyah Bangun Cabang Istimewa di Berbagai Negara," dalam <http://klikmu.co/>; diakses pada 1 September 2021.

masyarakat. Padahal, elemen-elemen Islam dapat menjadi fondasi bagi pembangunan sosial-ekonomi umat muslim itu sendiri.²⁵

Upaya Muhammadiyah untuk membangun cabang istimewanya di berbagai negara di masa depan, sembari berpijak pada ideologi progresif Muhammadiyah yang ingin menjadikan Islam sebagai basis pembangunan umat, bangsa dan negara, adalah bentuk dari pengertian Islam *Rahmatan lil Alamin*. Ayat 107 surah Al-Anbiyā' di atas harus dimaknai secara lebih progresif menjadi tindakan nyata, yang bisa secara langsung dirasakan oleh umat, bangsa dan negara.

Ketua Tanfiziyah Pengurus Wilayah Nahdlatul Ulama (PWNU) Jawa Timur, KH. Marzuki Mustamar, M.Ag. mengatakan bahwa makna ayat 107 surat al-Anbiyaa' tersebut adalah cerminan dari kepribadian Rasulullah saw., yang lemah lembut, penyayang, penuh kasih terhadap sesama, dan tidak pernah menggunakan kekerasan. Kiai Marzuki Mustamar mengatakan:

Coba kita belajar sejarah Nabi dengan baik dan benar. Pastilah kita dengan mudah bahwa beliau sama sekali tidak menggunakan kekerasan. Islam disampaikan dengan ramah, bukan beringasan. Banyak orang mencintai Islam, karena mereka melihat profil Nabi yang memang pantas diteladani. Andai bukan karena kecemburuan, tentu orang-orang kafir itu sudah masuk Islam hanya karena melihat profil Nabi. Misalnya, sejak masa kecil dan masa muda, sebelum diangkat menjadi Rasul, Nabi kita, Muhammad itu sudah bergelar *al-Amīn*. Apa artinya? Orang yang bisa dipercaya. Orang yang bisa mendamaikan konflik antar suku. Orang yang tidak berat sebelah dalam memutuskan perkara. Coba bandingkan dengan realitas kita hari ini. Banyak mereka mendakwahkan Islam dengan wajah beringas. Apa begitu Nabi berdakwah?!"²⁶

²⁵ Abbas Mirakhor and Hossein Askari, *Islam and the Path to Human and Economic Development* (New York: Palgrave Macmillan, 2010), 53, 91.

²⁶ Marzuqi Mustamar, *Wawancara*, Jombang (via telephone). 19 September 2020.

Pandangan Kiai Marzuki Mustamar sama dengan pandangan para ulama tafsir ketika menafsirkan ayat serupa dengan sebuah riwayat tentang peperangan yang pernah diikuti oleh Nabi. Menurut para ulama, sekalipun Nabi adalah jenderal perang yang memimpin banyak peperangan, namun Nabi tidak sekali-kali pernah membunuh musuhnya, bahkan sering kali memaafkannya. Bahkan, sepanjang hidupnya dalam peperangan, Nabi hanya membutuh satu musuh saja, yakni Ubay b. Khalaf.²⁷ Dapat dibayangkan betapa besar perjuangan Nabi mencegah dirinya jatuh ke dalam kekerasan dalam mendakwah Islam.

Pandangan Kiai Marzuki Mustamar, dalam mengartikan ayat 107 surah al-Anbiyā' itu tidak dapat dipisahkan dari konteks perkembangan kebangsaan dan keumatan di Indonesia. Banyak orang muslim Indonesia yang terprovokasi oleh dakwah-dakwah Islam radikal, yang lebih menekankan pendekatan teror, dari pada sikap lemah lembut. Mereka ingin menegakkan negara Islam dengan cara-cara kekerasan seperti yang terjadi di Timur Tengah. Mereka juga berpikiran bahwa selama Negara Islam tidak tegak di Indonesia maka kebaikan dunia-akhirat bagi umat tidak akan pernah tercapai. Karenanya, Kiai Marzuki Mustamar berpendapat bahwa NKRI harga mati, tidak dapat ditawar-tawar lagi. Umat muslim, khususnya kaum intelektual mudanya, harus pandai-pandai mengendus segala modus yang digunakan kaum teroris atas nama Islam. Sebaliknya, dakwah harus disesuaikan

²⁷ Abū Bakar 'Abd al-Razzāq b. Hamām al-Şan'ānī, *al-Muṣannaḡ*, Vol. 5 (Kairo: Dār al-Ta'şīl, 2015), 356.

dengan konteks. Misalnya, di tempat-tempat yang kekurangan air bersih untuk makan-minum, maka Islam hadir untuk menjadi solusi bagi kebutuhan umat.²⁸

Dalam kacamata Islam Pembangunan, model penafsiran dalam pemikiran Kiai Marzuki Mustamar dapat disebut sebagai pembangunan berkelanjutan (*sustainable development*). Menurut Abdul Razak Abdullah Baginda dan Peter Schier, Islam yang mengajarkan perlawanan terhadap terorisme pada saat yang bersamaan mengusung spirit pembangunan berkelanjutan.²⁹ Sebab, tidak mungkin pembangunan dilakukan secara berkelanjutan apabila terhambat oleh berbagai tindak kekerasan, teror, dan hal-hal yang mengganggu stabilitas kehidupan.

Dengan demikian, Islam *Rahmatan lil Alamin* bisa hadir sejak dalam rupa teologis hingga implementasinya dalam praksis. Ayat *Rahmatan lil Alamin* tidak saja Islam, risalah Nabi Muhammad, yang memang menjadi rahmat, melainkan umat muslim yang memeluk Islam dapat menerjemahkan nilai-nilai menjadi rahmat bagi semesta alam. Hanya saja, dalam tataran praksis, setiap kiai di Jawa Timur dan ormas-ormas mereka yang berbeda satu sama lain memberikan interpretasi yang berbeda, dengan tetap menjaga spirit yang sama, yakni kebaikan bagi bangsa, negara dan umat.

2. Kerja dan Kontribusi Sosial

²⁸ Nida, "Antisipasi Gerakan Radikalisme, UM Hadirkan Tokoh Agama dan Polresta Malang," <http://komunikasi.um.ac.id/>; diakses pada 1 September 2021.

²⁹ Abdul Razak Abdullah Baginda and Peter Schier, *Sustainable Development and the Fight Against Terrorism* (Malaysia: Malaysian Strategic Research Center, 2002), 94-98.

Pengertian Islam *Rahmatan lil Alamin* yang berpijak pada ayat 107 surah al-Anbiyā', menurut tiga tokoh Kiai Jawa Timur, tidak bisa berhenti pada tataran wacana. Sa'ad Ibrahim misalnya, mengatakan:

Kita, Mas, dapat melihat jejak perjuangan Muhammadiyah. Saya rasa itu paling sederhana untuk memahami spirit Al-Qur'an. Bahkan dalam memahami ayat *Rahmatan lil Alamin* dalam surah Anbiyā' itu. Sejak awal, Muhammadiyah telah berjuang di ranah-ranah sosial, pendidikan, kesehatan. Itu semua ranah-ranah praktis, yang tidak bisa tercapai hanya sekedar wacana saja, ngomong tanpa berbuat. Malah jika kita hanya pintar bicara tapi sedikit kerja, itu juga tidak baik. Al-Qur'an saya rasa juga tidak setuju pada orang yang banyak bicara tapi sedikit kerja. Islam *Rahmatan lil Alamin* tidak boleh sebatas dibicarakan. Tentu saya sepekat pembicaraan, membangun diskursus, konsep, teori. Itu penting. Itu tugas tersendiri. Tetapi sekali lagi. Sekedar diskursus ya tidak cukup. Jika ada orang lapar, kita tidak bisa sekedar menawarinya nasehat agar bersabar, tapi kita harus beraksi bagaimana orang lapar bisa kenyang, orang bodoh bisa pintar, orang sakit bisa sembuh. Nah itulah kenapa kita bangun lembaga pendidikan, kita bangun rumah sakit, dan kita punya banyak unit usaha. Semua itu bisa kita artikan agar Islam yang Muhammadiyah ajarkan, minimal menurut pandangan subjektif saya, bermanfaat nyata bagi manusia.³⁰

Pandangan Kiai Sa'ad Ibrahim terbukti nyata, setidaknya bila melihat kontribus Muhammadiyah pada masyarakat selama pandemi covid-19 ini. Sekretaris Umum Muhammadiyah, Abdul Mu'ti, menilai organisasinya masih kurang dalam berbuat amal kebaikan, meskipun sudah terbukti bahwa Muhammadiyah menggelontorkan dana sebesar Rp 1 triliun lebih untuk penanganan pandemi global Covid-19.³¹

³⁰ Sa'ad Ibrahim, *Wawancara*, Jombang (via telephone). 5 September 2020.

³¹ Rakhmat Nur Hakim, "Gelontorkan Rp 1 Triliun untuk Penanganan Covid-19, Sekum Muhammadiyah: Kami Merasa Masih Kurang Berbuat", <https://nasional.kompas.com/>; diakses pada 1 September 2021.

Bukan hanya Muhammadiyah, organisasi Nahdlatul Ulama juga turun tangan membantu menangani bencana pandemi ini. Misalnya, NU Jawa Timur telah menyalurkan dana bantuan sebesar Rp. 987 miliar rupiah untuk warga terdampak Covid-19.³² Kiai Marzuki Mustamar mengatakan:

Dakwah kita punya teladan, Mas, ya itu sesuai nama kampus *sampean*, Sunan Ampel. Sebagai salah satu sesepuh Walisongo, Sunan Ampel itu berdakwah dengan tindakan, bukan semata-mata dengan kata-kata. Dalam prinsip berdakwah, kita kan kenal semboyan: *lisān al-ḥāl aḥsān min lisān al-maqāl*. Berbuat dan bertindak itu jauh lebih efektif untuk memberikan keteladanan bagi orang lain dibanding hanya dengan omongan, kata-kata, saja. Sama juga dengan konteks pembicaraan kita, tentang ayat *Rahmatan lil Alamin* itu tadi. Kita bertindak dan berbuat itu dalam bingkai ayat Al-Qur'an. Kalau dalam ilmu kampus, kita sebut *living quran*. Maksudnya Al-Qur'an yang menjelma menjadi tindakan kita, menjadi pedoman hidup kita, dan menjadi tujuan akhir kita. Jika kita punya ajaran bahwa Islam harus *Rahmatan lil Alamin*, berarti kita juga harus bertindak untuk menunjukkan begini lho contoh *Rahmatan lil Alamin* itu. Apalagi jamaah NU itu kan kebanyakan orang kelas menengah ke bawah. Masyarakat awam itu beda dengan akademisi kampus. Mereka lebih jernih menangkap pesan dengan melihat keteladanan kita. Bukan sejaun mana pemahaman kita. Pemahaman itu tetap penting. Karena pemahaman adalah ilmu. Tetapi ilmu dan pemahaman yang tidak berbuah tindakan itu sama saja tidak mengamalkan ilmu. Itu di neraka kelak berat sekali siksanya.³³

Dalam konteks teoritik-konseptual, semua yang dilakukan oleh para Kiai Jawa Timur dan ormas masing-masing adalah bentuk aktivisme sosial Islam. Hilman Latief pernah melakukan perbandingan antara aktivisme sosial Islam di Indonesia dan di bagian lain dunia muslim. Banyak sekali bukti-bukti aktivisme kemanusiaan dan bantuan kemanusiaan yang diselenggarakan oleh organisasi non-pemerintah (LSM) Muslim, yang semakin dicirikan sebagai “sosial Islam” di Indonesia.

³² Rahmat Ilyasan, “NU Jatim Salurkan Bantuan Rp987 Miliar untuk Warga Terdampak Covid-19,” <https://jatim.inews.id/>; diakses pada 1 September 2021.

³³ Marzuqi Mustamar, *Wawancara*, Jombang (via telephone). 19 September 2020.

Perkembangan baru di bidang sosial, ekonomi dan politik, baik secara regional maupun internasional, memberi kita kesempatan untuk melihat lebih jauh hubungan dinamis antara iman, negara, pasar dan masyarakat sipil, serta pada keterlibatan luas organisasi masyarakat sipil Muslim, pada tingkat diskursif dan praktis, dengan urusan kemanusiaan. Menurut Hilman Latief, visibilitas Islam di ruang publik di Indonesia pasca-Soeharto secara bertahap menjadi lebih meresap, dan pertumbuhan LSM Muslim dan lembaga sosial yang karyanya berfokus pada kesejahteraan sosial, pendidikan, usaha ekonomi, aktivisme amal dan bantuan kemanusiaan, dengan simbol-simbol dan nilai-nilai keagamaan yang khas, juga secara signifikan telah merestrukturisasi pola aktivisme Islam.³⁴

Alhasil, penafsiran para kiai di Jawa Timur dengan ormas masing-masing sudah tidak lagi sebatas diskursus teologis, sebagaimana yang terdapat dalam kitab-kitab tafsir, melainkan berkembang lebih jauh menjadi aktivisme sosial Islam. Standar atau pengukuran kerahmatan Islam dalam jargon “Islam *Rahmatan lil Alamin*” diukur sejauh mana mereka terlibat aktif dalam kegiatan-kegiatan sosial kemasyarakatan, kemanusiaan, dan kebangsaan. Penafsiran ini menggeser panorama tafsir dari teologi ke praksis. Namun, pada saat bersamaan, sikap dua organisasi non-pemerintah ini (NU dan Muhammadiyah) yang direpresentasikan oleh dua kiai

³⁴ Hilman Latief, “Islam and humanitarian affairs. The middle class and new patterns of social activism,” dalam Jajat Burhanudin and Kees van Dijk (ed), *Islam in Indonesia: Contrasting Images and Interpretations* (Amsterdam: Amsterdam University Press, 2013), 173-194.

mereka (Sa'ad Ibrahim dan Marzuki Mustamar) menjadi fenomena pola penafsiran Al-Qur'an di Indonesia yang moderat-holistik.

3. Islam Moderat dan Holistik

Secara umum, mufasir Al-Qur'an yang masuk kategori moderat-holistik adalah mereka yang tidak mempertentangkan teks dengan realitas kehidupan di satu sisi, dan topik penafsirannya mencakup segala wilayah kehidupan, baik ekonomi, politik, sosial, keagamaan, kebudayaan, dan lainnya di sisi lain. Ayat 107 surah al-Anbiyā' ini di tangan para Kiai Jawa Timur menjadi satu pijakan bersama untuk melakukan aktifitas sosial dan sekaligus dapat meresap ke berbagai disiplin kehidupan masyarakat, sehingga makna Islam *Rahmatan lil Alamin* meresap ke seluruh bidang kehidupan itu sendiri.

Kiai Sa'ad Ibrahim mengatakan:

Islam itu pedoman hidup kita umat muslim, mas. Baik untuk tujuan di dunia maupun di akhirat. Sehari-hari kita, coba bayangkan, apa ada yang tidak dibidik oleh Islam? Mulai bangun tidur sampai tidur lagi, kita diajari berdoa untuk memohon rida Allah, keselamatan, dan kesuksesan. Apalagi urusan sosial kemasyarakatan, seperti pendidikan, kesehatan, ekonomi, dan politik. Jadi kalau kita mau menafsir ayat *Rahmatan lil Alamin* maka ya itu bisa mencakup seluruh bidang tadi. Kita harus menampilkan islam yang rahmatan lil alamin di bidang sosial, budaya, politik, ekonomi, pendidikan, kesehatan, dan semuanya. Tidak ada yang tidak tercakup. Hanya saja, kalau di Muhammadiyah kita mengenalnya sebagai Majelis Tarjih, yang memberikan fatwa. Tapi, jika pun kita lihat fatwa-fatwa Majelis Tarjih, ya semua bidang tadi tercakup. Terkait ayat *Rahmatan lil Alamin* dalam al-Quran itu, menurut saya, sama saja. Itu juga mencakup semua bidang tadi.³⁵

Pandangan senada disampaikan oleh Kiai Marzuki Mustamar. Ia mengatakan:

³⁵ Sa'ad Ibrahim, *Wawancara*, Jombang (via telephone). 5 September 2020.

Tidak ada pertentangan antara teks Al-Qur'an dengan realitas historis kita. Itu jika kita mau pakai istilah orang-orang kampus ya. Maksudnya gini, tidak ada pertentangan antara ayat *Rahmatan lil Alamin* dalam Al-Qur'an dengan kebutuhan kita praktis bahkan pragmatis kita. Bahkan, jika contohnya adalah ayat 107 surah al-Anbiyā' tadi itu, malah itu yang kita butuhkan sekarang. Coba bayangkan, apa yang paling orang lain butuhkan dari Anda? Manfaat kan? Anda diharapkan bermanfaat bagi orang lain kan? Jika orang lain butuh bantuan sembako atau uang atau apa gitu, lalu Anda bisa memenuhinya, maka anda sudah bermanfaat bagi dia. Atau jika anda dosen, lalu ada mahasiswa yang butuh ilmu anda, dan anda bisa memenuhinya, ya itu bermanfaat bagi si mahasiswa. Jika tindakan anda itu tadi diniatkan sebagai ibadah pada Allah, maka keberagaman anda sudah sangat bermanfaat bagi orang lain. Itulah yang diharapkan dari Islam *Rahmatan lil Alamin*. Makanya di berbagai ceramah saya sering mengatakan, Islam *Rahmatan lil Alamin* adalah sebuah keharusan di negara ini. Kenapa? Karena bangsa kita ini tidak butuh teror, apalagi kekerasan. Kita ini bangsa yang adem ayem, sopan dan ramah. Jadi islam ya harus disampaikan dengan wajah yang sopan, ramah, santun. Baru itu namanya *Rahmatan lil Alamin*. Itu hanya sekedar contoh, kebetulan terkait politik kebangsaan. Tetapi, *Rahmatan lil Alamin* mencakup banyak lini hidup manusia.”³⁶

Selain itu, Marzuki Mustamar juga menambahkan penjelasan secara linguistik bahwa *Rahmatan lil Alamin* (*maf'ūl li 'ajlih*) pada ayat tersebut bukan mengarah kepada Muhammad (*damīr ka*) saja, namun bisa jadi mengarah kepada Allah (*damīr nā*). Sehingga, terdapat pemaknaan berbeda jika subjek *Rahmatan lil Alamin* dari ayat tersebut adalah Allah atau Muhammad (*ka* atau *nā*). Perlu juga didalami lebih lanjut tentang pemaknaan *Rahmatan lil Alamin* apakah genealogi pelaku *Rahmatan lil Alamin* berasal dari Allah atau Muhammad. Mustamar lebih lanjut berpendapat bahwa secara *ma'nawiyah* dan *naḥwiyah* keduanya bermakna Allah dan Muhammad menjadi pelaku (subjek). Namun jika rahmat dalam arti rahmat yang

³⁶ Marzuqi Mustamar, *Wawancara*, Jombang (via telephone). 19 September 2020.

luas (*rahmatan wāsi'ah*) terkhusus hanya milik Allah (yang menjadi subjek).³⁷

Allah dan Rasulullah adalah rahmat bagi sekalian alam.

Sementara Allah adalah Maha *Rahmān*, pengasih bagi seluruh makhluk. Konsep ini penting di tengah konflik horizontal yang tiada berujung ini. Saat ini konflik antar agama masih sering terjadi. Hal ini menyadarkan umat akan pentingnya melibatkan agama untuk ambil bagian dalam memperhatikan masalah-masalah kemanusiaan tersebut dan berusaha menyelesaikannya bersama-sama. Melibatkan agama dalam hal ini jelas sebagai bukti bahwa agama bisa menjadi jalan keluar dari setiap masalah, karena agama saja tidak cukup ketika itu hanya sebagai wadah untuk mewujudkan kerinduan kita kepada Tuhan. Agama menuntut keterlibatan konkrit dalam semua masalah etika kemanusiaan. Cinta yang merupakan esensi dari setiap agama, merupakan pilihan yang logis dan etis dalam upaya memasukkan agama dalam masalah di atas. Pengakuan agama tentang cinta menjadi solusi epistemologis bagi terwujudnya kerukunan umat beragama. Cinta telah menghilangkan sifat-sifat formalitas. Cinta tidak lagi memandang kedudukan, agama, bahkan peran dan status manusia. Dengan mempertimbangkan cinta sebagai esensi, orang hanya menganggap bahwa saya adalah manusia, Anda adalah manusia, dan kita semua adalah manusia. Jadi, ketika semua menyadari bahwa

³⁷ Marzuqi Mustamar, *Wawancara*, Jombang (via telephone). 19 September 2020.

mereka adalah manusia yang hidup karena cinta, tugas manusia hanya untuk saling mencintai.³⁸

Marzuki Mustamar menambahkan, dalam konteks hubungan muslim dan kafir di dunia dan akhirat ialah rahman Allah yang berperan yang diturunkan kepada makhluk. Sedangkan *Rahīm* Allah terkhusus pada muslim di akhirat. Sehingga, jika dirunut secara mendalam, kata “rahmat” bisa terbangun (*maṣḍar*) dari kata *rahmān* atau *rahīm* yang berakar dari tiga huruf, yakni *ra*’, *ḥa*’, dan *mim*). Untuk memahami *Rahmān* dan *Rahīm* Allah di dunia dan akhirat, sebenarnya dapat dilihat dalam konteks menyuruh anak salat yang telah berusia tujuh tahun. Bila si anak telah berusia sepuluh tahun, tetapi masih enggan melaksanakan salat, maka ia berhak mendapat pukulan. Hal tersebut dalam rangka menyebarkan rahmat supaya ada keselamatan di akhirat, meski ekspresi dari perintah itu dengan pukulan. Secara sekilas memang ada kontroversi antara perintah menyebarkan rahmat dan perintah memukul. Namun yang perlu diingat bahwa rahmat itu sendiri mengacuh kepada *Rahmān* dan *Rahīm* yang esensinya berada pada dunia dan akhirat.³⁹

Berdasarkan pandangan dua kiai Jawa Timur tersebut, tipologi penafsiran ayat Al-Qur’an condong pada kategori moderat-holistik, yang tidak mempertentangkan antara teks dan realitas, dan mencakup seluruh dimensi. Para kiai membayangkan ayat Al-Qur’an cocok untuk semua lini kehidupan manusia, termasuk ayat 107 surah

³⁸ Cucu Setiawan, “Cinta: Solusi Epistemologis Kerukunan Beragama: (Kajian Titik Temu Antara Filsafat Perennial dan Tasawuf),” dalam *Syifa Al-Qulub: Jurnal Studi Psikoterapi Sufistik*, Vol. 4, No. 2 (Januari, 2020), 61-69.

³⁹ Marzuqi Mustamar, *Wawancara*, Jombang (via telephone). 19 September 2020.

al-Anbiyā'. Untuk itulah, tidak heran apabila dalam menjalankan dakwah, mereka juga menerapkan spirit yang terkandung dalam ajaran Islam *Rahmatan lil Alamin*. Dakwah adalah salah satu dimensi kehidupan, di luar topik-topik umum seperti pengembangan ekonomi, idealisasi politik kebangsaan, pendidikan dan kesehatan. Bahkan, semua bidang yang disebut terakhir ini dapat menjadi medium dakwah mereka.

Begitu pun dengan LDII. Menurutnya, konteks Islam *Rahmatan Lil Alamin* mengarah kepada akhlak, adab, dan muamalah. Meski, jika konteks akidah dan syariah Islam dijalankan dengan sebaiknya, juga akan bermanfaat kepada siapapun (baik muslim atau non muslim). Hal ini berlandaskan kepada surah al-Nahl [16]: 90 yang menyatakan harus berbuat adil kepada siapapun, bahkan kepada diri sendiri. *Rahmatan lil Alamin* juga diartikan sebagai proses pencegahan kemungkaran dan kejelakan yang bersifat umum, bukan hanya kepada internal muslim. Pada zaman Rasulullah, tetangga bukan hanya muslim saja (ada Yahudi dan ada Nasrani). Hal ini mengisyaratkan bahwa melakukan kebaikan dan mencegah kemungkaran bukan terkhusus kepada internal islam, internal ormas, melainkan kepada siapa saja, termasuk kepada hewan, tumbuhan, dan semua makhluk Allah.⁴⁰

Dalam konteks ini, sejatinya LDII sedang bicara konsep toleransi dalam Negara Madinah. Hal itu sama dengan yang dikatakan oleh Ardiansyah bahwa toleransi beragama di Madinah adalah realitas sejarah Nabawiyah. Sebagian besar

⁴⁰ Amrodji Kunawi, *Wawancara*, Jombang (via telephone). 20 September 2020.

pemberitaan media massa akhir-akhir ini menginformasikan bahwa banyak kekerasan yang mengatasnamakan agama. Konflik horisontal terjadi di banyak tempat akibat kesenjangan antar agama, sehingga agama terkadang dianggap sebagai pemicu ketidakharmonisan. Semua agama sebenarnya memberikan kedamaian dan toleransi. Toleransi beragama berarti berperilaku untuk menjadi benar-benar baik untuk semua pihak dan golongan, dan untuk menghormati agama yang berbeda. Sikap seperti itu akan datang dari kesadaran akan pluralitas ciptaan, yang telah diberikan oleh Allah SWT secara alamiah. Toleransi, di sisi lain, tidak berarti bahwa semua agama adalah sama dan benar dalam konteks beribadah kepada Tuhan. Itu karena toleransi juga berarti kebebasan untuk beribadah kepada Tuhan berdasarkan keyakinan agamanya masing-masing, bukan berdasarkan pengakuan atas kebenaran masing-masing agama. Dalam sejarah Islam, toleransi beragama biasa dipraktikkan ketika Muhammad SAW berada di Madinah. Selain itu Nabi Muhammad SAW berinteraksi secara intensif dan dominan dengan berbagai lintas agama, lintas komunitas budaya, di masyarakat Arab, serta dengan kekuatan politik terkuat seperti Romawi dan Persia kala itu.⁴¹

LDII juga menambahkan bahwa di dalam satu riwayat Rasulullah menyatakan bahwa dirinya diutus untuk menyempurnakan akhlak manusia. Rasulullah juga diutus untuk memberikan contoh terbaik bagi semua umat. Inilah yang menjadi entitas dalam merahmati alam. Bahkan, dalam proses penyembelihan hewan,

⁴¹ Ardiansyah, "Toleransi Beragama dalam Praktek Negara Madinah: Upaya Mengungkap Realitas Sejarah Nabawiyah," dalam *Madania*, Vol. 18, No. 2 (2014), 173-185

Rasulullah mengajarkan untuk tidak menyakiti, mempertajam alat yang digunakan untuk menyembelih, dan cepat-cepat membuat mati agak tidak terjadi kezaliman antar makhluk Allah. Dalam keadaan ikhram juga seperti itu, semua ada di dalamnya. Ekosistem dipikirkan oleh Islam. Akhirnya, *Rahmatan lil Alamin* ialah menjaga kelestarian alam dan memberikan sentuhan positif atas apa yang ada di sekitar manusia.⁴²

Pada akhirnya, konsep Islam *Rahmatan lil Alamin* dari LDII di atas cocok dengan prinsip dakwah yang menekankan pada masalah lingkungan. Entitas ini dapat menjadi parameter jika kegiatan dakwah dapat memberikan kontribusi terhadap pemecahan masalah lingkungan. Masalah-masalah tersebut dapat mengkaji eksistensi kebenaran dakwah. Al-Qur'an sebagai kitab suci dalam berdakwah, berpandangan bahwa alam bukanlah musuh yang harus ditundukkan, melainkan menyatu dengan aspek keagamaan manusia. Al-Qur'an memberikan perintah moral yang terkait dengan tugas praktisi dakwah ini, yang salah satunya agar menjadi manusia praktisi yang aktif dalam mengelola lingkungan. Selain itu, al-Quran juga berpesan agar manusia tidak melakukan kerusakan lingkungan, sebaliknya harus ramah terhadap lingkungan.⁴³

4. Islam Akulturatif

⁴² Amrodji Kunawi, *Wawancara*, Jombang (via telephone). 20 September 2020.

⁴³ Asep Muhyiddin, "Dakwah Lingkungan Perspektif Al-Qur'an," dalam *Ilmu Dakwah: Academic Journal for Homiletic Studies*, Vol. 5, No. 15 (Juni, 2010), 809-826.

Pandangan senada datang dari seorang dai, KH. Anwar Zahid, yang menyatakan bahwa apa yang ia lakukan merupakan representasi dari ayat *wa mā arsalnāka illā rahmātan lil ‘ālamīn*, karena sentuhan dakwah yang ia lakukan mencakup seluruh komponen, elemen, dan lapisan masyarakat sekitar –baik dari segi profesi, latar belakang, dan lainnya. Ia lanjut menuturkan bahwa dakwah Islam seyogyanya menaungi seluruh makhluk tanpa adanya diskriminasi. Mengenai dakwah yang dilakukan dengan kekerasan, ia menuturkan bahwa masing-masing dari perilaku dakwah mempunyai esensi dan dasar. Namun, ia secara pribadi lebih memilih mengikuti konteks zaman yang tidak bisa diterapkan dengan kekerasan. Ia menganalogikan dengan Jihad yang harus mengikuti *muqtaḍā al-ḥāl*, apapun jika tidak disesuaikan dengan zaman, maka tidak akan ada kesesuaian. Sementara amar makruf, menurut Anwar Zahid, seyogyanya dilakukan dengan cara makruf, begitupula dengan nahi munkar, harus dengan makruf pula. Kemudian ia mencontohkan dengan metode dakwah Walisongo yang metode dakwahnya sampai akulturasi budaya. Karakter orang Indonesia yang mengikuti adat ketimuran kemudian menerima dakwah dengan keras, maka akan terjadi penolakan. Ia menganalogikan seperti wadah dari plastik namun diisi dengan api, maka akan terjadi ketidaksesuaian.⁴⁴

Banyak pakar telah menganalisis bagaimana Walisongo menerapkan strategi budaya mereka, untuk membangun masyarakat Muslim Indonesia. Strategi

⁴⁴ Anwar Zahid, *Wawancara*, Jombang (via telephone). 21 September 2020.

Walisongo memberikan pandangan alternatif dalam memecahkan wacana tentang dampak efektif strategi budaya dalam membangun masyarakat. Walisongo berhasil mengkonstruksi masyarakat Muslim sebagai masyarakat yang inklusif dan mentransformasikan masyarakat ke arah budaya lokal. Namun, Walisongo tidak menerapkan sinkretisme atau integrasi antara Islam dan budaya lokal, melainkan hanya mengakulturasi sebagian doktrin Islam dalam budaya lokal. Oleh karena itu, banyak unsur budaya lokal yang diadopsi oleh Walisongo sebagai unsur budaya Islam dengan menginternalisasikan doktrin-doktrin Islam di dalamnya. Karena strategi budaya Walisongo berhasil memainkan peran penting dalam membangun masyarakat.⁴⁵

Walisongo memahami betul bahwa kondisi kehidupan masyarakat di Nusantara, khususnya yang berada di daerah Jawa, berbeda dengan karakter masyarakat Timur Tengah. Masyarakat Jawa, sebagaimana dipahami oleh Anwar Zahid, sangat erat kaitannya dengan budaya lokal mereka, sehingga akulturasi terhadap ajaran agama Islam menjadi pilihan. Islam dan Budaya “seolah” telah melebur menjadi satu kebudayaan tersendiri, yang memiliki ciri khasnya masing-masing. Akulturasi budaya tersebut tidak terlepas dari adanya peran dakwah para Walisongo, khususnya Sunan Kalijaga, dalam menyebarkan ajaran agama Islam di Pulau Jawa. Dengan memanfaatkan budaya lokal, Sunan Kalijaga mampu mengemas dakwah Islam sehingga tidak bersifat memaksa masyarakat. Masyarakat

⁴⁵ Suparjo, “Islam dan Budaya: Strategi Kultural Walisongo dalam Membangun Masyarakat Muslim Indonesia,” dalam *Komunika: Jurnal Dakwah Dan Komunikasi*, Vol. 2, No. 2 (2008), 178-193.

setempat pun menyambut baik dakwah tersebut sehingga Islam semakin tersebar di pulau Jawa. Sunan Kalijaga berkeyakinan bahwa jika masyarakat sudah memahami Islam, maka dengan sendirinya kebiasaan lama secara bertahap akan memudar dan digantikan dengan yang lebih baik. Oleh karena itu, tak heran jika ajaran Sunan Kalijaga terkesan sinkretis dalam mengenalkan Islam, yaitu dengan memadukan antara tradisi budaya Jawa dan ajaran agama Islam sehingga terdapat kesesuaian di antara keduanya. Pada akhirnya syiar Islam pun menjadi mudah diterima oleh masyarakat karena tetap memperhatikan unsur nilai-nilai lokal yang digunakan dalam masyarakat.⁴⁶

UIN SUNAN AMPEL
S U R A B A Y A

⁴⁶ Naufaldi Alif, Laily Mafthukhatul dan Majidatun Ahmala, "Akulturasi Budaya Jawa dan Islam melalui Dakwah Sunan Kalijaga," dalam *Al- 'Adalah*, Vol. 23, No. 2 (2020), 143-162.

BAB V

DIALEKTIKA INTERPRETASI AYAT RAHMATAN LIL

ALAMIN KIYAI JAWA TIMUR

Pada pembahasan ini, pandangan-pandangan dari Sa'ad Ibrahim, Marzuqi Mustamar, dan Muhammad Triyono, yang mengarah pada konsep dakwah Islam *Rahmatan lil Alamin*, menjadi topik utama. Konsep dakwah ini adalah salah satu dimensi khusus dan spesifik dari kajian tafsir holistik Al-Qur'an. Dengan kata lain, pandangan mereka tentang konsep dakwah yang *Rahmatan lil Alamin* dipahami sebagai bentuk implementasi konkrit dari pemahaman yang interpretatif dari mereka terhadap ayat 107 surah al-Anbiyā', sebagai dasar teologis ajaran Islam *Rahmatan lil Alamin*.

A. Konsepsi Ayat *Rahmatan lil Alamin*

1. Tafsir Cinta Kasih dan Toleransi dalam Berdakwah

Secara umum dapat dikatakan bahwa Islam *Rahmatan lil Alamin* merupakan istilah yang cukup baru, sekalipun telah lama dipopulerkan Al-Qur'an itu sendiri. Konsep dakwah semacam ini merujuk kepada tujuan utama dakwah sebagaimana telah dipraktikkan oleh Nabi Muhammad SAW, para sahabat, tābi'īn, dan para salaf al-ṣāliḥ pada umumnya. Secara umum, Islam *Rahmatan lil Alamin* adalah konsep teoritik untuk menjelaskan bahwa Islam adalah agama yang damai, kasih sayang, toleran, dan cinta kebaikan. Dengan begitu, setiap tindakan umat muslim harus

bertujuan untuk menegakkan syariat Islam yang tidak bertentangan dengan nilai-nilai ideal tersebut. Namun begitu, dalam konteks-konteks tertentu, berdasarkan sejarah perjuangan dan dakwah Nabi Muhammad, para sahabat, dan salaf al-ṣāliḥ, tidak semua aktivitas dakwah yang bervisi *Rahmatan lil Alamin* bisa dihadirkan dengan damai, kasih sayang, toleran, dan cinta kebaikan. Sebab, Islam mengenalkan konsep jihad dan *amar ma'rūf nahi munkar*, serta konsep *walā'* antar sesama mukmin. Menurut Harjani Hefni, Islam *Rahmatan lil Alamin* terwujud manakala ada keseimbangan *ḥabl min Allāh* dan *ḥabl min al-nās*.¹

Kiai Sa'ad Ibrahim mengatakan hal senada, dengan menghadirkan sejarah perjuangan umat muslim. Menurutnya:

Semenjak kita telah memiliki negara yang merdeka, tugas kita ya mengisi kemerdekaan. Kadang orang masih banyak yang tidak mengerti dimensi-dimensi yang perlu kita isi. Coba perhatikan figur Ahmad Dahlan dan para pendiri Muhammadiyah lainnya. Sebelum kemerdekaan diraih pun, mereka-mereka telah mempersiapkan hal-hal penting untuk menyambutnya. Pendidikan adalah nomor satu. Baru beberapa tahun menjelang ormas besar lain seperti NU mau berdiri, Muhammadiyah sudah punya gagasan mendirikan rumah sakit. Kalau tidak salah itu gagasan ulama dari Madura. Memang waktu itu berbeda dengan hari ini. Tetapi gagasan mendirikan rumah sakit pada zaman itu adalah gagasan besar bagi organisasi seperti Muhammadiyah. Tapi poin yang ingin saya sampaikan dari kisah-kisah semacam ini ya kalau kita penting mengisi kemerdekaan atau menjemput kemerdekaan dengan aktifitas yang berguna bagi umat, bangsa dan negara. Itu baru cara kita bicara Islam *Rahmatan lil Alamin*. Jika pun kita mau bicara jihad maka menurut saya pribadi, Muhammadiyah sudah berjihad dalam mendirikan lembaga pendidikan dan rumah sakit di mana-mana. Bahkan bila mau bicara cinta kasih ya ini bentuk cinta kasih kita. Kita cinta agar bangsa ini pandai, kita buatin kampus. Kita cinta agar bangsa dan umat ini sehat, ya kita bangun rumah sakit. Begitu wujud *Rahmatan lil Alamin*.²

¹ Harjani Hefni, "Makna dan Aktualisasi Dakwah Islam *Rahmatan lil'Alamin* di Indonesia," dalam *Ilmu Dakwah: Academic Journal for Homiletic Studies*, Vol. 11, No. 1 (2017), 1-20.

² Sa'ad Ibrahim, *Wawancara*, Jombang (via telephone). 5 September 2020.

Sementara itu, Kiai Marzuqi Mustamar mengatakan:

Saya pribadi, dan yang saya tahu dari organisasi saya, mementingkan persatuan dan kesatuan tanah air ini. NKRI itu harga mati sejatinya kalau kita mau bisa kita tarik akar-akarnya pada ayat *Rahmatan lil Alamin* dalam Al-Qur'an dan hadits Nabi. Bagaimana tidak, kita telah diajarkan oleh Islam untuk menjaga jamaah. Jangan bercerai berai. Jangan terputus dari tali Allah. Jangan keluar dari jamaah jika tidak mau seperti domba yang diterkam serigala. Coba anda lihat, jika ada segerombolan domba digembala lalu ada satu ekor yang keluar dari kumpulannya, maka serigala mudah menerkamnya. Iya kan? Itu hanya simbolik saja. Tapi coba kita renungkan lagi. Jika bangsa ini mudah diadudomba, terprovokasi, lalu saling bermusuhan satu sama lain, apa tidak hancur bangsa ini? Ini betul, mas. Belakangan saya lihat dai-dai yang memprovokasi umat itu banyak sekali. Mudah sekali ditelusuri dalam pemberitaan. Apalagi sekarang zamannya android, mudah dapat berita itu. Ya intinya, *Rahmatan lil Alamin* itu mencintai perbedaan, menghormati prinsip dan keyakinan orang lain. Kita harus santun dan ramah melihat orang lain itu tak sama dengan kemauan kita. Apalagi perbedaan itu sunnatullah. Sejak dari awal Allah sudah ingin menciptakan kita itu beragam.³

Dari penjelasan Kiai Sa'ad Ibrahim dan Marzuqi Mustamar, dapat diketahui bahwa konsep dan aktifitas dakwah di masyarakat Islam memiliki karakteristik yang berbeda-beda. Setiap individu maupun organisasi dalam penyampaian pesan-pesan Islam beragam satu sama lain. Keragaman penyampaian pesan Islam tersebut sejatinya adalah berkah, apabila mampu dipahami sebagai kontributor utama bagi warna kehidupan. Bahkan, perilaku masyarakat menjadi beragam karena panutan mereka pun beragam. Keragaman perilaku keagamaan masyarakat berbeda karena pesan dakwah dari elite-elite atau tokoh-tokoh agamawan itu direspon masyarakat, dipahami dan diamalkan dalam kehidupan sehari-hari mereka. Sementara

³ Marzuqi Mustamar, *Wawancara*, Jombang (via telephone). 19 September 2020.

penjelasan Kiai Marzuqi Mustamar tidak terlepas dari responnya terhadap realitas belakangan, yang memunculkan fenomena baru dai-dai dalam dakwah mereka. Satu persatu dakwah ditampilkan dengan wajah dan cara yang tidak bijak, sehingga wajah Islam pun dipahami oleh lingkungan sebagian besar muslim dan non-muslim sebagai agama yang tidak ramah. Berdakwah dengan cara yang tidak ramah ini dapat memicu ketegangan sosial keagamaan, baik di antara komunitas muslim sendiri maupun komunitas non-muslim.

Menurut Zainudin, perlu adanya inovasi materi dakwah dan metode dakwah yang *Rahmatan lil Alamin*. Dakwah *Rahmatan lil Alamin* mengasumsikan bahwa kehidupan masyarakat di dunia akan mencapai kedamaian apabila pesan-pesan keagamaan yang disampaikan oleh para dai muslim diilhami oleh semangat perdamaian itu sendiri, setidaknya sebagaimana tercantum dalam surah al-Kāfirūn. Menurutnya lagi, konsep berdakwah yang ideal dalam menyampaikan ajaran Islam adalah dakwah yang santun, ramah, toleran, menghormati menghargai perbedaan pendapat dalam masyarakat. Dakwah Islam *Rahmatan lil Alamin* berorientasi pada kesadaran kolektif tentang pentingnya untuk tidak saling menyakitkan, baik di antar sesama muslim, apalagi orang-orang di luar komunitas muslim.⁴ Oleh karena itu, Kiyai Marzuqi Mustamar melihat pentingnya membangun toleransi beragama dan merealisasikannya melalui sikap, perilaku yang bijak, dan memahami perbedaan-perbedaan yang ada di masyarakat.

⁴ Zainudin, "Dakwah Rahmatan lil-'Alamin: Kajian tentang Toleransi Beragama dalam Surat al-Kafirun," dalam *Jurnal Dakwah*, Vol. 10, No. 1 (2009), 19-30.

Sementara pandangan Kiai Sa'ad Ibrahim lebih pada aspek-aspek yang kontekstual dan urgen di zaman sekarang. Dengan menekankan pada pentingnya kontribusi yang konkrit, maka masyarakat akan terhindar dari perilaku-perilaku keagamaan yang tidak konstruktif. Hal itu sesuai kenyataan dalam masyarakat, yakni apabila Islam yang disampaikan pada setiap aktifitas dakwah bersifat eksklusif, maka otomatis hal tersebut turut berperan besar dalam membentuk karakter masyarakat yang juga eksklusif. Ketegangan batin yang terjadi di dalam tubuh masyarakat Islam itu sendiri, sebenarnya adalah tidak akan terjadi jika semua komponen pemeluk agama memiliki sifat yang bijak dan kualitas keimanan yang baik. Salah satu bentuk sikap yang bijak adalah berkontribusi nyata dan riil terhadap kebutuhan umat, bangsa dan negara. Bukan malah mengobok-obok masyarakat Indonesia yang sudah damai.

Kiai Muhammad Triyono mengatakan:

Menurut saya, mas, fenomena yang *sampean* maksud itu, radikalisme, fundamentalisme, atau apalah namanya, saya rasa itu hanya lahir dari pemahaman yang tidak utuh tentang Al-Qur'an dan Hadis. Memang benar Islam mengajarkan *amar ma'rūf nahi munkar*. Islam juga mendorong umatnya berjihad. Tetapi, kalau anda tahu, selama Nabi berperang, beliau hanya membunuh musuhnya satu kali saja, yaitu Ubay b. Khalaf. Lebih banyak Nabi memaafkan dan menawan mereka. Jika pun menahan mereka, sikap Nabi sangat bijak. Jika tawanan itu pintar, maka disuruhnya untuk mengajar sahabat-sahabat. Jika tawanan itu sudah ditebus, maka dibebaskan. Intinya, menurut saya *sih*, jika pemahaman kita tentang Al-Qur'an Hadis itu sudah utuh, komprehensif, saya rasa pasti akan bijak dalam berdakwah. Ya sebaliknya juga, jika belajar agama sepotong-potong, tidak punya guru, apalagi hanya belajar pada internet, google, media sosial, dan *macem-macem* itu, yang jadi ciri generasi muda milenial sekarang, ya jangan heran bila tampak radikal. Kan juga kita tahu radikalisme itu faktornya adalah jaringan internasional, yang difasilitasi semakin mudah karena

ada internet?! Tapi yang jelas, intinya itu, dakwah *Rahmatan lil Alamin* hanya terjadi jika kita belajar Islam dengan utuh.⁵

Pentingnya pemahaman yang komprehensif terhadap Islam (Al-Qur'an dan Hadis) dari Kiai Muhammad Triyono di atas senada dengan pandangan Muhammad Rif'at yang mengatakan bahwa aktifitas dakwah yang tujuan utamanya adalah memberikan pencerahan umat, tentu memerlukan pemahaman yang komprehensif terhadap Islam. Pemahaman komprehensif tersebut salah satunya dapat ditandai dengan adanya spirit toleransi umat beragama pada setiap dakwah mereka. Dengan mengusung toleransi, maka aktifitas berdakwah akan dihadapkan pada pentingnya kesabaran, lapang dada, terlebih berdakwah di tengah-tengah keragaman, di tengah masyarakat plural. Hanya dengan pendekatan toleransi beragama, maka aktifitas dakwah bisa sesuai dengan kondisi bangsa dan negara Indonesia yang multi-etnis, budaya, dan religi. Menurut Muhammad Rif'at juga, dakwah seharusnya tidak hanya sebatas penyampaian pesan Islam, tetapi harus dibarengi dengan rasa toleran terhadap orang yang berlainan pandangan maupun keyakinan.⁶

Dalam pandangan Al Irsyad, Islam *Rahmatan lil Alamin* adalah praktik dakwah tanpa paksaan, karena hasil akhir adalah hak prerogatif Tuhan. Al-Irsyad mengatakan:

Rahmatan lil Alamin diartikan sebagai suatu perilaku dalam memberikan rahmat kepada selain Allah –manusia, jin, dan alam sekitar. Kewajiban seorang Islam ialah mendakwahi dengan akhlak, tidak ada paksaan harus begini dan begitu. Ia lebih menekankan berdakwah dengan akhlak. Dakwah bukan hanya

⁵ Muhammad Triyono, *Wawancara*, Jombang. 20 September 2020.

⁶ Muhammad Rif'at, "Dakwah dan Toleransi Umat Beragama (Dakwah Berbasis Rahmatan Lil Alamin)," *Jurnal Alhadharah*, Vol. 13, No. 26 (2014), 7-13.

terletak di lisan, bahasa lainnya ialah dengan menggunakan metode uswah. Tidak ada paksaan bagi seseorang untuk memeluk agama Islam. Hidayah semua milik Allah, dan hak prerogatif Allah untuk diberikan kepada siapa saja. *Lā ikrāha fī al-dīn*. Contoh dengan akhlak ialah dakwah terbaik.⁷

Tidak adanya paksaan dalam beragama, sebagai bentuk penafsiran terhadap ayat *Rahmatan lil Alamin*, sejatinya sejalan dengan prinsip toleransi dan kebebasan dalam beragama. Toleransi merupakan suatu sikap atau perilaku manusia yang mengikuti aturan, di mana seseorang dapat menghargai, menghormati terhadap perilaku orang lain. Istilah Toleransi dalam konteks sosial budaya dan agama berarti sikap dan perbuatan yang melarang adanya diskriminasi terhadap kelompok atau golongan yang berbeda dalam suatu masyarakat. Islam sebuah agama yang mengajarkan kepada umat manusia untuk selalu menghormati serta toleransi terhadap sesama dan menjaga kesucian serta kebenaran ajaran Islam. Dengan ini, fakta telah membuktikan bahwa Islam merupakan agama yang mengajarkan hidup toleransi terhadap semua agama. Dalam keadaan apapun dan kapan saja, Islam sebagai agama *Rahmatan lil Alamin* senantiasa menghargai dan menghormati perbedaan, baik perbedaan suku, bangsa, dan keyakinan. Hal sangat ini jelas, bahwa Islam selalu memberikan kebebasan berbicara dan toleransi terhadap semua pemeluk agama dan berkeyakinan serta rasa hormat bagi umat manusia, tanpa membeda-bedakan satu sama lain.⁸

⁷ M. Iqbal bin Gurus, *Wawancara*, Jombang (via telephone). 20 September 2020.

⁸ Abu Bakar, "Konsep Toleransi Dan Kebebasan Beragama," dalam *Toleransi: Media Ilmiah Komunikasi Umat Beragama*, Vol. 7, No. 2 (2015), 123-131.

Sementara itu, Lembaga Dakwah Islam Indonesia (LDII) menganggap bahwa konsep dakwah yang ideal itu mengacu pada kerangka konseptual dakwah yang dilakukan oleh Rasulullah saw., yaitu dakwah yang lemah lembut. Seandainya Muhammad itu keras hati, maka sekelilingnya akan pergi lari menjauh. Berdakwah tidak boleh dengan kekerasan. Di satu sisi, dakwah dengan kekerasan akan mencederai ajaran Rasulullah, dan di sisi lain akan mengakibatkan penceraiberaian Indonesia sebagai suatu bangsa yang besar. Kalau ada pertempuran, itu disebabkan karena ada pihak yang memulai lebih dahulu, tetapi tidak boleh over, berlebihan dalam melakukan balasan. Harus mengimbangi. Perjanjian yang dicetuskan Nabi sendiri tidak pernah dicerai oleh Nabi, tetapi oleh pihak luar yang mengkhianati piagam perjanjian tersebut.⁹

Pandangan LDII di atas merujuk pada peristiwa sejarah tentang Piagam Madinah, yang dibangun buat menjaga keutuhan negara Madinah, namun dicerai oleh musuh-musuh Islam yang berkhianat dari dalam. Padahal, secara substansial, Nabi tidak pernah mengkhianati perjanjian damai tersebut. Di sisi lain, menurut M. Mukhlis Fahrudin, Piagam Madinah berisi gagasan-gagasan manusiawi masyarakat sipil yang relevan dengan perkembangan dan kebutuhan masyarakat dunia dan telah menjadi gaya hidup modern. Menyetujui gagasan piagam Madinah, para pendiri bangsa Indonesia mengadopsinya ke dalam piagam Jakarta yang kemudian disebut Pancasila. Isi piagam Madinah dan Pancasila memiliki kesamaan

⁹ Amrodji Kunawi, *Wawancara*, Jombang (via telephone). 18 September 2020.

(*sawā'*) atau kesepakatan luhur masyarakat yang manusiawi. Pancasila adalah penyerahan yang bermartabat dari seluruh elemen bangsa untuk mendirikan, mencintai dan memelihara Indonesia. Demikian pula Piagam Madinah adalah kesepakatan mulia untuk membela Madinah sebagai sebuah bangsa. Kedua piagam tersebut mencakup prinsip-prinsip dasar seperti: kebijaksanaan, persaudaraan, kesetaraan, toleransi, demokrasi, kerjasama, dan keadilan.¹⁰

Pengertian Islam *Rahmatan lil Alamin* pun, sebagai pijakan utama dalam berdakwah, disampaikan oleh KH. Anwar Zahid. Ia mengatakan bahwa memang, cita-cita yang ia katakan dalam berdakwah ialah bisa diterima oleh siapa saja, entah dari berbeda golongan, lapisan, dan ormas. Dari satu embrio kepada satu muara, yakni mengajak kepada Allah SWT dengan menggunakan metode yang selalu disesuaikan dengan kebutuhan masyarakat, karena Islam itu luas. Anwar Zahid tidak setuju jika organisasi masyarakat atau bahkan partai politik yang menjadikan Islam sebagai asas, dikarenakan akan mengkerdikan nilai Islam itu sendiri. Islam lebih dari sebuah ormas dan parpol. Nilai Islam yang Universal harusnya dijabarkan dalam refleksi dakwah yang lintas komponen dan lintas elemen.¹¹

Pandangan Anwar Zahid tersebut mengacu pada dampak buruk politisasi agama yang memang sering menciderai nama baik agama itu sendiri. Siti Faridah, misalnya, mengatakan bahwa penggunaan dosis tinggi agama sebagai instrumen

¹⁰ M. Mukhlis Fahrudin, "Muatan Nilai Dan Prinsip Piagam Madinah Dan Pancasila: Analisa Perbandingan," dalam *Ulul Albab: Jurnal Studi Islam*, Vol. 12, No. 1 (2011), 96-109.

¹¹ Anwar Zahid, *Wawancara*, Jombang (via telephone). 22 September 2020.

politik dalam rangka merebut kekuasaan pada setiap putaran pemilu, memang kadang menjadi sebagai senjata ampuh untuk menghancurkan masyarakat, terlebih melalui eksploitasi atas perbedaan dalam berkeyakinan. Sebab agama merupakan sesuatu yang sakral dan bersifat pribadi, sehingga para elite politisi dengan mudahnya menjadikan hal sensitif tersebut untuk dipolitisir dan direkayasa agar lebih emosional. Keterlibatan emosi ini menguntungkan bagi upaya politisasi agama, karena dapat memanipulasi pemahaman dan pengetahuan seseorang mengenai agamanya dengan cara propaganda, dan memasukkan kepentingan agama ke dalam agenda politik. Dampaknya, agama kehilangan nilai-nilai luhurnya saat dikaitkan dengan politik atau dipolitisasi. Penolakan politisasi agama merupakan salah satu bentuk upaya dalam memuliakan agama, mencegah kerusakan nilai-nilai luhur yang ada dalam sebuah agama, serta menjaga keberagaman dan keutuhan bangsa.¹²

2. Pemahaman Keislaman yang Komprehensif

Pemahaman keislaman yang komprehensif menjadi syarat mutlak dalam berdakwah, terlebih dakwah yang mengusung prinsip Islam *Rahmatan lil Alamin*.

Salah satunya tercermin dari pandangan Kiai Sa'ad Ibrahim, yang mengatakan:

Kalau mau tahu contoh dakwah Muhammadiyah yang komprehensif, yang utuh dalam memahami Islam, ya anda bisa lihat dari bagaimana, misalnya, lembaga pendidikannya, lihat kurikulumnya. Lihat praktik penerapannya. Serta pahami visi misi Muhammadiyah dalam menghadapi dinamika kehidupan yang terus berubah. Kurikulum misalnya selalu disesuaikan dengan konteks sosial masyarakat di mana sekolahan Muhammadiyah berdiri. Jadi kita tidak lantas

¹² Siti Faridah dan Jerico Mathias, "Politisasi Agama Pemecah Keutuhan Bangsa dalam Pemilu," dalam *Seminar Nasional Hukum Universitas Negeri Semarang*, Vol. 4, No. 3 (2018), 489-506.

mengajarkan para siswa untuk menjadi Islam, tetapi spirit keislaman yang universal itu yang kita sampaikan. Saya rasa, secara pribadi, islam yang universal ini tidak mudah dipahami, apalagi oleh seorang dai yang tidak punya pemahaman komprehensif tentang keislaman. Jadi masalah utama dalam berdakwah tidak lain ya itu tadi, soal kapasitas da'i, soal metode berdakwah, tema dakwah, dan hal-hal yang bisa mengarah pada *Rahmatan lil Alamin*.¹³

Kurikulum dalam berdakwah memang tidak banyak dibahas, kecuali dalam topik tertentu yang memiliki relasi dengan pendidikan sekolah. Dengan melihat kasus sekolah dan lembaga pendidikan Muhammadiyah, ada kurikulum Al-Islam dan Kemuhammadiyah (AIK). Dalam sebuah penelitian ditemukan bahwa AIK ini adalah bagian dari kurikulum Muhammadiyah yang mengajarkan tentang Islam dan agama pada siswa yang belajar di lembaga pendidikan Muhammadiyah, untuk memperkenalkan Islam dan Muhammadiyah. Hanya saja dalam praktiknya, AIK bisa kontekstual. Misalnya, pada sekolahan atau perguruan tinggi yang pelajarannya adalah mayoritas muslim, maka AIK diorientasikan untuk menyampaikan nilai-nilai Islam yang dipahami, dihayati, dan diamalkan untuk dijadikan *way of life*, baik kehidupan pribadi maupun kehidupan masyarakat. Namun sebaliknya, apabila peserta didik itu berasal dari kalangan non-Muslim maka AIK lebih memperkenalkan nilai-nilai universal Islam, yang terkandung di dalamnya semangat Islam *Rahmatan lil Alamin*.¹⁴

¹³ Sa'ad Ibrahim, *Wawancara*, Jombang (via telephone). 5 September 2020.

¹⁴ Muhammad Tamrin, "Al-Islam dan Kemuhadiyah (AIK) Pilar Dakwah Islam Rahmatan Lil Alamin (Studi Pada Perguruan Tinggi Muhammadiyah di NTT)," dalam *Ta'lim: Jurnal Studi Pendidikan Islam*, Vol. 2, No. 1 (2019), 69-87.

Pengertian nilai-nilai universal Islam ini juga disinggung oleh Kiai Marzuqi Mustamar, dengan mencontohkan sejarah Nabi Muhammad SAW membangun peradaban kota Madinah. Ia mengatakan:

Tidak banyak orang mengartikan *Rahmatan lil Alamin* itu dalam konteks sejarah Islam. Padahal kalau kita mau betul-betul belajar sejarah, fakta-fakta Nabi berhubungan dengan orang-orang non muslim itu banyak sekali, salah satunya ya saat hijrah ke Madinah, lalu bersama-sama membangun kota Madinah. Dengan siapa? Ya tentu dengan komunitas muslim dan nonmuslim. Orang-orang Nasrani dan Yahudi di Madinah itu sudah ada sebelum Nabi hijrah. Itu artinya apa? Itu artinya kehidupan masyarakat Madinah jauh lebih pluralis dibanding Makkah, yang masih satu agama, agama Pagan. Penyembah berhala. Keadaan bangsa kita Indonesia ini jauh lebih kompleks lagi. Bukan cuma penganut agama-agama Smit, tiga agama Samawi, Islam, Nasrani, Yahudi. Tapi juga ada agama Ardhi, Hindu, Buddha, Konghucu, dan banyak lagi agama-agama keyakinan dari lokal kita. Gimana coba membangun komunikasi dengan mereka, lebih-lebih saat kita berdakwah? Kalau tidak mengusung Islam *Rahmatan lil Alamin*, yang manfaatnya seperti dikatakan dalam kitab-kitab kuning, bermanfaat dirasakan oleh semua mereka? Apa bisa kita sebagai tokoh masyarakat berdakwah seenak *udule dewe* kata orang Jawa? *Kan gak* mungkin. Itulah kenapa saya penting menyuarakan bahwa NKRI itu harga mati. Bukan NKRI dari segi suku budayanya saja, tapi NKRI dari segi keyakinan. Artinya beda-beda keyakinan agama tetapi tetap satu memperjuangkan negara. Seperti Nasrani, Yahudi, dan Islam yang memperjuangkan Madinah bersama-sama.¹⁵

Pandangan Kiai Marzuqi di atas cukup komprehensif dalam memaknai Islam *Rahmatan lil Alamin* sebagaimana terdapat dalam ayat 107 surah al-Anbiyā'. Pendekatan yang digunakan adalah pendekatan historis, sehingga melahirkan bangunan pemikiran tentang *Rahmatan lil Alamin* yang empirik dan dapat dijadikan pegangan menjawab persoalan kebhinekaan di Indonesia sebagai negara muslim terbesar sekaligus negara paling pluralis, dengan adanya suku bangsa yang beragam.

¹⁵ Marzuqi Mustamar, *Wawancara*, Jombang (via telephone). 19 September 2020.

Menampilkan Islam *Rahmatan lil Alamin* berarti menampilkan Islam sebagai agama yang menjalankan misi keselamatan dunia akhirat, demi kesejahteraan dan kemakmuran lahir batin seluruh umat manusia.

Dengan demikian, Islam *Rahmatan lil Alamin* adalah agama yang diturunkan oleh Allah SWT kepada Nabi Muhammad SAW, untuk menjadi pedoman umat manusia dalam mengatur hubungan manusia dengan Tuhan sekaligus mengatur hubungan antar sesama manusia. Tidak luput pula, sebagai agama yang dapat menjadi pedoman dalam mengatur hubungan manusia dengan alam semesta. Dalam konteks hubungan antar sesama umat manusia, Islam *Rahmatan lil Alamin* harus menjadi motor penggerak perdamaian, keadilan, toleransi.¹⁶

Kiai Muhammad Triyono mengatakan:

Seperti saya sampaikan sebelumnya itu, orang-orang yang berdakwah lalu menimbulkan keresahan di tengah masyarakat, sudah dapat dipastikan mereka tidak utuh memahami Al-Qur'an Hadis. Atau kalau dalam bahasa *sampean* itu tidak komprehensif. Siapapun saja kalau berdakwah hanya berbekal ilmu seadanya, tidak luas cakrawala pengetahuannya, tidak banyak referensi kitab-kitabnya, ya sudah pasti akan terjerumus pada fundamentalisme, radikalisme, yang bahaya lagi terorisme, karena terorisme menggunakan kekerasan. Begini sebenarnya, kalau mau kita urut satu persatu ya, kita wajib belajar Al-Qur'an, itu dasarnya, tapi tidak sempurna kalau kita tidak paham sunnah Nabi, karena hadis dan sunnah itu adalah salah satu penafsir atau alat tafsir kita pada Al-Qur'an. Lalu bagaimana kita mau belajar hadis dan sunnah Nabi itu? Tentu kita butuh sejarah. Di sana ada banyak buku *Tārīkh al-Islām*. Iya kan? Kalau mau lebih spesifik lagi, kalau mau belajar sunnah dan hadits, setidaknya minimalnya kita butuh *Asbāb al-Wurūd*, supaya kita tahu konteks hadits itu. Atau, kalau mau belajar ayat-ayat al-Quran, kita masih butuh belajar *Asbāb al-Nuzūl*-nya. Biasanya, *Asbāb al-Nuzūl* dan *Wurūd* itu kan terpisah. Ditulis dalam buku tersendiri. Itu berarti kita butuh ilmu lain untuk punya pemahaman komprehensif. Kebiasaan para dai-dai belakangan yang suka mengkafir-kafirkan itu melepaskan

¹⁶ Arina Rahmatika dan Ninda Khoirullina, "Upaya Meneguhkan Islam *Rahmatan lil Alamin* Melalui Majalah Bangkit," dalam *Jurnal Dakwah dan Komunikasi*, Vol. 5, No. 2 (2020), 191-202.

konteks-konteks tersebut dari ayat atau hadits. Jadinya pemahaman mereka sepotong-sepotong gitu. Dengan pemahaman pas-pasan, lalu berdakwah. Biasanya jadi beringas. Padahal pepatah kita, filsafat tanaman padi, semakin berisi semakin merunduk. Iya kan? Semakin luas ilmunya semakin hati-hati lidahnya. Beda dengan pepatah, tong kosong nyari bunyinya. Banyak bicara banyak luputnya. Iya kan?¹⁷

Pemahaman Muhammad Triyono di atas mengandung nalar komprehensif, tidak saja menggabungkan disiplin *Islamic Studies* dalam membaca ayat Al-Qur'an melainkan juga hikmah-hikmah dari kebudayaan lokal. Sehingga pribadi muslim umumnya dan pribadi dai khususnya betul-betul merepresentasikan semangat Islam *Rahmatan lil Alamin*. Tujuan semula berdakwah, yaitu menjadikan perilaku muslim dalam menjalankan syariat Islam sebagai agama *Rahmatan lil Alamin*, dimulai dari membangun pemahaman komprehensif pada diri pendakwah itu sendiri. Dengan begitu, konten dakwah yang disampaikan dapat dipahami oleh seluruh manusia, dengan latar belakang intelektual, kultural, dan sosial-religius yang beragam. Dengan begitu, *mad'ū* atau target dakwah bisa menerima pesan dakwah tidak saja melalui narasi verbal melainkan juga kepribadian dai pihak *mad'ū* tidak akan semata-mata melihat konten pembahasan dari seorang dai tetapi bagaimana pribadi dai tersebut berperilaku dalam kehidupan sosial.

Hubungan kesalehan sosial dan kesalehan individu tersebut sudah banyak diwacanakan di lingkungan akademik. Misalnya, Umi Hayati menyoroti hubungan pengerjaan syariat agama dengan kesalehan sosial. Ia mengatakan, aktivitas ibadah apapun sangat erat hubungannya dengan perilaku sosial. Aktivitas ibadah yang

¹⁷ Muhammad Triyono, *Wawancara*, Jombang (via telephone). 20 September 2020.

tinggi pada diri seseorang, idealnya, menjadi faktor perilaku sosial yang semakin luhur. Sebab, aktivitas ibadah adalah ukuran keimanan dan ketakwaan seseorang pada Allah, Sang Pencipta. Seseorang yang ibadahnya rajin namun menunjukkan perilaku yang kurang berakhlak mulia dalam kehidupan individu maupun bermasyarakat, tidak dapat dikatakan berhasil dalam menjalankan ibadah. Umi Hayati mencontohkan indikatornya dengan kasus-kasus mengerjakan shalat wajib dan sunah. Apabila ibadah shalat dilakukan dengan aktif dan sempurna, menurut Islam, akan mampu melahirkan sikap sosial yang positif, seperti menjauhkan pelaku dari perbuatan yang keji dan mungkar. Ini artinya, ibadah seseorang memiliki korelasi yang kuat dengan cara berperilaku dan berinteraksi sosial.¹⁸

Alhasil, konsep dakwah *Rahmatan lil Alamin* memiliki dua dimensi yang tidak dapat dipisahkan satu sama lain. Dimensi pertama dapat diukur dari pemahaman komprehensif atas referensi-referensi keislaman secara konseptual teoritik. Dimensi kedua diukur dari implementasi pemahaman tersebut dalam kesesuaiannya dengan perilaku dan kesalehan sosial. Pemahaman seorang dai harus luas di satu sisi, dan harus korelatif dengan perilaku individualnya di dalam pandangan ideal masyarakat di sisi lain. Dua aspek ini menjadi prasyarat mutlak untuk mencapai aktifitas dakwah yang mengusung *Rahmatan lil Alamin*.

3. Refleksi Nilai-nilai *Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah*

¹⁸ Umi Hayati, "Nilai-nilai Dakwah; Aktivitas Ibadah Dan Perilaku Sosial," dalam *Inject: Interdisciplinary Journal of Communication*, Vol. 2, No. 2 (2017), 175-192.

Para kiai di Jawa Timur (Sa'ad Ibrahim, Marzuqi Mustamar, Muhammad Triyono) memiliki konsep yang sama dalam melihat posisi nilai-nilai *Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah*, sebagai satu aliran dalam Islam yang dijamin selamat di antara tujuh puluh dua golongan lainnya. Menurut Māni' b. Ḥammād al-Juhanī, *Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah* adalah kelompok yang selamat, yang berjalan di jalan Rasulullah dan para sahabatnya tanpa ada penyimpangan. Mereka mengikut Al-Qur'an dan Sunnah. Hal itu berdasarkan pada hadits Rasulullah SAW, yang bersabda:

Sungguh Bani Israil terpecah menjadi 71 golongan, sedangkan umatku terpecah menjadi 73 golongan. Semuanya masuk neraka kecuali satu golongan. Sahabat bertanya, "Siapa yang satu itu?" Rasulullah SAW menjawab, "Golongan yang ikut aku hari ini dan sahabat-sahabatku." (HR. Tirmidzi)¹⁹

Kiai Sa'ad Ibrahim mengatakan:

Kita tidak punya rujukan lain, mas, dalam berdakwah. Satu-satunya ya figur kanjeng Nabi kita. Terus, emangnya sama siapa lagi kita mencontoh? Kalaupun kita belajar Al-Qur'an, kita tidak akan memahami Al-Qur'an tanpa Rasulullah. Karena beliau lah yang menyampaikan pesan Allah lewat malaikat Jibril kepada kitab, umat manusia. Dalam sabdanya kan Nabi juga pernah *ngingatin* kita. Bahwa telah aku tinggalkan dua perkara, yang bila kalian pegang teguh, gigih mempertahankannya, pasti akan selamat. Yaitu Al-Qur'an dan sunnah. Tapi ya itu, berpegang pada Al-Qur'an dan Hadis di zaman seperti sekarang seperti memegang bara api di tangan. Nabi Muhammad itu satu-satunya figur sandaran kita dalam memahami Islam. Makanya dalam konteks Muhammadiyah, kita mengenal Majelis Tarjih. Menurut saya, itu bentuk dari *Ijtihad Jamā'i*, yang menjadi sangat urgen apabila sudah tidak ada figur yang dijamin kebenarannya. Makanya kita memahami Al-Qur'an bareng-bareng. Kita tidak lagi menemukan figur mujtahid mutlak, seorang pribadi yang menguasai banyak ilmu, dan menentukan hukum secara otoritatif. Tujuannya supaya kita memperoleh pengetahuan yang sama dengan apa yang diamalkan oleh Rasulullah saw dan

¹⁹ Māni' Ḥammād al-Juhanī, *al-Mawsū'ah al-Muyassarah fī al-Adyān wa al-Madhāhib wa al-Aḥzāb al-Mu'āṣirah* (Saudi Arabia: al-Nadwah al-'Ālamīyah li al-Shabāb al-Islāmī, 2018), 4.

para sahabatnya itu. Ya ringkasnya pemahaman keislaman yang *Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah*.²⁰

Pandangan senada disampaikan pula oleh Kiai Marzuqi Mustamar:

Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah itu adalah satu-satunya golongan yang selamat, karena berpegang teguh kepada Al-Qur'an dan Hadis. Kita punya banyak figur untuk hal-hal *begituan*. Baik dari kalangan ulama-ulama besar Timur Tengah maupun ulama-ulama besar dari Nusantara ini. Kalau mau contoh paling dekat dengan kita, ya lihat saja cara berdakwah para Walisongo. Itu figur kita bersama. Para wali yang sembilan itu, menurut saya, memahami inti sari al-Quran dan Hadits, serta kitab-kitab para ulama Timur Tengah, kemudian mendakwahnya ke masyarakat kita yang masih Hindu Buddha kala itu. Para Wali tidak mentransfer mentah-mentah, tetapi inti sarinya, untuk disampaikan kepada masyarakat dengan alam pikir, alam kebudayaan, dan bahkan alam geografis yang berbeda dari Timur Tengah. Dengan metode dakwah Walisongo itu, Islam mudah dipahami, diamalkan, sehingga hampir semua penduduk pribumi mau menerima Islam. Saya rasa itu cara berdakwah yang tepat, *Rahmatan lil Alamin*, jika mau bicara dalam konteks *Rahmatan lil Alamin* tadi. Tetapi, pada saat yang bersama, para Wali itu tidak lepas dari kepatuhan yang ketat pada Al-Qur'an dan Hadits. Misalnya, kalau mau contoh paling konkrit, tradisi *tahlilan*. Itu kan semua isinya adalah ayat-ayat al-Quran dan *kalimah tayyibah*. Semuanya Al-Qur'an. Tapi dibungkus dalam tradisi, karena masyarakat kita suka berkumpul. Bahkan pepatah kita, *mangan ora mangan tetap ngumpul*. Itu artinya solidaritas sosial. Kita dalam keadaan kaya raya ataupun miskin, kita tetap bersaudara. Berkumpul bersama untuk berbagi. Saling berkeluh kesah. Saling menyarankan problem solving kehidupan. Bagi para wali, dari pada sekedar berkumpul untuk tujuan duniawi, lebih baik diisi dengan dzikir-dzikir dan ngaji ayat-ayat Al-Qur'an. Tradisi Slametan pun berlangsung.²¹

Pandangan Marzuqi Mustamar di atas dapat disebut sebagai konsep dakwah Islam *Rahmatan lil Alamin*. Arina Rahmatika dan Ninda Khoirullina pernah mengatakan, dakwah Islam *Rahmatan lil Alamin* adalah dakwah yang damai, adil, toleran dan sesuai dengan nilai-nilai aswaja. Pengertian *Rahmatan lil Alamin* juga

²⁰ Sa'ad Ibrahim, *Wawancara*, Jombang (via telephone). tanggal 5 September 2020.

²¹ Marzuqi Mustamar, *Wawancara*, Jombang (via telephone). 19 September 2020.

tidak jauh berbeda dengan konsep besar Islam yang sesuai dengan ajaran NU (Nahdlatul Ulama). Perspektif Islam *Rahmatan lil Alamin* juga anti kekerasan, mengutamakan perdamaian, persaudaraan, saling menghormati dan kebaikan. Sayangnya, wajah Islam menjadi tercoreng karena adanya perkembangan terorisme, sehingga butuh solusi yang tepat untuk mengembalikan citra positif Islam saat ini. Dakwah Islam *Rahmatan lil Alamin* sebagai salah satu pegangan bersama dalam berdakwah, yaitu secara bertahap berupaya menciptakan visi Islam yang penuh kelembutan dan kedamaian, serta tidak menimbulkan keresahan di tengah masyarakat.²²

Pandangan yang tidak jauh berbeda datang dari Kiai Muhammad Triyono, yang mengatakan:

Kalau saya cermati, mas, perkembangan diskursus kita belakangan ini, khususnya keagamaan ya, itu persoalan penafsiran. Misalnya, kita sudah sepakat bahwa *Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah* itu satu golongan yang selamat dari tujuh puluh dua yang tidak selamat dan masuk neraka. Tapi masalahnya kan bukan pada hadits itu. Masalahnya adalah perebutan tafsir. Siapa yang paling benar dan termasuk satu golongan selamat. Hampir semua kelompok mengklaim diri mereka sebagai kelompok yang selamat. Atau *Ahl al-Sunnah*. Dan jika kita pikir-pikir lagi. Perebutan tafsir dan kebenaran ini sudah sangat lazim. Lah bayangin aja. Satu dari tujuh puluh dua. Itu kan artinya lebih banyak yang celaka daripada yang selamat. Jadi jangan heran bila kelompok yang merasa paling selamat ini dikerumuni kelompok-kelompok sesat. Sayangnya kita tidak tahu mana yang sesat mana yang selamat. Masalahnya semua mereka berpegang pada Al-Qur'an dan Hadis, dengan tafsir yang beda-beda. Itu yang saya sebut persoalan tafsir. Bukan persoalan Al-Qur'an Hadisnya. Dan tidak mudah lho kita mencari figur di luar Nabi Muhammad dan para sahabatnya. Ini satu pekerjaan berat lagi bicara soal siapa figur. Memang benar kita punya dalil bahwa para ulama adalah pewaris Nabi. Tapi nyatanya kan ulama kita beda-beda. Apalagi mereka membuat ormas-

²² Arina Rahmatika dan Ninda Khoirullina, "Konsep Dakwah Islam *Rahmatan lil Alamin* Dalam Majalah Bangkit," dalam *Jurnal Dakwah dan Komunikasi*, Vol. 6, No. 1 (2021), 39-52.

ormas yang berbeda-beda pula. Jadi rayuan egosentrisme dan absolutisme kebenaran sangat besar sekali. Itu sulit kita buang begitu saja.²³

Persoalan keragaman tafsir atas nilai-nilai *Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah* ini memang problem tersendiri. Misalnya, Yuliatun Tajuddin mengatakan bahwa ketika pola keberagaman di Indonesia sangat plural maka sudah barang tentu menjadi bahan pemikiran yang tidak akan pernah selesai. Corak keberagaman Islam awal mula yang berkembang di Indonesia, apabila dicermati lebih dalam, mengikuti pola yang diwariskan oleh para ulama pendahulu. Salah satu yang paling berperan penting dalam perkembangan keberagaman Islam di Indonesia adalah para Walisongo, yang dalam dakwahnya senantiasa mengedepankan kesantunan dan kearifan lokal.²⁴

Persoalan lain yang tidak bisa dipecahkan adalah tentang pola dan metode dakwah yang dikembangkan Walisongo. Banyak pakar menyebut, antara lain Kiai Marzuqi Mustamar, dakwah Walisongo mengalami komunikasi intensif dengan ilmu tasawuf, sehingga Islam Indonesia lebih nyaman dirasakan oleh mayoritas umat muslim Indonesia. Pendekatan Islam yang berdimensi tasawuf ini sebenarnya dapat ditemukan dalam figur ulama besar, Ḥujjat al-Islām, Imam al-Ghazālī.²⁵

²³ Muhammad Triyono, *Wawancara*, Jombang (via telephone). 20 September 2020.

²⁴ Yuliyatun Tajuddin, "Walisongo Dalam Strategi Komunikasi Dakwah," dalam *Addin: Media Dialektika Ilmu Islam*, Vol. 8, No. 2 (2014), 367-388.

²⁵ Marzuqi Mustamar, *Wawancara*, Jombang (via telephone). 19 September 2020.

Seiring perkembangan zaman, dakwah tasawuf mengalami banyak tantangan dan hambatan, utamanya dari beberapa kalangan muslim dengan corak dan gaya berbeda. Kelompok baru ini berargumen bahwa mereka berusaha memurnikan dan mengembalikan Islam kepada ajaran Nabi. Di sanalah, bibit purifikasi Islam berkembang pesat. Mereka juga menganggap bahwa dakwah para pendahulu, termasuk Walisongo, terlalu banyak terkontaminasi oleh bidah khurafat. Bagi Marzuqi Mustamar, hari ini umat Islam di Indonesia memerlukan upaya masif untuk mengaktualisasikan kembali pola dakwah Walisongo. Tujuan utamanya adalah Islam *Rahmatan lil Alamin* yang mengusung nilai-nilai Aswaja, tidak dirusak oleh paham baru yang mudah mengusung kekerasan dan teror. Dengan mengembalikan nilai-nilai *Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah* ala Wali Songo maka pribumisasi Islam menjadi paradigma dalam berdakwah.²⁶

4. Makna Dakwah yang Dialektis-Komunikatif

Para Kiai di Jawa Tmur (Sa'ad Ibrahim, Marzuqi Mustamar, Muhammad Triyono) memiliki satu pemahaman yang sama, bahwa menerjemahkan ayat *Rahmatan lil Alamin* dalam kehidupan sehari-hari tidaklah mudah. Tanggung jawab terbesar para dai adalah kemampuannya berdialektika dengan kehidupan yang berkembang secara dinamis dan progresif. Kemampuan berdialektika tersebut erat kaitannya dengan persoalan komunikasi dakwah. Ketika *mad'ū* yang menjadi sasaran dakwah itu plural maka pesan dakwah harus mampu

²⁶ Marzuqi Mustamar, *Wawancara*, Jombang (via telephone). 19 September 2020.

dipertanggungjawabkan di hadapan spirit pluralitas tersebut. Begitu pula ketika *mad'ū* berharap kehidupan yang harmonis, toleran, saling menjaga kehormatan masing-masing, maka pesan-pesan dakwah tidak boleh melanggar semua nilai-nilai ideal tersebut. Dakwah tidak boleh menciptakan disintegrasi sosial, tidak boleh menyebarkan propaganda yang menyebabkan *chaos* sosial, apalagi sampai menodai kehormatan *mad'ū*.

Kiai Sa'ad Ibrahim mengatakan:

Kita ini tidak mudah menjadi para pendai. Bagaimana bisa begitu? Kita itu sedang menghadapi krisis sosial. Yaitu ketidakpercayaan publik kepada tokoh agamawan. Masalahnya lagi, jika diamat-amati secara sosiologis, ketidakpercayaan itu lahir dari propaganda elite-elite agama. Jadi seakan-akan agama adalah modal sosial paling efektif untuk menciptakan kekecauan. Kiranya lebih baik, sebelum terlalu jauh berharap mampu menata masyarakat, kita sesama tokoh agama menjadi teladan kerukunan, kehidupan yang harmonis. Sebab bagaimana pun, orang awam itu akan ikut idola mereka masing-masing. Jika tokoh idolanya saja mengajarkan perpecahan maka tidak bisa dihindari umat pun akan terpecah belah. Iya kan begitu?²⁷

Pandangan Sa'ad Ibrahim di atas sebenarnya mencerminkan atau respon terhadap perkembangan dakwah dari waktu ke waktu cukup dinamis. Hal ini terlihat dari karakteristik para da'i, metode dan media, yang juga selalu dinamis. Bahkan berbeda antara satu negara dengan negara lainnya. A. Syarifudin mengatakan, perkembangan pola pikir dan situasi pada *mad'ū* ini menuntut perubahan dalam metode dan konten dakwah. Dengan begitu, para pendakwah dituntut mampu menjaga keseimbangan jalan hidup dan kehidupan manusia.²⁸

²⁷ Sa'ad Ibrahim, *Wawancara*, Jombang (via telephone). 5 September 2020.

²⁸ A. Syarifudin, "Dakwah Pluralis," dalam *Wardah*, Vol. 14, No. 2 (Desember, 2015), 145-153.

Sa'ad Ibrahim juga menambahkan bahwa kenyataan sosial yang terjadi di masyarakat tidak selalu stabil. Distabilitas sosial ini semakin membesar dari waktu ke waktu karena maraknya krisis kepercayaan masyarakat terhadap tokoh publik, para pendakwah yang bila dicermati perilakunya menunjukkan sifat-sifat konfrontatif. Apalagi ditambah dengan beragamnya media sosial, mereka semakin mudah mengklaim sebagai kelompok yang paling benar, paling muslim, dan kelompok lain salah total. Selain itu, Saad Ibrahim juga menganalisa kemunculan *Islamophobia* di kalangan masyarakat tertentu, terutama masyarakat yang belum mengenal Islam lebih jauh. Sebab, masyarakat di Indonesia sangat plural. Eksistensi komunitas yang tidak paham betul Islam adalah potensi bagi *Islamophobia* di Indonesia, apabila perilaku para dai muslim ini tidak berhati-hati dalam berdakwah.²⁹

Senada dengan Sa'ad Ibrahim, Marzuqi Mustamar mengartikulasikan makna NKRI dalam pengertian yang lebih luas. Baginya, urgensi nilai-nilai Islam *Rahmatan lil Alamin* itu ditandai dengan kemampuan para dai berkomunikasi secara efektif dengan *mad'ū*, sehingga pesan-pesan Islam mampu menyentuh hati seluruh lapisan masyarakat. NKRI adalah bingkai kesadaran dimana dakwah Islam harus mempertimbangkan integrasi sosial, bukan dakwah yang menjurus pada disintegrasi sosial. Penyebab utama disintegrasi itu adalah ketidakmampuan para dai berkomunikasi dengan *mad'ū* yang lahir dari beragam adat budaya yang beragam.

²⁹ Sa'ad Ibrahim, *Wawancara*, Jombang (via telephone). 5 September 2020.

Sehingga konten dakwah mereka berubah menjadi propaganda yang menghasut dan mendiskreditkan kelompok tertentu. Ketidakmampuan para dai berkomunikasi dan berdialektika dengan keragaman masyarakat membuat *mad'ū* lari ketakutan, karena kemasan dakwah Islam yang tidak tepat dan mengancam eksistensi pluralitas sosial tersebut.³⁰

Pandangan Sa'ad Ibrahim dan Marzuqi Mustamar adalah respon terhadap perkembangan keislaman di tingkat global, dimana kebencian atas Islam adalah fenomena global yang menakutkan. Faiqotul Mala mengatakan, karakteristik dakwah Nabi Muhammad berbeda dengan pola dakwah yang belakangan ini mengancam perdamaian dunia. Misalnya, pemberitaan tentang ISIS (Islamic State of Iraq dan Syria) di Media, khususnya rencana pemulangan eks-ISIS ke Indonesia, menimbulkan pro dan kontra di antara beberapa kalangan. Kendatipun pada akhirnya pemerintah memutuskan untuk tidak memulangkan eks ISIS lintas negara kembali ke Indonesia, publik tetap merasa terancam. Masyarakat menjadi resah dan khawatir, mengingat Nabi Muhammad sebagai teladan bagi para dai dalam menyebarkan nilai-nilai Islam *Rahmatan lil Alamin*, tidak pernah mencontohkan dakwah Islam mirip ISIS tersebut.³¹

Pandangan senada datang dari Kiai Muhammad Triyono yang sejak awal menekankan pentingnya dakwah dengan penuh kegigihan, rendah hati dan

³⁰ Marzuqi Mustamar, *Wawancara*, Jombang (via telephone). 19 September 2020.

³¹ Faiqotul Mala, "Mengkaji Tradisi Nabi Sebagai Paradigma Dakwah Yang Ramah," dalam *Dakwatuna: Jurnal Dakwah dan Komunikasi Islam*, Vol. 6, No. 1 (2020), 104-127.

kesabaran. Dakwah yang menerapkan metode penyampaian yang lemah lembut dan ramah terhadap realitas sosial yang ada. Hal demikian hanya bisa terjadi apabila para pendai mencontoh keteladanan dakwah Nabi yang berpijak pada wahyu Allah. Oleh karena itu pula, para pelaku dakwah dituntut mempelajari sumber-sumber ajaran Islam secara komprehensif, kemudian mengkomunikasikannya secara bijaksana kepada *mad'ū*. Kemampuan komunikasi yang bijaksana dan arif itu tidak mudah jika tidak ditopang oleh penguasaan dai terhadap berbagai disiplin ilmu. Sebab, realitas *mad'ū* di Indonesia itu memiliki keragaman karakter dan kondisi sosial yang berbeda-beda. Jika dakwah disampaikan otoritatif, absolutis, apalagi sampai dengan cara-cara yang anarkis atau kasar, maka hal itu adalah petanda bahwa sang dai tidak mampu berdialektik, karena keterbatasan kapasitas dan kapabilitasnya.³²

Bagi Muhammad Triyono, kemampuan komunikasi dan berdialektika bagi seorang dai muslim adalah syarat mutlak. Jangan sampai seorang dai menunjukkan bahwa dirinya minim pengetahuan, minim informasi dan rendah kualitas penghayatannya tentang ajaran substansial Islam. Apalagi dalam konteks global, tidak ada satu agama pun di dunia ini yang melegalkan atau mengajarkan tindakan anarkis. Bagi Muhammad Triyono, anarkisme dalam dakwah Islam justru menjadi sumber malapetaka utama dan sekaligus inspirasi bagi musuh-musuh Islam untuk menjatuhkan citra positif Islam. Islamophobia sejatinya adalah salah satu strategi

³² Muhammad Triyono, *Wawancara*, Jombang (via telephone). 20 September 2020.

musuh Islam untuk menjatuhkan Islam. Menampilkan sosok dai yang minim informasi, gagal berdialektika dan tidak mampu berkomunikasi dengan lintas disiplin, lintas agama adalah bibit-bibit yang menguntungkan bagi para propagandis untuk mendiskreditkan Islam itu sendiri.³³

Kiai Sa'ad Ibrahim mengatakan:

Kalau kita sebagai dai mau tahu bagaimana cara menjadi dai yang berpengalaman luas, mampu berkomunikasi efektif efisien, kalau bukan melalui jalur pendidikan, lalu apa lagi, mas? Muhammadiyah hadir salah satunya melalui dakwah di dunia pendidikan adalah tujuannya ya itu tadi, agar mencerdaskan anak bangsa secara umum, tapi yang paling penting, menyiapkan kader-kader muda muslim yang pengetahuan luas. Dan berpengalaman luas itu pun masih belum cukup. Generasi muda kita ke depan harus mampu mengamalkan ilmu yang luas tadi, yang ia dapat dari sekolah. Komunikasi yang paling penting itu saat kita terjun langsung ke tengah-tengah masyarakat. Baru saat itu ilmu kita betul-betul diuji. Menjadi ilmu di Indonesia itu tidak mudah, lebih-lebih karena menanggung beban berat, yaitu kemampuan berdialektika dengan publik yang plural, beragam tadi itu. Kita diajari falsafah bahwa Islam itu Tinggi dan tidak dapat disaingi ketinggiannya. *Al-Islāmu ya 'lū wa lā yu 'lā alayhi*. Tapi kan kita tidak bisa berpegangan pada prinsip abstrak tanpa wujud konkrit. Nah Muhammadiyah ingin mencetak kader-kader muslim yang mampu menunjukkan bahwa Islam itu betul-betul tinggi. Melalui apa? Melalui jalur pendidikan salah satunya. Biar apa? Biar mampu berkomunikasi dan berdialektika dengan masyarakat saat terjun jadi pendakwah.³⁴

Persoalan urgensi pendidikan untuk melahirkan kader dai yang mampu berdialektika dan berkomunikasi tersebut juga disorot oleh para pemikir. Ahmad Fauzi mengatakan, pendidikan Islam dewasa ini dihadapkan pada tantangan yang semakin krusial, lebih-lebih pada saat suasana modernisasi dan globalisasi menguat. Kehadiran pendidikan Islam dituntut mampu memainkan perannya secara dinamis

³³ Muhammad Triyono, *Wawancara*, Jombang (via telephone). 20 September 2020.

³⁴ Sa'ad Ibrahim, *Wawancara*, Jombang (via telephone). 5 September 2020.

dan memberikan perubahan sosial di tengah kehidupan masyarakat yang majemuk. Pendidikan Islam di Indonesia yang dapat membawa visi Islam universal, diperlukan. Salah satu paradigmanya adalah pendidikan Islam yang berbasis *Rahmatan lil Alamin*, dengan mengedepankan beberapa prinsip, antara lain menjaga kerukunan, perdamaian, saling menghormati, dan pembebasan.³⁵

Membangun Islam dengan kesadaran inklusif, membekali generasi muda dengan kemampuan yang komunikatif-dialektis, harus dilakukan secara bertahap, antara lain dengan mentransmisikan seluruh sistem nilai-nilai sosial keagamaan, seperti ketauhidan, toleransi dan keadilan ke dalam struktur kurikulum pendidikan. Dengan begitu, *output* pendidikan pun akan melahirkan output yang ideal. Dalam konteks berdakwah, jika targetnya adalah kader dai yang *Rahmatan lil Alamin* maka paradigma pendidikan Islam pun harus mengarah pada spirit *Rahmatan lil Alamin*. Kiai Marzuqi Mustamar mengatakan, di beberapa pesantren Nahdlatul Ulama, tradisi belajar kitab kuning itu adalah modal pendidikan yang inklusif. Setingkat santri sudah dididik untuk terbiasa membaca kitab, mempresentasikan pemahamannya di sidang *baḥth al-masā'il* tingkat santri, kemudian mengeluarkan keputusan hukum yang berkaitan dengan sosial keagamaan. Keragaman pemikiran yang terdapat dalam sumber-sumber kitab kuning adalah bekal membentuk kesadaran ilmiah, plural, dan dialektis antara pendidikan dan masyarakat.³⁶

³⁵ Ahmad Fauzi, "Konstruksi Pendidikan Islam Berbasis *Rahmatan lil Alamin*: Suatu Telaah Diskursif," dalam *At-Ta'lim: Jurnal Pendidikan*, Vol. 4, No. 2 (2018), 122-139.

³⁶ Marzuqi Mustamar, *Wawancara*, Jombang (via telephone). 19 September 2020.

Kiai Marzuqi Mustamar mengatakan:

Saya yakin sekali, santri-santri yang belajar dengan baik, tekun, rajin selama menempuh pendidikan di pondok pesantren, mereka akan terjun ke masyarakat dengan membawa pemahaman keislaman yang utuh, mampu berkomunikasi dengan masyarakat secara baik. Karena di pondok, mereka sudah belajar pengetahuan yang luas, sehingga kemampuan dialektikanya dengan masyarakat sudah tidak perlu diragukan lagi. Jangan heran anda bila melihat santri-santri itu sangat komunikatif dengan masyarakat. Satu hal penting yang ingin saya sampaikan, entah ada hubungannya atau tidak dengan konteks pembicaraan kita dari awal tadi, soal kitab kuning. Anda mungkin berpikir kitab kuning itu warisan Islam pertengahan. Tapi nyatanya, konteksnya sangat luas. Masih cocok lah dipakai hari ini. Jadi berbekal kitab kuning, atau kita menyebutnya Turāth Islam, saya yakin alumni pesantren akan mampu bicara persoalan keumatan, kebangsaan, bahkan politik negara. Pesantren itu memang mencetak kader muslim yang taat pada Tuhan, tetapi mengurus dunia tidak kelabakan. Itu intinya. Bahkan sekalipun dunia itu terus berubah dinamis, seperti yang anda katakan, mengalami modernisasi globalisasi. Ya benar. Globalisasi dan modernisasi adalah tantangan tersendiri bagi calon-calon dai masa depan. Tapi santri pasti bisa menyikapi perubahan semacam *begituan*.³⁷

Kata Kiai Marzuqi Mustamar, kemajuan IPTEK memang menghantarkan masyarakat kepada pemahaman yang terlalu material. Tetapi, santri yang baik umumnya dan dai yang baik khususnya, tidak akan kehilangan jati dirinya dan aspek kerohanian mereka. Tugas utama santri dan dai itu adalah memakmurkan tanah-tanah kering kerontang rohaniah manusia, mengubah menjadi subur, sehingga kebahagiaan dunia akhirat tercapai. Ia juga menambahkan, jika para dai berhadapan dengan masyarakat yang mengalami kekeringan spiritual, kehilangan jati diri, dan identitas batin pada era globalisasi ini, maka para dai dituntut mampu menjawab semua problem tersebut. Seorang dai harus mampu mensejahterakan kehidupan

³⁷ Marzuqi Mustamar, *Wawancara*, Jombang (via telephone). 19 September 2020.

dunia masyarakat melalui aktifitas dakwah mereka, tentunya dengan siraman rohani yang mencerahkan, toleran dan penuh kasih sayang pada. Ini adalah kemampuan komunikatif, yang menuntut kemampuan dialektis dai.³⁸

Alhasil, seperti dikatakan oleh Bukhari dan Mistarija, revitalisasi dakwah yang humanis sebagaimana dipraktikkan Rasulullah SAW, sangat diperlukan dalam mewujudkan Islam *Rahmatan lil Alamin* di era globalisasi. Dakwah humanis berorientasi pada memanusiawikan manusia menjadi damai, berkasih sayang serta selamat dunia-akhirat. Merevitalisasi prinsip dasar dakwah humanis menjadi suatu keharusan bagi ilmuwan dan praktik dakwah. Era sekarang ini ditandai dengan kemajuan IPTEK namun menimbulkan dampak positif dan negatif tergantung pada penggunaannya.³⁹ Dengan kata lain, para dai harus mampu mengikuti arus perubahan zaman namun tidak terseret oleh perubahan itu sendiri, melainkan harus mampu mewarnainya.

B. Implementasi Ayat *Rahmatan lil Alamin*

Pembahasan sub-bab di sini adalah tentang implementasi dari konsep dakwah Islam *Rahmatan lil Alamin* tersebut ke dalam praktik-praktik.

1. Pemecahan Problem Sosial Kenegaraan

Secara garis besar, semua kiai dan ormas Islam di Jawa Timur sepakat bahwa organisasi kemasyarakatan berbasis agama memang dibentuk untuk memecahkan

³⁸ Marzuqi Mustamar, *Wawancara*, Jombang (via telephone). 19 September 2020.

³⁹ Bukhari dan Mistarija, "Revitalisasi Dakwah Humanis dalam Menghadapi Era Globalisasi di Indonesia," dalam *Hikmah: Jurnal Ilmu Dakwah dan Komunikasi Islam*, Vol. 4, No. 1 (2020), 15-31.

problem kehidupan masyarakat di dunia dan mempersiapkan hal-hal penting bagi kehidupan di akhirat kelak. Misalnya, Sa'ad Ibrahim mengatakan:

Islam *Rahmatan lil Alamin* yakni peneguhan akidah kita tetap bertuhankan Allah SWT, kemudian melaksanakan implikasi dari akidah itu, melaksanakan ibadah. Termasuk juga membangun hubungan tidak semata-mata kepada Allah (*ḥabl min Allāh*), tapi hubungan dengan manusia (*ḥabl min al-nās*) juga. Nah, oleh karena itu, kemudian Muhammadiyah berusaha untuk membangun dan terus membangun, baik rumah sakit, klinik, sekolah, perguruan tinggi, termasuk juga di dalamnya ada yang mengatasi problem-problem kemiskinan, ada panti-panti asuhan, juga pondok pesantren, dan lain sebagainya. Sekali lagi, Muhammadiyah melakukan tugas-tugas untuk bersama-sama elemen bangsa yang lain, elemen-elemen yang ada di tengah-tengah kita itu. Termasuk dengan pemerintah membawa bangsa Indonesia ke arah yang lebih baik, lebih baik, dan lebih baik. Mempunyai kewajiban juga untuk menyebarkan misi Islam *Rahmatan lil Alamin* untuk seluruh penjuru dunia ini. Karena itu, kemudian membangun cabang-cabang istimewa di berbagai negara.⁴⁰

Di berbagai cabang istimewa di luar negeri, Muhammadiyah pun menyelenggarakan pendidikan Islam. Misalnya, cabang Malaysia, berpendapat bahwa pendidikan yang selama ini hanya secara formal sangat berorientasi pada akademik saja, aspek keahlian dalam bacaan shalat dan kemampuan ibadah secara umum didapatkan dari dunia pendidikan lembaga keagamaan seperti madrasah. Saat ini masih banyak sekali umat islam yang belum lancar membaca Al-Qur'an secara baik dan benar, padahal secara usia sudah dewasa. Namun, tidak ada kata terlambat dalam belajar. Pada kegiatan ini, Cabang Istimewa Muhammadiyah di Malaysia mencoba melakukan pelatihan baca Al-Qur'an dengan panduan ustaz yang hafal Al-Qur'an. Metode yang diberikan berupa materi singkat dan tips membaca dengan

⁴⁰ Sa'ad Ibrahim, *Wawancara*, Jombang (via telephone). 5 September 2020.

kaidah tajwid. Hasil menunjukkan dari 18 orang peserta yang hadir, diperoleh hasil yang signifikan dalam memahami dan mempraktikkan bacaan Al-Qur'an. Hal ini menunjukkan bahwa pada dasarnya, jika belajar dan fokus serta langsung dipraktikkan akan cepat berhasil, sehingga butuh konsistensi dalam membaca Al-Qur'an secara rutin harian. Bertujuan untuk menjaga kaidah tajwid dan pelafalan agar semakin baik dan berkualitas.⁴¹

Bukan hanya Muhammadiyah, Persis juga menekankan dakwah di bidang pendidikan. Suryadi Nasution mengatakan, gerakan Persatuan Islam (Persis) di Sumatera Utara dalam bidang pendidikan, dakwah, budaya dan lingkungan masyarakat sangat masif. Secara umum gerakan Persatuan Islam dibagi menjadi dua bagian, pertama, gerakan dakwah melalui penyebaran buletin Persatuan Islam dalam dua minggu sekali. Kedua, pembentukan komunitas zakat center yang melayani penyaluran zakat komunitas dan pemberian beasiswa sebesar 15% dari pendapatan zakat, infaq dan shadaqah.⁴²

Berbeda halnya dengan konsep NU dalam menerjemahkan Islam *Rahmatan lil Alamin* ke dalam praktik dakwah. Misalnya, Marzuqi Mustamar mengatakan:

Islam *Rahmatan lil Alamin* juga banyak dipraktikkan oleh kiai NU, misalkan dalam melaksanakan doa, ada tiga macam. Pertama, doa dengan lisan. Kedua, doa dengan tulisan. Dan ketiga, doa dengan isyarah. Kesemuanya ada tuntunan dari Nabi, maka tidak disebut dengan bidah. Doa dengan isyarah misalkan dengan menggunakan jajanan makanan bagi anak kecil "*iwel-iwel,*" *jadah* untuk

⁴¹ Zulherman, Amirudin dan Aslam, "Pelatihan Baca Al-Qur'an (Tahsin) bersama Pimpinan Cabang Istimewa Muhammadiyah Kuala Lumpur Malaysia," dalam *Jurnal Abdidas*, Vol. 2, No. 3 (2021), 545-550.

⁴² Suryadi Nasution, "Persis: Pergerakan Dakwah di Kota Medan Tahun 2010-2015", *JUSPI: Jurnal Sejarah Peradaban Islam*, Vol. 4, No. 1 (2020), 50-58.

orang yang menikah (supaya lengket), dan *procot* untuk orang mau melahirkan. Praktik dari laku *Rahmatan lil Alamin* yang dilakukan oleh kiai NU, bahwa ketika misal melihat tetangga belum bersedia melaksanakan salat tetap harus dicintai, tidak dilabrak. *Allāhumma ihdi qaumī fa'innahum lā ya 'lamūn*. Ekspresi dari berbelas kasih itu ialah malam-malam didoakan sambil menangis, ialah ekspresi dari *rahmatan ummah*. Setelah itu jika ada majelis zikir tetangga diundang siapa tahu menjadi perantara hidayah masuk. Dan, yang masih belum datang diantar makanan (*berkatan*). Mereka yang mendapat kiriman makanan hanya tahu bahwa ia sedang mendapatkan makanan, lebih dari pada itu yang mereka tidak tahu ialah makanan yang diantar tadi sudah didoakan (*suwuk*), lama kelamaan jika perut sudah terisi doa mereka akan mau melaksanakan kebaikan.⁴³

Pandangan Marzuqi Mustamar di atas adalah tentang dakwah yang berkaitan dengan pengentasan kemiskinan. Dakwah yang berorientasi pada pengentasan kemiskinan adalah hal penting. Misalnya, Mohammad Hasan mengatakan bahwa krisis ekonomi global berdampak tidak kunjung usai, berimbas ke Indonesia tentu membuat bertambahnya jumlah masyarakat miskin. Data Pusat Statistik menunjukkan bahwa pada Maret 2013, jumlah penduduk miskin di Indonesia sebanyak 37,17 juta orang [16,58]. Jumlah ini dipastikan bertambah karena data statistik juga menunjukkan bahwa hingga 12 Oktober 2013, sudah 37.905 buruh yang menjadi korban PHK akibat industri yang bangkrut karena krisis ekonomi global tersebut. Sebagai negara dengan jumlah penduduk Muslim terbesar di dunia, dapat ditebak bahwa sebagian besar dari orang-orang miskin tersebut adalah Muslim. Untuk itu perlu dipikirkan jalan keluar bagi mereka yang berada dalam kesulitan ekonomi. Untuk pengentasan kemiskinan, aktifitas dakwah yang efektif sungguh sangat diperlukan dalam menggugah kesadaran masyarakat Muslim untuk

⁴³ Marzuqi Mustamar, *Wawancara*, Jombang (via telephone). 19 September 2020.

membantu saudara-saudaranya. Cara-cara filosofis dan reformis masih sangat diperlukan dalam pengentasan kemiskinan umat Islam di Indonesia. Para pelaksana dakwah harus mampu menggugah kesadaran para Muslim yang memiliki potensi finansial, ketrampilan, waktu dan tenaga untuk membantu saudara-saudaranya yang sedang mengalami kesulitan ekonomi.⁴⁴

Sa'ad Ibrahim melanjutkan pandangannya, dengan mengatakan:

Dalam misi *Rahmatan lil Alamin*, Muhammadiyah mempunyai tugas, yang pertama, mengurus Muhammadiyah untuk melakukan amal usaha bagi kepentingan umat, kepentingan bangsa, dan kepentingan kemanusiaan. Yang kedua, tetap berbasis pada ajaran Islam pada ideologi sesuai dengan paham Muhammadiyah. Yang ketiga, mempunyai tugas untuk membawa, memproyeksikan melalui Muhammadiyah masa depan dari umat dan masa depan dari bangsa.⁴⁵

Terkait pandangan Sa'ad Ibrahim di atas, Eko Sumadi mengatakan, wawasan keislaman dan wawasan kebangsaan yang semestinya menjadi ruh setiap ormas Islam di Indonesia. Faktanya tidak sedikit ormas Islam di Indonesia yang memiliki sikap eksklusif dalam tafsiran sekaligus dalam mengekspresikan pemahamannya. Ada monopoli kebenaran yang sesungguhnya hanyalah persoalan perbedaan penafsiran dan perbedaan pemahaman. Sehingga berimplikasi pada nalar penyeragaman, bahwa berbeda berarti salah. Ide demikianlah yang sering kali memicu kegaduhan dan bahkan kontak fisik antar sesama umat Islam di Indonesia. Selain itu, ide-ide transnasional juga sudah mewabah di negeri ini yang secara tidak

⁴⁴ Mohammad Hasan, "Dakwah Dan Problema Kemiskinan," dalam *Iqtishadia: Jurnal Ekonomi dan Perbankan Syariah*, Vol. 1, No. 1 (2014), 15-28.

⁴⁵ Sa'ad Ibrahim, *Wawancara*, Jombang (via telephone). 5 September 2020.

langsung berarti ancaman bagi integritas dan keutuhan bangsa Indonesia sebagai sebuah Negara kesatuan republik Indonesia. Sikap toleransi dan sikap menghargai setiap perbedaan harus dijunjung tinggi. Karena pada wilayah penafsiran sangat mungkin lahir berbagai perbedaan (*khilāfiyah*), tidak ada kebenaran yang mutlak di wilayah pemikiran dan pemahaman, yang ada hanyalah kebenaran relatif. Maka hal demikian harus senantiasa menjadi kesadaran setiap aktivis ormas Islam di Indonesia. Selain itu, setiap aktivis ormas Islam di Indonesia juga harus memiliki wawasan kebangsaan yang komprehensif dan senantiasa mengedepankan sikap nasionalisme. Harus ada kesadaran bahwa Indonesia bukan Negara Agama, bukan juga Negara sekuler melainkan Negara religius. Sehingga rumusan Pancasila, UUD 1945, Bhineka Tunggal Ika, dan NKRI merupakan suatu dasar yang sudah final. Selanjutnya segala sikap dan tindakan yang bertentangan dengan 4 pilar kebangsaan tersebut harus di jauhi dan ditinggalkan.⁴⁶

Sedangkan tentang spirit, progresifitas menjadi titik tekan Saad Ibrahim. Ia mengatakan:

Harapan saya tentu saja semakin hari semakin berkembang, termasuk masjid kita ini harus segera diselesaikan. Setelah itu mendirikan perguruan tinggi dan seterusnya. Jadi, harus dipacu terus-menerus supaya *faidza faroghta fanshob, wa ila robbika farghob*. Kalau selesai dari satu pekerjaan (amal usaha), bikin amal usaha yang lain dan kemudian semuanya digantungkan kepada Allah insya Allah akan ditolong oleh Allah.⁴⁷

⁴⁶ Eko Sumadi, "Keislaman Dan Kebangsaan: Modal Dasar Pengembangan Organisasi Dakwah," dalam *Tadbir: Jurnal Manajemen Dakwah*, Vol. 1, No. 1 (2016). 167-183.

⁴⁷ Sa'ad Ibrahim, *Wawancara*, Jombang (via telephone). 5 September 2020.

Pengurus Al-Irsyad mengatakan bahwa metode dakwah *bi al-ḥāl* lebih penting dari pada sekedar *bi al-lisān*. Mengenai kegiatan dan agenda sosial, Al-Irsyad mendirikan rumah sakit yang bahkan non-muslim masuk juga tidak ada masalah, jika standarnya dilakukan secara prosedural. Sedangkan secara agenda rutin, Al-Irsyad menyelenggarakan rutin pembagian paket sembako yang ditujukan untuk warga non Al-Irsyad. Apalagi musim pandemi seperti ini, namun diutamakan kepada yang muslim. Pengamalan keagamaan (amaliah) Al-Irsyad dengan Muhammadiyah hampir sama. Ia meneruskan bahwa mereka yang menggunakan qunut dalam salat adalah berdasar pada hujah yang kuat. Bahkan ketika dalam perjalanan, ketika salat Shubuh ada qunut, maka ia akan mengikuti. Hal ini dikarenakan adanya kepercayaan kepada Imam.⁴⁸

Al-Irsyad mempunyai pedoman dakwah yang harus dijalankan. Metode dakwah yang dilakukan oleh Al-Irsyad ialah dengan lisan, hal ini dengan banyaknya pengajian yang dilancarkan. Kemudian dilanjutkan dengan *bi al-ḥāl*, yakni dengan etika dan uswah. Selanjutnya dengan gerakan sosial dengan cara bagi-bagi sembako. Sedangkan dalam bidang politik, Al-Irsyad tidak boleh condong bahkan ke salah satu partai. Kecuali kalau pribadi masing-masing. Secara person, memang anggota Al-Irsyad banyak bergabung dengan PKS dan parpol yang lain hanya sebatas menghadiri acara seremonialnya, namun secara kelembagaan, Al-Irsyad melarang

⁴⁸ M. Iqbal Qurusy, *Wawancara*, Jombang (via telephone). 20 September 2020.

keras bergabung dan condong kepada salah satu parpol. Secara kode etik, Al-Irsyad mengikuti kode etik dakwah pada umumnya, sama dengan ormas yang lain.

Al-Irsyad terbagi menjadi dua kelompok, ormas dan yayasan. Jika ditemukan sebagai yayasan, maka Al-Irsyad hanya bergerak dalam bidang pendidikan. Kalau ormas, rata-rata seperti yang lain. yang membedakan, yayasan berperan jangka panjang dalam kepemimpinannya, sedangkan ormas ialah berperiodik. Namun, keduanya di bawah naungan Al-Irsyad Al-Islamiah. Hal ini dimaksudkan agar tidak masuk pada lingkaran politik praktis.

Dulunya ada Ma'had Aly, kemudian terjadi konflik akhirnya memisahkan diri menjadi STAI Ali di Sidotopo Kidul. Ma'had Aly mulai dibangun dari 1996 sampai tahun 2006, kemudian tahun 2008 resmi jadi STAI Ali sampai sekarang. Salah satu personil yang menjadi representasi dari Al-Irsyad ialah orang Ma'had Ali tersebut, namun kemudian bergeser kepada orang yang hanya konsen kepada pendidikan. Walhasil, otoritas ormasnya tidak ada yang bisa jawab. Yang memisahkan diri membuat nama baru dengan nama "Perhimpunan Al-Irsyad", ia murni orang pendidikan, dulunya Al-Irsyad Al-Islamiah, sekarang menjadi Al-Irsyad saja, karena hanya konsen di bidang pendidikan. Mereka yang mengurus Al-Irsyad lebih banyak berafiliasi kepada PKS.⁴⁹

2. Penegasan Ideologi Organisasi

⁴⁹ M. Iqbal Qurusy, *Wawancara*, Jombang (via telephone). 20 September 2020.

Dari pemaparan para informan di atas, terlihat satu kesan yang mencolok, yaitu penegasan tentang pentingnya ideologi organisasi dalam praktik berdakwah. Hal ini semakin kentara misalnya tatkala peneliti mengajukan pertanyaan kepada Sa'ad Ibrahim, "Misalnya, sewaktu puasa, ada warung yang buka, warung zina, warung perjudian. Kemudian FPI melakukan tindakan *swipping*. Bagaimana menurut Bapak?" Sa'ad Ibrahim menjawab:

Saya setuju, memang harus seperti itu, karena ketegasan seperti itu memang perwujudan dari *ulul amri*, harus ada yang lain yang melakukan, namun jangan Muhammadiyah. Karena muhammadiyah ormas besar, nanti dibubarkan sama negara.⁵⁰

Pertanyaan di atas menyangkut sebuah fenomena sosial-keagamaan, yang terkait dengan aksi-aksi Front Pembela Islam (FPI), dengan pemahaman mereka tentang *amar ma'rūf nahi munkar*. *Amar ma'rūf nahi munkar* adalah istilah yang diperkenalkan oleh Al-Qur'an yang berarti penjelasan tentang kewajiban seorang muslim untuk melakukan perbuatan baik serta menghindari perbuatan yang salah. Front Pembela Islam (FPI) merupakan ormas Islam yang dikenal luas di masyarakat Indonesia. Ini karena aksi kekerasan mereka yang mengesankan dalam memerangi amoralitas dan menyapu tempat-tempat hiburan. Pendirian FPI ini sebagai respon terhadap keadaan sosial dan politik di Indonesia yang tidak sejalan dengan kepentingan umat Islam. Penerapan syari'ah di Indonesia, baik secara substansial maupun formalistik, merupakan tujuan utama yang ingin dicapai FPI. Dari berbagai

⁵⁰ Sa'ad Ibrahim, *Wawancara*, Jombang (via telephone). 5 September 2020.

cara dalam menerapkan tujuan, FPI cenderung menganjurkan cara amar makruf nahi mungkar, yaitu upaya sistematis untuk meminta umat Islam agar mentaati perintah agama secara komprehensif, dan mencegah umat Islam terjerumus ke dalam kegiatan yang merusak moral dan keyakinan Islam. Tuntutan FPI untuk menerapkan syari'ah mendapat tantangan dari berbagai elemen masyarakat. Rizieq berpendapat bahwa penantang syariah dapat dibagi menjadi dua tipologi. Yang pertama adalah orang-orang yang fobia dengan Islam dan kedua, orang-orang yang menolak karena ketidaktahuan mereka tentang syari'ah. Untuk menghindari citra negatif, FPI sebagai gerakan radikal harus mempromosikan gagasan jihad secara benar dan sesuai dengan pemikiran Islam serta melakukan pembacaan riwayat nabi secara terus menerus.⁵¹

Selain ormas seperti FPI yang punya ideologi tegas dan didukung oleh tokoh Muhammadiyah secara personal bukan organisasional di atas, ada juga ormas lain seperti LDII. Dalam sebuah wawancara, pengurus LDII mengatakan bahwa pengajian rutin keluarga sebagai bagian dari implementasi dakwah LDII diselenggarakan minimal seminggu dua kali, mubalighnya terjadwal dengan baik. Para remaja, pengajian muda-mudi, pengajian ibu-ibu, pengajian *sarimbit* (materi rumah tangga), pengajian manula (di atas 60), semua dilakukan. Dalam menyelenggarakan kegiatan dakwah tersebut, LDII menggunakan Al-Qur'an dan

⁵¹ Mahmuddin, "Budaya Kekerasan Dalam Gerakan Islam: Studi tentang Penegakan Doktrin Amar Makruf Nahi Mungkar pada Ormas Front Pembela Islam (FPI) Kota Makassar," dalam *Jurnal Diskursus Islam*, Vol. 1, No. 1 (2013), 85-98.

tidak menggunakan hadis cuplikan (*al-Kutub al-Sittah*), bukan pula dari kitab seperti *Riyāḍ al-Ṣālihīn*. Panduan dalam keberagamaan diatur dengan pedoman organisasi.⁵²

Kitab kuning sebagai rujukan pesantren memang tidak selamanya dipakai. Ada kelompok yang memiliki ideologi berupa semata-mata pada Al-Qur'an dan Hadis. Anwar Mujahidin mengatakan, ada pengaruh fundamentalisme dalam tafsir Al-Qur'an terhadap pola hubungan sosial dan kemanusiaan. Banyak ahli yang pesimis terhadap kelompok fundamentalis yang ingin kembali kepada ajaran Islam secara murni dapat berkomunikasi dan memecahkan masalah-masalah riil di tengah masyarakat. Kelompok fundamentalis dalam penelitian ini adalah kelompok-kelompok pesantren yang menyuarakan romantisme, kembali kepada Al-Qur'an dan al-Sunnah secara murni. Kelompok fundamentalis di Lampung, misalnya, adalah generasi muda yang berafiliasi dengan pemikiran salafi yang berhubungan dengan gerakan keagamaan dari Saudi Arabia, baik langsung maupun tidak. Mereka memandang Al-Qur'an sebagai kitab petunjuk yang menyeluruh yang memuat jawaban atas semua persoalan umat. Mereka menolak penafsiran Al-Qur'an untuk pencarian nilai-nilai universal Al-Qur'an dalam rangka kontekstualisasi pada masyarakat masa kini. Namun di antara mereka berbeda-beda dalam tingkat keluwesannya dalam menghadapi masalah-masalah riil di masyarakat, semakin

⁵² Amrodji Kunawi, *Wawancara*, Jombang (via telephone). 18 September 2020.

lebar mereka membuka diri dan bergaul secara luas dengan banyak elemen di masyarakat, maka mereka akan cenderung semakin luwes.⁵³

Perbedaan ideologi itu pun nampak, ketika kita melihat pemikiran Marzuqi Mustamar yang mengatakan:

Sekilas, perilaku kiai NU dianggap mengamini kemaksiatan yang dilakukan, namun konteks yang kiai NU tunjukkan ialah dengan upaya *ikhtilāf* dengan mereka dengan misi narik dalam kebaikan. Sebagaimana bahasa yang Allah gunakan ialah bahasa supra-transden, tidak bisa dijangkau manusia. Tapi karena Allah berbelas kasih, maka Allah memakai bahasa manusia (bahasa Arab), itulah cara Allah mendekati manusia. Semisal juga jika professor ingin lebih akrab dengan sang cucu, maka ia akan menanggalkan atribut keprofesorannya. Inilah yang dinamakan *rahmah*. Rela menanggalkan posisi yang tinggi supaya mereka bergegas ke kita. Sapi jika ingin nurut dengan majikan, maka majikan harus memakai bahasa sapi, “*her-her, hok, jiga-jiga*.”⁵⁴

Lebih lanjut, Marzuqi Mustamar mencotohkan:

Ikhtiar Gus Miek, yang berdakwah di lokalisasi ialah bentuk dari *rahmah*, hanya saja yang tauhidnya belum kuat masih takut akan menjadi fithnah, takut dengan gelar kiainya. Ikhtiar menjadikan mereka taubat, lebih penting daripada surban yang melilit di kepala. Sudah siap di-bully, difitnah, dan dikafirkan. Dalam kitab *Ihyā'*, mereka disebut *al-'ulamā' hum alladhīna yanzurūna al-ummah bi 'ain al-rahmah*. Kalau sekedar alim, belum dibilang ulama. Dokter yang *nge-top* bukan mereka yang tahu penyakit dan tahu resep obatnya, namun mereka yang tahu keadaan pasiennya, kadang belum tentu mereka memberikan resep yang ideal dikarenakan kondisi pasien yang kadang tidak bisa menerimanya. Begitu juga kiai, kitabnya sepuluh lemari tapi kalau realitas umatnya belum mengetahui, ya tidak bisa diberlakukan.”⁵⁵

⁵³ Anwar Mujahidin, “Pengaruh Fundamentalisme Dalam Tafsir Al-Qur`An Terhadap Hubungan Sosial Dan Kemanusiaan: Studi Pesantren Salafi Di Lampung,” dalam *Al-Adyan: Jurnal Studi Lintas Agama*, Vol. 6, No. 2 (2011), 101-115.

⁵⁴ Marzuqi Mustamar, *Wawancara*, Jombang (via telephone). 19 September 2020.

⁵⁵ Marzuqi Mustamar, *Wawancara*, Jombang (via telephone). 19 September 2020.

Berbeda dengan apa yang disampaikan oleh Anwar Zahid. Ia berharap semua ormas paling tidak bisa menginformasikan kepada anggotanya bagaimana mengemas dakwah yang asli dengan menggunakan karakter ke-Indonesia-an. Mendakwahkan Islam di Indonesia dengan metode dan cara dengan karakter Indonesia yang tidak keluar dari esensi nilai agama. Kalaupun ada yang berbeda supaya ditarik lagi kepada satu tujuan yakni mengajak kepada Tuhan. Antar ormas tersebut mendakwahkan dengan metode masing-masing, yang NU dengan cara NU, yang Muhammadiyah dengan cara Muhammadiyah, dan begitupun ormas lainnya. Sejauh ini dakwah yang dilakukan oleh Zahid sudah lintas golongan, ormas, dan kelas sosial. Pernah di Muhammadiyah, LDII, di golongan “celana cingkrang,” pejabat, TNI-Polri. Ia menyatakan bahwa *Rahmatan lil Alamin* ialah bagaimana bisa diterima di segala bidang tersebut.⁵⁶

3. Menjaga Adab dan Persahabatan

Marzuqi Mustamar sempat diajukan pertanyaan oleh peneliti tentang, “Apakah mereka yang kuliah di Yaman akan cenderung lebih tidak *rahmah* terhadap sesama?” Ia menjawab:

Mereka merasa lebih *nge-top*, sama kiainya, lupa *kadung rumangsa* punya syaikh, habaib, dzuriyah nabi; kiai langgar dan TPQ sudah tidak dianggap. Padahal, yang pertama mengenalkan Allah ialah guru langgar dan TPQ itu. Yang terpenting bagaimana Islam masuk dalam hati mesti satu helai rambut, Islam ingin dimasukkan dalam hati, namun hatinya dibuat marah terlebih dahulu, inilah perilaku yang jauh dari kata *rahmah*.⁵⁷

⁵⁶ Anwar Zahid, *Wawancara*, Jombang (via telephone). 22 September 2020.

⁵⁷ Marzuqi Mustamar, *Wawancara*, Jombang (via telephone). 19 September 2020.

Radikalisme di Indonesia, menurut pakar, tidak lepas dari gelombang kedatangan para dai dari Yaman.⁵⁸ Dalam konteks ini, secara tidak langsung, Marzuqi Mustamar mengamini pandangan tersebut, dan secara sosiologis, perilaku para dai yang pernah belajar di Yaman juga menunjukkan sikap yang keras.

Berbeda halnya dengan pandangan Al Irsyad yang mengatakan:

Al-Irsyad mengidolakan Syaikh Ahmad Al-Surkati. Secara keagamaan, Al-Irsyad dekat dengan Muhammadiyah. Ini dikarenakan adanya perjumpaan dan pergumulan antar kedua pendirinya, Syaikh Ahmad Dahlan dan Syaikh Ahmad Surkati. Jakarta-Solo. Rata-rata Al-Irsyad memahami Rahmatan lil Alamin sebagai sebuah pemahaman kebersamaan antar sesama, lintas ormas, dan lintas manusia (sama seperti yang lain). Ia menyatakan sering berjumpa dengan tokoh ormas lain, termasuk NU, Muhammadiyah, LDII. Secara struktural ataupun non-struktural. Ia lanjut menuturkan bahwa perjumpaannya dengan orang-orang NU bukan secara struktural, melainkan sebagai antar teman.⁵⁹

Ahmad Surkati adalah dai dari Yaman. Muhammad As'ad mengatakan, perdebatan antara dua kelompok Hadhrami Indonesia (*Bā 'Alawi* dan non-*Sayyid*) tentang perayaan *maulid* adalah salah satu akar konflik teologis yang berujung pada disintegrasi sosial. Perdebatan antara *Sayyid* dan komunitas non-*Sayyid* di sekitar topik *maulid* Nabi ini telah terjadi sejak awal abad ke-20 dan terus berlanjut sampai hari ini. Kelompok *Bā 'Alawi* secara konsisten mendukung praktik *maulid* sejak awal abad ke-20, dimulai dengan pendirian Jamiat Khair kepada beberapa penceramah *Bā 'Alawi* seperti yang ada di Masjid Riyadh di Surakarta. Mengenai

⁵⁸ Mochamad Thoyyib, "Radikalisme Islam Indonesia," dalam *Ta'lim: Jurnal Studi Pendidikan Islam*, Vol. 1, No. 1 (2018), 90-105.

⁵⁹ M. Iqbal bin Gurus, *Wawancara*, Jombang (via telephone). 20 September 2020.

kelompok kedua, *maulid* dipromosikan oleh faksi Al-Irsyad, yang melakukan tidak mengutuk *maulid* tetapi hanya mengkritik beberapa praktik dalam perayaan itu yang mereka anggap sebagai bidah. Pada saat ini, Al-Irsyad dipisahkan menjadi dua kelompok: Al-Irsyad Al-Islamiah dan Salafi Perhimpunan al-Irsyad. Al-Islamiah mempertahankan sikap lama organisasi tentang *maulid*. Namun, Salafi memiliki ajaran yang lebih ketat tentang *maulid*, yang menyatakan itu adalah bidah dan merekomendasikan anggota dan pengikutnya untuk tidak mempraktikkannya.⁶⁰

Di lingkungan LDII, konflik tidak kentara. Bahkan, mereka mengatakan bahwa selama ini kantor LDII terbuka bagi siapa saja, MUI dari daerah lain sering menginap di kantor LDII Jawa Timur. Dakwah Rasulullah perlu dicontoh, baik di tingkat intern maupun antar organisasi. Menurut Ir. H. Moh. Amrozi, pandangan politik apa saja, anggota LDII tidak terikat dengan partai manapun. Walaupun begitu, ada yang pernah nyaleg dari Golkar dan Perindo. Namun, yang penting adalah kemampuan pribadinya dalam membawa jati diri sebagai seorang muslim sejati. Sebab, sasaran dakwah bukan hanya anggota LDII, melainkan juga umum masyarakat.⁶¹

Senada dengan LDII, Anwar Zahid juga punya prinsip yang sama walaupun tidak sepenuhnya. Bagi dia, dakwah seharusnya dilakukan dengan metode *bi al-ḥāl*. Selama ini sasaran dakwah yang ia jalani adalah kelas menengah ke bawah. Ia hanya

⁶⁰ Muhammad As'ad, "The Dynamics Of The Indonesian Hadramis On The Maulid Celebration," dalam *Qudus International Journal of Islamic Studies (QIJIS)*, Vol. 8, No. 2 (2020), 389-421.

⁶¹ Amrodji Kunawi, *Wawancara*, Jombang (via telephone). 18 September 2020.

menginginkan bahwa mereka yang selama ini alergi dengan ngaji, menjadi lumayan suka mendengar ngaji. Bahkan orang yang main remi saja sambil mendengarkan MP3 ceramah Anwar Zahid, di warung-warung juga diputar ceramah Anwar Zahid. Seorang dai selayaknya turun menyesuaikan dengan maudlu'nya. Supaya sama-sama merasa bahwa yang berdakwah dengan yang didakwahi satu derajat. Minimal mereka suka mendengar ngaji. Selama beliau berdakwah, ia menemukan beberapa kendala, namun ia merasa semua bisa teratasi dengan baik.⁶²

Berdasarkan uraian analisis di atas, maka dapat ditemukan tipologi dari pola penafsiran dan ekspresi ayat *rahmatan lil 'alamin* dari para subyek. Ada kesamaan tipologis yang ditampilkan oleh semua subyek dari aspek penafsiran maupun replikasinya dalam perilaku subyek. Kesamaan tipologis itu adalah adanya pola penafsiran yang memahami bahwa ayat tersebut menegaskan nilai-nilai dan misi kedamaian dari eksistensi Nabi Muhammad saw dengan segenap risalah profetiknya. Pada tataran ekspresi, subyek juga menampilkan pola implementasi penafsirannya dalam bentuk gerakan dakwah yang damai sebagai implikasi dari pemahaman mereka terhadap ayat tersebut. Maka similaritas penafsiran dan pengejawantahan subyek terhadap ayat *rahmatan 'lil alamin* menampilkan pola yang sama, yaitu penafsiran dan ekspresi bahwa Islam adalah agama yang mengandung nilai kedamaian (*peace values*).

⁶² Anwar Zahid, *Wawancara*, Jombang (via telephone). 22 September 2020.

Akan tetapi, tiap subyek juga menampilkan corak perbedaan pola dalam persamaannya. *Pertama*, pola substansif-komunikatif yang ditampilkan oleh KH. Anwar Zahid. Maksud dari substantif adalah terdapat adanya kesan bahwa subyek ini berusaha menelisik isi kandungan utama Islam dari sumber-sumbernya seperti al-Quran, hadits, *sirah al-nabawiyah*, dan sebagainya tanpa mengesampingkan aspek formalitas ajaran Islam itu sendiri. Lalu pada ekspresi dahwahnya sebagai kyai sebuah pesantren sekaligus sebagai penceramah dengan jam terbang yang padat, subyek ini menterjemahkan pemahaman substansial tersebut dalam bentuk bahasa yang sangat komunikatif pada *mad'u* yang mengikuti kegiatan dakwahnya. Jadi, melalui subyek ini dapat ditemukan pola pemahaman kedamaian Islam substantif yang dikombinasikan dengan pola dakwah sebagai penceramah yang komunikatif.

Kedua, pola substantif-kontekstualis yang ditampilkan oleh KH. Marzuqi Mustamar. Kedalaman penguasaan bahasa Arab dan pemahaman keagamaan menjadi alat utama subyek dalam memahami dan menguraikan makna ayat *rahmatan lil 'alamin* yang semua itu disandarkan pada argumentasi tafsir dari mufasir. Modal akademis ini menjadi alat dan bahan baku utama subyek ini menemukan pemahaman substansial dari ayat tersebut secara benar tanpa meninggalkan pemikiran ulama terdahulu yang menjadi rujukannya. Penjelasan subyek tentang perbedaan tafsir *damīr* “ka” pada kalimat “*arsalnāka*” dalam ayat *rahmatan lil 'alamin* menunjukkan betapa penguasaan bahasa dan tafsir subyek memang dalam performen sebagai orang alim. Modal akademik inilah yang

memudahkan subyek menemukan corak substantif dari nilai kedamaian (*peace values*) dalam ayat tersebut. Di sisi lain, sebagai ulama yang memimpin sebuah pesantren sekaligus menahkodai organisasi NU, subyek tetap menjaga esensialitas Islam dengan tindakan yang tidak bertentangan kondisi masyarakat yang menjadi sasaran dakwahnya. Jadi, subyek ini menampilkan pola penafsiran yang substantif sekaligus ekspresi dakwah yang kontekstualis.

Ketiga, pola literalis-ideologis yang ditampilkan oleh KH. Saad Ibrahim. Penafsiran subyek ini menampilkan kesan bahwa ayat *rahmatan lil 'alamin* merupakan penegas jika Islam merupakan agama yang memiliki nilai ajaran penuh kedamaian dan aplikatif di tiap situasi. Subyek menegaskan bahwa kedamaian Islam harus mampu diejawantahkan dalam ruang-ruang kehidupan nyata, termasuk mampu hadir dalam menjawab tantangan keumatan. Pada konteks inilah kedamaian Islam harus dihadirkan secara praktis sebagai solusi, bukan hanya menjadi kesadaran abstraktif dalam benak masing-masing orang secara subyektif. Maka dapat ditegaskan bahwa subyek ini menampilkan pola pemahaman yang literalis, dan di sisi lain memiliki kecenderungan dakwah yang ideologis.

Keempat, pola eksklusif-tekstualis yang ditampilkan Amrodji Kunawi dan Iqbal bin Qurusy. Pemahaman eksklusif di sini adalah pemahaman bahwa rahmat Islam sebagai agama berada pada aspek formal dari realitas kemanusiaan di segala lapisan dan dimensinya. Kedamaian formal merupakan situasi yang tergambar secara nyata dalam aneka kehidupan umat manusia. Pemahaman akan kedamaian belum cukup mewakili keberadaan dari kedamaian itu sendiri, karena situasi yang disebut damai

dapat dilihat dengan ukuran-ukuran yang lebih tegas. Di sisi lain, sumbatan implementasi kedamaian formal tersebut dalam pandangan subyek bukan menjadi persoalan kultural, melainkan persoalan struktural. Maka misi penyebaran kedamaian itu hanya bisa efektif bila dijalankan melalui struktur yang ada di tengah umat manusia. Penyebaran kedamaian formal ajaran Islam secara struktural ini menuntut adanya gerakan dakwah yang mampu memasuki ruang-ruang politik tertentu sebagai jalan adanya penataan struktur kekuasaan yang mendukung tatanan kedamaian formal yang diperjuangkan itu. Inilah yang kemudian menegaskan bahwa baik LDII maupun al-Irsyad dalam pemahaman dan ekspresi dakwahnya memiliki corak eksklusif-tekstualis.

Penyederhanaan analisis di atas dapat digambarkan dalam tabel di bawah ini:

Tabel 5.1. Tipologi Tafsir Dakwah *Rahmatan Lil 'Alamin* Kyai di Jawa Timur

Nama Tokoh	Referensi	Diksi/Orientasi	Corak Dakwah	Tipologi
Dr. H. M. Saad Ibrahim, M.A	1. Tafsir al-Ṭabarī 2. Tafsir Ibn Kathīr	اللسان الشريف/قولا بليغا (Tegas) لا لعان ولا عذاب (Tidak Konfrontatif)	Dakwah Damai	Literalis-Ideologis
KH. Marzuqi Mustamar, M.Ag	1. Tafsir al-Marāghī 2. Rūḥ al-Ma‘ānī 3. Tafsir al-Rāzī	الهداية والشفاء (Membimbing) الرفق والترحم (Fleksibel)	Dakwah Damai	Substantif-Kontekstualis

	4. I'rab al-Qur'an 5. Tafsir al-Ibriz			
Ir. KH. Amrodji Kunawi, SE., MT	1. Sahih Muslim 2. Buku Pedoman Khusus	المنفعة والنعمة (Kesejahteraan Ekonomi)	Dakwah Damai	Eklusif-Tekstualis
M. Iqbal bin Qurusy	Tafsir Kementerian Agama RI	المنفعة والسعادة (Pendidikan dan Kesehatan) لا لعان ولا عذاب (Tidak konfrontatif)	Dakwah Damai	Eklusif-Tekstualis
KH. Anwar Zahid	1. Tafsir al-Marāghī 2. Rūḥ al-Ma'ānī 3. Tafsir al-Rāzī 4. I'rab al-Qur'an 5. al-Tafsīr al-Munīr 6. Tafsir al-Ibriz	البشرة (Menghibur) الرفق (Luwes) الهداية والشفاء (Membimbing) المنفعة	Dakwah Damai	Substantif-Komunikatif

UIN SUNAN AMPEL
S U R A B A Y A

BAB VI

PENUTUP

A. Simpulan

Kesimpulan dalam penelitian ini sebagai berikut:

1. Para mufasir berpandangan bahwa tafsir ayat *Rahmatan lil Alamin* dalam al-Quran merujuk pada tiga (3) topik utama; a) status kehadiran Islam dan Rasulullah saw sebagai pembawa misi Islam, yang menjadi rahmat bagi seluruh alam semesta, baik kafir maupun mukmin; b) temporalitas dan ruang spasial di mana dan kapan rahmat Islam itu berfungsi dan berperan; c) tauhid sebagai sumber utama rahmat Islam.
2. Para kiai di Jawa Timur menggeser makna ayat *Rahmatan lil Alamin* melalui penafsiran yang lebih progresif dibanding para mufasir klasik. Menurut kiai Jawa Timur, topik Islam *Rahmatan lil Alamin* mencakup empat (4) dimensi utama: a) Islam adalah agama pembangunan, yang mengupayakan pembangunan masyarakat menjadi lebih baik, secara material maupun spiritual, b) Islam adalah ajaran yang mengedepankan kerja nyata dan mewujudkan kebutuhan-kebutuhan mendasar umat, sehingga islam lebih praksis-pragmatis sebagai jawaban atas tuntutan zaman, c) Islam *Rahmatan lil Alamin* dipahami sebagai Islam yang moderat, dan memiliki cakupan kerja yang holistik-multidimensional, d) Islam harus bersifat akulturatif.

3. Konsep Dakwah Islam *Rahmatan lil Alamin* Kiyai Jawa Timur mengandung prinsip antara lain: a) cinta kasih dan toleransi, b) pemahaman keislaman yang komprehensif, c) penerapan nilai-nilai *Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah*, dan d) dakwah yang dialektis-komunikatif. Sedangkan Implementasi penafsiran Islam *Rahmatan lil Alamin* dalam dakwah yang dijalankan oleh kiai Jawa Timur memiliki pola dan karakteristik sebagai berikut: a) mengedepankan upaya problem solving persoalan keumatan, baik sebagai bentuk kontribusi organisasi maupun individu seorang dai terhadap negara, b) dakwah Islam *Rahmatan lil Alamin* dijalankan dengan koridor ideologi ormas masing-masing, yang memiliki keragaman visi-misi, serta c) dakwah Islam mengutamakan adab kesopanan dan harus menjalin persahabatan antar dai lintas organisasi.

B. Implikasi Teoritik

Penelitian ini menggunakan perspektif disiplin ilmu dakwah dan pendekatan hermeneutik. Ilmu Dakwah masuk dalam kategori Islamic studies, sedangkan hermeneutik masuk dalam rumpun kajian humaniora. Subject matter penelitian ini ada dua, yaitu pemahaman subyek (kyai) terhadap teks ayat al-Quran Surat al-Anbiya' ayat 107 dan ekspresi subyek dari penafsiran teks ayat al-Quran Surat al-Anbiya' 107 tersebut. Hermeneutika filosofis Hans Geog Gadamer digunakan sebagai instrument untuk membidik, mendapatkan, mengolah, dan menganalisis data penelitian, khususnya pada segmen data penafsiran serta pemahaman subyek terhadap teks. Sedangkan ilmu Dakwah digunakan sebagai kaidah atau amunisi konseptual dari hermeneutika dalam menguliti data tindakan subyek dalam menterjemahkan

pemahamannya akan teks pada konteks perilakunya secara ekspresif. Maka dapat dikatakan bahwa penelitian ini merupakan kajian yang menggunakan dua disiplin ilmu pengetahuan yang berbeda dalam bidang rumpun disiplin ilmu untuk mencermati satu topik persoalan.

Kesimpulan penelitian ini adalah tipologi tafsir dakwah yang secara garis besar terbagi dua, yaitu penafsiran dakwah yang bersifat (similar) dan penafsiran dakwah yang bersifat berbeda (diferensial). Tipologi tafsir dakwah yang bercorak sama di antara subyek diistilahkan dengan diksi tafsir dakwah damai. Sedangkan pola tafsiran dakwah subyek yang berbeda terbagi dalam empat kategori, yaitu: substantif-komunikatif, substantif-kontekstualis, literalis-ideologis dan eksklusif-tekstualis.

Bagian ini berusaha mengekstraksi temuan penelitian itu sebagai konsep dan mendialogkan dengan konsep-konsep yang digunakan sebagai piranti penelitian, apakah itu hermeneutika filosofis Gadamer, ataukah konsep dakwah. Cara kerja interpretasi hermeneutika filosofis Gadamer terhadap realitas sosial bertumpu pada dimensi historis, prasangka subyek, dan teks. Ketiganya memproduksi proses interpretasi hermeneutik sampai melahirkan pemahaman. Pada dimensi historis, Gadamer menegaskan bahwa ada efek historis-dialektik antara subyek dan obyek yang mempengaruhi interpretasinya. Ruang antara subyek dengan background historisnya disebut Gadamer dengan horizon. Dialektika historis inilah yang kemudian mempengaruhi corak penafsiran subyek pada teks yang menjadi obyek interpretasinya. Data yang ditampilkan subyek penelitian ini menegaskan bahwa memang ada relasi antara interpretasi terhadap ayat *rahmatan lil 'alamin* dengan latar belakang historis

subyek itu sendiri dalam dimensi yang disebut horizon ini. Tapi, tampak bahwa horizon ini pun juga bersifat dinamis. Artinya, refleksi subyek pada pengalaman hidup terus mengalami pembacaan ulang dan tidak bersifat statis, sehingga hasil pembacaan ulang itu digunakan memahami teks yang sama, maka ada proses rekontekstualisasi subyek pada teks tersebut. Fusi horizon menjadi bersifat dinamis. Jika begitu, maka tiap pendapat subyek yang dikategorikan dalam empat tipologi di atas, tentu juga bersifat dinamis.

Tiap subyek yang diteliti mereproduksi ulang pemahaman historisnya dalam kepentingan membangun pemahaman ulang atas konteks yang sedang dihadapinya. Tampak bahwa ada semacam pakem atau kaidah baku yang diyakini kebenarannya oleh subyek terhadap teks *rahmatan lil alamin*. Tapi ketika pemahaman tersebut dihadapkan dengan realitas dalam posisi subyek sebagai bagian dari organisasi sosial keagamaan dengan visi tertentu, maka replikasi interpretasi yang seolah-olah pakem itu menjadi berubah sesuai dengan mandat organisasi dan tuntutan konteks yang sedang dihadapi. Responsi subyek pada konteks dengan misi sebagai agen organisasi keagamaan, merupakan wilayah ekspresi subyek yang dalam penelitian ini ada dalam jalur kajian ilmu dakwah. Walau terbagi dalam empat pola, tapi kesemua itu mengandung semangat kontekstualisasi dakwah dengan pilihan masing-masing subyek.

Jika dibuat semacam simulasi layaknya petani yang men-setek dua jenis tumbuhan yang berbeda, maka begitu juga hermeneutika filosofis Gadamer sebagai tumbuhan yang ditempelkan, diintegrasikan dengan kaidah ilmu dakwah sebagai

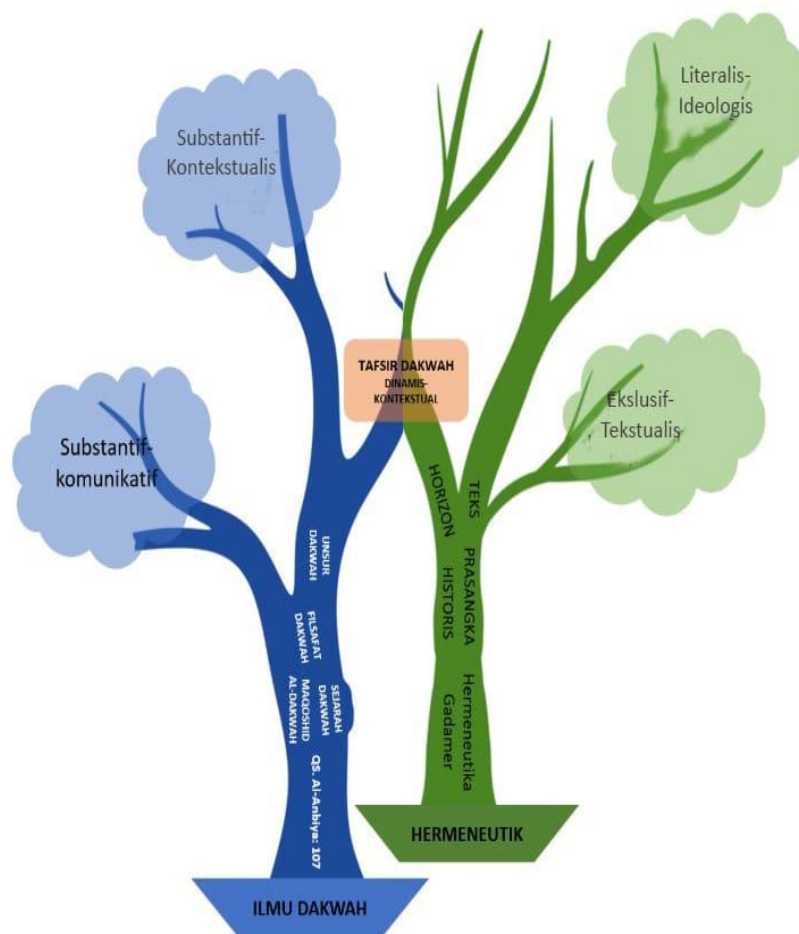
tumbuhan yang menerima penempelan itu. Interpretasi yang dinamis, ditempelkan pada kontekstualisasi dakwah. Maka kira dapat ditemukan sebuah term dinamis-kontekstual sebagai ekstraksi kontribusi konseptual penelitian ini dalam bangunan integrasi hermeneutika filosofis Gadamer dengan ilmu Dakwah. Maka novelti penelitian dalam genre keilmuan tafsir dakwah ini, di samping empat tipologi tafsir-dakwah di atas, juga mengajukan proposisi tentang tafsir dakwah dinamis-kontekstual.

Bila digambarkan, maka temuan dan implikasi teoritik tersebut sebagaimana gambar berikut.

Gambar 6.1. Temuan dan Implikasi Konseptual



UIN SUNAN AMPEL
S U R A B A Y A



C. Saran

Penelitian berkontribusi pada kajian ilmu dakwah pada umumnya dan pengayaan konsep dakwah Islam *Rahmatan lil Alamin* berdasarkan studi kasus pada khususnya. Dengan menekankan pada sejauh mana makna ayat Islam *Rahmatan lil Alamin* dipahami oleh para dai/kiai Jawa Timur dan diimplementasikan dalam proses dakwah mereka, adalah temuan utama kajian ini. Namun, pada saat yang sama, penelitian ini tidak memiliki alat ukur untuk mengetahui sejauh mana para dai/kiai

Jawa Timur memiliki pengembangan pemahaman dan pemaknaan atas tafsir-tafsir ulama klasik, karena bukan topik utama penelitian ini, sehingga aspek tersebut menjadi titik lemah/kekurangan dalam penelitian ini. Sementara pada saat yang sama, kajian ini berbicara tafsir *Rahmatan lil Alamin*. Oleh sebab itulah, kesinambungan tafsir terkesan terputus antara mufasir klasik dan para kiai Jawa Timur sebagai mufasir kontemporer. Pada penelitian berikutnya, rekomendasi diberikan agar para peneliti mengkaji sejauh mana pemahaman para dai dan kiai terhadap ayat-ayat berkenaan dengan *Rahmatan lil Alamin* dalam Al-Qur'an.



UIN SUNAN AMPEL
S U R A B A Y A

DAFTAR PUSTAKA

- A. Fauzi, "Pendidikan Inklusif Berbasis Kearifan Lokal dalam Praktik Sosial di Pesantren Zainul Hasan Genggong Probolinggo Jawa Timur," dalam *Proceedings of Annual Conference for Muslim Scholars*, 2017.
- A. Gaffar, "Jamaah Ahmadiyah Indonesia (JAI) dalam Perspektif Kekerasan Negara: Dua Kasus dari Surabaya Jawa Timur dan Lombok NTB," *The Sociology of Islam*, Vol. 3, No. 2, 2013.
- A. M. Yusuf, *Metode Penelitian Kuantitatif, Kualitatif dan Penelitian Gabungan*, (Jakarta: Kencana, 2014).
- A. S. Azmi dan M. Ismail, "Konsep Rahmatan lil Alamin dalam Hadits: Penerokan Makna Serta Aplikasi di Malaysia," dalam *Journal of Hadits Studies*, Vol. 3, No. 1, 2018.
- A. S. Muslim, "Urgensi Materi Khatib Jum'at Kiyai-kiyai Kampung Sebagai Gerakan Deradikalisasi Agama di Kabupaten Kediri," dalam *Spiritualita*, Vol. 2, No. 1, 2018.
- A. Syarifudin, "Dakwah Pluralis," *Wardah*, Vol. 14, No. 2, 2015.
- Aan Asphianto, "Ujaran Kebencian Dalam Sudut Pandang Hukum Positif dan Islam," *Al-Risalah*, Vol. 17, No. 01, (2018)
- Abbas Mirakhor and Hossein Askari, *Islam and the Path to Human and Economic Development*, (New York: Palgrave Macmillan, 2010).
- Abd A'la, "Genealogi Radikalisme Muslim Nusantara: Akar dan Karakteristik Pemikiran dan Gerakan Kaum Padri dalam Perspektif Hubungan Agama dan Politik Kekuasaan," (Pidato Pengukuhan Guru Besar, IAIN Sunan Ampel Surabaya, 2008).
- Abdul Azis, "Pendidikan Islam Humanis dan Inklusif," *Mundzir*, Vol. 9, No. 1, 2016.
- Abdul Hayy al-Farmawi, *Metode Tafsir Maudhu'i dan Cara Penerapannya*, terj. Rosihon Anwar, (Bandung: Pustaka Setia, 2002).

- Abdul Razak Abdullah Baginda and Peter Schier, *Sustainable Development and the Fight Against Terrorism*, (Malaysia: Malaysian Strategic Research Center, 2002)
- Abdurrahman Wahid, *Islamku, Islam Anda, Islam Kita, Agama Masyarakat Negara Demokrasi*, (Jakarta: The Wahid Institute, 2006).
- Abi Husain Ahmad ibn Faris ibn Zakariya, *Mu'jam Maqayisu al-Lughati*, ditahqiq Abd Salam Muhammad Harun, Vol. 2, (Beirut: Dar al-Fikr, 1979)
- Abu Abdurrahman Al-Talibi, *Dakwah Salafiyah Dakwah Bijak Meluruskan Sikap Keras Dai Salafi*, (Jakarta: Hujjah, 2006)
- Abu Bakar Abdurrazzaq bin Himam as-Shan'ani, *al-Mushannaf*, (Kairo: Dar al-Ta'shil, 2015).
- Abu Bakar, "Konsep Toleransi Dan Kebebasan Beragama," *TOLERANSI: Media Ilmiah Komunikasi Umat Beragama*, Vol. 7, No. 2, 2015.
- Abu Bakar, "Peran Bangsa Hadramaut Dalam Islamisasi Di Pantai Barat Kalimantan," *Jurnal Dakwah: Media Komunikasi dan Dakwah*, Vol. 21, No. 1, 2020.
- Abu Hamid al-Ghazali, *Qanun al-Ta'wil*, (Damaskus: tanpa penerbit, 1992)
- Abu Ja'far Muhammad bin Jarir at-Thabari, *Jami'ul Bayan 'an Ta'wil Ayil Qur'an*, jilid 16, (Kairo: Dar Hijr li ath-Thaba'ah wa al-Nasyr, 2008).
- Abul Fida' Ismail bin Katsir ad-Damsyiqi, *Tafsir al-Quran al-'Azhim*, jilid 9, (Kairo: Muassasah Qurthubah wa Maktabah Awlad al-Syaikh li al-Turats, 1973).
- Achmadsan, "Saad Ibrahim: Misi Rahmatan Lil Alamin, Muhammadiyah Bangun Cabang Istimewa di Berbagai Negara," dalam <http://klikmu.co/>, 21 Januari 2020.
- Adam Malik, "Jam'iyah Al-Irsyad Al-Islamiyyah: Napak Tilas Sejarah Pergulatan Identitas Kebangsaan Kaum Hadrami di Indonesia," (Tesis--Universitas Islam Negeri Alauddin Makassar, 2019).
- Admin, "Biografi KH Anwar Zahid Bojonegoro," <https://pagarnusa.online/>, 13 Mei 2020.

- Admin, "Ponpes Sabilunnajah Simo: KH. Anwar Zahid," <https://ponpes-sabilunnajah-simo-kh-anwar-zahid.business.site/>, 30 Agustus 2021.
- Adnan Rafsanjani, "Perjuangan KH. Mas Mansur Pada Masa Pergerakan Nasional Indonesia 1915-1945," (*Skripsi--Universitas Negeri Yogyakarta*, 2014).
- Adnin dan Muhammad Zein, "Epistemologi Kalam Asy'ariyah Dan Al-Maturidiyah," *AL-HIKMAH: Jurnal Theosofi dan Peradaban Islam*, Vol. 2, No. 1, 2020.
- Agus Salim, "Peran Dan Fungsi Dai Dalam Perspektif Psikologi Dakwah," *AL-HIKMAH: Media Dakwah, Komunikasi, Sosial Dan Budaya*, Vol. 8, No. 1, 2018.
- Ahmad Abdul Maujud, *Al-Mawsu'ah al-Muyassarah fi al-Adyan wa Al-Madzahib wa Al-Ahzab al-Mu'shirah*, (Saudi Arabia: An-Nadwah al-'Alamiah li asy-Syabab al-Islami, 2018)
- Ahmad Fauzi, "Konstruksi Pendidikan Islam Berbasis Rahmatan Lil'alamin; Suatu Telaah Diskursif," *At- Ta'lim : Jurnal Pendidikan*, Vol. 4, No. 2, 2018.
- Ahmad Izzan, *Metodologi Ilmu Tafsir*, (Bandung: Tafakur, 2011)
- Ahmad Izzan, *Studi Kaidah Tafsir al-Quran: Menilik Keterkaitan Bahasa-Tekstual dan Makna-Kontekstual Ayat*, (Bandung: Humaniora, 2009)
- Ahmad Millah Hasan, *Biografi A. Hasyim Muzadi Cakrawala Kehidupan*, (Depok: Keira Publishing, 2018)
- Ahmad Musthafa al-Maraghy, *Tafsir al-Maraghy*, jilid X, Juz XXVIII, (Beirut: Dar al-Fikr, tt)
- Ahmad Musthofha al-Maraghi, *Tafsir al-Maraghi*, jilid 17, (Semarang: Toha Putra, 1993)
- Ahmad Naufa, Makna Rahmatan lil Alamin dalam Pandangan Gus Dur, <https://www.nu.or.id/post/read/84872/makna-rahmatan-lil-alamin-dalam-pandangan-gus-dur> , diakses 5 Januari 2021.

- Ahmad Sanusi Azmi dan Moh. Yusuf Ismail, "Konsep Rahmatan lil alamin dalam Hadits: Penerokaan Makna serta Aplikasi di Malaysia," dalam *Journal of Hadith Studies*, Vol. 3, No. 1, 2018.
- Ahmad Syukran Baharuddin dan Muhmmad Hazim Ahmad, *Forensic Science Application towards Rahmatan lil alamin: An Appraisal within the Context of Justice*, (Malaysia: USIM Press, 2019).
- Alirsyad Alislamiyah, "Ahmad Surkati Al-Irsyad dan Muhammadiyah," <https://www.alirsyad.or.id>, 9 Juli 2020.
- Alirsyad Alislamiyah, "Tentang Al-Irsyad," <https://www.alirsyad.or.id/>, akses 30 Agustus 2021.
- Alirsyad, "Lebih Mengenal Syekh Ahmad Surkati sebagai Pendiri Al-Irsyad Al-Islamiyah," <https://alirsyad.sch.id>, 8 September 2017.
- Alwi Shihab, *Islam Inklusif*, (Jakarta: Mizan, 2001)
- Amina Wadud Muhsin, *AL-Qur'an dan Perempuan*, dalam Charles Kurxam, *Wacana Islam Liberal: Pemikiran Islam Kontemporer tentang Isu-isu Global*, terj. Bahrul Ulum dan Heri Junaidi, (Jakarta: Paramadina, 2003)
- Amina Wadud, *Qur'an and Women: Rerearding the Sacred Text from a Women's Perspective*, (New York: Oxford University Press, 1999)
- Anastasia Yuni Widyaningrum dan Noveina Silviyani Dugis, "Terorisme, Radikalisme dan Identitas Keindonesiaan," dalam *Jurnal Studi Komunikasi*, Vol. 2, No. 1, 2018.
- Antara, "Ketua Persis: Waspada Virus Radikalisme di Kala Pandemi," <https://www.antaraneews.com/>, 18 Juni 2020.
- Anwar Mujahidin, "Pengaruh Fundamentalisme Dalam Tafsir Al-Qur`An Terhadap Hubungan Sosial Dan Kemanusiaan: Studi Pesantren Salafi Di Lampung," *AL-ADYAN: Jurnal Studi Lintas Agama*, 6 (2), 2011: 101-115.
- Aramdhan Kodrat Permana, *Islam Rahmatan Lil' Alamin: Makna dan Aktualitasnya dalam Pluralitas Kehidupan*, www.yayasanlazuardibiru.com, diakses 5 Januari 2021.

- Ardiansyah, "Toleransi Beragama dalam Praktek Negara Madinah: UPaya Mengungkap Realitas Sejarah Nabawiyah," *MADANIA*, Vol. 18, No. 2, 2014.
- Arie Lukihardianti, "Transformasi Gerakan Dakwah di Mukthamar XVI Persis," <https://republika.co.id/>, 16 Februari 2020.
- Arina Rahmatika and Ninda Khoirullina, "Konsep Dakwah Islam Rahmatan Lil' alamin Dalam Majalah Bangkit," *Jurnal Dakwah dan Komunikasi*, Vol. 6, No. 1, 2021.
- Arina Rahmatika dan Ninda Khoirullina, "Upaya Meneguhkan Islam Rahmatan Lil' alamin Melalui Majalah Bangkit," *Jurnal Dakwah dan Komunikasi*, Vol. 5, No. 2, 2020.
- Artikel, "Kegiatan LDII dalam Bidang Pendidikan Keterampilan, Kepemudaan dan Olahraga," <https://mayal.wiki>, akses 30 Agustus 2021.
- Asep Muhyiddin, "Dakwah Lingkungan Perspektif Al-Qur'an," *ILMU DAKWAH: Academic Journal for Homiletic Studies*, Vol. 5, No. 15, 2010.
- At-Thabari, "Tafsir at-Thabari Al-Anbiya' Ayat 107," Dipetik September 6, 2020, dari www.quran.ksu.edu.sa, 2020.
- Ayu Novita Sari, "Kekerasan Simbolik Dalam Ceramah Gus Nur," *Jurnal Penelitian, Pendidikan, dan Pembelajaran*, Vol. 15, No. 20, 2020.
- B. A. Romadhoni, "Gus Nur Ditangkap Polisi, Apakah Karena Menghina NU dan Presiden?," dalam <https://jatim.suara.com>, (3 November 2020).
- Bahroni, "Studi Analisis Wacana Kritis terhadap Retorika Dakwah Islam Rahmatan lil Alamin KH. Abdullah Gymnastiar, KH. M. Arifin Ilham, dan KH. Yusuf Mansur: Pendekatan Mikro dan Makrostruktural," *Laporan, LP2M, IAIN Salatiga*, 2015.
- Budi, "Biografi KH. Anwar Zahid," <https://santri.laduni.id/>, 24 Oktober 2020.
- Budi, "Biografi KH. Marzuqi Mustamar," <https://santri.laduni.id/>, 1 April 2021.
- Budi, "Pesantren Sabilurrosyad Gasek Malang," <https://www.laduni.id/>, 11 Agustus 2018.

- Bukhari dan Mistarija, "Revitalisasi Dakwah Humanis dalam Menghadapi Era Globalisasi di Indonesia," *HIKMAH: Jurnal Ilmu Dakwah dan Komunikasi Islam*, Vol. 4, No. 1, 2020.
- Burhanuddin al-Biqqa'i, *Nazhmud Durar fi Tanasubil Ayat wa as-Suwar*, jilid 2, (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiah, 1404 H.)
- Buya Hamka, *Tafsir al-Azhar*, juz 17, (Jakarta: Pustaka Panjimas, 2001)
- Cucu Setiawan, "CINTA: Solusi Epistemologis Kerukunan Beragama: (Kajian Titik Temu Antara Filsafat Perennial dan Tasawuf," *Syifa Al-Qulub*, Vol. 4, No. 2, 2020.
- D. I. Jaelani, "Education in rahmatan lil Alamin Perspective," dalam *Al-Hayat: Journal of Islamic Education*, Vol. 1, No. 1, 2017.
- Danial Hilmi, "Mengurai Islam Moderat sebagai Agen Rahmatan lil alamin," dalam *UIN-Maliki Press*, 1, 2016.
- Darul Aqsha, *Kiai Haji Mas Mansur, 1896-1946: Perjuangan dan Pemikiran*, (Jakarta: Erlangga, 2005)
- Dina Mardiana, M. Taufiqi Rahman, "Aktualisasi Moderasi Keberagamaan Di Lembaga Pendidikan Berciri Islam: Studi pada Sekolah Menengah Pertama (SMP) di Kabupaten Malang-Jawa Timur Indonesia," *Jurnal Visi Ilmu Pendidikan*, Vol. 13, No. 1, 2021.
- E. N. Wahyuni & A. Mustikawan, *Self-Efficacy Guru Pendidikan Agama Islam dalam Mengembangkan Pendidikan Karakter Siswa: Penelitian Survey terhadap Guru-guru Pendidikan Agama Islam Madrasah di Jawa Timur*, (Surabaya: UIN Sunan Ampel, 2012).
- E. P. Putra, "Jawa Timur Jarang Terjadi Kasus Kekerasan Beragama." Dipetik September 6, 2020, dari www.republika.co.id, 13 Januari 2011.
- Eko Sumadi, "Keislaman Dan Kebangsaan: Modal Dasar Pengembangan Organisasi Dakwah," *TADBIR: Jurnal Manajemen Dakwah*, Vol. 1, No. 1, 2016.
- Ema Yuniar, Bambang Wibisono, dan A. Erna Rochiyati S, "Penggunaan Bahasa Oleh K.H. Anwar Zahid dalam Ceramah Agama," *SEMIOTIKA*, Vol. 20, No. 2, 2019.

- Fahd bin Abd al-Rahman bin Sulayman al-Rumi, *Buhats fi Ushul Tafsir*, (Riyadh: Maktabah al-Tawbah, tt).
- Faiqotul Mala, “Mengkaji Tradisi Nabi Sebagai Paradigma Dakwah Yang Ramah,” *Dakwatuna: Jurnal Dakwah dan Komunikasi Islam*, Vol. 6, No. 1, 2020.
- Faizin, “Pemikiran Lembaga Dakwah Islam Indonesia,” *Jurnal Islamika*, Vol. 16, No. 2, 2016.
- Faris Khoirul Anam, “Model Pengembangan Kurikulum Madrasah Hadramaut Di Pondok Pesantren Darul Faqih Malang,” *Fikroh: Jurnal Pemikiran Dan Pendidikan Islam*, Vol. 14, No. 1, 2021.
- Febi Akbar Rizki, "Profil KH Marzuqi Mustamar: Singa Pembela Ahlussunnah dari Malang," <https://pesantren.id/>, 22 Mei 2021.
- Firdaus, “Kajian Semiotik pada Ayat Wa ma Arsalnaka Illa Rahmatan lil alamin, Qs. Al-Anbiya’: 107,” dalam *Jurnal Asy-Syukriyah*, Vol. 20, No. 1, 2019.
- Fuad Jabali, dkk, *Islam Rahmatan lil Alamin*, (Jakarta: Kementerian Agama: Direktorat Jenderal Pendidikan Islam, 2011)
- G. M. Trevelyan, *English Social History: A Survey of Six Centuries from Chaucer to Queen Victoria*, (UK: Book Club Associates, 1973)
- H. Abuddin Nata, “Islam Rahmatan lil Alamin sebagai Model Pendidikan Islam Memasuki Asean Community,” (Makalah—Pendidikan Agam Islam Fakultas Ilmu Tarbiyah dan Keguruan UIN Maulana Malik Ibrahim Malang, Senin, 7 Maret 2016).
- H. H. Ilyas, “*Fikih Akbar: Prinsip-prinsip Teologis Islam Rahmatan lil Alamin*, (Pustaka Alvabeta: Tangerang, 2018).
- H. Hefni, “Makna dan Aktualisasi Dakwah Islam Rahmatan lil Alamin,” dalam *Ilmu Dakwah: Academic Journal for Homiletic Studies*, Vol. 11, No. 1, 2017.
- H.M. Nasir, “Islam dan Budaya Melayu,” dalam Komaruddin Hidayat dan Ahmad Gaus AF (ed), *Menjadi Indonesia: 13 Abad Eksistensi Islam di Bumi Nusantara*, (Bandung: Mizan, 2006).

- Harjani Hefni, "Makna dan Aktualisasi Dakwah Islam Rahmatan lil'Alamin di Indonesia," *Ilmu Dakwah: Academic Journal for Homiletic Studies*, Vol. 11, No. 1, 2017.
- Harjani Hefni, *Makna dan Aktualisasi Dakwah Islam Rahmatan lil Alamin di Indonesia*, Academic Journal for Homiletic Studies, Vol. 11, No. 1, 2017.
- Harus Nasution, *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya*, (Jakarta: UI Press, 1979)
- Hassan Hanafi, *al-Din wa al-Tsawrah fi Mishra: al-Yamin wa al-Yasar fi al-Fikr al-Islami*, (Kairo: Maktabah Madbuli, 1989)
- Hilman Latief, "Islam and humanitarian affairs. The middle class and new patterns of social activism," dalam Jajat Burhanudin and Kees van Dijk (ed), *Islam in Indonesia: Contrasting Images and Interpretations*, (Amsterdam: Amsterdam University Press, 2013)
- Howard M. Federspiel, *Persatuan Islam, Islamic Reform in Twentieth Century Indonesia*, (New York: Modern Indonesia Project Southeast Asia Program, Cornell University, 1970)
- I. Farihah & Ismanto, "Dakwah Kiai Pesisiran: Aktivitas Dakwah Para Kiai di Kabupaten Lamongan," dalam *Ilmu Dakwah : Academic Journal for Homiletic Studies*, Vol. 12, No. 1, 2018.
- Ibnu Abi Hatim, *Tasir Ibnu al-Quran al-'Azhim*, (Riyadh: Maktabah Nizar Mushthafa al-Baz, 1997).
- Ibnu Mandzu, *Lisanul Arab*, Vol. 5 (Beirut: Dar Ihya' Ilya al-Turats al-Arabi, 1999)
- Imam Suprayogo, "KH A.Masduqi Mahfudz : Kyai Sekaligus Pensiunan UIN Malang Wafat," <https://uin-malang.ac.id/>, 9 Maret 2014.
- Imron Mustofa, *KH. Ahmad Dahlan si Penyantun*, (Yogyakarta: Diva Press, 2018)
- Isnawati Rais, *Pemikiran Fikih Abdul Hamid Hakim*, (Jakarta: Program Peningkatan Kualitas Pelayanan Publik, Ditjen Bimas Islam dan Penyelenggaraan Haji, Departemen Agama, 2005)

- J. Harahap, "Hermeneutika Dan Metode Penafsiran Alquran," dalam *Analytica Islamica*, 3 (1), 2014.
- J. Murdiyatomoko, *Sosiologi : Memahami dan Mengkaji Masyarakat*, (Bandung: Grafindo Media Pratama, 2007).
- Jamal Mamur Asmani, "Rekonstruksi Teologi Radikalisme di Indonesia, Menuju Islam Rahmatan lil Alamin," dalam *Wahana Akademika: Jurnal Studi Islam dan Sosial*, Vol. 4, No. 1, 2017.
- Jean Grondin, *Introduction to Philosophical Hermeneutics*, (New Haven: Yale University Press, 1991).
- Jorge J.E. Gracia, *Philosophy and Its History: Issues in Philosophical Historiography*, (Albany: State University of New York, 1992)
- Jorge J.E. Gracia, *A Theory of Textuality: The Logic and Epistemology*, (Albany: State University of New York Press, 1995)
- Jorge J.E. Gracia, *Individuality: An Essay on the Foundations of Metaphysics*, (Albany: State University of New York Press, 1988)
- Jorge J.E. Gracia, *Texts: Ontological Status, Identity, Author, Audience*, (Albany: State University of New York Press, 1996)
- K. Imam, "Relevansi Hermeneutika Jorge J. E. Gracia dengan Kaidah-Kaidah Penafsiran Al-Qur'an," *Esensia*, Vol. 17, No. 2, 2016.
- Kasman, *Hadits dalam pandangan Muhammadiyah*, (Yogyakarta: Mitra Pustaka, 2012)
- Kasmu'i, "Pembelajaran Pendidikan Agama Islam Berperspektif Islam Rahmatan lil Alamin: Studi Penanaman Nilai-nilai Pendidikan Multikultural di SMA Negeri 1 Ponorogo," *Tesis*, Universitas Muhammadiyah Ponorogo, 2019.
- Kendari, "Kakanwil Kemenag Sultra Hadiri Muswil VI LDII Provinsi Sulawesi Tenggara tahun 2020," <https://sultra.kemenag.go.id>, 19 Desember 2020.
- Komarudin Shaleh dan Nandang HMZ, "Dakwah Pada Masyarakat Perkotaan: Studi Deskriptif Analisis Terhadap Wajah Dan Aktivitas Dakwah Persis Pimpinan

Daerah Kota Bandung," *Prosiding Seminar Nasional Penelitian dan PKM Sosial, Ekonomi dan Humaniora*, Vol 6, No.1, 2016.

Kompas, "30 Persen Kekerasan Berbasis Agama Terjadi di Jatim," dipetik September 6, 2020, dari www.kompas.com, 25 Maret 2010.

LDDI, "Apakah LDII dalam Memahami Al-Quran dan Al-Hadits Menggunakan Ilmu Alat?," <https://ldii-jaksel.com>, akses 30 Agustus 2021.

LDII, "Motto LDII," <https://ldii-jaksel.com/>, 30 September 2017.

LDII, "Sejarah Singkat Lembaga Dakwah Islam Indonesia," <https://ldiigresik.com/>, akses 30 Agustus 2021.

LDII, "Sejarah Ormas LDII," <http://ldiijatim.com/>, akses 30 Agustus 2021.

LDII, "Tahukah Anda Metode Pengajaran dan Aktivitas Pengajian LDII?," <https://ldiiriau.or.id>, 22 September 2020.

Lukman, "Tafsir Ayat Rahmatan lil alamin Menurut Penafsir Ahlus Sunnah, Muktazilah, Syi'ah dan Wahhabi," dalam *Millah: Jurnal Studi Agama*, Vol. 15, No. 2, 2016.

Luluatul Badriyyah dan Ashif Az Zafi, "Perbedaan Mazhab Empat Imam Besar (Hanafi, Maliki, Syafi'i, Dan Hambali) Dalam Paradigma Hukum Fikih," *AL-Muaddib: Jurnal Ilmu-ilmu Sosial dan Keislaman*, Vol. 5, No. 1, 2020.

Luwis Ma'luf, *Al-Munjid fiy al-Lugat wa al-'Alam*, (Beirut: Dar al-Masyriq, 1975)

M. A. Sila, "Kiai dan Blaten: Antara Kesalehan dan Kekerasan dalam Dinamika Politik Lokal di Madura," dalam *Studia Islamika*, Vol. 26, No. 1, 2019.

M. Afdillah, *Dari Masjid ke Panggung Politik: Melacak Akar-akar Kekerasan Agama Antara Komunitas Sunni dan Syi'ah di Sampang, Jawa Timur*, (Yogyakarta: Center for Religious and Cross-cultural Studies, 2016).

M. Farid, *Fenomenologi dalam Penelitian Ilmu Sosial*, (Jakarta: Prenadamedia Group, 2018).

M. Fatih, "Hadis Dalam Perspektif Ahmad Hassan," *Mutawâtir: Jurnal Keilmuan Tafsir Hadis*, Vol. 3, No. 2, 2013.

- M. Fulbrook, "Introduction: The People's Paradox," dalam *The People's State: East German Society from Hitler to Honecker* (London: Yale University Press, 2005)
- M. H. Islam, "Model Pendekatan Halaqotul Muallimin al-Islamiyah dalam Membentuk Kepribadian Yang Rahmatan lil Alamin Sebagai Identitas Kebangsaan di Pondok Pesantren al-Mashduqiah," dalam *Proceedings of Annual Concerence for Muslim Scholars*, Vol. 3, No. 1, 2019.
- M. H. Zuhdi, "Visi Islam Rahmatan lil Alamin: Dialektika Islam dan Peradaban," dalam *Akademika Jurnal Pemikiran Islam*, 16, 2011.
- M. M. Rasyid, "Islam Rahmatan lil Alamin: Perspektif KH. Hasyim Muzadi," dalam *Episteme : Jurnal Pengembangan Ilmu Keislaman*, Vol. 11, No. 1, 2016.
- M. Mucharomah, "Guru di Era Milenial dalam Bingkai Rahmatan lil Alamin," *Edukasia Islamika*, 2017.
- M. Mukhlis Fahrudin, "Muatan Nilai Dan Prinsip Piagam Madinah Dan Pancasila: Analisa Perbandingan," *ULUL ALBAB: Jurnal Studi Islam*, Vol. 12, No. 1 2011.
- M. Nasruddin Anshoriy Ch, *Matahari Pembaruan: Rekam Jejak K.H. Ahmad Dahlan*, (Kediri: JB Publisher, 2010)
- M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah*, Vol. 8, (Jakarta: Lentera Hati, 2006).
- M. Rahardjo, *Trianggulasi dalam Penelitian Kualitatif*. Dipetik September 6, 2020, dari www.uin-malang.ac.id, (2010, Oktober 15).
- M. Sholikhin, *Islam Rahmatan lil Alamin*, (Jakarta: Elex Media Komputindo, 2013).
- M. Tamrin, "Al-Islam dan Kemuhammadiyah (AIK) Sebagai Pilar Dakwah Islam Rahmatan lil Alamin : Studi Pada Perguruan Tinggi Muhammadiyah di NTT," dalam *Ta'lim : Jurnal Studi Pendidikan Islam*, Vol. 2, No. 1, 2019.
- Mahmud bin Umar Zamakhsyari, *Al-Kasysyaf'an Haqoiqut Tanzil wa 'Uyun al-Aqawil fi Wujud al-Ta'wil*, (Suriah: Al-Bab al-Halabi, 1955)
- Mahmuddin, "Budaya Kekerasan Dalam Gerakan Islam : Studi tentang Penegakan Doktrin Amar Makruf Nahi Mungkar pada Ormas Front Pembela Islam (FPI) Kota Makassar," *Jurnal Diskursus Islam*, Vol. 1, No. 1, 2013.

- Mat Razali Mat Lazin, *Bidayatul Al-Sul Fi Tafdhil Al-Rasul*, (Sabah: Maahad Tahfiz Darul Hadis, 2020).
- Maulana Muhammad Ali, *The Holy Qur'an*, terj. H.M. Bachrun, (Jakarta: Darul Kutubil Aslamiyah, 1995)
- Media Indonesia, "1923: Persis Berdiri," <https://mediaindonesia.com/>, 12 September 2017.
- Mochamad Thoyyib, "Radikalisme Islam Indonesia," *TA'LIM : Jurnal Studi Pendidikan Islam*, Vol. 1, No. 1, 2018.
- Moh Dahlan, "GENEOLOGI PAHAM FIKIH TAWASUTH KH MOH ZUHRI ZAINI: Dari Paham Tawasuth Ahlussunnah wa al-Jama'ah Hingga Paham Fikih Tawasuth Pesantren Nurul Jadid Probolinggo," *MIZAN: Wacana Hukum, Ekonomi dan Keagamaan*, Vol. 1, No. 2, 2014.
- Mohammad Damami, *Akar Gerakan Muhammadiyah*, (Yogyakarta: Fajar Pustaka Baru, 2000).
- Mohammad Hasan, "Dakwah Dan Problema Kemiskinan," *Iqtishadia: Jurnal Ekonomi dan Perbankan Syariah*, Vol. 1, No. 1, 2014.
- Muh. Dahlan Thalib, "Peranan Lembaga Keagamaan Al-Irsyad dalam Pendidikan di Indonesia," *Jurnal Studi Pendidikan*, Vol. 16, No. 1, 2018.
- Muhammad al-Amin bin Muhammad al-Mukhtar bin Abdul Qadir al-Junki asy-Syanqithi, *Adhwa'ul Bayan fi Idhah al-Quran bil Qur'an*, jilid 7, (Makkah: Dar 'Alam al-Fawaid lin Nasyr wat Tawzi', 1426 H.).
- Muhammad Aqsho, "Kaidah-kaidah tentang Penafsiran al-Qur'an," *Jurnal Warta*, 49, 2016.
- Muhammad Arsad Nasution, "Hoax Sebagai Bentuk Hudud Menurut Hukum Islam," *Yurisprudencia: Jurnal Hukum Ekonomi*, Vol. 3, No. 1, 2017.
- Muhammad As'ad, "The Dynamics Of The Indonesian Hadramis On The Maulid Celebration," *Qudus International Journal of Islamic Studies (QIJIS)*, Vol. 8, No. 2, 2020.

- Muhammad bin Ali bin Muhammad bin Abdullah asy-Syaukani, *Fathul Qadir al-Jami' Bainai Fannair Riwayah wa al-Dirayah*, jilid 2, (Bierut: Dar al-Kutub al-Ilmiah, 1971)
- Muhammad Faishol, "Nyai Saidah Mustaghfiroh, Sosok Dibalik Keberhasilan Kiai Marzuqi Mustamar," <https://www.muslimoderat.net/>, 30 Agustus 2021.
- Muhammad Husayn al-Dzahabi, *al-Tafsir wa al-Mufasirun*, Juz II, (Kairo: Maktabah Wahbah, 2000)
- Muhammad Makmun Rasyid, *Islam Rahmatan lil Alamin Perspektif KH. Hasyim Muzadi*, Episteme, Vol. 11, No. 1, 2016.
- Muhammad Rif'at, "Dakwah dan Toleransi Umat Beragama (Dakwah Berbasis Rahmatan Lil Alamin)," *Jurnal Alhadharah*, Vol. 13, No. 26, 2014.
- Muhammad Syihabuddin Abul Tsana' al-Alusi, *Ruhul Ma'ani fi Tafsir al-Quran al-A'zhim was Sab'i al-Matsani*, jilid 3, (Kairo: Dar al-Kutub al-Ilmiah, 2014)
- Muhammad Tamrin, "Al-Islam dan Kemuhadiyah (AIK) Pilar Dakwah Islam Rahmatan Lil Alamin (Studi Pada Perguruan Tinggi Muhammadiyah di NTT)," *TA'LIM : Jurnal Studi Pendidikan Islam*, Vol. 2, No. 1, 2019.
- Muhammad Yordanis Salam, "Profil KH. Marzuqi Mustamar," <https://pwnujatim.or.id/>, 21 September 2019.
- Muharto, & A. Ambarita, *Metode Penelitian Sistem Informasi*, (Yogyakarta: Deepublish, 2016).
- Mujamil Qomar, "Implementasi Aswaja Dalam Perspektif Nu Di Tengah Kehidupan Masyarakat," *IAIN Tulungagung Research Collections*, Vol. 2, No. 01, 2014.
- Nashdruddin Baidan, *Wawasan Baru Ilmu Tafsir*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2011)
- Nasrullah, "Banyak PCNU Siap Calonkan KH Marzuki Mustamar," <https://www.timesindonesia.co.id/>, 28 Juli 2018.
- Naufaldi Alif, Laily Mafthukhatul dan Majidatun Ahmala, "Akulturasi Budaya Jawa dan Islam melalui Dakwah Sunan Kalijaga," *Al-'Adalah*, Vol. 23, No. 2, 2020.

- Nida, "Antisipasi Gerakan Radikalisme, UM Hadirkan Tokoh Agama dan Polresta Malang," <http://komunikasi.um.ac.id/>, 24 Juni 2011.
- Nisaul Fadilah, "Analisis Tindak Tutur Dalam Ceramah Kh Anwar Zahid," *Jurnal Ilmiah SARASVATI*, Vol. 1, No.1, 2019.
- NU ONline, "Khittah NU," <https://www.nu.or.id/>, 14 September 2012.
- Nurcholish Majid, *Islam, Doktrin, dan Peradaban*, (Jakarta: Yayasan Wakaf Paramadina, 1992)
- Olaf H. Schuman, *Dialog antar Umat Beragama, Membuka Babak Baru dalam Hubungan antar Umat Beragama*, (Jakarta: BPK, 2008)
- Ottoman, "Asal Usul dan Perkembangan Lembaga Dakwah Islam Indonesia (LDII)," *Tamaddun: Jurnal Kebudayaan dan Sastra Islam*, Vol. 14, No. 2 (1), 2014.
- Persatuan Islam, "Risalah: *Majalah Da'wah Islamiyah*, Vol. 33, (1995).
- PERSIS, "Sejarah Persatuan Islam," <https://www.persis.or.id/>, 11 Oktober 2017.
- Persis, "Vaksinasi Dosis ke-1 Sukses, PERSIS Gelar Vaksinasi Dosis ke-2," <https://persis.or.id/>, 11 Agustus 2021.
- PlatoStanfordEdu. "*Philosophy of History*," Dipetik September 6, 2020, dari www.plato.stanford.edu, 2016, Oktober 13.
- Prihananto, *Hermeneutika Gadamer sebagai Teknik Analisis Pesan Dakwah*, *Jurnal Komunikasi Islam*, Vol. 4, No. 1, 2014.
- PT. Bank Pembangunan Daerah Jawa Timur Tbk, "Biodata Calon Anggota Direksi Dan Dewan Pengawas Syariah Tahun 2019," <https://bankjatim.co.id/>, akses 30 Agustus 2021.
- PWM Jatim, "Sejarah Muhammadiyah di Jawa Timur," <http://jatim.muhammadiyah.or.id/>, akses 30 Agustus 2021.
- PWMU, "KH Abdurrahim Nur dan Sufisme Muhammadiyah," <https://pwmu.co/>, 29 Mei 2020.

- PWMU, "KH M Anwar Zain Tokoh Muhammadiyah Milik Umat," <https://pwmu.co/>, 1 Juli 2020.
- PWMU, "Melacak Jejak KH Ahmad Dahlan ketika Pengajian di Masjid Plampitan Surabaya," <https://pwmu.co/>, 2 Oktober 2018.
- PWMU, "Sekretaris Muhammadiyah Jatim Periode Pertama, Wafat," <https://pwmu.co/>, 6 Oktober 2016.
- Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir*, (Tangerang: Lentera Hati Group, 2019)
- R. P. Zamany, *Dakwah Politik: Telaah Aktivitas Dakwah Politik Anggota DPRD Jawa Timur Periode 2014-2019*, (Surabaya: UIN Sunan Ampel, 2015).
- Rahmat Ilyasan, "NU Jatim Salurkan Bantuan Rp987 Miliar untuk Warga Terdampak Covid-19," <https://jatim.inews.id/>, 11 Agustus 2021.
- Rakhmat Nur Hakim, "Gelontorkan Rp 1 Triliun untuk Penanganan Covid-19, Sekum Muhammadiyah: Kami Merasa Masih Kurang Berbuat", <https://nasional.kompas.com/>, 4 Agustus 2021.
- Retnowati, "Agama, Konflik dan Integrasi Sosial Refleksi Kehidupan Beragama di Indonesia: Belajar dari Komunitas Situbondo Membangun Integrasi Pasca Konflik," *Sangkep: Jurnal Kajian Sosial Keagamaan*, Vol. 1, No. 1, (2018).
- Ricahard E. Palmer, *Hermeneutics*, (USA: Northwestern University Press, 1969).
- Ridho Al-Hamdi, "Dinamika Islam dan Politik Elit - Elit Muhammadiyah Periode 1998," *Jurnal Studi Pemerintahan*, Vol. 3, No. 1, 2012.
- Ririn Nursanti, "The Role of Al Irsyad Al Islamiyyah to Development Islamic Education in Indonesia," *International Conference of Moslem Society*, 3, 2019.
- Rosidi, "Implementasi Rahmatan lil Alamin Perspektif KH. Hasyim Muzadi di Madrasah," dalam *TaLimuna: Jurnal Pendidikan Islam*, Vol. 9, No. 2, 2020.
- Ruslan, "LDII Diharap Mampu Perjuangkan Kepentingan Dan Kesejahteraan Masyarakat," <https://kalbarprov.go.id/>, 13 Februari 2019.

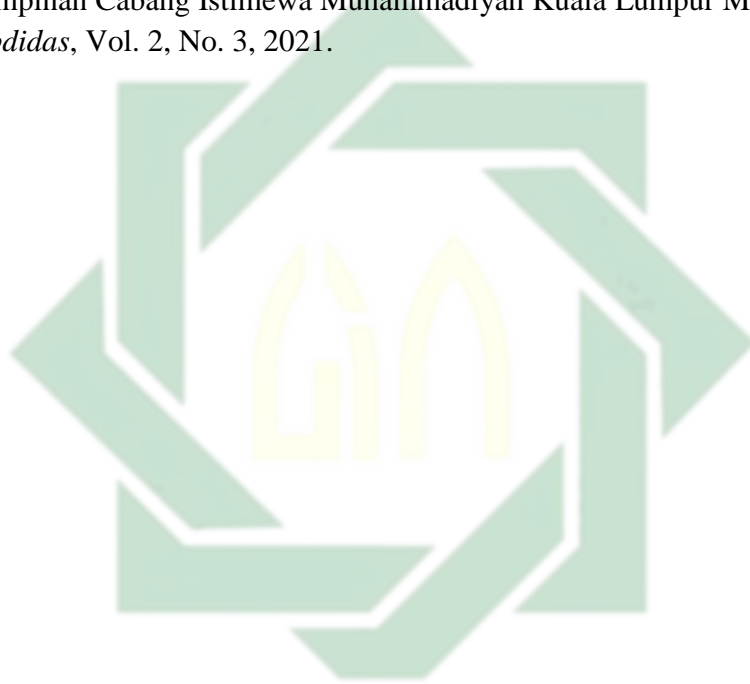
- Rusli, Desmaniar, dan Sindy Yeindra Nofenchi, "Eksistensi Syeikh Ahmad Surkati Sebagai Tokoh Pembaharuan Islam di Indonesia 1914-1943," *TARIKHUNA: Journal of History and History Education*, Vol. 2, No. 2, 2020.
- S. H.Haber, D. M.Kennedy, & S. D. Krasner, "Brothers under the Skin: Diplomatic History and International Relations," dalam *International Security*, Vol. 22, No. 1, 1997.
- S. Mahbub, "Konflik dan Kekerasan Sunni-Syiah Sampang : Perspektif Kultur Kekerasan dan Hak Asasi Manusia," *VOICE JUSTISIA: Jurnal Hukum dan Keadilan*, Vol. 2, No. 1, 2018.
- S. Riyanto, & A. A. Hatmawan, *Metode Riset Penelitian Kuantitatif Penelitian di Bidang Manajemen, Teknik, Pendidikan dan Eksperimen*, (Yogyakarta: Deepublish, 2020)
- S. Shobron, I. Rosyadi, & M. Z. Sualdy, "Dakwah Bil Hal Pesantren Walisongo Ngabar Ponorogo Jawa Timur dalam Pemberdayaan Ekonomi Masyarakat Tahun 2013-2014," dalam *Profetika : Jurnal Studi Islam*, Vol. 16, No. 1, 2016.
- Sahiron Syamsudin, *The Qur'an in Syria: Muhammad Shahrur's Inner-Qur'anic Exegetical Method*, dalam Khaleel Mohammad & Andrew Rippin, *Coming to Term with The Quran*, (New Jersey: Islamic Publication International, 2008).
- Sayyid Quthb, *Tafsir fi Zhilalil Qur'an*, Jilid 8, (Jakarta: Gema Insasni Press, 2004)
- Sholihuddin, "Konsep Rahmatan lil alamin Perspektif Tafsir al-Misbah dan Implementasinya dalam Kehidupan Sosial di Indonesia: Studi Penafsiran Surat al-Anbiya' ayat 107," *Skripsi*, UIN Sunan Ampel Surabaya, 2019.
- Siti Faridah dan Jerico Mathias, "Politisasi Agama Pemecah Keutuhan Bangsa dalam Pemilu," *Seminar Nasional Hukum Universitas Negeri Semarang*, Vol. 4, No. 3, 2018.
- Stephen D. Lapan, dkk., *Qualitative Research: An Introduction to Methods and Designs*, (San Francisco: John Wiley and Sons, Inc., 2012).
- Suhadi, "Kiai Pondok dan Cukong Rokok di Modjosongo: Dilema Institusi Agama dalam Ruang Kapital," *Antropologi Indonesia : Indonesia Journal of Social and Cultural Anthropology*, 1, 2010.

- Sukarno L. Hasyim, "Radikalisme Islam di Bumi Nusantara," dalam *Jurnal Lentera: Kajian Keagamaan, Keilmuan, dan Teknologi*, Vol. 14, No. 1, 2016.
- Sunarto, *Kiai Prostitusi: Pendekatan Dakwah KH Khoiron Syu'aib di Lokalisasi Kota Surabaya*, (Wonosari: Jaudar Press, 2013).
- Sunarto, "Dakwah Kiai Prostitusi versus Kiai Petruk di Eks Lokalisasi Prostitusi Dolly Kota Surabaya," *Proceedings of International Conference on Da'wa and Communication*, Vol. 1, No. 1, 2019.
- Suparjo, "Islam dan Budaya: Strategi Kultural Walisongo dalam Membangun Masyarakat Muslim Indonesia," *KOMUNIKA: Jurnal Dakwah Dan Komunikasi*, Vol. 2, No. 2 2008.
- Suryadi Nasution, "Persis: Pergerakan Dakwah di Kota Medan Tahun 2010-2015," *JUSPI: Jurnal Sejarah Peradaban Islam*, Vol. 4, No. 1, 2020.
- Syaiful Anam, "Konsep Ummah Rahmatan lil Alamin: Studi Atas Pemikiran Hasyim Muzadi," *Tesis*, UIN Sunan Ampel Surabaya, 2016.
- Syeikh Muhammad Abduh, *Tafsir al-Manar*, jilid 9, (Mesir: Dar al-Manar, 1367 H.)
- Synan Edward, "The Four Senses dan Four Exegetes," dalam J.D. McAuliffe, B.D. Walfish, dan J.W. Goering, *With Reference for the World: Medieval Scriptural Exegesis in Judaism, Christianity, and Islam*, (Oxford: Oxford University Press, 2003).
- T. R. Hidayati, "Membumikan Tradisi Pesantren: Upaya Membendung Gerakan Radikalisme Agama di Jember," *Fenomena*, Vol. 16, No. 1, 2018.
- Einstein, A., B. Podolsky, and N. Rosen, "Can quantum-mechanical description of physical reality be considered complete?," *Phys. Review*, 47, 1935.
- Taqiyuddin al-Maqrizi, *Imta' al-Asma' bima lin Nabi saw min al-Ahwal wa al-Amwal wa al-Hafadah wa al-Mata'*, Juz 3, (Lebanon: Beirut, 1999).
- Team Dokumentasi Presiden RI, *Jejak Langkah Pak Harto 16 Maret 1983–11 Maret 1988*, (Jakarta: PT. Citra Kharisma Bunda, 2003)
- Teungku Muhammad Hasbi al-Shiddieqy, *Tafsir al-Qur'anul Majid an-Nuur*, jilid 3, (Semarang: Pustaka Rizki Putra, 2000)

- Tim Penyusun, *Menembus Benteng Tradisi Sejarah Muhammadiyah Jawa Timur 1921-2004*, (Surabaya: Hikmah PRes, 2005)
- Tim Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, (Jakarta: Balai Pustaka, 1989)
- Tim Tafsir UII, *Al-Qur'an dan Tafsirnya*, jilid VI, (Yogyakarta: PT. Dana Bakti Wakaf, 1995).
- Umi Hayati, "Nilai-Nilai Dakwah; Aktivitas Ibadah Dan Perilaku Sosial," *INJECT: Interdisciplinary Journal of Communication*, Vol. 2, No. 2, 2017.
- Vani Aprilia Masyitoh, "Profil LDII (Lembaga Dakwah Islam Indonesia) di Desa Sialang Indah Kecamatan Pangkalan Kuras, Kabupaten Pelalawan," *JOM FISIP*, Vol. 5, No. 2, 2018.
- VOA-Indonesia, "Bom Surabaya Upaya Adu Domba Antar Umat Beragama," dipetik September 6, 2020, dari www.voaindonesia.com, 14 Mei 2018.
- Wawancara dengan Marzuki Mustamar, tanggal 19 September 2020, via telephone.
- Wawancara dengan Muhammad Triyono, tanggal 20 September 2020, via telephone.
- Wawancara dengan Sa'ad Ibrahim, 5/9/2020.
- Y. Guntur, "*Intoleransi, Pekerjaan Rumah Gubernur Jawa Timur*." Dipetik September 6, 2020, dari www.benarnews.org, 18 Maret 2018.
- Yuliyatun Tajuddin, "Walisongo Dalam Strategi Komunikasi Dakwah," *ADDIN: Media Dialektika Ilmu Islam*, Vol. 8, No. 2, 2014.
- Zainal Anshari dan AHmad Hanif Fahrudin, "Jejak Historis Al-Irsyad Al-Islamiyah dan Kiprahnya dalam Pengembangan Pendidikan Islam," *Akademika*, Vol.14, No. 1, 2020.
- Zainuddin Hasibuan, "Penyebaran Ujaran Kebencian dalam Perspektif Hukum Pidana Islam," 'Adliya, Vol. 12, No. 2, 2018.
- Zainudin, "Dakwah Rahmatan lil-'Alamin: Kajian tentang Toleransi Beragama dalam Surat al-Kafirun," *Jurnal Dakwah*, Vol. 10, No. 1, 2009.

Ziauddin Ahmad, *Influence of Islam in World Civilization*, (Delhi: Adam Publishers & Distributors, 1996)

Zulherman, Amirudin, & Aslam, “Pelatihan Baca Al-Qur’an (Tahsin) bersama Pimpinan Cabang Istimewa Muhammadiyah Kuala Lumpur Malaysia,” *Jurnal Abdidas*, Vol. 2, No. 3, 2021.



UIN SUNAN AMPEL
S U R A B A Y A