

**POLITIK DAKWAH DI PONDOK PESANTREN
DARUSH SHOLIHIN GIRISEKAR, PANGGANG,
GUNUNGKIDUL: PERSPEKTIF FIKIH SIYASAH DAN
PENDEKATAN TRANSFORMASI SOSIAL PROFETIK**



*Accountable Datto
Munziriyah 11-6-26
Juslan.*

Oleh:
Fuady Afifuddin
NIM: 22421065

SKRIPSI

Diajukan kepada Program Studi Ahwal Al-Syakhshiyah
Fakultas Ilmu Agama Islam Universitas Islam Indonesia
Untuk memenuhi salah satu syarat guna
Memperoleh Gelar Hukum Islam

**YOGYAKARTA
2025**

**POLITIK DAKWAH DI PONDOK PESANTREN
DARUSH SHOLIHIN GIRISEKAR, PANGGANG,
GUNUNGKIDUL: PERSPEKTIF FIKIH SIYASAH DAN
PENDEKATAN TRANSFORMASI SOSIAL PROFETIK**



Oleh:
Fuady Afifuddin
NIM: 22421065

Pembimbing:
Prof. Dr. Drs. YUSDANI, M. Ag.

SKRIPSI

Diajukan kepada Program Studi Ahwal Al-Syakhshiyah
Fakultas Ilmu Agama Islam Universitas Islam Indonesia
Untuk memenuhi salah satu syarat guna
Memperoleh Gelar Hukum Islam

**YOGYAKARTA
2025**

PERNYATAAN KEASLIAN

Yang bertanda tangan di bawah ini

Nama : Fuady Afifuddin
NIM : 22421065
Program Studi : Hukum Keluarga (Ahwal Syakhshiyah)
Fakultas : Ilmu Agama Islam
Judul Skripsi : **Politik Dakwah di Pondok Pesantren Darush Sholihin
Girisekar, Panggang, Gunungkidul: Perspektif Fikih
Siyasah dan Pendekatan Transformasi Sosial Profetik**

Dengan ini menyatakan bahwa hasil penelitian skripsi ini merupakan hasil karya sendiri dan benar keasliannya. Apabila ternyata di kemudian hari penulisan skripsi ini merupakan hasil plagiasi atau penjiplakan terhadap karya orang lain, maka saya bersedia mempertanggungjawabkan sekaligus bersedia menerima sanksi berdasarkan aturan tata tertib yang berlaku di Universitas Islam Indonesia.

Demikian pernyataan ini saya buat dengan sebenar-benarnya dan tidak dipaksakan.

Yogyakarta, 11 Juni 2026
Penulis,



The image shows a handwritten signature in black ink over a red and white 10000 Rupiah meter stamp. The stamp includes the text '10000', 'METERAL TEMPEL', and a serial number 'B24ANX363802787'. The signature is written in a cursive style.

Fuady Afifuddin

PENGESAHAN

Tugas Akhir ini telah diujikan dalam Sidang Tugas Akhir Fakultas Ilmu Agama Islam Universitas Islam Indonesia Program Studi Hukum Keluarga (Ahwal Al-Syakhshiyah) yang dilaksanakan pada:

Hari : Kamis
Tanggal : 02 Juli 2026
Judul Tugas Akhir : Politik Dakwah di Pondok Pesantren Darush Sholihin
Girisekar, Panggang, Gunungkidul: Perspektif Fikih Siyasah
dan Pendekatan Transformasi Sosial Profetik
Nama : FUADY AFIFUDDIN
Nomor Mahasiswa : 22421065

Sehingga dapat diterima sebagai salah satu syarat untuk memperoleh gelar sarjana dari Program Studi Hukum Keluarga (Ahwal Al-Syakhshiyah) Fakultas Ilmu Agama Islam Universitas Islam Indonesia Yogyakarta.

TIM PENGUJI

Ketua/Pembimbing
Prof. Dr. Yusdani, M.Ag

Penguji 1
Dr. Maulidia Mulyani, S.H., M.H.

Penguji 2
Saiful Aziz, S.H., M.H.

(.....)

(.....)

(.....)
Saiful Aziz

Yogyakarta, 07 Juli 2026
Fakultas Ilmu Agama Islam
Dekan,



Dr. Dr. Asmuni, MA

NOTA DINAS

Yogyakarta, 11 Juni 2026 M
25 Dzulhijjah 1447 H

Hal : Skripsi
Kepada : Yth. Ketua
Program Studi Ahwal Al-Syakhshiyah
Fakultas Ilmu Agama Islam
Universitas Islam Indonesia

Assalamu 'alaikum wa rahmatullahi wa barakatuh.

Berdasarkan penunjukan Ketua Program Studi Ahwal Al-Syakhshiyah Fakultas Ilmu Agama Islam Universitas Islam Indonesia dengan surat nomor: 223/Kaprodi/10/DAATI/FIAI/IV/2026 tanggal 6 April 2026 M, 17 Syawal 1447 H. Atas tugas kami sebagai pembimbing skripsi Saudara:

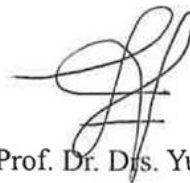
Nama	: Fuady Afifuddin
Nomor Mahasiswa	: 22421065
Program Studi	: Hukum Keluarga (Ahwal Al-Syakhshiyah)
Tahun Akademik	: 2025/2026
Judul Skripsi	: Politik Dakwah di Pondok Pesantren Darush Sholihin Girisekar, Panggang, Gunungkidul: Perspektif Fikih Siyasah dan Pendekatan Transformasi Sosial Profetik

Setelah kami teliti dan kami adakan perbaikan seperlunya akhirnya kami nyatakan tugas akhir mahasiswa tersebut memenuhi syarat untuk diajukan ke Sidang Munaqasah Fakultas Ilmu Agama Islam Universitas Islam Indonesia.

Demikian, semoga tugas akhir mahasiswa tersebut dapat dilanjutkan ke Sidang Munaqasah.

Wassalamu 'alaikum wa rahmatullahi wa barakatuh.

Dosen Pembimbing,



Prof. Dr. Drs. YUSDANI, M. Ag.

PERSETUJUAN

Yang bertanda tangan di bawah ini Dosen Pembimbing Skripsi:

Skripsi berjudul : **Politik Dakwah di Pondok Pesantren
Darush Sholihin Girisekar, Panggang,
Gunungkidul: Perspektif Fikih Siyasah
dan Pendekatan Transformasi Sosial
Profetik**

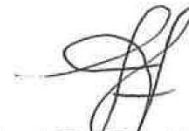
Ditulis oleh : Fuady Afifuddin

NIM : 22421065

Program Studi : Hukum Keluarga (Ahwal Syakhshiyah)

Disetujui untuk diuji oleh Tim Penguji Skripsi Program Studi Hukum
Keluarga (Ahwal Syakhshiyah) Fakultas Ilmu Agama Islam Universitas Islam
Indonesia.

Yogyakarta, 11 Juni 2026
Dosen Pembimbing,



Prof. Dr. Drs. YUSDANI, M. Ag.

PERSEMBAHAN

Pada lembar sederhana ini, segala puji kembali menuju Allah *Subhānahu wa Ta'ālaa, Rabb* yang dengan rahmat-Nya menuntun langkah-langkah yang sering goyah, menguatkan hati yang kerap letih, dan menghadirkan jalan keluar ketika segala sesuatu tampak begitu sulit dijangkau. Maka kepada-Nya segala syukur dipanjatkan, dan kepada-Nya pula segala harapan dikembalikan.

Lembar ini membawa rasa syukur pulang ke rumah kami yang teduh di tengah padatnya rerumahan. Kepada Ummy dan Aba, terima kasih atas doa-doa yang tak pernah lelah mengetuk pintu langit. Di antara malam-malam yang sunyi, ada nama anaknya yang terus mereka titipkan dalam munajat, sementara di antara kesederhanaan yang mereka jalani tumbuh harapan-harapan yang mereka rawat dengan sabar. Bersama mereka, terukir pula rasa hormat dan kasih untuk Kakak tercinta yang selalu menghadirkan kekuatan dalam perjalanan ini. Semoga Allah menjaga mereka dalam keberkahan, melapangkan segala urusan mereka, dan menjadikan setiap doa serta kebaikan mereka sebagai cahaya menuju surga-Nya.

Pada lembar-lembar berikutnya, izinkan rasa terima kasih mengalir menyusuri jejak perjalanan ilmu dan usia. Kepada para guru dan asatizah yang menyalakan pelita ilmu, kepada sahabat dan rekan seperjalanan yang menghadirkan dukungan di tengah berbagai kesulitan, serta kepada setiap orang baik yang Allah hadirkan dalam pengembaraan hidup ini. Untuk setiap bantuan dan doa yang diberikan, semoga Allah membalasnya dengan keberkahan yang tidak terputus dan kebaikan yang berlipat ganda.

MOTTO

أَعْظَمُ مَا أَمَرَ اللَّهُ بِهِ التَّوْحِيدُ، وَأَعْظَمُ مَا نَهَى عَنْهُ الشِّرْكُ.
وَالدَّلِيلُ قَوْلُهُ تَعَالَى: وَاعْبُدُوا اللَّهَ وَلَا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا

*Perkara paling agung yang Allah perintahkan adalah tauhid, dan perkara paling besar yang Allah larang adalah syirik. Dalilnya adalah firman Allah Ta'ala:
'Sembahlah Allah dan janganlah kalian mempersekutukan sesuatu pun dengan-Nya'.¹*

¹ Muḥammad bin 'Abd al-Wahhāb al-Tamīmī Al-Najdī, *Ṣalāsāt al-Uṣūl wa Adillatuhā wa Syurūṭ al-Ṣalāh wa al-Qawā'id al-Arba'* (Riyadh: Kementerian Urusan Islam, Wakaf, Dakwah, dan Bimbingan, 2001), 8.

PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB LATIN
KEPUTUSAN BERSAMA
MENTERI AGAMA DAN MENTERI PENDIDIKAN DAN KEBUDAYAAN
REPUBLIK INDONESIA

Nomor: 158 Tahun 1987

Nomor: 0543b//U/1987

Transliterasi dimaksudkan sebagai pengalih-hurufan dari abjad yang satu ke abjad yang lain. Transliterasi Arab-Latin di sini ialah penyalinan huruf-huruf Arab dengan huruf-huruf Latin beserta perangkatnya.

A. Konsonan

Fonem konsonan bahasa Arab yang dalam sistem tulisan Arab dilambangkan dengan huruf. Dalam transliterasi ini sebagian dilambangkan dengan huruf dan sebagian dilambangkan dengan tanda, dan sebagian lagi dilambangkan dengan huruf dan tanda sekaligus.

Berikut ini daftar huruf Arab yang dimaksud dan transliterasinya dengan huruf latin:

Tabel 0.1: Tabel Transliterasi Konsonan

Huruf Arab	Nama	Huruf Latin	Nama
أ	Alif	Tidak dilambangkan	Tidak dilambangkan
ب	Ba	B	Be
ت	Ta	T	Te
ث	Ṣa	ṣ	es (dengan titik di atas)
ج	Jim	J	Je
ح	Ḥa	ḥ	ha (dengan titik di bawah)
خ	Kha	Kh	ka dan ha

د	Dal	d	De
ذ	Žal	ž	Zet (dengan titik di atas)
ر	Ra	r	er
ز	Zai	z	zet
س	Sin	s	es
ش	Syin	sy	es dan ye
ص	Šad	š	es (dengan titik di bawah)
ض	Ḍad	ḍ	de (dengan titik di bawah)
ط	Ṭa	ṭ	te (dengan titik di bawah)
ظ	Ẓa	ẓ	zet (dengan titik di bawah)
ع	`ain	`	koma terbalik (di atas)
غ	Gain	g	ge
ف	Fa	f	ef
ق	Qaf	q	ki
ك	Kaf	k	ka
ل	Lam	l	el
م	Mim	m	em
ن	Nun	n	en
و	Wau	w	we
ه	Ha	h	ha
ء	Hamzah	‘	apostrof
ي	Ya	y	ye

B. Vokal

Vokal bahasa Arab, seperti vokal bahasa Indonesia, terdiri dari vokal tunggal atau *monoftong* dan vokal rangkap atau *diftong*.

1. Vokal Tunggal

Vokal tunggal bahasa Arab yang lambangnya berupa tanda atau harakat, transliterasinya sebagai berikut:

Tabel 0.2: Tabel Transliterasi Vokal Tunggal

Huruf Arab	Nama	Huruf Latin	Nama
ـَ	Fathah	a	a
ـِ	Kasrah	i	i
ـُ	Dammah	u	u

2. Vokal Rangkap

Vokal rangkap bahasa Arab yang lambangnya berupa gabungan antara harakat dan huruf, transliterasinya berupa gabungan huruf sebagai berikut:

Tabel 0.3: Tabel Transliterasi Vokal Rangkap

Huruf Arab	Nama	Huruf Latin	Nama
ـِـَ ي...	Fathah dan ya	ai	a dan u
ـِـَ و...	Fathah dan wau	au	a dan u

Contoh:

- كَتَبَ kataba
- فَعَلَ fa`ala
- سَأَلَ suila
- كَيْفَ kaifa
- حَوْلَ haula

C. *Maddah*

Maddah atau vokal panjang yang lambangnya berupa harakat dan huruf, transliterasinya berupa huruf dan tanda sebagai berikut:

Tabel 0.4: Tabel Transliterasi *Maddah*

Huruf Arab	Nama	Huruf Latin	Nama
ا...ى...	Fathah dan alif atau ya	ā	a dan garis di atas
ى...ى	Kasrah dan ya	ī	i dan garis di atas
و...و	Dammah dan wau	ū	u dan garis di atas

Contoh:

- قَالَ qāla
- رَمَى ramā
- قِيلَ qīla
- يَقُولُ yaqūlu

D. Ta' Marbutah

Transliterasi untuk ta' marbutah ada dua, yaitu:

1. Ta' marbutah hidup

Ta' marbutah hidup atau yang mendapat harakat fathah, kasrah, dan dammah, transliterasinya adalah “t”.

2. Ta' marbutah mati

Ta' marbutah mati atau yang mendapat harakat sukun, transliterasinya adalah "h".

3. Kalau pada kata terakhir dengan ta' marbutah diikuti oleh kata yang menggunakan kata sandang *al* serta bacaan kedua kata itu terpisah, maka ta' marbutah itu ditransliterasikan dengan "h".

Contoh:

- رَوْضَةُ الْأَطْفَالِ raudah al-atfāl/raudahtul atfāl
- الْمَدِينَةُ الْمُنَوَّرَةُ al-madīnah al-munawwarah/al-madīnatul munawwarah
- طَلْحَة talhah

E. Syaddah (Tasydid)

Syaddah atau tasydid yang dalam tulisan Arab dilambangkan dengan sebuah tanda, tanda syaddah atau tanda tasydid, ditransliterasikan dengan huruf, yaitu huruf yang sama dengan huruf yang diberi tanda syaddah itu.

Contoh:

- نَزَّلَ nazzala
- الْبِرُّ al-birr

F. Kata Sandang

Kata sandang dalam sistem tulisan Arab dilambangkan dengan huruf, yaitu ال, namun dalam transliterasi ini kata sandang itu dibedakan atas:

1. Kata sandang yang diikuti huruf syamsiyah

Kata sandang yang diikuti oleh huruf syamsiyah ditransliterasikan sesuai dengan bunyinya, yaitu huruf “I” diganti dengan huruf yang langsung mengikuti kata sandang itu.

2. Kata sandang yang diikuti huruf qamariyah

Kata sandang yang diikuti oleh huruf qamariyah ditransliterasikan dengan sesuai dengan aturan yang digariskan di depan dan sesuai dengan bunyinya.

Baik diikuti oleh huruf syamsiyah maupun qamariyah, kata sandang ditulis terpisah dari kata yang mengikuti dan dihubungkan dengan tanpa sempang.

Contoh:

- الرَّجُلُ ar-rajulu
- الْقَلَمُ al-qalamu
- الشَّمْسُ asy-syamsu
- الْجَلَالُ al-jalālu

G. Hamzah

Hamzah ditransliterasikan sebagai apostrof. Namun hal itu hanya berlaku bagi hamzah yang terletak di tengah dan di akhir kata. Sementara hamzah yang terletak di awal kata dilambangkan, karena dalam tulisan Arab berupa alif.

Contoh:

- تَأْخُذُ ta'khužu
- شَيْءٌ syai'un
- النَّوْءُ an-nau'u
- إِنْ inna

H. Penulisan Kata

Pada dasarnya setiap kata, baik fail, isim maupun huruf ditulis terpisah. Hanya kata-kata tertentu yang penulisannya dengan huruf Arab sudah lazim dirangkaikan dengan kata lain karena ada huruf atau harkat yang dihilangkan, maka penulisan kata tersebut dirangkaikan juga dengan kata lain yang mengikutinya.

Contoh:

- | | |
|--|---|
| - وَ إِنَّ اللَّهَ فَهُوَ خَيْرُ الرَّازِقِينَ | Wa innallāha lahuwa khair ar-rāziqīn/
Wa innallāha lahuwa khairurrāziqīn |
| - بِسْمِ اللَّهِ مَجْرَاهَا وَ مُرْسَاهَا | Bismillāhi majrehā wa mursāhā |

I. Huruf Kapital

Meskipun dalam sistem tulisan Arab huruf kapital tidak dikenal, dalam transliterasi ini huruf tersebut digunakan juga. Penggunaan huruf kapital seperti apa yang berlaku dalam EYD, di antaranya: huruf kapital digunakan untuk menuliskan huruf awal nama diri dan permulaan kalimat. Bilamana nama diri itu didahului oleh kata sandang, maka yang ditulis dengan huruf kapital tetap huruf awal nama diri tersebut, bukan huruf awal kata sandangnya.

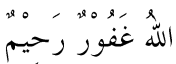
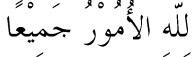
Contoh:

- | | |
|---|---|
| - الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ | Alhamdu lillāhi rabbi al-`ālamīn/<br>Alhamdu lillāhi rabbil `ālamīn |
| - الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ | Ar-rahmānir rahīm/Ar-rahmān ar-rahīm |

Penggunaan huruf awal kapital untuk Allah hanya berlaku bila dalam tulisan Arabnya memang lengkap demikian dan kalau penulisan itu disatukan dengan kata

lain sehingga ada huruf atau harakat yang dihilangkan, huruf kapital tidak dipergunakan.

Contoh:

-  Allaāhu gafūrun rahīm
-  Lillāhi al-amru jamī`an/Lillāhil-amru jamī`an

J. Tajwid

Bagi mereka yang menginginkan kefasihan dalam bacaan, pedoman transliterasi ini merupakan bagian yang tak terpisahkan dengan Ilmu Tajwid. Karena itu peresmian pedoman transliterasi ini perlu disertai dengan pedoman tajwid.

ABSTRAK

POLITIK DAKWAH DI PONDOK PESANTREN DARUSH SHOLIHIN, GIRISEKAR, PANGGANG, GUNUNGKIDUL: PERSPEKTIF FIKIH SIYASAH DAN PENDEKATAN TRANSFORMASI SOSIAL PROFETIK

Fuady Afifuddin

Penelitian ini dilatarbelakangi oleh fenomena diterimanya dakwah berbasis manhaj salaf di Pondok Pesantren Darush Sholihin, Padukuhan Warak, Girisekar, Panggang, Gunungkidul, sebuah wilayah yang sebelumnya dikenal kuat dengan tradisi kejawen dan premanisme, tanpa menimbulkan gejolak sosial yang berarti. Penelitian ini bertujuan menjawab dua rumusan masalah, yaitu bagaimana politik atau strategi dakwah yang dilakukan oleh pimpinan dan Pondok Pesantren Darush Sholihin dalam membangun penerimaan dan legitimasi sosial di masyarakat Girisekar, serta bagaimana analisis fikih siyasah terhadap strategi dakwah tersebut dalam perspektif kemaslahatan dan kepemimpinan Islam. Penelitian ini merupakan penelitian kualitatif lapangan (*field research*) dengan pendekatan deskriptif-analitis. Data dikumpulkan menggunakan teknik wawancara terhadap lima narasumber (pimpinan pesantren, dua pengurus pesantren, musyrif, dan kepala dukuh warak) dilakukan sejak April—Mei 2026, observasi partisipatif, dan dokumentasi. Selanjutnya data dianalisis melalui kerangka fikih siyasah (konsep *imāmah*, *ri'āyah*, *maṣlahah*, dan *ḥikmah*) serta pendekatan transformasi sosial profetik Kuntowijoyo. Hasil penelitian ini sebagai berikut, *pertama* strategi dakwah pesantren dibangun melalui kombinasi *al-hikmah* dan *al-tadarruj* dalam penyampaian materi, pelayanan sosial sebagai pintu masuk kepercayaan, serta pola relasi yang menghormati tokoh dan struktur sosial lokal (*nguwongke*), sehingga legitimasi sosial terbentuk secara bertahap dari fase penolakan menuju penerimaan aktif. *Kedua*, dalam perspektif fikih siyasah, strategi tersebut sejalan dengan prinsip *ri'āyah* dan pertimbangan *maṣlahat-maṣṣadat*, sekaligus merepresentasikan operasionalisasi nilai humanisasi, liberasi, dan transendensi dalam transformasi sosial masyarakat desa.

Kata kunci: politik dakwah, fikih siyasah, transformasi sosial profetik

ABSTRACT

DA'WAH POLITICS AT THE DARUSH SHOLIHIN ISLAMIC BOARDING SCHOOL, GIRISEKAR, PANGGANG, GUNUNGKIDUL: A PERSPECTIVE FROM FIQH SIYASAH AND A PROPHETIC SOCIAL TRANSFORMATION APPROACH

Fuady Afifuddin

This study was motivated by the phenomenon of the acceptance of Salafi-based da'wah at the Darush Sholihin Islamic Boarding School in Padukuhan Warak, Girisekar, Panggang, Gunungkidul—an area previously known for its strong Kejawen traditions and thuggery—without causing any significant social unrest. This study aims to answer two research questions: firstly, what political or da'wah strategies were employed by the leadership and Darush Sholihin Islamic Boarding School to build acceptance and social legitimacy within the Girisekar community; and secondly, how does an analysis of fiqh siyasah evaluate these da'wah strategies from the perspectives of the public interest and Islamic leadership? This study is a qualitative field study employing a descriptive-analytical approach. Data were collected through interviews with five informants (the Pesantren director, two Pesantren administrators, a musyirif, and the head of the Warak hamlet) conducted from April to May 2026, as well as through participatory observation and documentation. The data were then analyzed through the framework of fiqh siyasah (the concepts of *imāmah*, *ri'āyah*, *maṣlahah*, and *ḥikmah*) as well as Kuntowijoyo's prophetic social transformation approach. The results of this study are as follows: Firstly, the pesantren's da'wah strategy is built through a combination of *al-hikmah* and *al-tadarruj* in the delivery of content, social service as a gateway to trust, and relational patterns that respect local figures and social structures (*nguwongke*), thereby gradually establishing social legitimacy from a phase of rejection toward active acceptance. Secondly, from the perspective of fiqh siyasah, this strategy aligns with the principle of *ri'āyah* and the consideration of *maṣlahat-maṣṣadat*, while also representing the operationalization of the values of humanization, liberation, and transcendence in the social transformation of rural communities.

Keywords: da'wah politics, Fiqh siyasah, prophetic social transformation

July 6, 2026

TRANSLATOR STATEMENT

The information appearing herein has been translated
by a Center for International Language and Cultural Studies of
Islamic University of Indonesia
CILACS UII Jl. DEMANGAN BARU NO 24
YOGYAKARTA, INDONESIA
Phone/Fax: 0274 540 255

KATA PENGANTAR

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

إِنَّ الْحَمْدَ لِلَّهِ، نَحْمَدُهُ وَنَسْتَعِينُهُ وَنَسْتَغْفِرُهُ، وَنَعُوذُ بِاللَّهِ مِنْ شُرُورِ أَنْفُسِنَا وَمِنْ سَيِّئَاتِ أَعْمَالِنَا، مَنْ يَهْدِهِ اللَّهُ فَلَا مُضِلَّ

لَهُ، وَمَنْ يَضِلَّ فَلَا هَادِيَ لَهُ وَ أَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَحْدَهُ لَا شَرِيكَ لَهُ وَأَشْهَدُ أَنَّ مُحَمَّدًا عَبْدُهُ وَرَسُولُهُ. اللَّهُمَّ صَلِّ

وَسَلِّمْ عَلَى مُحَمَّدٍ، وَعَلَى آلِهِ وَصَحْبِهِ وَمَنْ وَالَاهُ

Segala puji hanya milik Allah *Subhanahu wa Ta'ala* yang dengan karunia-Nya segala kebaikan menjadi sempurna dan dengan taufik-Nya berbagai urusan dapat diselesaikan. Penulis bersaksi bahwa tidak ada sesembahan yang berhak diibadahi selain Allah semata, tiada sekutu bagi-Nya, dan bahwa Nabi Muhammad *shallallahu 'alaihi wa sallam* adalah hamba dan utusan-Nya. Semoga shalawat dan salam senantiasa tercurah kepadanya, keluarganya, para sahabatnya, serta seluruh orang yang mengikuti petunjuknya dengan baik hingga hari perjumpaan kepada Yang Maha Pencipta.

Kalimat yang penuh keberkahan ini telah lebih dahulu terucap pada lisan para nabi ketika menyampaikan risalah, tertulis pada surat-surat mereka ketika menyeru kepada kebenaran, dan menghiasi lembar-lembar karya para ulama yang mengabdikan hidupnya untuk ilmu. Maka pada awal karya ini, penulis pun mengetuk pintu yang sama; memulai dengan menyebut nama Allah, berharap agar setiap huruf yang dituliskan memperoleh keberkahan, setiap kekeliruan memperoleh ampunan, dan setiap manfaat yang lahir darinya menjadi sebab kebaikan di dunia maupun di akhirat.

Dan setelahnya,

Dengan pertolongan Allah *Subhānahu wa Ta'ālaa*, skripsi yang berjudul **“Politik Dakwah di Pondok Pesantren Darush Sholihin Girisekar, Panggang, Gunungkidul: Perspektif Fikih Siyasah dan Pendekatan Transformasi Sosial Profetik”** akhirnya dapat diselesaikan.

Penulis menyadari sepenuhnya bahwa penyelesaian skripsi ini tidak mungkin terwujud tanpa pertolongan Allah dan bantuan dari banyak pihak. Oleh sebab itu, dengan penuh rasa hormat dan penghargaan, penulis menyampaikan terima kasih kepada:

1. Bapak Prof. Dr. Ir. Hari Purnomo, M.T., IPU., ASEAN Eng. selaku Rektor Universitas Islam Indonesia yang telah memberikan dukungan terhadap pengembangan akademik mahasiswa.
2. Bapak Dr. Drs. Asmuni, M.A. selaku Dekan Fakultas Ilmu Agama Islam Universitas Islam Indonesia
3. Bapak Muhammad Najib Asyrof, S.Pd.I., Lc., M.Ag. selaku Ketua Program Studi Hukum Keluarga (Ahwal Syakhshiyah).
4. Bapak Fuat Hasanudin, Lc., M.A. selaku Sekretaris Program Studi Hukum Keluarga (Ahwal Syakhshiyah) yang telah memberikan arahan dalam proses penyusunan skripsi ini.
5. Bapak Krismono, S.H.I., M.S.I. selaku Dosen Pembimbing Akademik yang telah memberikan masukan topik penelitian ini.
6. Bapak Prof. Dr. Drs. Yusdani, M.Ag. selaku Dosen Pembimbing Skripsi yang telah mencurahkan segala upayanya dengan penuh kesabaran

membimbing, mengarahkan dan memberi penulis masukan yang sangat berarti selama proses penelitian dan penulisan.

7. Ibu Dr. Maulidia Mulyani, S.H., M.H. dan Bapak Saiful Aziz, S.H., M.H. selaku dosen penguji yang telah memberikan kritik, saran, dan masukan berharga demi penyempurnaan penelitian ini.
8. Seluruh Bapak dan Ibu dosen Program Studi Hukum Keluarga (Ahwal Syakhshiyah) Fakultas Ilmu Agama Islam Universitas Islam Indonesia yang telah menanamkan ilmu, wawasan, dan nilai-nilai kehidupan yang menjadi bekal berharga bagi penulis.
9. Seluruh staf program studi, tenaga kependidikan, dan petugas perpustakaan Universitas Islam Indonesia yang telah membantu berbagai kebutuhan akademik penulis dengan penuh kesungguhan dan pelayanan yang baik.
10. Ustaz Muhammad Abduh Tuasikal selaku Pimpinan Pondok Pesantren Darush Sholihin yang telah berkenan meluangkan waktu di tengah padatnya aktivitas dakwah untuk berbagi informasi dan pengalaman yang sangat berharga bagi penelitian ini.
11. Bapak Hartono, Mas Sudib, dan Ustaz Rudi selaku pengurus Pondok Pesantren Darush Sholihin yang telah menerima penulis dengan penuh keramahan, memberikan berbagai kemudahan selama penelitian, serta meluangkan waktu untuk proses wawancara dan pengumpulan data.
12. Bapak Sudarisman selaku Kepala Dukuh Warak yang telah berkenan berbagi informasi dan pandangan yang sangat membantu dalam penyusunan penelitian ini.

13. Ummy dan Aba tercinta, Mas Thob, serta seluruh sanak keluarga besar yang tidak pernah berhenti mendoakan, mendukung, dan menguatkan penulis dalam setiap fase kehidupan. Semoga Allah membalas seluruh pengorbanan dan kebaikan mereka dengan balasan yang terbaik.
14. Sahabat-sahabat Kadang Kiding Cepit: Yandi C., Agid, Adzin, Razin, Putra, Arif, Faris Nauval, Faris Alkautsar, Tomo, Agis, Erfan, Syobirin, Fakhri, Yandi.P, Damar, Regan, dan Lutfan, yang telah menjadi tempat berbagi cerita, tawa, dan pelajaran hidup selama masa perantauan.
15. Teman-teman Forum Alumni SMA Negeri 4 Lahat angkatan 2019 serta keluarga besar FORMAT JOGLO yang telah menghadirkan kebersamaan, rasa kekeluargaan, dan dukungan selama penulis menempuh studi di Yogyakarta.
16. Teman-teman KKN Unit 60 Rawrr: Audyo, Kaka, Mas Zufar, Harum, Raisya, Fara, Rinda, dan Isna, yang telah menjadi bagian dari perjalanan pengabdian yang penuh makna dan meninggalkan kenangan yang berharga

Hafizhakumullāhu jami'an.

Penulis menyadari bahwa karya ini masih jauh dari kesempurnaan. Hal tersebut merupakan konsekuensi dari keterbatasan ilmu, pengalaman, dan kemampuan yang dimiliki penulis. Oleh karena itu, kritik dan saran yang membangun sangat diharapkan demi perbaikan pada masa yang akan datang.

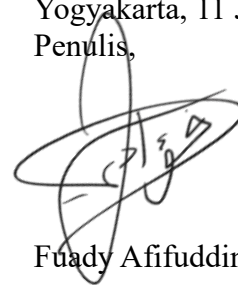
Akhirnya, penulis memohon kepada Allah *Subhānahu wa Ta'ālaa* agar karya sederhana ini bernilai ibadah, menjadi amal saleh yang diterima di sisi-Nya,

serta memberikan manfaat bagi pengembangan kajian fikih siyasah, dakwah Islam, dan transformasi sosial di Indonesia.

Wa ākhiru da ‘wānā ani al-ḥamdu lillāhi rabbi al- ‘ālamīn.

Yogyakarta, 11 Juni 2026

Penulis,

A handwritten signature in black ink, consisting of several loops and a final flourish that ends in a small triangle.

Fuady Afifuddin

DAFTAR ISI

SAMPUL DALAM	i
PERNYATAAN KEASLIAN	ii
PENGESAHAN	iii
NOTA DINAS	iv
PERSETUJUAN	v
PERSEMBAHAN	vi
MOTTO	vii
PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB LATIN	viii
ABSTRAK	xvi
ABSTRACT	xvii
KATA PENGANTAR	xviii
DAFTAR ISI	xxiii
DAFTAR TABEL	xxv
BAB I PENDAHULUAN	1
A. Latar Belakang	1
B. Rumusan Masalah	7
C. Tujuan Penelitian dan Manfaat Penelitian	7
D. Sistematika Pembahasan	10
BAB II KAJIAN PENELITIAN TERDAHULU DAN KERANGKA TEORI ...	15
A. Kajian Penelitian Terdahulu	15
B. Kerangka Teori.....	23
1. Politik Dakwah sebagai <i>Siyasah Da'wah</i>	24
2. Fikih Siyasah sebagai Landasan Normatif	33
3. Ilmu Sosial Profetik.....	47
4. Transformasi Sosial Profetik	51
BAB III METODE PENELITIAN	58
A. Jenis Penelitian dan Pendekatan	58
B. Tempat atau Lokasi Penelitian	60
C. Informan Penelitian.....	61
D. Teknik Penentuan Informan	62
E. Teknik Pengumpulan Data	63
F. Keabsahan Data	65

G. Teknik Analisis Data	68
BAB IV HASIL PENELITIAN DAN PEMBAHASAN.....	72
A. Hasil Penelitian	72
1. Gambaran Umum Pondok Pesantren Darush Sholihin	72
2. Profil Kepemimpinan Pesantren Darush Sholihin	78
3. Kondisi Sosial-Keagamaan Masyarakat Padukuhan Warak	80
B. Pembahasan.....	85
1. Politik atau Strategi Dakwah Pondok Pesantren Darush Sholihin dan Dinamika Penerimaan Sosial di Masyarakat Padukuhan Warak, Kalurahan Girisekar	85
2. Analisis Fikih Siyasah dan Transformasi Sosial Profetik terhadap Politik atau Strategi Dakwah Pondok Pesantren Darush Sholihin...	121
BAB V PENUTUP.....	214
A. Kesimpulan	214
B. Saran	215
1. Bagi Pondok Pesantren Darush Sholihin	215
2. Bagi Lembaga Pendidikan Islam dan Institusi Dakwah.....	215
3. Bagi Peneliti Selanjutnya	216
DAFTAR PUSTAKA	217
LAMPIRAN-LAMPIRAN	224
CURRICULUM VITAE	247

DAFTAR TABEL

Tabel 1. Periodisasi Perkembangan Dakwah dan Kelembagaan Pondok Pesantren Darush Sholihin (2005–sekarang).....	76
--	----

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang

Dakwah merupakan instrumen utama dalam transformasi sosial umat Islam. Dakwah tidak hanya dimaknai sebagai aktivitas penyampaian ajaran agama secara normatif, tetapi juga sebagai proses pembentukan kesadaran kolektif yang berimplikasi pada tata nilai, struktur sosial, serta relasi kekuasaan dalam masyarakat. Dalam konteks ini, dakwah beririsan erat dengan kepemimpinan keagamaan dan dinamika sosial, sebab keberhasilannya sangat ditentukan oleh kemampuan para aktor dakwah dalam membaca realitas sosial serta merumuskan strategi yang tepat. Dakwah yang tidak dikelola secara strategis berpotensi menghadapi resistensi sosial, sementara dakwah yang terkelola secara sistematis cenderung memperoleh legitimasi dan penerimaan masyarakat.²

Pesantren sebagai institusi pendidikan Islam tradisional memiliki posisi strategis dalam proses tersebut. Secara historis dan sosiologis, pesantren tidak hanya berfungsi sebagai lembaga pendidikan, melainkan juga sebagai pusat pembentukan otoritas moral dan kepemimpinan sosial.³ Kiai atau pimpinan pesantren berperan bukan sekadar sebagai pengajar, tetapi juga sebagai figur rujukan dalam persoalan keagamaan dan sosial kemasyarakatan. Relasi antara pesantren dan masyarakat sekitar umumnya bersifat timbal balik; pesantren

² Azyumardi Azra, *The Origins of Islamic Reformism in Southeast Asia: Networks of Malay-Indonesian and Middle Eastern 'Ulamā' in the Seventeenth and Eighteenth Centuries* (Crow's Nest, NSW: Allen & Unwin in association with University of Hawai'i Press, 2004).

³ Jeffrey A. Ritchey dan Nurhaya Muchtar, "Indonesian Pesantren and Community Social Change: Moderate Islam's Use of Media and Technology for Nonformal, Community-Based Education," *Adult Education Research Conference*, 10 Agustus 2014, <https://newprairiepress.org/aerc/2014/papers/72>.

membutuhkan dukungan sosial, sementara masyarakat memperoleh legitimasi moral dan bimbingan keagamaan. Dengan demikian, kepemimpinan pesantren tidak dapat dilepaskan dari dimensi sosial dan kultural masyarakat tempat ia beroperasi.

Dalam perkembangan kontemporer, pesantren menghadapi tantangan sosial yang semakin kompleks. Perubahan sosial, arus informasi digital, serta dinamika keberagaman menuntut pesantren untuk tidak hanya bertahan, tetapi juga adaptif terhadap kebutuhan masyarakat.⁴ Adaptasi tersebut tidak selalu berbentuk kompromi terhadap prinsip, melainkan dapat diwujudkan melalui strategi pengelolaan dakwah yang terencana dan kontekstual. Pada titik inilah konsep politik dakwah memperoleh relevansinya, yakni sebagai upaya strategis dalam mengelola relasi sosial, membangun jaringan, serta menata komunikasi dakwah guna memperoleh legitimasi dan kepercayaan publik.

Konsep politik dakwah tidak dapat direduksi semata-mata sebagai praktik elektoral atau perebutan kekuasaan formal, melainkan harus dipahami dalam kerangka *siyasah da'wah*, yaitu seni dan strategi pengelolaan dakwah dalam ruang sosial. Dalam perspektif ini, politik diposisikan sebagai instrumen pengaturan kemaslahatan umat, bukan sekadar arena kompetisi kekuasaan. Pemahaman tersebut sejalan dengan pandangan Jeje Zainuddin yang menegaskan bahwa orientasi utama politik Islam adalah menghadirkan kemanfaatan dan kemajuan

⁴ Ahmad Najib Burhani, "Pluralism, Liberalism, and Islamism: Religious Outlook of Muhammadiyah," *Studia Islamika* 25, no. 3 (4 Desember 2018): 433–70, <https://doi.org/10.15408/sdi.v25i3.7765>.

umat.⁵ Dengan demikian, politik dakwah mencakup dimensi pengambilan keputusan, penentuan prioritas program, pola komunikasi sosial, serta manajemen relasi dengan tokoh dan struktur masyarakat lokal. Strategi ini menjadi determinan penting dalam membangun kepercayaan (*trust*) dan pengakuan sosial (*recognition*), khususnya dalam konteks institusi pesantren.

Secara teoritis, formulasi tersebut memiliki landasan yang kuat dalam *khazanah siyāsah syar'iyah* klasik. Al-Māwardī mendefinisikan kepemimpinan (*imāmah*) sebagai amanah untuk mengatur urusan umat (*ri'āyah*) dan menjaga agama demi terwujudnya kemaslahatan (*maṣlahah*).⁶ Sementara itu, Ibn Taymiyyah menegaskan bahwa tujuan utama kekuasaan adalah merealisasikan keadilan serta mencegah terjadinya kerusakan sosial.⁷

Selanjutnya, Ibn al-Qayyim al-Jawziyyah menekankan bahwa siyasah mencakup seluruh tindakan yang mengantarkan manusia kepada kemaslahatan dan menjauhkan dari kerusakan, meskipun tidak disebutkan secara eksplisit dalam kitabnya, selama tidak bertentangan dengan prinsip-prinsip syariat.⁸ Konsep-konsep tersebut tidak terbatas pada konteks kenegaraan, tetapi juga relevan dalam praktik kepemimpinan sosial-keagamaan pada tingkat komunitas. Pimpinan pesantren, dalam kapasitasnya sebagai figur otoritatif, menjalankan fungsi *ri'āyah* terhadap komunitas internal sekaligus menjalin relasi dengan masyarakat eksternal.

⁵ Jeje Zaenudin, *Pengantar Siyasah Syar'iyah* (Jakarta: STID Mohammad Natsir Press, 2010).

⁶ Abu Al-Hasan Al-Mawardi, *Al-Aḥkām Al-Sultāniyyah* (Kairo: Dar al-Hadits, 2007), 5.

⁷ Ibn Taymiyyah, *Al-Siyāsah Al-Syar'iyah fī Islāḥ al-Rā'ī wa al-Ra'iyah* (Riyadh: Kementerian Urusan Islam, Wakaf, Dakwah, dan Bimbingan, 1997), 13.

⁸ Ibn al-Qayyim Al-Jawziyyah, *Al-Ṭuruq Al-Hukmiyyah fī al-Siyasah al-Syar'iyah*, 1 ed. (Beirut: Maktabat Dar al-Bayan, 1989), 10.

Oleh karena itu, pengelolaan dakwah pada level komunitas dapat dianalisis sebagai praktik *ri'āyah* yang berorientasi pada pencapaian *maṣlahah*.

Selain pendekatan normatif, penelitian ini juga menggunakan perspektif Sosial Profetik sebagaimana dirumuskan oleh Kuntowijoyo. Pendekatan ini menekankan integrasi nilai humanisasi (*amar ma'ruf*), liberasi (*nahi munkar*), dan transendensi (*tu'minuna billāh*) dalam praksis sosial keagamaan.⁹ Dalam perspektif ini, dakwah tidak hanya bersifat normatif-teologis, tetapi juga transformatif dan emansipatoris. Strategi politik dakwah pesantren dapat dipahami sebagai upaya menerjemahkan nilai-nilai profetik ke dalam kebijakan dan tindakan sosial yang konkret. Integrasi antara fikih siyasah dan pendekatan Sosial Profetik memungkinkan analisis yang komprehensif dengan memadukan legitimasi normatif dan dinamika sosial empiris.

Dalam konteks lokal Gunungkidul, dinamika tersebut tampak pada perkembangan dakwah di Desa Girisekar, Kecamatan Panggang, melalui kehadiran Pondok Pesantren Darush Sholihin. Pesantren ini didirikan dan dipimpin oleh Ustaz Muhammad Abduh Tuasikal, seorang dai kelahiran Ambon yang dibesarkan di Jayapura. Ia menyelesaikan studi sarjana pada Program Studi Teknik Kimia di Universitas Gadjah Mada, kemudian melanjutkan studi magister di King Saud University.¹⁰ Selain menempuh pendidikan formal, ia memperdalam ilmu agama kepada para ulama selama berada di Arab Saudi. Sepulang ke Indonesia, ia menetap

⁹ Kuntowijoyo, *Islam Sebagai Ilmu: Epistemologi, Metodologi, Dan Etika*, Tiara Wacana, 2006, 99.

¹⁰ Muhammad Abduh Tuasikal, "About Me - Rumaysho.Com," diakses 25 Februari 2026, <https://rumaysho.com/about-me>.

di Girisekar dan mengembangkan Pesantren Darush Sholihin sebagai pusat dakwah berbasis pendidikan, literasi, dan pemberdayaan.

Corak dakwah yang dikembangkan memadukan keteguhan *manhaj* dengan rasionalitas akademik dan kecakapan manajerial. Selain melalui pesantren, ia mengembangkan media dakwah daring melalui platform *rumaysho.com*, *Rumaysho TV Youtube Channel*, dan sebagainya di bawah naungan *Rumaysho Network* guna memperluas jangkauan audiens secara nasional. Di ranah sosial-ekonomi, ia juga aktif membina Komunitas Pengusaha Muslim Indonesia (KPMI), sehingga dakwah tidak hanya menyasar kalangan santri dan masyarakat desa, tetapi juga profesional dan pelaku usaha. Secara akademik, ia melanjutkan studi doktoral di Universitas Negeri Yogyakarta pada bidang Manajemen Pendidikan serta di Universitas Ibn Khaldun Bogor pada bidang Ekonomi Syariah.¹¹ Perpaduan latar belakang eksakta, pengalaman akademik internasional, dan kompetensi keagamaan tersebut membentuk profil kepemimpinan yang khas dalam pengelolaan dakwah pesantren.

Beberapa penelitian terdahulu telah mengkaji Pesantren Darush Sholihin dan perkembangan dakwahnya. *Pertama*, Wikan Rias Pamuji (2017) meneliti strategi pimpinan pesantren dalam memurnikan akidah masyarakat Girisekar.¹² Hasilnya menunjukkan adanya pendekatan bertahap dan pemenuhan kebutuhan dasar masyarakat sebagai strategi penerimaan dakwah, namun analisisnya masih menggunakan pendekatan psikologis dan belum mengkaji dimensi normatif-politik Islam. *Kedua*, Muhammad Muslihuddin Sakdi (2019) mengkaji perkembangan

¹¹ Tuasikal.

¹² Wikan Rias Pamuji, "Strategi Pimpinan Pesantren Darush Sholihin dalam Memurnikan Akidah dengan Prinsip Ahlus Sunnah wal Jama'ah di Masyarakat Girisekar, Panggang, Gunungkidul" (Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2017).

Salafisme di Gunungkidul melalui pendekatan life history dan teori strukturasi Anthony Giddens, serta menyoroti faktor ketekunan personal, peluang sosial, jaringan sosial, dan sumber daya ekonomi dalam keberhasilan dakwah.¹³ *Ketiga*, Lilis Elina (2020) menempatkan Pesantren Darush Sholihin dalam perspektif fungsionalisme struktural Robert Merton, dengan menekankan fungsi sosial pesantren dalam pemberdayaan masyarakat Panggang, termasuk penciptaan lapangan kerja dan peningkatan kesejahteraan.¹⁴ *Keempat*, Bayu Widiyanto (2021) meneliti strategi dakwah kontemporer pesantren dalam memenuhi kebutuhan dasar masyarakat dengan fokus pada aspek manajerial dan strategi sosial.¹⁵ Meskipun penelitian-penelitian tersebut memberikan kontribusi penting, belum terdapat kajian yang secara khusus membedah strategi dakwah pesantren dalam kerangka fikih siyasah dan pendekatan Sosial Profetik secara integratif.

Berdasarkan uraian tersebut, terdapat urgensi akademik untuk mengkaji secara mendalam bagaimana strategi politik dakwah yang dilakukan oleh pimpinan dan Pondok Pesantren Darush Sholihin dalam membangun penerimaan dan legitimasi sosial di masyarakat Girisekar. Selain itu, analisis fikih siyasah diperlukan untuk menilai sejauh mana strategi tersebut selaras dengan prinsip imamah, *ri'āyah*, dan *maslahah* dalam kepemimpinan Islam. Kesenjangan penelitian (*research gap*) terletak pada belum adanya kajian yang secara eksplisit

¹³ Muhammad Muslihuddin Sakdi, "Islam Transnasional di Daerah Pedesaan: Studi Perkembangan Salafy oleh Abduh Tuasikal di Gunung Kidul" (Universitas Gadjah Mada, 2019).

¹⁴ Lilis Elina, "Pesantren Darush Sholihin dan Perannya dalam Pemberdayaan Masyarakat Panggang Gunungkidul Tahun 2007–2018" (Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2020).

¹⁵ Bayu Widiyanto, "Strategi Dakwah Kontemporer Pesantren Darush Sholihin Desa Girisekar, Panggang, Gunungkidul" (Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2021).

memposisikan praktik dakwah Pesantren Darush Sholihin sebagai politik dakwah (*siyāsah da'wiyyah*) yang dianalisis melalui integrasi perspektif fikih siyasah dan Sosial Profetik. Oleh karena itu, penelitian ini menjadi penting untuk memberikan kontribusi teoretis dalam pengembangan kajian fikih siyasah kontemporer sekaligus kontribusi empiris dalam memahami praktik kepemimpinan pesantren di tingkat lokal.

B. Rumusan Masalah

1. Bagaimana politik atau strategi dakwah yang dilakukan oleh pimpinan dan Pondok Pesantren Darush Sholihin dalam membangun penerimaan dan legitimasi sosial di masyarakat Girisekar?
2. Bagaimana analisis fikih siyasah terhadap politik atau strategi dakwah tersebut dalam perspektif kemaslahatan dan kepemimpinan Islam?

C. Tujuan Penelitian dan Manfaat Penelitian

1. Tujuan Penelitian

Penelitian ini bertujuan untuk menjawab rumusan masalah yang telah dirumuskan secara sistematis dan terarah. *Pertama*, penelitian ini bertujuan untuk mengidentifikasi dan mendeskripsikan strategi politik dakwah yang dilakukan oleh pimpinan dan Pondok Pesantren Darush Sholihin dalam membangun penerimaan dan legitimasi sosial di masyarakat Girisekar. Identifikasi dan deskripsi tersebut mencakup aspek perumusan kebijakan kelembagaan, pola komunikasi dakwah, pengelolaan relasi sosial, pengembangan program pendidikan dan sosial, serta bentuk-bentuk interaksi dengan struktur dan tokoh masyarakat lokal. Dengan demikian,

tujuan ini berorientasi pada pemetaan secara kualitatif terhadap praktik *siyasah da'wah* yang dijalankan oleh pesantren dalam konteks sosialnya.

Kedua, penelitian ini bertujuan untuk menganalisis dan mengevaluasi strategi politik dakwah tersebut dalam perspektif fikih siyasah, khususnya ditinjau dari prinsip *imāmah*, *ri'āyah*, dan *maṣlahah*. Analisis ini diarahkan untuk menilai sejauh mana strategi yang diterapkan selaras dengan prinsip kepemimpinan Islam yang berorientasi pada kemaslahatan, keadilan, serta pengelolaan sosial yang bijaksana. Melalui analisis normatif tersebut, penelitian ini berupaya menilai relevansi dan kesesuaian praktik dakwah pesantren dengan kerangka *siyāsah syar'īyyah*, serta mengaitkannya dengan pendekatan Sosial Profetik dalam membaca transformasi sosial keagamaan pada level komunitas.

Dengan demikian, tujuan penelitian ini bersifat spesifik dan terarah, yakni mendeskripsikan praktik strategi politik dakwah secara empiris dan menganalisisnya secara normatif dalam kerangka fikih siyasah dan Sosial Profetik.

2. Manfaat Penelitian

a. Manfaat Teoritis

Secara teoritis, penelitian ini diharapkan memberikan kontribusi terhadap pengembangan kajian fikih siyasah, khususnya pada level praksis sosial-keagamaan di luar konteks negara dan kekuasaan formal. Selama ini, pembahasan fikih siyasah lebih banyak diarahkan pada persoalan imamah dalam kerangka ketatanegaraan, sementara dimensi

pengelolaan sosial pada institusi keagamaan tingkat komunitas masih relatif terbatas. Penelitian ini memperluas cakupan tersebut dengan menempatkan strategi dakwah pesantren sebagai praktik *siyasah da'wah* yang dapat dianalisis dalam kerangka *imāmah*, *ri'āyah*, dan *maṣlahah*

Selain itu, penelitian ini juga memberikan kontribusi pada pengembangan pendekatan Sosial Profetik dalam studi Islam. Dengan mengintegrasikan analisis normatif fikih siyasah dan kerangka Sosial Profetik, penelitian ini menunjukkan bahwa transformasi sosial berbasis nilai Islam dapat dibaca secara simultan melalui dimensi humanisasi (*amar ma'ruf*), liberasi (*nahi munkar*), dan transendensi (*tu'minuna billāh*) dalam praksis sosial-keagamaan. Integrasi tersebut diharapkan memperkaya perspektif teoritis dalam studi dakwah dan kepemimpinan pesantren, serta membuka ruang kajian interdisipliner antara hukum Islam dan analisis sosial.

b. Manfaat Praktis

Secara praktis, penelitian ini diharapkan memberikan manfaat bagi Pondok Pesantren Darush Sholihin dan pimpinan pondok dalam bentuk refleksi akademik terhadap strategi dakwah yang telah dijalankan. Hasil penelitian dapat menjadi bahan evaluasi konseptual mengenai efektivitas pengelolaan dakwah dalam membangun penerimaan dan legitimasi sosial, sekaligus menjadi rujukan dalam

perumusan kebijakan kelembagaan yang lebih terarah dan berorientasi pada kemaslahatan masyarakat.

Bagi masyarakat Girisekar, penelitian ini diharapkan memberikan pemahaman yang lebih komprehensif mengenai peran pesantren sebagai institusi sosial-keagamaan yang menjalankan fungsi pengelolaan umat atau pelayanan umat (*ri'āyah*). Pemahaman tersebut berpotensi memperkuat relasi sosial yang berbasis kepercayaan dan saling pengakuan antara pesantren dan masyarakat.

Adapun bagi kalangan akademisi, penelitian ini dapat menjadi referensi empiris dalam pengembangan studi tentang politik dakwah, kepemimpinan pesantren, serta penerapan fikih siyasah dalam konteks sosial lokal. Penelitian ini juga dapat menjadi rujukan metodologis bagi penelitian sejenis yang berupaya mengintegrasikan analisis normatif hukum Islam dengan pendekatan sosial dalam mengkaji dinamika dakwah dan legitimasi sosial institusi keagamaan.

D. Sistematika Pembahasan

Sistematika pembahasan dalam penelitian ini disusun untuk memberikan gambaran mengenai struktur dan alur pembahasan skripsi secara keseluruhan. Dengan adanya sistematika ini, pembaca diharapkan dapat memahami secara lebih jelas tahapan pembahasan yang digunakan dalam penelitian mengenai politik dakwah di Pondok Pesantren Darush Sholihin, Girisekar, Panggang, Gunungkidul, baik dari aspek konseptual maupun analitis.

Bab I Pendahuluan memuat fondasi akademik penelitian ini. Diawali dengan uraian latar belakang yang menjelaskan posisi dakwah sebagai instrumen transformasi sosial, relevansi pesantren sebagai pusat otoritas moral, serta urgensi konsep *siyāsah da'wah* dalam memahami strategi dakwah Pondok Pesantren Darush Sholihin di tengah masyarakat Girisekar yang memiliki corak keagamaan tersendiri. Selanjutnya dirumuskan dua pokok permasalahan, yaitu bagaimana strategi dakwah pesantren dalam membangun penerimaan dan legitimasi sosial, serta bagaimana analisis fikih siyasah terhadap strategi tersebut dalam perspektif kemaslahatan dan kepemimpinan Islam. Bab ini juga menguraikan tujuan dan manfaat penelitian, baik secara teoritis maupun praktis, yang meliputi kontribusi terhadap pengembangan kajian fikih siyasah pada level komunitas dan pengembangan pendekatan Sosial Profetik dalam studi dakwah. Bab I diakhiri dengan sistematika pembahasan sebagai panduan bagi pembaca dalam mengikuti alur penelitian secara menyeluruh.

Bab II Kajian Penelitian Terdahulu dan Kerangka Teori menyajikan pijakan pustaka dan teoritis penelitian. Bagian pertama mengulas sepuluh penelitian terdahulu yang relevan, yang terdiri atas lima kajian dengan objek material Pondok Pesantren Darush Sholihin dan lima kajian dengan objek formal yang menyentuh tema fikih siyasah, dakwah pesantren, serta Ilmu Sosial Profetik. Dari penelusuran tersebut, ditegaskan bahwa belum ada kajian yang secara integratif memadukan perspektif fikih siyasah dengan pendekatan Sosial Profetik untuk membaca strategi dakwah pesantren. Bagian kedua menguraikan kerangka teori yang digunakan, yang terdiri atas empat komponen hierarkis: konsep politik dakwah sebagai *siyāsah*

da'wah, fikih siyasah sebagai landasan normatif dengan konsep-konsep imāmah, *ri'āyah*, *maṣlahah*, dan *ḥikmah*, Ilmu Sosial Profetik Kuntowijoyo dengan tiga pilarnya yakni humanisasi, liberasi, dan transendensi, serta transformasi sosial profetik sebagai kerangka operasional untuk membaca praktik dakwah pesantren secara empiris.

Bab III Metode Penelitian menjelaskan rancangan metodologis yang digunakan. Penelitian ini merupakan penelitian kualitatif lapangan (*field research*) yang bersifat deskriptif-analitis dengan pendekatan transformasi sosial profetik. Bab ini menguraikan lokasi penelitian di Pondok Pesantren Darush Sholihin, Padukuhan Warak, Girisekar, Panggang, Gunungkidul, beserta alasan pemilihannya. Selanjutnya dijelaskan informan penelitian yang meliputi pimpinan pesantren, para asatidz, dan masyarakat sekitar, yang dipilih melalui teknik purposive sampling dan dikembangkan dengan snowball sampling hingga tercapai kejenuhan data. Teknik pengumpulan data yang digunakan adalah observasi partisipatif, wawancara semi-terstruktur, dan dokumentasi. Keabsahan data dijaga melalui perpanjangan pengamatan, peningkatan ketekunan, dan triangulasi sumber, teknik, serta waktu. Analisis data dilakukan dengan model induktif kualitatif Miles, Huberman, dan Saldaña yang mencakup reduksi data, penyajian data, serta penarikan kesimpulan dan verifikasi.

Bab IV Hasil dan Analisis Penelitian merupakan inti pembahasan penelitian yang terbagi dalam dua bagian utama. Bagian pertama memaparkan strategi dakwah Pondok Pesantren Darush Sholihin dalam membangun penerimaan dan legitimasi sosial di masyarakat Padukuhan Warak. Pemaparan dimulai dari

pemetaan kondisi sosial-keagamaan masyarakat sebelum kehadiran pesantren, mencakup basis keislaman awal, tradisi sinkretis kejawaan, paradoks antara religiusitas ritual dan premanisme, serta kondisi sosial-ekonomi masyarakat. Selanjutnya diuraikan profil kepemimpinan pesantren dan fase-fase perkembangan kelembagaannya. Dari fondasi tersebut, analisis bergerak kepada lima komponen strategi dakwah yang saling menopang, yaitu strategi penguatan basis internal melalui prinsip *al-tadarruj* dan segmentasi kajian, strategi pelayanan sosial eksternal melalui ambulans gratis, khitan massal, distribusi sembako, dan pembinaan takmir, strategi relasional berbasis prinsip *nguwongke*, pembangunan basis ekonomi komunitas, serta pengembangan ekosistem dakwah digital melalui Rumaysho Network. Bagian kedua menyajikan analisis fikih siyasah terhadap seluruh strategi tersebut dengan menggunakan konsep *imāmah*, *ri'āyah*, *maṣlahah*, dan prinsip *ḥikmah* dalam dakwah, sekaligus menempatkan strategi pesantren dalam kerangka transformasi sosial profetik Kuntowijoyo pada tiga level sekaligus, yaitu transformasi struktur budaya, struktur sosial, dan struktur teknis.

Bab V Penutup menyajikan kesimpulan dan saran. Bagian kesimpulan merangkum jawaban atas dua rumusan masalah: pertama, bahwa strategi dakwah pesantren bersifat multidimensi dan berkembang melalui empat fase yang saling berkesinambungan dengan lima komponen yang saling menopang; kedua, bahwa strategi tersebut dapat diposisikan sebagai *siyāsah da'wah* yang sah secara normatif karena memenuhi prinsip-prinsip fikih siyasah dan selaras dengan kedelapan kaidah *siyāsah da'wah nabawi*. Bagian ini juga mendiskusikan tiga temuan yang melampaui rumusan masalah, yaitu paradoks keberhasilan dakwah

salafi di lingkungan NU-Muhammadiyah, model kepemimpinan cendekiawan-dai sebagai representasi *value-oriented intellectual* Kuntowijoyo, serta tegangan normatif yang masih memerlukan perhatian lebih lanjut. Bab ini diakhiri dengan saran yang ditujukan kepada tiga pihak: Pondok Pesantren Darush Sholihin, institusi pendidikan Islam dan lembaga dakwah, serta peneliti selanjutnya yang berminat mengembangkan kajian ini lebih jauh.

BAB II

KAJIAN PENELITIAN TERDAHULU DAN KERANGKA TEORI

A. Kajian Penelitian Terdahulu

Penelitian yang berhubungan dengan *dakwah di Pondok Pesantren Darush Sholihin* sudah pernah dilakukan, dalam berbagai bentuk kajian ilmiah. Namun, penelitian yang berfokus kepada politik atau strategi dakwah melalui perspektif *fikih siyasah* dan pendekatan Sosial Profetik belum pernah dilakukan. Sebagai upaya untuk menjawab rumusan masalah, penelitian ini berfokus kepada dua bentuk kajian pustaka, yaitu kajian pustaka terhadap objek material dan kajian terhadap objek formal. Sumber kajian tersebut dalam bentuk skripsi, tesis, catatan media, buku, dan berbagai sumber yang relevan dengan kebutuhan penelitian.

Berdasarkan objek material tersebut peneliti melakukan kajian terhadap beberapa kajian ilmiah yang menggunakan objek material yang sama, penelitian tersebut terdiri atas 5 (lima) kajian penelitian terdahulu, empat diantaranya telah dijelaskan pada latar belakang. Kajian penelitian terdahulu lainnya ialah, artikel yang berjudul “*Metode Dakwah Pesantren Darush Sholihin dalam Mengubah Kebiasaan Masyarakat di Gunungkidul*” yang diterbitkan dalam *Jurnal Bina Ummat*, Vol. 7, No. 2, 2024, oleh Wisnu Handoko dan Jumroni Ayana (2024). Berdasarkan penelitian tersebut, Pesantren Darush Sholihin menerapkan metode dakwah yang mengintegrasikan tiga pendekatan utama, yaitu *al-hikmah* (kebijaksanaan), *al-mau'idzah al-hasanah* (nasihat yang baik), dan *al-mujadalah bi al-lati hiya ahsan* (dialog dengan cara yang lebih baik). Dakwah tersebut dijalankan melalui pemberdayaan masyarakat, penyaluran bantuan sosial, serta penyesuaian terhadap budaya lokal, seperti bahasa dan kebiasaan masyarakat setempat.

Pendekatan ini menunjukkan bahwa Pesantren Darush Sholihin mampu beradaptasi dengan konteks sosial-budaya masyarakat Gunungkidul tanpa menghilangkan prinsip ideologis dakwah yang disampaikan.¹⁶

Selain melakukan tinjauan terhadap objek material, peneliti juga befokus kepada 8 (delapan) tinjauan secara formal. *Pertama*, Penelitian yang dilakukan oleh Noorhaidi Hasan (2008) dalam bab “*The Salafi Madrasas of Indonesia*” pada buku *The Madrasa in Asia: Political Activism and Transnational Linkages* membahas perkembangan madrasah dan pesantren di Indonesia, serta kemunculan lembaga pendidikan Salafi sebagai fenomena baru dalam lanskap pendidikan Islam kontemporer. Hasan menjelaskan bahwa madrasah di Indonesia pada umumnya menggabungkan pelajaran agama dan umum dengan tujuan menghasilkan lulusan modern yang memiliki pemahaman Islam yang baik, sementara pesantren tradisional lebih berorientasi pada penguasaan kitab kuning dan pembentukan otoritas keagamaan, yang identik dengan tradisi Nahdlatul Ulama. Di luar model tersebut, muncul madrasah dan pesantren Salafi yang bercorak lebih konservatif dan eksklusif, tumbuh seiring menguatnya jaringan politik Islam transnasional pasca-Orde Baru. Madrasah Salafi dicirikan oleh penekanan pada pemurnian akidah, kepatuhan literal terhadap Al-Quran dan Sunnah, serta keterhubungan dengan jejaring global Timur Tengah melalui pendanaan, kurikulum, dan pertukaran ulama. Penelitian ini relevan dengan penelitian saya karena sama-sama menempatkan lembaga pendidikan Islam sebagai arena pembentukan otoritas,

¹⁶ Wisnu Handoko dan Jumroni, “Metode Dakwah Pesantren Darush Sholihin dalam Mengubah Kebiasaan Masyarakat di Gunungkidul,” *Jurnal Bina Ummat: Membina dan Membentengi Ummat* 7, no. 2 (31 Desember 2024): 93–110, <https://doi.org/10.38214/JURNALBINAUMMATSTIDNATSIR.V7I2.293>.

legitimasi, dan artikulasi relasi antara agama dan politik dalam konteks sosial yang lebih luas.¹⁷

Kedua, tesis Krismono (2015) berjudul “*Ekonomi-Politik Salafisme di Pedesaan Jawa (Studi Kasus di Desa Kepakisan, Banjarnegara)*” di Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga mengkaji bagaimana elit lokal memanfaatkan isu pemurnian agama sebagai instrumen politik dan ekonomi untuk membangun serta memperkuat legitimasi kekuasaan di tingkat desa. Dengan menggunakan pendekatan etnografi dan teori strukturasi Anthony Giddens, penelitian ini menemukan bahwa transformasi sosial di Kepakisan berlangsung dalam dua fase: pertama, melalui kepemimpinan reformis-puritan Pak Poyo yang menggunakan agama sebagai perangkat rasional untuk membebaskan masyarakat dari kemiskinan dan membangun kemakmuran ekonomi; kedua, melalui masuknya Salafisme global yang memperoleh penerimaan karena kesamaan doktrin rasional-puritan serta dukungan elit desa yang memanfaatkan posisi patronase untuk memperkuat penyebaran ideologi tersebut. Penelitian ini relevan dengan penelitian saya karena sama-sama menyoroti relasi antara agama, kekuasaan, dan legitimasi sosial di tingkat lokal, serta melihat dakwah sebagai instrumen yang memiliki dimensi politik dan ekonomi.¹⁸

Ketiga, penelitian Ali Munhanif (2015) berjudul *Al-Shawkah al-Siyāsīyah li al-Afkār al-Dīnīyah* yang dipublikasikan dalam *Studia Islamika* mengkaji

¹⁷ Noorhaidi Hasan, “The Salafi Madrasas of Indonesia,” in *The Madrasa in Asia: Political Activism and Transnational Linkages* (Amsterdam University Press, 2008), 247–74, <https://doi.org/10.1017/9789048501380.010>.

¹⁸ Krismono, “Ekonomi-Politik Salafisme di Pedesaan Jawa (Studi Kasus di Desa Kepakisan, Kecamatan Batur, Kabupaten Banjarnegara, Jawa Tengah)” (UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2015).

transformasi gagasan politik Islam dan relasinya dengan negara modern melalui pendekatan historis-analitis. Munhanif menunjukkan bahwa konsep kekuasaan dalam pemikiran Islam yang pada mulanya berbasis otoritas normatif-keagamaan mengalami proses adaptasi dan reinterpretasi agar kompatibel dengan sistem politik modern, sehingga legitimasi politik tidak lagi semata-mata berbasis teologis, tetapi juga mempertimbangkan konteks sosial dan struktur kenegaraan. Relevansinya dengan penelitian saya terletak pada kesamaan objek formal berupa kajian fikih siyasah, khususnya terkait legitimasi kekuasaan dan konstruksi otoritas (*imamah*) dalam ruang sosial-politik.¹⁹

Keempat, penelitian yang dilakukan oleh Siti Asiyah dan Arif Chasanudin berjudul “*Pondok Pesantren dan Dakwah Politik: Kajian Histori Pondok Pesantren Hasyim Asy’ari Bangsri Jepara*” yang dipublikasikan dalam Jurnal Ilmu Dakwah (2020) mengkaji dinamika dakwah politik di lingkungan pesantren melalui pendekatan kualitatif-historis dengan menelusuri peran kepemimpinan pengasuh dalam membentuk kesadaran politik santri dan masyarakat sekitar. Hasil penelitian menunjukkan bahwa pesantren memiliki keterlibatan nyata dalam praktik politik, baik melalui pendidikan politik internal maupun melalui relasi sosial eksternal yang memengaruhi orientasi politik komunitasnya. Penelitian ini relevan dengan penelitian saya karena sama-sama menempatkan pesantren sebagai aktor dakwah

¹⁹ Ali Munhanif, “Al-Shawkah al-Siyāsīyah li al-Afkār al-Dīnīyah: Al-Ḥarakah al-Tajdīdīyah al-Islāmīyah wa al-ṭarīq ilā Nuqtat Ilṭiqā’ al-Islām wa al-Dawlah,” *Studia Islamika* 22, no. 1 (9 April 2015): 97–133, <https://doi.org/10.15408/sdi.v1i1.1389>.

yang memiliki dimensi politik serta mengakui peran sentral kepemimpinan kiai dalam membangun pengaruh sosial.²⁰

Kelima, penelitian Kamilia Hamidah dan Arif Chasannudin berjudul “*Mechanization of Islamic Moderation Da’wah in the Nahdlatul Ulama Pesantren Tradition*” yang dipublikasikan dalam Jurnal Ilmu Dakwah (2021) menganalisis mekanisme dakwah moderasi Islam di lingkungan pesantren Nahdlatul Ulama dengan menggunakan metode kualitatif melalui observasi, wawancara, dan dokumentasi. Penelitian ini menemukan bahwa pesantren berfungsi sebagai institusi strategis dalam menanamkan nilai moderasi melalui sistem pendidikan tradisional, otoritas kiai, serta pola interaksi sosial yang adaptif terhadap budaya lokal sehingga mampu membangun penerimaan dan pengaruh sosial di masyarakat. Relevansinya dengan penelitian saya terletak pada kesamaan objek material berupa pesantren sebagai aktor dakwah yang membangun legitimasi sosial melalui strategi komunikasi dan kepemimpinan.²¹

Keenam, penelitian Ashari Mujamil, Agus Riwanda, dan Agoes M. Moefad berjudul “*Dakwah Partisipatoris untuk Transformasi Sosial: Diskursus Manajemen Dakwah dalam Perspektif Sosiologi-Pengetahuan (Studi pada Program Amal Bakti Santri Pesantren Nurul Haromain Pujon)*” yang dipublikasikan dalam Mawaizh: Jurnal Dakwah dan Pengembangan Sosial Kemanusiaan (2022) menganalisis strategi dakwah partisipatoris pesantren melalui program Amal Bakti Santri sebagai

²⁰ Siti Asiyah dan Arif Chasanuddin, “Pondok Pesantren dan Dakwah Politik: Kajian Histori Pondok Pesantren Hasyim Asy’ari Bangsri Jepara,” *Jurnal Ilmu Dakwah* 40, no. 1 (17 Juli 2020): 27–39, <https://doi.org/10.21580/jid.v40.1.5296>.

²¹ Kamilia Hamidah dan Arif Chasannudin, “Mechanization of Islamic Moderation Da’wah in The Nahdlatul Ulama Pesantren Tradition,” *Jurnal Ilmu Dakwah* 41, no. 1 (30 Juni 2021): 15–29, <https://doi.org/10.21580/jid.v41.1.7134>.

instrumen transformasi sosial masyarakat dengan menggunakan metode studi lapangan berupa observasi, wawancara, dan dokumentasi. Penelitian ini menemukan bahwa pendekatan partisipatoris mampu meningkatkan kapasitas santri sebagai agen perubahan (*change agent*) yang mendorong pemberdayaan dan perbaikan kondisi sosial masyarakat secara kolaboratif. Relevansi penelitian ini dengan penelitian saya terletak pada kesamaan objek material berupa pesantren sebagai aktor dakwah sosial yang berorientasi pada perubahan masyarakat serta pada dimensi praksis dakwah yang bersifat transformatif yang dalam perspektif Sosial Profetik dapat dikaitkan dengan aspek humanisasi dan liberasi.²²

Ketujuh, penelitian yang dilakukan oleh Ach Fauzi, Zulfa Elizabeth, dan Muhammad Sulthon berjudul “*Charismatic Authority and Transformative Da’wah: the Leadership of K.H Thoifur Mawardi in Pesantren-Based Community Empowerment*” yang dipublikasikan dalam MUHARRIK: Jurnal Dakwah dan Sosial (2025) mengkaji peran otoritas karismatik kiai dalam mengembangkan strategi dakwah transformatif di lingkungan pesantren dengan menggunakan metode kualitatif deskriptif berbasis wawancara dan studi lapangan. Hasil penelitian menunjukkan bahwa kepemimpinan karismatik menjadi faktor kunci dalam membangun legitimasi sosial pesantren, memperkuat loyalitas jamaah, serta mendorong perubahan sosial berbasis nilai-nilai keagamaan. Penelitian ini relevan dengan penelitian saya karena sama-sama menempatkan kepemimpinan pesantren

²² Ashari Mujamil, Agus Riwanda, dan Agoes M Moefad, “Dakwah Partisipatoris untuk Transformasi Sosial: Diskursus Manajemen Dakwah dalam Perspektif Sosiologi-Pengetahuan (Studi pada Program Amal Bakti Santri Pesantren Nurul Haromain Pujon),” *Mawaizh: Jurnal Dakwah dan Pengembangan Sosial Kemanusiaan* 14, no. 2 (2023): 155–82, <https://doi.org/10.32923/maw.v14i2.3676>.

sebagai aktor sentral dalam strategi dakwah yang berdampak pada legitimasi sosial masyarakat.²³

Kedelapan, penelitian Siti Marlida, dkk. (2025) berjudul “*Komunikasi Profetik dalam Pedoman Hidup Islami Warga Muhammadiyah (PHIWM): Integrasi Nilai Transendensi dan Praktik Sosial*” yang dipublikasikan dalam jurnal FASTABIQ: Jurnal Studi Islam mengkaji paradigma komunikasi profetik dalam Pedoman Hidup Islami Warga Muhammadiyah dengan menggunakan metode studi literatur kualitatif. Penelitian ini menegaskan bahwa komunikasi profetik berlandaskan integrasi nilai *ilahiyyah* (transendensi) dan *insaniyyah* (humanisasi), sehingga praksis komunikasi tidak hanya bersifat normatif-teologis, tetapi juga berorientasi pada transformasi sosial yang beretika dan berkeadaban. Relevansi penelitian ini dengan penelitian saya terletak pada kesamaan objek formal berupa pendekatan ilmu Sosial Profetik, khususnya pada dimensi transendensi dan humanisasi sebagai kerangka analisis dakwah dalam ruang sosial.²⁴

Berdasarkan uraian berbagai kajian penelitian terdahulu di atas, dapat ditegaskan bahwa penelitian-penelitian terdahulu secara umum menempatkan pesantren dan lembaga pendidikan Islam sebagai aktor strategis dalam dinamika sosial, dakwah, dan politik. Peran tersebut tercermin dalam berbagai konteks, mulai dari moderasi keagamaan, transformasi sosial, ekonomi-politik lokal, otoritas

²³ Ach Fauzi, Misbah Zulfa Elizabeth, dan Muhammad Sulthon, “Charismatic Authority and Transformative Da’wah: the Leadership of K.H Thoifur Mawardi in Pesantren-Based Community Empowerment,” *MUHARRIK: Jurnal Dakwah dan Sosial* 8, no. 2 (2025): 81–91, <https://doi.org/10.37680/muharrik.v8i2.7958>.

²⁴ Siti Marlida et al., “Komunikasi Profetik dalam Pedoman Hidup Islami Warga Muhammadiyah (PHIWM): Integrasi Nilai Transendensi dan Praktik Sosial,” *Fastabiq: Jurnal Studi Islam* 6, no. 1 (2025): 11–16, <https://doi.org/10.47281/fas.v6i1.228>.

karismatik kiai, hingga jejaring politik Islam transnasional. Sejumlah penelitian juga telah membahas dimensi legitimasi, kepemimpinan, dan partisipasi politik pesantren, serta mengkaji gagasan politik Islam dalam perspektif historis maupun sosiologis. Di sisi lain, terdapat pula kajian yang mengembangkan pendekatan Sosial Profetik dengan menekankan dimensi humanisasi dan transendensi dalam praksis keagamaan.

Relevansi keseluruhan kajian tersebut dengan penelitian ini terletak pada kesamaan objek material, yaitu pesantren (khususnya pondok pesantren Darush Sholihin) dan dakwah sebagai arena pembentukan legitimasi sosial, serta kesamaan objek formal yang menyentuh aspek politik Islam dan transformasi sosial. Namun demikian, penelitian-penelitian tersebut cenderung berdiri secara parsial. Sebagian menekankan analisis historis-politik, sebagian berfokus pada ekonomi-politik dan strukturasi sosial, sebagian lain menyoroti kepemimpinan karismatik, serta ada pula yang mengulas komunikasi profetik secara normatif. Pendekatan-pendekatan tersebut umumnya belum mengintegrasikan secara sistematis kerangka fikih siyasah meliputi konsep *imāmah*, *maṣlaḥah*, dan *ra'iyah* dengan pendekatan Sosial Profetik yang mencakup humanisasi, liberasi, dan transendensi dalam membaca strategi politik dakwah pesantren.

Dengan demikian, penelitian ini tidak sekadar mereplikasi studi-studi sebelumnya, melainkan berupaya mengisi celah konseptual dan analitis melalui sintesis antara dimensi normatif-teologis dan dimensi sosial-transformatif. Pendekatan integratif tersebut digunakan untuk menganalisis strategi politik dakwah Pondok Pesantren Darush Sholihin, sehingga mampu menjelaskan secara

lebih komprehensif bagaimana legitimasi sosial dibangun, dinegosiasikan, dan dipertahankan dalam konteks masyarakat Girisekar.

B. Kerangka Teori

Pada pembahasan kerangka teori ini menguraikan landasan teoretis yang menjadi pijakan konseptual dalam menganalisis strategi politik dakwah Pondok Pesantren Darush Sholihin dalam membangun legitimasi sosial di masyarakat Girisekar. Kerangka teori disusun untuk memastikan bahwa penelitian tidak semata-mata bersifat deskriptif, tetapi memiliki dasar normatif dan analitis yang kokoh dalam tradisi keilmuan Islam dan ilmu sosial Islam kontemporer.

Secara metodologis, penelitian ini memadukan dua dimensi utama. Pertama, dimensi normatif yang bersumber dari fikih siyasah sebagai cabang hukum Islam yang mengatur tata kelola masyarakat dan kepemimpinan berbasis kemaslahatan. Dimensi ini diperlukan untuk menilai kesesuaian strategi dakwah dengan prinsip-prinsip syariat. Kedua, dimensi analitis yang bersumber dari paradigma Sosial Profetik, yang memungkinkan pembacaan terhadap proses transformasi sosial yang dihasilkan oleh strategi dakwah tersebut. Integrasi kedua dimensi ini menghasilkan pendekatan yang tidak hanya menilai “apa yang seharusnya” menurut norma, tetapi juga “bagaimana” norma tersebut bekerja dalam realitas sosial.

Atas dasar itu, kerangka teori ini disusun secara hierarkis dan sistematis. *Pertama*, dijelaskan konsep politik dakwah sebagai *siyasah da'wah*. *Kedua*, diuraikan fikih siyasah sebagai landasan normatif yang menegaskan prinsip kepemimpinan, tanggung jawab sosial, kemaslahatan, dan hikmah dalam dakwah. *Ketiga*, dipaparkan mengenai penjelasan ilmu sosial profetik sebagai pendekatan

analisis transformasi sosial. *Keempat*, disusun rekayasa transformasi sosial profetik berbasis dakwah sebagai perangkat operasional untuk membaca praktik empiris pesantren.

Dengan struktur ini, diharapkan mampu menghadirkan kerangka teoritis yang kohesif, integratif, dan relevan dengan fokus penelitian mengenai strategi politik dakwah dalam membangun legitimasi sosial.

1. Politik Dakwah sebagai *Siyasah Da'wah*

Pembahasan politik dakwah dalam penelitian ini berangkat dari konsep *siyāṣah syar'īyyah* dalam tradisi pemikiran Islam. Dalam perspektif Islam, politik (*siyasah*) tidak direduksi sebagai praktik perebutan kekuasaan atau aktivitas elektoral semata, melainkan dipahami sebagai mekanisme pengelolaan urusan masyarakat demi terwujudnya keadilan dan kemaslahatan. Konsepsi tersebut dapat ditelusuri dalam pemikiran Al-Mawardi, Ibn Taymiyyah, dan Ibn Qayyim al-Jawziyah, yang secara konsisten menempatkan kepemimpinan sebagai sarana menjaga agama sekaligus mengatur kehidupan sosial secara adil dan bertanggung jawab.

Dalam kerangka tersebut, dakwah berfungsi sebagai instrumen transformasi nilai dalam masyarakat, sedangkan politik diposisikan sebagai mekanisme pengelolaan sosial agar nilai-nilai tersebut terimplementasi dalam kehidupan kolektif. Dengan demikian, penelitian ini memaknai politik dakwah sebagai *siyasah da'wah*, yakni strategi pengelolaan kehidupan sosial berbasis dakwah yang berorientasi pada kemaslahatan umat, bukan sebagai politik kekuasaan praktis.

Berdasarkan perspektif tersebut, sub-bab ini akan menguraikan secara sistematis: (a) makna politik dalam perspektif Islam sebagai pengelolaan kemaslahatan; (b) hubungan antara kepemimpinan, dakwah, dan kehidupan sosial; (c) penegasan batasan politik sebagai strategi dakwah sosial, bukan politik praktis; serta (d) relevansinya terhadap fokus penelitian mengenai strategi politik dakwah Pondok Pesantren Darush Sholihin dalam membangun legitimasi sosial di masyarakat Girisekar.

a. Makna Politik dalam Perspektif Islam sebagai Pengelolaan Kemaslahatan

Dalam khazanah pemikiran Islam klasik, politik (*siyāsah*) tidak dipahami semata sebagai perebutan kekuasaan atau kompetisi elektoral, melainkan sebagai seni dan tanggung jawab pengelolaan urusan umat demi terwujudnya kemaslahatan. Secara etimologis, kata *siyāsah* bermakna mengatur, mengurus, dan memimpin.²⁵ Dalam pengertian terminologis, para ulama menegaskan bahwa siyasah adalah tindakan pemimpin dalam mengelola urusan kehidupan manusia agar tercapai kebaikan dan tercegah kerusakan dan pengaturan tersebut tidak melanggar ketentuan syariat.²⁶

Al-Mawardi dalam *Al-Ahkām al-Sulṭāniyyah* menjelaskan bahwa kepemimpinan (*imamah*) ditegakkan untuk menggantikan fungsi kenabian dalam menjaga agama dan mengatur urusan dunia (*ḥirāsāt al-dīn wa siyāsāt al-dunyā*).²⁷ Konsep ini menunjukkan bahwa politik dalam Islam memiliki

²⁵ Ibn Manzhur, *Lisān al-'Arab*, 6 ed. (Beirut: Dar al-Shadr, 1968), 108.

²⁶ Muhammad Iqbal, *Fiqh Siyasah Kontekstualisasi Doktrin Politik Islam*, 1 ed. (Jakarta: Kencana, 2014), 6.

²⁷ Mawardi, *Al-Aḥkām Al-Sulṭāniyyah*, 5.

dua orientasi utama, yaitu penjagaan nilai-nilai normatif agama dan pengelolaan kehidupan sosial secara adil dan maslahat.

Selaras dengan itu, Ibn Taymiyyah menegaskan bahwa tujuan kekuasaan adalah merealisasikan kemaslahatan dan mencegah kerusakan, serta menegakkan keadilan sebagai prinsip utama kehidupan bersama.²⁸ Bagi Ibn Taymiyyah, kebijakan yang sah adalah kebijakan yang sejalan dengan prinsip syariat meskipun tidak disebutkan secara eksplisit dalam teks, selama mengandung maslahat yang kuat.

Dalam literatur kontemporer, Wahbah al-Zuhayli menjelaskan bahwa *siyāsah syar‘iyyah* adalah pengelolaan urusan publik berdasarkan prinsip-prinsip umum syariat untuk merealisasikan kemaslahatan umat.²⁹

Para nabi, khususnya Nabi Muhammad *ṣallallāhu ‘alaihi wa sallam*, tidak berpolitik dalam arti mencari kekuasaan duniawi, tetapi melakukan perencanaan dan strategi dakwah secara matang sebagai bagian dari amanah risalah. Politik dalam pengertian ini merupakan upaya sistematis untuk membangun peradaban dan menunaikan fungsi kekhalifahan manusia di bumi.³⁰

Zaenudin membedakan antara *siyāsah ‘aqliyyah* yang berorientasi pada kepentingan duniawi semata dan *siyāsah diniyyah* atau *siyāsah syar‘iyyah* yang berlandaskan wahyu dan berorientasi pada keselamatan

²⁸ Taymiyyah, *Al-Siyāsah Al-Syar‘iyyah fī Iṣlāḥ al-Rā‘ī wa al-Ra‘iyyah*, 13–15.

²⁹ Wahbah Az- Zuhaili, *Al-Fiqh Al-Islami Wa Adillatuh*, 8 ed. (Beirut: Dar al-Fikr, 1989), 6–8.

³⁰ Jeje Zaenudin, *Siyasah Dakwah: Konsep, Teori, dan Praktik*, 1 ed. (Bandung: Persispress, 2024), 1.

dunia-akhirat.³¹ Dalam konteks dakwah, politik para nabi termasuk dalam kategori kedua, karena dilaksanakan sebagai bagian dari tanggung jawab risalah.

Dari sisi kebahasaan, bahwa istilah “siasat” dalam bahasa Indonesia yang diserap dari bahasa Arab mengandung makna metode, cara, dan strategi untuk mencapai tujuan.³² Dalam bahasa Arab, *siyāsah* juga bermakna menuntun, mengendalikan, dan mengelola urusan demi kemaslahatan.³³ Berdasarkan pengertian ini, siyasah dapat bermakna negatif apabila disalahgunakan, dan bermakna positif apabila diarahkan untuk kepentingan publik.

Dalam terminologi fikih, Ibn Qayyim mengutip definisi Ibn ‘Aqil dalam kitab *Al-Funun* bahwa *siyasah* adalah tindakan yang mendekatkan manusia kepada kebaikan dan menjauhkan dari kerusakan, meskipun tidak secara eksplisit ditetapkan oleh wahyu. Definisi ini menunjukkan bahwa siyasah berada dalam wilayah *ijtihadi* yang berlandaskan *maqashid al-syari‘ah*.³⁴

Dari uraian tersebut dapat ditegaskan bahwa politik dalam perspektif Islam bukanlah semata-mata persoalan kekuasaan formal, tetapi lebih luas sebagai tata kelola sosial berbasis nilai yang bertujuan membangun keteraturan, keadilan, dan kemaslahatan publik.

³¹ Zaenudin, 2.

³² Zaenudin, 3.

³³ Zaenudin, 3.

³⁴ Jawziyyah, *Al-Turuq Al-Hukmiyyah fi al-Siyasah al-Syar‘iyyah*, 26.

b. Hubungan Kepemimpinan, Dakwah, dan Kehidupan Sosial

Dalam perspektif Islam, kepemimpinan memiliki keterkaitan erat dengan fungsi dakwah. Konsep *imāmah* dalam fikih siyasah dipahami sebagai kelanjutan fungsi kenabian dalam menjaga agama (*ḥirāsah ad-dīn*) dan mengatur kehidupan dunia (*siyāsah ad-dunyā*).³⁵ Dengan demikian, kepemimpinan tidak hanya berkaitan dengan pengelolaan urusan administratif masyarakat, tetapi juga mengandung tanggung jawab moral untuk membimbing umat menuju kehidupan yang selaras dengan nilai-nilai syariat. Dalam kerangka ini, dakwah menjadi instrumen utama dalam proses pembinaan masyarakat, karena melalui dakwah nilai-nilai Islam dapat disampaikan, dipahami, dan diinternalisasi dalam kehidupan sosial.

Dakwah dalam konteks tersebut tidak terbatas pada aktivitas penyampaian ajaran secara verbal, melainkan mencakup proses pembinaan sosial yang membentuk kesadaran kolektif, orientasi nilai, serta pola perilaku masyarakat. Oleh karena itu, aktivitas dakwah memiliki dimensi strategis dalam kehidupan sosial umat Islam. *Siyāsah da'wah* merupakan strategi para nabi dalam menghadapi tantangan dakwah dengan memanfaatkan peluang sosial secara rasional dan terukur.³⁶ Dakwah tidak berjalan secara spontan, tetapi memerlukan perencanaan, pemetaan kondisi sosial, serta pengelolaan relasi masyarakat secara berkelanjutan sehingga mampu mendorong perubahan sosial yang konstruktif.

³⁵ Mawardi, *Al-Aḥkām Al-Sulṭāniyyah*.

³⁶ Zaenudin, *Siyasah Dakwah: Konsep, Teori, dan Praktik*, 1–2.

Dalam konteks lembaga pendidikan Islam, khususnya pesantren, hubungan antara kepemimpinan dan dakwah terlihat melalui peran sentral kiai sebagai figur otoritatif dalam struktur sosial pesantren. Kiai tidak hanya berfungsi sebagai pengelola lembaga pendidikan, tetapi juga sebagai pemimpin keagamaan yang memiliki otoritas keilmuan, moral, dan simbolik di tengah masyarakat. Otoritas tersebut terbentuk melalui penguasaan ilmu agama, integritas pribadi, serta pengakuan sosial dari santri dan masyarakat sekitar. Dalam banyak kasus, legitimasi tersebut menjadikan kiai sebagai rujukan utama dalam berbagai persoalan keagamaan dan sosial.

Keberadaan otoritas kiai dalam struktur sosial pesantren menjadikan dakwah tidak hanya berlangsung dalam ruang pendidikan formal, tetapi juga meluas ke dalam kehidupan sosial masyarakat. Melalui pengajaran, pembinaan akhlak, serta interaksi sosial yang berkelanjutan, pesantren membangun hubungan yang kuat dengan komunitas sekitarnya. Dalam konteks ini, kepemimpinan kiai berperan sebagai penghubung antara lembaga pesantren dan masyarakat, sekaligus sebagai agen pembentukan nilai-nilai keagamaan dalam kehidupan sosial.

Prinsip tanggung jawab moral untuk membimbing masyarakat menuju kebaikan juga ditegaskan dalam Al-Qur'an. Allah berfirman dalam QS. Āli 'Imrān ayat 104,

وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ
وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ

Artinya: “Dan hendaklah ada di antara kamu segolongan umat yang menyeru kepada kebajikan, menyuruh kepada yang ma'ruf dan mencegah dari yang munkar; merekalah orang-orang yang beruntung.”³⁷

Ayat tersebut menunjukkan bahwa aktivitas menyeru kepada kebaikan dan mencegah kemungkaran merupakan bagian dari tanggung jawab sosial umat Islam dalam menjaga tatanan kehidupan yang baik. Dalam praktik kepemimpinan Islam, tanggung jawab tersebut tidak selalu diwujudkan melalui instrumen kekuasaan yang bersifat koersif, tetapi dapat dilakukan melalui pembinaan, pendidikan, dan keteladanan. Pendekatan dakwah menjadi sarana strategis untuk membangun kesadaran masyarakat sehingga nilai-nilai Islam dapat terinternalisasi secara berkelanjutan dalam kehidupan sosial.

Dalam kerangka fikih siyasah, upaya membimbing masyarakat menuju kemaslahatan merupakan bagian dari tanggung jawab pemimpin untuk mewujudkan keteraturan sosial yang sejalan dengan tujuan syariat.³⁸ Oleh karena itu, dakwah dapat dipahami sebagai instrumen sosial yang memungkinkan proses pembinaan masyarakat berlangsung secara persuasif dan berkelanjutan.

Dalam konteks penelitian ini, hubungan antara kepemimpinan, dakwah, dan kehidupan sosial tersebut dapat dilihat dalam praktik yang berlangsung di Pondok Pesantren Darush Sholihin, Girisekar, Panggang, Gunungkidul. Kepemimpinan pesantren tidak hanya berfungsi dalam

³⁷ Tim Penerjemah Al-Qur'an, *Qur'an Karim dan Terjemahan Artinya*, 26 ed. (Yogyakarta: UII Press, 2021), 111.

³⁸ Taymiyyah, *Al-Siyāsah Al-Syar'iyah fī Iṣlāḥ al-Rā'ī wa al-Ra'īyah*.

pengelolaan pendidikan santri, tetapi juga memainkan peran dalam membina hubungan sosial dengan masyarakat sekitar. Melalui aktivitas dakwah, pendidikan keagamaan, serta pembinaan moral masyarakat, pesantren berupaya membentuk kehidupan sosial yang selaras dengan nilai-nilai Islam. Dengan demikian, otoritas kiai dalam struktur sosial pesantren menjadi faktor penting dalam membangun legitimasi dakwah serta dalam menjalankan strategi politik dakwah yang mempengaruhi dinamika kehidupan sosial masyarakat di sekitarnya.

c. Politik sebagai Strategi Dakwah Sosial, Bukan Politik Elektoral

Penelitian ini menempatkan politik dalam kerangka *siyasah da'wah*, yaitu strategi dakwah yang berorientasi pada pembinaan sosial. Politik tidak dimaknai sebagai keterlibatan dalam kompetisi elektoral, perebutan jabatan, atau aktivitas kepartaian.

Siyasah da'wah Nabi Muhammad *ṣallallāhu 'alaihi wa sallam* berorientasi pada penguatan fondasi akidah, pembentukan solidaritas sosial, dan pembangunan peradaban, bukan pada dominasi kekuasaan semata.³⁹ Oleh karena itu, politik dakwah lebih menekankan aspek perencanaan, kalkulasi sosial, dan manajemen dakwah.

Dalam praktiknya, strategi politik dakwah dapat diwujudkan melalui penguatan jaringan sosial, pengembangan lembaga pendidikan, pelayanan keagamaan, dan pemberdayaan masyarakat. Semua aktivitas tersebut

³⁹ Zaenudin, *Siyasah Dakwah: Konsep, Teori, dan Praktik*, 2–3.

diarahkan untuk membangun kepercayaan dan legitimasi sosial secara bertahap.

Muhammad Syakir Syarif dalam artikelnya yang berjudul *Siyasatu Rasul fi al-Da'wah ilallah* merangkum beberapa kaidah umum dari strategi dakwah Nabi yang dinilai sebagai bagian dari bentuk *siyasah da'wah*, antara lain mempertimbangkan kondisi sosial dan kesiapan masyarakat, serta memperhitungkan maslahat dan mafsadat dalam setiap kebijakan.⁴⁰ Prinsip ini menunjukkan bahwa politik dakwah bersifat gradual, adaptif, dan berorientasi pada keberlangsungan misi dakwah jangka panjang.

Sebaliknya, politik dipahami sebagai strategi sosial yang dilakukan oleh pimpinan dan institusi pesantren dalam membangun legitimasi, memperluas pengaruh moral, serta membentuk tata nilai masyarakat. Strategi tersebut dapat berupa penguatan jaringan sosial, pelayanan keagamaan, pendidikan, pemberdayaan masyarakat, dan pengelolaan relasi sosial yang berbasis pada nilai-nilai Islam.

Dengan demikian, politik dakwah dalam penelitian ini merupakan manifestasi dari prinsip *siyāsah syar'īyyah* dalam ranah sosial-keagamaan, yang berorientasi pada pembentukan masyarakat religius dan harmonis melalui pendekatan persuasif dan edukatif.

Berdasarkan konstruksi teoretis di atas, politik dakwah dapat dipahami sebagai bentuk operasional dari *siyāsah syar'īyyah* dalam konteks sosial-keagamaan pesantren. Kepemimpinan pesantren bertindak sebagai aktor yang

⁴⁰ Zaenudin, 8–9.

mengelola relasi sosial dan membangun legitimasi melalui strategi dakwah yang terencana dan berorientasi pada kemaslahatan masyarakat.

Kerangka ini relevan dengan fokus penelitian mengenai strategi politik dakwah yang dilakukan oleh pimpinan dan Pondok Pesantren Darush Sholihin dalam membangun legitimasi sosial di masyarakat Girisekar. Dengan memahami politik sebagai pengelolaan kemaslahatan berbasis dakwah, penelitian ini dapat menempatkan praktik-praktik sosial pesantren dalam kerangka teoritis *siyasah da'wah*, bukan dalam perspektif politik praktis atau elektoral, sehingga analisis tetap berada dalam koridor normatif dan sosial-keagamaan.

2. Fikih Siyasah sebagai Landasan Normatif

Fikih siyasah dalam penelitian ini ditempatkan sebagai fondasi normatif untuk membaca dan menilai strategi politik dakwah yang dijalankan oleh pimpinan dan Pondok Pesantren Darush Sholihin. Jika pada sub-bab sebelumnya telah ditegaskan bahwa politik dipahami sebagai *siyasah da'wah*, maka pada bagian ini akan diuraikan perangkat konseptual fikih siyasah yang menjadi pijakan normatifnya, yakni konsep *imāmah*, *ri'āyah*, *maṣlahah*, serta prinsip *ḥikmah* dalam dakwah. Kerangka ini diperlukan agar analisis terhadap strategi dakwah tidak hanya bersifat deskriptif-sosiologis, tetapi juga memiliki legitimasi normatif dalam tradisi hukum Islam.

a. Konsep *Imāmah* (Kepemimpinan)

Konsep *imāmah* (kepemimpinan) dalam Islam merupakan salah satu pilar utama dalam kajian fikih siyasah karena kepemimpinan (*al-imāmah*)

dipahami sebagai instrumen strategis untuk menjaga agama (*ḥirāsāt al-dīn*) dan mengatur urusan dunia (*siyāsāt al-dunyā*) sesuai dengan prinsip-prinsip syariat (*maqāshid syari'ah*). Dalam literatur klasik, *imāmah* tidak semata-mata dimaknai sebagai kekuasaan politik formal saja, melainkan mencakup seluruh bentuk otoritas yang memiliki pengaruh terhadap kehidupan umat, termasuk kepemimpinan keagamaan di lembaga pendidikan seperti pesantren. Al-Mawardi mendefinisikan *al-imāmah* sebagai kepemimpinan yang menggantikan fungsi kenabian dalam menjaga agama dan mengatur dunia (*ḥirāsāt al-dīn wa siyāsāt al-dunyā*).⁴¹ Definisi ini menunjukkan bahwa kepemimpinan dalam Islam bersifat normatif sekaligus sosial guna menjaga kemurnian ajaran dan memastikan keteraturan kehidupan masyarakat.

Kepemimpinan tidak semata-mata bermakna otoritas formal, tetapi mencakup tanggung jawab moral dan sosial. Dalam konteks pesantren, kepemimpinan kiai dapat dipahami sebagai bentuk *imāmah ijtimā'īyyah* merupakan otoritas yang lahir dari pengakuan masyarakat terhadap kapasitas keilmuan dan integritas moralnya, yakni membimbing umat melalui pendidikan, dakwah dan pembentukan sikap keberagamaan.

Dasar normatif kepemimpinan Islam dalam fikih siyasah bersumber dari Al-Quran, Sunnah, dan ijmak ulama. Dalam QS. An-Nisa [4]: 59 menegaskan,

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِيَ الْأَمْرِ مِنْكُمْ

⁴¹ Mawardi, *Al-Aḥkām Al-Sulṭāniyyah*.

Artinya: “*Hai orang-orang yang beriman, taatilah Allah dan taatilah Rasul (Nya), dan ulil amri di antara kamu.*”⁴²

Ayat ini menjadi landasan utama legitimasi kepemimpinan dalam Islam, termasuk kepemimpinan dakwah lingkup kelembagaan atau pesantren. Dalam kitab *Mukhtashar Tafsir Ibnu Katsir* dari Abdullah bin ‘Abbas berkata tentang firman Allah “*Wa ulil-amri minkum*”, maksudnya adalah orang-orang yang memiliki pemahaman dalam fikih dan agama. Demikian pula pendapat Mujahid dan ‘Atha’, bahwa “*Wa ulil-amri minkum*” maksudnya adalah para ulama. Dan pendapat yang lebih jelas bahwa ayat ini bersifat umum, mencakup seluruh ulil amri, baik dari kalangan para penguasa (*umara*) maupun para ulama, sebagaimana telah dijelaskan sebelumnya.⁴³

Ibnu Taymiyyah menegaskan bahwa keberadaan kepemimpinan merupakan kewajiban yang paling agung, karena tanpa kepemimpinan, agama dan kemaslahatan kehidupan sosial tidak akan sempurna kecuali dengan kebersamaan, karena sebagian orang membutuhkan sebagian yang lain. Ketika berkumpul bersama atau berjamaah, niscaya mereka memerlukan seorang pemimpin (*ra’si/amir*). Sebagaimana sabda Nabi *ṣallallāhu ‘alaihi wa sallam*, “*Apabila tiga orang keluar dalam perjalanan, hendaklah mereka mengangkat salah seorang di antara mereka sebagai pemimpin.*” (HR. Abu Dawud dari Abu Sa’id dan Abu Hurairah).⁴⁴ Pandangan ini menunjukkan

⁴² Al-Qur’an, *Qur’an Karim dan Terjemahan Artinya*, 154.

⁴³ Muhammad ‘Ali Ash- Shabuni, *Mukhtashar Tafsir Ibnu Katsir* (Beirut: Dar al-Quran Al-Karim, 1981), 1/406-407.

⁴⁴ Taymiyyah, *Al-Siyāsah Al-Syar’iyyah fī Iṣlāḥ al-Rā’i wa al-Ra’iyyah*.

bahwa kepemimpinan bukan sekadar pilihan, melainkan kewajiban bersama (*farḍhu kifāyah*) demi terwujudnya kemaslahatan umat.

Dalam kerangka fikih siyasah, kepemimpinan juga harus memenuhi prinsip-prinsip etis dan fungsional, seperti keadilan (‘*adl*), amanah, kapasitas keilmuan, dan kemampuan manajerial. Al-Mawardi menyebutkan syarat-syarat kepemimpinan, antara lain adil, berilmu, sehat jasmani dan rohani, serta memiliki kecakapan dalam berpendapat dan mengelola urusan umat.⁴⁵ Berdasarkan syarat-syarat tersebut menjadikan prinsip-prinsip ini relevan untuk menilai model kepemimpinan dakwah di pesantren dan masyarakat sekitarnya.

Dengan demikian, legitimasi kepemimpinan tidak hanya bertumpu pada struktur administratif, melainkan pada kepercayaan sosial.

b. Konsep *Ri’āyah* (Tanggung Jawab Sosial Pemimpin)

Kepemimpinan dalam Islam tidak dapat dilepaskan dari prinsip *ri’āyah*, yakni tanggung jawab (*amānah*) untuk memelihara dan mengurus umat. Tanggung jawab ini mencakup dua dimensi utama, yaitu tanggung jawab kepada Allah (*ḥaqq Allāh*) dan tanggung jawab kepada manusia (*ḥaqq al-‘ibād*). Ibn Taymiyyah menempatkan amanah sebagai prinsip utama dalam jabatan publik, karena kekuasaan pada hakikatnya adalah titipan yang harus dijalankan demi kemaslahatan umat, bukan untuk kepentingan pribadi atau kelompok.⁴⁶ Dalam konteks kepemimpinan keagamaan seperti pesantren,

⁴⁵ Mawardi, *Al-Aḥkām Al-Sulṭāniyyah*.

⁴⁶ Taymiyyah, *Al-Siyāsah Al-Syar’iyyah fī Iṣlāḥ al-Rā’i wa al-Ra’iyyah*.

amanah berarti menjaga kemurnian ajaran Islam, membimbing umat secara benar, serta mengelola institusi dakwah dengan penuh integritas dan tanggung jawab moral.

Dalam perspektif fikih siyasah, kepemimpinan tidak dapat dipisahkan dari prinsip *ri'āyah*, yaitu tanggung jawab pemeliharaan dan pengelolaan urusan umat secara amanah. Istilah *ri'āyah* menunjuk pada fungsi menjaga, membina, dan mengarahkan masyarakat agar tetap berada dalam koridor syariat serta terhindar dari kerusakan sosial. Tanggung jawab tersebut mencakup dimensi vertikal tanggung jawab kepada Allah (*ḥaqq Allāh*) sebagai bentuk ketaatan kepada Allah dan dimensi horizontal tanggung jawab kepada manusia (*ḥaqq al-'ibād*) sebagai pemenuhan hak-hak masyarakat.

Ibn Taymiyyah menegaskan bahwa kekuasaan merupakan amanah yang harus ditunaikan demi menegakkan keadilan dan kemaslahatan. Kekuasaan pada hakikatnya adalah titipan yang harus dijalankan demi kemaslahatan umat, bukan untuk kepentingan pribadi atau kelompok, melainkan sarana untuk memperbaiki keadaan pemimpin dan yang dipimpin (*iṣlāḥ al-rā'ī wa al-ra'iyyah*).⁴⁷ Oleh karena itu, setiap bentuk kepemimpinan dituntut memiliki orientasi pelayanan, bukan dominasi.

Landasan normatif konsep amanah ditegaskan dalam QS. An-Nisā' [4]: 58 yang menegaskan sebagai berikut,

⁴⁷ Taymiyyah.

إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ

Artinya: “Allah memerintahkan kamu untuk menyampaikan amanat kepada yang berhak menerimanya. Kalau kamu menetapkan hukum pada orang lain lakukan secara adil.”⁴⁸

Ayat ini menjelaskan agar amanah disampaikan kepada yang berhak dan agar setiap keputusan ditegakkan dengan adil. Ayat ini juga menjadi fondasi etik bagi setiap pemegang otoritas, termasuk otoritas keagamaan. Sebagaimana hadis Rasulullah *ṣallallāhu ‘alaihi wa sallam* menunjukkan bahwa jabatan adalah sebuah amanah yang harus ditunaikan pada tempatnya, sabda Nabi *ṣallallāhu ‘alaihi wa sallam* kepada Abu Dzar *radhiyallahu ‘anh*u mengenai kekuasaan, “*Sesungguhnya kekuasaan adalah amanah, dan bahwa pada hari kiamat kelak itu adalah kehinaan dan penyesalan, kecuali mereka yang mengambilnya dengan benar dan menunaikan kewajiban yang ada di dalamnya.*” (HR. Muslim).⁴⁹ Dalam konteks pesantren, amanah tersebut terwujud dalam tanggung jawab menjaga kemurnian ajaran, membina umat secara benar, serta mengelola institusi dakwah dengan integritas moral.

Ibn Taymiyyah juga menekankan bahwa amanah kepemimpinan mensyaratkan dua unsur pokok, yaitu *al-quwwah* (kapasitas dan kompetensi) dan *al-amānah* (integritas dan kejujuran).⁵⁰ Keduanya harus berjalan beriringan agar kepemimpinan menghasilkan kemaslahatan dan tidak menimbulkan mafsadat. Prinsip ini relevan dalam membaca kepemimpinan

⁴⁸ Al-Qur’an, *Qur’an Karim dan Terjemahan Artinya*, 154.

⁴⁹ Taymiyyah, *Al-Siyāsah Al-Syar’iyyah fī Iṣlāḥ al-Rā’i wa al-Ra’iyyah*, 17.

⁵⁰ Taymiyyah, 17.

pesantren, karena legitimasi sosial kiai tidak hanya bertumpu pada kapasitas keilmuan, tetapi juga pada konsistensi moral dan keteladanan.

Selaras dengan itu, Ibn Qayyim menegaskan bahwa inti kebijakan *syar'i* adalah keadilan dan kemaslahatan. Pengkhianatan terhadap amanah kekuasaan merupakan bentuk kezaliman yang berdampak luas, karena merusak kepercayaan publik dan tatanan sosial.⁵¹ Dalam konteks dakwah, penyimpangan amanah dapat menimbulkan distorsi ajaran serta melemahkan legitimasi moral lembaga keagamaan.

Konsep *ri'āyah* juga berkaitan dengan fungsi pengelolaan umat (*siyāsah al-ra'īyah*). Al-Mawardi menjelaskan bahwa salah satu tujuan imamah adalah mengatur urusan masyarakat agar agama terjaga dan stabilitas sosial terpelihara.⁵² Pengelolaan tersebut mencakup pembinaan nilai, penegakan norma, dan pengaturan relasi sosial secara adil. Dalam skala sosial-keagamaan, fungsi ini tercermin dalam kepemimpinan pesantren yang membina masyarakat melalui pendidikan, pengajian, dan aktivitas sosial-keagamaan.

Dengan demikian, *ri'āyah* dalam penelitian ini dipahami sebagai tanggung jawab sosial pemimpin pesantren dalam membina, mengarahkan, dan melayani masyarakat melalui strategi dakwah yang terencana. Strategi politik dakwah yang dijalankan tidak hanya merupakan aktivitas penyampaian ajaran, tetapi bentuk pengelolaan sosial yang bertujuan menjaga kepercayaan masyarakat dan membangun legitimasi moral di lingkungan

⁵¹ Jawziyyah, *Al-Turuq Al-Hukmiyyah fi al-Siyasah al-Syar'iyyah*.

⁵² Mawardi, *Al-Ahkām Al-Sulṭāniyyah*.

Girisekar. Prinsip ri'āyah menjadi kerangka normatif untuk menilai apakah strategi tersebut sejalan dengan amanah kepemimpinan dalam perspektif fikih siyasah.

c. Konsep *Maṣlahah* (Kemaslahatan) dalam Tata Kelola Masyarakat

Konsep *al-maṣlahah* merupakan fondasi utama dalam fikih siyasah yang berfungsi sebagai kerangka etis dan metodologis dalam pengambilan kebijakan publik, termasuk kebijakan dakwah. Secara terminologis, *maṣlahah* dipahami sebagai segala sesuatu yang mengandung kebaikan dan kemanfaatan bagi umat serta sejalan dengan tujuan-tujuan syariat (*maqāṣid al-syarī'ah*). Dalam konteks politik dakwah, prinsip ini menjadi penimbang antara idealitas normatif ajaran Islam dan realitas sosial yang dihadapi oleh pelaku dakwah, termasuk lembaga pesantren.

Dalam literatur klasik, *maṣlahah* tidak dipahami secara bebas tanpa batas. Ia harus berada dalam koridor syariat dan tidak boleh bertentangan dengan *nash* yang *qath'i*. Konsep ini dapat ditelusuri dalam pemikiran ulama usul fikih, yang kemudian memperoleh penguatan dalam diskursus siyasah. Ibn Taymiyyah menegaskan bahwa orientasi setiap kebijakan kepemimpinan adalah merealisasikan kemaslahatan dan meminimalkan kerusakan. Dalam konteks penunjukan pejabat, ia menyatakan bahwa yang harus diprioritaskan adalah pihak yang paling mampu mewujudkan kemaslahatan sesuai dengan kebutuhan tugasnya, meskipun harus mempertimbangkan keseimbangan antara kekuatan (*al-quwwah*) dan amanah (*al-amānah*).⁵³

⁵³ Taymiyyah, *Al-Siyāsah Al-Syar'īyah fī Iṣlāḥ al-Rā'ī wa al-Ra'īyah*.

Selaras dengan itu, Ibn Qayyim menegaskan bahwa seluruh syariat dibangun di atas asas keadilan, rahmat, kemaslahatan, dan hikmah. Setiap kebijakan yang keluar dari nilai-nilai tersebut, meskipun mengatasnamakan syariat, pada hakikatnya bukan bagian dari tujuan syariat.⁵⁴ Pernyataan ini memberikan legitimasi teoretis bagi fleksibilitas kebijakan dalam ranah sosial, selama tetap berada dalam koridor prinsip-prinsip dasar Islam.

Dasar normatif *al-maṣlaḥah* dalam politik dakwah dapat ditelusuri dari prinsip-prinsip umum Al-Quran dan Sunnah yang menekankan kemudahan (*taysīr*), menghilangkan kesulitan (*raf' al-ḥaraj*), dan mencegah daripada kerusakan (*dar' al-mafāsid*). Kaidah fikih yang masyhur, *taṣarruf al-imām 'ala al-ra'iyah manūṭun bi al-maṣlaḥah*, menegaskan bahwa setiap kebijakan pemimpin terhadap umat harus bergantung pada kemaslahatan.⁵⁵ Kaidah ini tidak hanya berlaku dalam konteks kenegaraan saja, tetapi juga relevan dalam kepemimpinan dakwah dan pengelolaan pesantren sebagai institusi sosial-keagamaan. Dengan demikian, kebijakan dakwah, pengelolaan kurikulum, strategi pembinaan masyarakat, serta pola relasi sosial yang dibangun oleh pesantren dapat dianalisis dalam kerangka pertimbangan maslahat dan mafsadat.

Dalam konteks penelitian ini, prinsip *maṣlaḥah* menjadi instrumen analitis untuk membaca strategi politik dakwah Pondok Pesantren Darush Sholihin di tengah masyarakat Girisekar yang memiliki dinamika sosial dan

⁵⁴ Jawziyyah, *Al-Turuq Al-Hukmiyyah fi al-Siyasah al-Syar'iyah*.

⁵⁵ Jalal al-Din Al-Suyuthi, *al-Ashbāh wa al-Nazā'ir fi Qawā'id wa Furū' Fiqh al-Syāfi'iyah* (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1983).

keagamaan tersendiri. Strategi dakwah yang bersifat edukatif, gradual, dan tidak konfrontatif dapat dipahami sebagai bentuk pertimbangan maslahat jangka panjang guna menjaga stabilitas sosial dan membangun legitimasi moral. Sebaliknya, pendekatan yang berpotensi menimbulkan konflik sosial dapat dinilai sebagai *mafsadat* yang harus dihindari dalam perspektif *siyasah syar'iyah*.

Dengan demikian, konsep *al-maṣlaḥah* tidak hanya berfungsi sebagai justifikasi normatif, tetapi juga sebagai alat ukur dalam menilai apakah strategi politik dakwah yang dijalankan benar-benar mengarah pada realisasi tujuan syariat. Melalui perspektif ini, politik dakwah dipahami sebagai praktik pengelolaan sosial yang harus dipertanggungjawabkan secara normatif dalam kerangka fikih siyasah dan secara sosial dalam konteks kehidupan masyarakat Girisekar.

d. Prinsip *Hikmah* dalam Dakwah

Prinsip hikmah dalam dakwah memiliki landasan normatif yang tegas dalam QS. An-Nahl [16]: 125,

أُدْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ

Artinya: “Ajaklah kepada syariat Tuhanmu dengan bijaksana dan nasihat yang baik dan menarik, serta bantahlah mereka dengan cara yang lebih baik.”⁵⁶

⁵⁶ Al-Qur'an, *Qur'an Karim dan Terjemahan Artinya*, 494.

Dalam kitab *Mukhtashar Tafsir Ibnu Katsir*,⁵⁷ Allah *subhānahu wa ta'ālā* berfirman dengan memerintahkan Rasul-Nya, Nabi Muhammad *ṣallallāhu 'alaihi wa sallam*, agar mengajak seluruh manusia kepada Allah dengan hikmah. Ibnu Jarir berkata, yang dimaksud dengan hikmah adalah apa yang Allah turunkan kepadanya berupa Al-Quran dan Sunnah.

Adapun “*al-maw'izah al-ḥasanah*” (nasihat yang baik) adalah nasihat yang di dalamnya terdapat peringatan-peringatan dan kisah-kisah tentang peristiwa yang menimpa manusia, sehingga mereka dapat mengambil pelajaran darinya dan berhati-hati dari azab Allah *subhānahu wa ta'ālā*. Firman-Nya: “*wa jādilhum bi al-latī hiya aḥsan*” (dan bantahlah mereka dengan cara yang paling baik) adalah siapa saja di antara mereka yang memerlukan dialog atau perdebatan, maka hendaknya dilakukan dengan cara yang baik, dengan kelembutan, sikap santun, dan ucapan yang baik. Sebagaimana Allah *subhānahu wa ta'ālā* berfirman: “*Wa lā tujādilū ahla al-kitābi illā bi-allatī hiya aḥsan*” (Dan janganlah kamu berdebat dengan Ahli Kitab kecuali dengan cara yang paling baik, kecuali terhadap orang-orang yang zalim di antara mereka).

Allah juga memerintahkan kelembutan dalam berdakwah sebagaimana Dia memerintahkan Nabi Musa dan Nabi Harun ketika mengutus keduanya kepada Firaun, dalam firman-Nya: “*Fa qūlā lahu qawlan layyinan la 'allahu yatadhakkaru aw yakshā*” (maka berbicaralah kepadanya dengan kata-kata yang lembut, mudah-mudahan ia ingat atau takut). Dengan

⁵⁷ Shabuni, *Mukhtashar Tafsir Ibnu Katsir*, 2/352.

demikian, *hikmah* tidak hanya berkaitan dengan isi dakwah, tetapi juga metode dan pendekatan yang digunakan.

Ibn Qayyim menjelaskan bahwa kata *hikmah* dalam ayat tersebut disebutkan secara mutlak tanpa disertai sifat *hasana*, karena seluruh hikmah pada hakikatnya merupakan kebaikan. Dengan kata lain, sifat baik telah melekat secara inheren pada makna hikmah itu sendiri.⁵⁸ Oleh sebab itu, seorang dai yang memiliki hikmah dalam berdakwah akan mampu menyampaikan kebenaran secara tepat sehingga dakwahnya dapat diterima dengan baik oleh masyarakat.

Penjelasan para mufasir juga menegaskan bahwa hikmah berkaitan dengan kecerdasan intelektual dan ketajaman pandangan dalam memahami realitas. Dalam tafsir *Rūḥ al-Ma‘ānī* dijelaskan bahwa hikmah merupakan perkataan yang benar yang mampu menyentuh hati secara tepat.⁵⁹ Sementara itu, dalam tafsir *Fath al-Qadīr* disebutkan bahwa hikmah yang diberikan kepada Luqman berupa pemahaman yang mendalam, kecerdasan akal, serta ketepatan pandangan dalam menilai suatu persoalan.⁶⁰ Penjelasan tersebut menunjukkan bahwa hikmah dalam dakwah tidak hanya berkaitan dengan aspek retorika, tetapi juga mencakup kedalaman ilmu, kematangan akal, serta kebijaksanaan dalam menilai kondisi masyarakat.

⁵⁸ Ibn al-Qayyim Al-Jawziyyah, *Madārij al-Sālikīn Bayna Manāzil Iyyāka Na‘budu wa Iyyāka Nasta‘īn* (Beirut: Dar al-Kitāb al-‘Arabi, 1996), 1/445.

⁵⁹ Shihab al-Din Mahmud Al-Alusi, *Rūḥ al-Ma‘ānī fī Tafsīr al-Qur’ān al-‘Aẓīm wa al-Sab‘ al-Mathānī* (Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1994), 14/254.

⁶⁰ Muhammad ibn ‘Ali Al-Syawkani, *Fath al-Qadīr al-Jāmi‘ Bayna Fannay al-Riwāyah wa al-Dirāyah min ‘Ilm al-Tafsīr* (Beirut: Dar Ibn Kathir dan Dar al-Kalim al-Tayyib, 1995), 4/237.

Dalam perspektif fikih siyasah, prinsip hikmah memiliki keterkaitan erat dengan tujuan syariat dalam menciptakan kemaslahatan dan mencegah kerusakan. Ibn Taymiyyah menegaskan bahwa tujuan kekuasaan dalam Islam adalah menegakkan keadilan dan memperbaiki kondisi pemimpin serta masyarakat (*iṣlāḥ al-rā'ī wa al-ra'iyyah*).⁶¹ Oleh karena itu, setiap kebijakan dakwah harus mempertimbangkan dampak sosial yang mungkin timbul. Pendekatan yang tidak mempertimbangkan kesiapan masyarakat berpotensi menimbulkan resistensi dan konflik, sehingga bertentangan dengan tujuan syariat.

Prinsip hikmah juga menuntut seorang dai untuk memperhatikan kondisi audiens serta tingkat kesiapan mereka dalam menerima ajaran agama. Metode dakwah yang bijaksana harus mempertimbangkan keadaan masyarakat, kadar penjelasan yang disampaikan kepada mereka, serta cara komunikasi yang digunakan. Pendekatan tersebut bertujuan agar dakwah tidak terasa memberatkan bagi masyarakat dan tidak menimbulkan penolakan sebelum mereka siap menerima pesan yang disampaikan.⁷ Dalam praktiknya, metode dakwah dapat bervariasi sesuai dengan situasi sosial, karakter masyarakat, serta tujuan dakwah yang ingin dicapai.

Dalam konteks kepemimpinan pesantren, prinsip hikmah menjadi pedoman penting dalam menentukan strategi politik dakwah. Pimpinan pesantren tidak hanya bertugas menyampaikan ajaran Islam secara normatif, tetapi juga mengelola relasi sosial dengan masyarakat sekitar. Keputusan

⁶¹ Taymiyyah, *Al-Siyāsah Al-Syar'iyyah fī Iṣlāḥ al-Rā'ī wa al-Ra'iyyah*.

mengenai metode pendidikan, pola komunikasi dakwah, serta sikap terhadap tradisi lokal perlu mempertimbangkan kondisi sosial masyarakat dan potensi dampaknya bagi stabilitas sosial. Pendekatan yang bersifat edukatif, dialogis, dan bertahap sering kali dinilai lebih efektif dalam membangun penerimaan masyarakat dibandingkan pendekatan yang bersifat konfrontatif.

Dengan demikian, prinsip *hikmah* dalam dakwah merupakan landasan normatif sekaligus metodologis dalam *siyasah da'wah*. Ia berfungsi sebagai jembatan antara norma wahyu dan realitas sosial, sehingga strategi dakwah dapat dijalankan secara bijaksana, proporsional, serta berorientasi pada kemaslahatan umat. Prinsip ini juga memberikan kerangka analitis untuk memahami strategi politik dakwah yang dijalankan oleh Pondok Pesantren Darush Sholihin dalam membina masyarakat Girisekar melalui pendekatan pendidikan, pembinaan akidah, dan penguatan nilai-nilai keislaman.

Berdasarkan uraian di atas, fikih siyasah menyediakan landasan normatif untuk membaca strategi politik dakwah sebagai praktik kepemimpinan sosial yang berorientasi pada *ri'āyah* dan *maṣlahah*, serta dijalankan dengan prinsip *hikmah*. Kerangka ini memungkinkan penelitian menilai strategi dakwah Pondok Pesantren Darush Sholihin tidak hanya dari sisi efektivitas sosialnya, tetapi juga dari kesesuaiannya dengan prinsip-prinsip normatif dalam tradisi hukum Islam.

Dengan demikian, fikih siyasah berfungsi sebagai fondasi teoritis yang menjembatani antara nilai wahyu dan praktik sosial, sekaligus menjadi

alat ukur normatif dalam menganalisis legitimasi sosial yang dibangun melalui strategi politik dakwah di masyarakat Girisekar.

3. Ilmu Sosial Profetik

Istilah profetik dalam ilmu sosial pertama kali diperkenalkan oleh Kuntowijoyo sebagai paradigma keilmuan yang mengintegrasikan pengetahuan ilmiah dengan nilai moral dan spiritualitas. Kuntowijoyo menegaskan perlunya “ilmu-ilmu sosial profetik”, yaitu ilmu sosial yang tidak hanya menjelaskan dan mengubah fenomena sosial, tetapi juga memberikan arah normatif terhadap perubahan tersebut ke mana transformasi dilakukan, untuk tujuan apa, dan atas dasar nilai apa.⁶² Dengan demikian, ilmu sosial profetik tidak bersifat netral-nilai, melainkan secara sadar memuat cita-cita etik yang bersumber dari misi kenabian.⁶³

Secara ontologis, istilah profetik berpijak pada pandangan bahwa realitas sosial tidak berdiri dalam ruang hampa nilai, melainkan berada dalam horizon makna ilahiah. Realitas dipahami sebagai ruang aktualisasi misi kenabian yang menghendaki tegaknya keadilan dan kemaslahatan.⁶⁴ Secara epistemologis, ilmu sosial profetik menuntut integrasi antara rasio, pengalaman empiris, dan wahyu sebagai sumber pengetahuan. Kuntowijoyo menegaskan bahwa sumber ilmu tidak hanya rasional dan empiris, tetapi juga wahyu, sehingga diperlukan reorientasi terhadap mode of thought dan mode of inquiry

⁶² Kuntowijoyo, *Paradigma Islam: Interpretasi untuk Aksi*, ed. oleh A.E. Priyono (Bandung: Mizan, 1991), 288–289.

⁶³ Kuntowijoyo, *Islam Sebagai Ilmu: Epistemologi, Metodologi, Dan Etika*, 95–96.

⁶⁴ Kuntowijoyo, *Paradigma Islam: Interpretasi untuk Aksi*, 288–289.

dalam pengembangan ilmu sosial.⁶⁵ Secara aksiologis, ilmu sosial profetik diarahkan pada transformasi sosial berdasarkan cita-cita etik tertentu, bukan perubahan demi perubahan itu sendiri.⁶⁶

Dalam kerangka ilmu sosial dan humaniora, Kuntowijoyo merujuk pada QS. Fushshilat [41]: 53 sebagai dasar kategorisasi ilmu yang berbunyi,

سُرِّيهِمْ ءَايَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ

Artinya: “Akan Kami tunjukkan mereka bukti-bukti Kami di segala penjuru, juga yang ada pada diri mereka sendiri, sehingga jelas bagi mereka bahwa Al-Quran adalah haq.”⁶⁷

Ayat tersebut mengisyaratkan adanya ilmu-ilmu Tuhan di cakrawala (*āfāq*) dan ilmu pada diri manusia (*anfusihi*).⁶⁸ Dari sini ia membedakan tiga ranah ilmu; ‘ilm kauniyah (ilmu-ilmu alam, *nomothetic*), ‘ilm qauliyah (ilmu-ilmu wahyu, *theological*), dan ‘ilm nafsiyah (ilmu tentang makna, nilai, dan kesadaran manusia, *hermeneutical*). Ilmu nafsiyah inilah yang disebut sebagai humaniora, yakni ilmu kemanusiaan yang bersifat *hermeneutik* dan berorientasi pada makna.⁶⁹ Melalui konsep “humaniora Al-Quran”, Kuntowijoyo menghendaki agar perkembangan ilmu kemanusiaan tidak terlepas dari agama, sehingga analisis sosial tetap berakar pada kesadaran etis dan transendental.

Istilah Sosial Profetik, dengan demikian, merujuk pada pendekatan ilmu sosial yang menjadikan nilai kenabian sebagai dasar interpretasi dan

⁶⁵ Kuntowijoyo, 289.

⁶⁶ Kuntowijoyo, 289.

⁶⁷ Al-Qur’an, *Qur’an Karim dan Terjemahan Artinya*, 864.

⁶⁸ Kuntowijoyo, *Islam Sebagai Ilmu: Epistemologi, Metodologi, Dan Etika*, 25.

⁶⁹ Kuntowijoyo, 25–26.

transformasi sosial. Landasan normatifnya secara eksplisit diambil dari QS. Āli ‘Imrān [3]: 110 yang berbunyi,

كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ

Artinya: “Kalian adalah umat terbaik yang dilahirkan di lingkungan manusia, memerintah kepada yang baik, dan mencegah dari yang mungkar, serta beriman kepada Allah.”⁷⁰

Kuntowijoyo menegaskan dari ayat tersebut memuat tiga misi utama umat: *amar ma‘ruf, nahi munkar*, dan iman kepada Allah.⁷¹ Dari ayat tersebut, Kuntowijoyo merumuskan tiga pilar Ilmu Sosial Profetik, yakni humanisasi, liberasi, dan transendensi. Humanisasi (emansipasi) bermakna memanusiakan manusia dan mengangkat martabatnya. Liberasi berarti pembebasan dari berbagai bentuk kemungkaran dan ketidakadilan struktural. Adapun transendensi menegaskan pentingnya dimensi ketuhanan dalam kebudayaan dan kehidupan sosial.⁷²

Ketiga nilai tersebut tidak hanya berfungsi sebagai tujuan praksis, tetapi juga menjadi fondasi teoretis Ilmu Sosial Profetik. Humanisasi menjadi basis ontologis yang memandang manusia sebagai subjek bermartabat dalam realitas sosial. Liberasi menjadi orientasi aksiologis yang menuntut keberpihakan pada pembebasan dan keadilan. Sementara itu, transendensi menjadi dasar epistemologis yang mengaitkan proses pencarian ilmu dengan wahyu dan kesadaran ketuhanan. Dengan struktur demikian, Ilmu Sosial Profetik bukan

⁷⁰ Al-Qur’an, *Qur’an Karim dan Terjemahan Artinya*, 112.

⁷¹ Kuntowijoyo, *Paradigma Islam: Interpretasi untuk Aksi*, 288–289.

⁷² Kuntowijoyo, 289.

sekadar pendekatan normatif, melainkan paradigma ilmiah yang memadukan dimensi ontologis, epistemologis, dan aksiologis dalam satu kesatuan.

Sebagai penutup pembahasan ini, paradigma Islam menurut Kuntowijoyo dapat dipahami sebagai konsep keilmuan yang menekankan nilai-nilai profetik sebagai dasar transformasi sosial. Ia menegaskan bahwa Ilmu Sosial Profetik secara sadar memuat cita-cita etik tertentu (humanisasi, liberasi, dan transendensi) yang diderivasikan dari misi historis Islam sebagaimana termaktub dalam QS. Āli ‘Imrān [3]: 110. Paradigma ini menunjukkan bahwa Islam bukan sekadar sistem norma ritual, melainkan sumber nilai yang mengarahkan perubahan sosial menuju cita-cita sosio-etik.⁷³

Kuntowijoyo menegaskan bahwa Islam merupakan suatu struktur yang utuh dan memiliki kemampuan transformasi diri tanpa kehilangan keutuhannya. Ia menawarkan Strukturalisme Transendental sebagai metode yang sesuai untuk membaca realitas kontemporer, dengan menempatkan wahyu sebagai pusat orientasi. Paradigma Islam tidak bersifat kaku dan anti-perubahan, melainkan responsif terhadap dinamika sosial sepanjang perubahan tersebut dipahami dalam kerangka nilai transendental.⁷⁴

Dengan demikian, paradigma Islam menurut Kuntowijoyo adalah kerangka berpikir yang memadukan struktur ajaran Islam, kesadaran historis, dan kemampuan transformasi sosial dengan tetap berpijak pada nilai-nilai profetik. Humanisasi, liberasi, dan transendensi menjadi fondasi ontologis, epistemologis, dan aksiologis dalam paradigma tersebut. Ontologis, karena

⁷³ Kuntowijoyo, 289.

⁷⁴ Kuntowijoyo, *Islam Sebagai Ilmu: Epistemologi, Metodologi, Dan Etika*, 46–47.

realitas dipahami sebagai ruang aktualisasi nilai kenabian; epistemologis, karena wahyu menjadi sumber pengetahuan yang setara dengan rasio dan empiris; dan aksiologis, karena ilmu diarahkan untuk membangun masyarakat yang adil, bermartabat, dan berketuhanan.

Dalam konteks penelitian ini, pemahaman tentang paradigma Islam sebagai paradigma profetik memperkuat kerangka analisis terhadap strategi politik dakwah. Dakwah tidak hanya dibaca sebagai aktivitas kelembagaan, melainkan sebagai praksis transformasi sosial yang berlandaskan struktur nilai Islam dan berorientasi pada pembentukan legitimasi moral di tengah masyarakat.

4. Transformasi Sosial Profetik

Sebelumnya kita telah membahas tentang Ilmu Sosial Profetik, selanjutnya pada sub-bab transformasi sosial profetik ini, saya berusaha menyederhanakan konsep yang saya gunakan dari konsep transformasi sosial perspektif Kuntowijoyo. Transformasi sosial inilah yang kemudian diartikan sebagai politik dakwah itu sendiri.

Sub-bab ini berupaya menguraikan proses transformasi sosial profetik sebagai kerangka teoretis yang menjadi landasan konseptual penelitian. Konsep transformasi sosial yang digunakan merujuk pada pemikiran Kuntowijoyo dalam *Paradigma Islam: Interpretasi untuk Aksi*, khususnya Bab XXIII yang membahas paradigma Islam tentang transformasi sosial.⁷⁵ Dalam kerangka tersebut, transformasi sosial tidak dipahami sebagai perubahan yang semata-mata ditentukan oleh faktor material, melainkan sebagai proses rekayasa sosial yang

⁷⁵ Kuntowijoyo, *Paradigma Islam: Interpretasi untuk Aksi*, 340–346.

berangkat dari nilai-nilai normatif Islam, kemudian dirumuskan secara teoretis, dan diwujudkan dalam praktik sosial yang terarah.

Dengan demikian, transformasi sosial profetik merupakan proses yang menghubungkan nilai wahyu dengan realitas historis melalui mekanisme konseptualisasi, objektivikasi, dan institusionalisasi.

a. Transformasi Sosial dalam Paradigma Islam

Dalam menjelaskan paradigma transformasi sosial, Kuntowijoyo terlebih dahulu mengkaji beberapa teori sosial Barat. Ia mengutip pandangan Émile Durkheim yang menyatakan bahwa perubahan sosial bergerak dari perubahan struktur budaya menuju struktur sosial, dan akhirnya berdampak pada struktur teknik. Struktur budaya dipahami sebagai sentimen kolektif atau nilai-nilai sosial yang menjadi dasar kohesi masyarakat.⁷⁶ Perubahan dalam sentimen kolektif tersebut akan memengaruhi bentuk solidaritas sosial dan pada akhirnya mengubah lembaga-lembaga sosial yang ada.

Kuntowijoyo menilai bahwa paradigma Islam lebih dekat dengan pendekatan Durkheim dibandingkan dengan paradigma Marx maupun Weber.⁷⁷ Hal ini karena dalam perspektif Islam, sistem nilai memiliki posisi determinatif dalam membentuk struktur sosial. Dalam struktur internal umat, terdapat sentimen kolektif yang bersumber dari iman. Dari sistem nilai tauhid yang melahirkan iman itu terbentuk komunitas *jama'ah*, dan dalam skala lebih luas *ummah*.⁷⁸

⁷⁶ Kuntowijoyo, 340.

⁷⁷ Kuntowijoyo, 341.

⁷⁸ Kuntowijoyo, 341.

Struktur sosial umat pada tahap awal bersifat normatif, yakni merupakan derivasi langsung dari sistem nilai yang menjadi acuan pembentukan sistem kelembagaan dan otoritasnya sendiri, misalnya kepemimpinan kiai seperti yang dikenal di Jawa dengan pesantren dan komunitas santrinya. Konsep *ummah wahidah* berkembang sebagai ekspresi kesadaran normatif bahwa umat dipersatukan oleh sistem nilai yang sama.⁷⁹ Kesadaran normatif tersebut menjadi kekuatan historis yang membentuk struktur internal umat Islam hingga kini.

b. Dari Kesadaran Normatif ke Kesadaran Ilmiah

Kesadaran normatif adalah kesadaran yang berpijak pada sistem nilai teologis. Ia berfungsi memelihara basis teologis umat dan menjaga integritas moral kolektif. Namun, dalam masyarakat modern yang ditandai oleh diferensiasi fungsional dan kompleksitas sosial, kesadaran normatif saja tidak memadai.⁸⁰

Umat Islam menghadapi proses heterogenisasi sosial yang memperlebar jarak antara kelompok-kelompok dalam masyarakat, baik secara sosial-ekonomi, politik, maupun kultural, misalnya dari yang berpikir konservatif-tradisional sampai yang berpikir sangat modernis-kosmopolit.⁸¹ Diferensiasi tersebut melahirkan pelapisan sosial baru dan potensi konflik kepentingan. Konsep *ummah wahidah* yang bersifat normatif tidak dapat

⁷⁹ Kuntowijoyo, 341.

⁸⁰ Kuntowijoyo, 341–342.

⁸¹ Kuntowijoyo, 342.

diterjemahkan secara monolitik dalam realitas politik tanpa mempertimbangkan kompleksitas empiris.⁸²

Oleh karena itu, diperlukan pergeseran dari kesadaran normatif menuju kesadaran ilmiah. Kesadaran ilmiah menuntut objektivikasi dan konseptualisasi, yakni menjabarkan konsep-konsep normatif ke dalam bahasa ilmu yang objektif agar dapat berhubungan dengan realitas secara empiris. Proses ini merupakan bentuk *theory construction*, yaitu derivasi premis-premis normatif menjadi teori sosial yang dapat diverifikasi dalam realitas historis.⁸³

Teori sosial Islam, dalam kerangka ini, bersifat dinamis karena harus menyesuaikan diri dengan perubahan kondisi sosial. Namun, landasan normatifnya tetap bersumber pada Al-Quran dan Sunnah.⁸⁴ Dengan demikian, transformasi sosial profetik mensyaratkan dialog terus-menerus antara nilai wahyu dan kenyataan sosial.

c. Transformasi pada Struktur, Budaya, dan Teknik

1) Transformasi Struktur Budaya

Transformasi struktur budaya dilakukan melalui derivasi nilai normatif menjadi teori sosial empiris. Nilai-nilai Al-Quran dan Sunnah diturunkan menjadi konsep-konsep teoretis yang dapat menjelaskan gejala sosial aktual.⁸⁵ Proses ini mengintegrasikan sistem budaya (nilai) dengan

⁸² Kuntowijoyo, 342.

⁸³ Kuntowijoyo, 342.

⁸⁴ Kuntowijoyo, 345.

⁸⁵ Kuntowijoyo, 343.

sistem sosial (realitas empiris), sehingga teologi menjadi fungsional dalam konteks historis.

2) Transformasi Struktur Sosial

Pada struktur sosial, transformasi dilakukan melalui objektivikasi dan subjektivikasi. Objektivikasi berarti menjabarkan konsep umat yang normatif ke dalam stratifikasi sosial empiris, sehingga dapat diketahui posisi sosial umat secara konkret.⁸⁶ Dengan dasar tersebut dilakukan pembinaan dan pembelaan sesuai posisi sosial masing-masing kelompok.

Subjektivikasi berarti meneguhkan kesatuan nilai normatif di tengah diferensiasi sosial. Dengan cara ini, umat tetap terikat oleh cita-cita normatif yang sama meskipun berada dalam struktur sosial yang beragam.⁸⁷ Integrasi kedua proses tersebut memungkinkan rekayasa transformasi struktur sosial internal umat secara komprehensif.

3) Transformasi Struktur Teknik

Transformasi struktur teknik dilakukan melalui institusionalisasi nilai dalam lembaga sosial dan negara. Negara dipahami sebagai realitas empiris yang harus dianalisis dengan konsep-konsep objektif seperti birokrasi dan administrasi. Konsep normatif seperti *baldah-thayyibah* diterjemahkan menjadi cita-cita sosial-politik yang objektif dan dapat diterima secara luas.⁸⁸

⁸⁶ Kuntowijoyo, 343.

⁸⁷ Kuntowijoyo, 343.

⁸⁸ Kuntowijoyo, 344.

Proses ini menuntut demokratisasi dan sosialisasi agar gagasan etis dapat terinternalisasi dalam kehidupan publik.⁸⁹ Dengan demikian, nilai normatif tidak berhenti pada wacana, tetapi menjadi dasar praksis kelembagaan.

d. Teori Sosial Islam sebagai Teori Transformatif

Teori sosial Islam bersifat transformatif dan berorientasi pada tindakan (*action-oriented*). Urgensinya terletak pada kemampuan untuk mengaktualisasikan iman dalam realitas objektif dan memanifestasikan amal secara efektif dalam kondisi sosial yang berubah.⁹⁰

Ilustrasi hadis tentang keberpihakan kepada kaum lemah menunjukkan bahwa perubahan politik dan ekonomi dapat digerakkan melalui advokasi terhadap kelompok marginal. Kaum lemah dipahami sebagai agen sejarah yang memiliki potensi untuk mendorong perombakan struktur sosial.⁹¹

Dengan demikian, teori sosial Islam bertujuan mentransformasikan masyarakat sesuai cita-cita etis Islam. Ia tidak bersifat permanen dalam bentuk teoretisnya, tetapi tetap berpijak pada landasan normatif yang tetap.⁹²

Berdasarkan uraian tersebut, proses transformasi sosial profetik dalam penelitian ini dimaknai sebagai politik dakwah. Politik dakwah dipahami sebagai

⁸⁹ Kuntowijoyo, 343.

⁹⁰ Kuntowijoyo, 345.

⁹¹ Kuntowijoyo, 345–346.

⁹² Kuntowijoyo, 345.

proses sistematis yang bergerak dari dalil normatif menuju implementasi aksi sosial melalui tahapan konseptualisasi dan strategi.

Tahap pertama adalah dalil normatif sebagai sumber nilai (titik-tolak dalil). Tahap kedua adalah perumusan pesan (dakwah) sebagai bentuk konseptualisasi nilai dalam bahasa sosial. Tahap ketiga adalah strategi dakwah sebagai perencanaan rekayasa sosial. Tahap keempat adalah implementasi aksi sosial sebagai aktualisasi praksis transformasi.

Keempat tahap tersebut sejalan dengan kerangka transformasi sosial perspektif Kuntowijoyo, dari struktur budaya (nilai), menuju struktur sosial (rekayasa hubungan sosial), hingga struktur teknik (institusionalisasi). Dengan demikian, transformasi sosial profetik dalam penelitian ini dipahami sebagai proses politik dakwah yang berangkat dari wahyu, dirumuskan secara teoretis, diverifikasi secara empiris, dan diwujudkan dalam tindakan sosial yang terarah.

BAB III

METODE PENELITIAN

A. Jenis Penelitian dan Pendekatan

Penelitian ini merupakan penelitian kualitatif dengan jenis penelitian lapangan (*field research*). Penelitian lapangan adalah penelitian yang sumber datanya diperoleh secara langsung dari lapangan melalui teknik wawancara, observasi, dan dokumentasi.⁹³ Penelitian ini memilih penelitian lapangan karena bertujuan untuk memahami secara mendalam makna, nilai, serta praktik politik dakwah yang dilakukan oleh Ustaz Muhammad Abduh Tuasikal selaku pimpinan Pondok Pesantren Darush Sholihin dalam konteks sosial dan keagamaan masyarakat di lingkungan Pondok Pesantren Darush Sholihin, Girisekar, Panggang, Gunung Kidul.

Jenis penelitian kualitatif, yaitu jenis penelitian yang berupaya memahami dan menjelaskan fenomena yang dialami oleh subjek penelitian, seperti perilaku, persepsi, motivasi, serta tindakan, secara holistik dan deskriptif melalui analisis mendalam. Penelitian kualitatif menekankan pada kedalaman dan kekayaan data yang diperoleh peneliti, sehingga semakin mendalam dan detail data yang dikumpulkan, maka semakin tinggi pula kualitas hasil penelitian.⁹⁴

Penggunaan metode kualitatif dalam penelitian ini dipandang tepat karena peneliti terlibat secara langsung dalam mengamati dan memahami fenomena transformasi sosial melalui dakwah, serta pandangan hidup para pelaku dakwah di lingkungan pondok pesantren. Penelitian kualitatif memiliki karakteristik utama

⁹³ Lexy J. Moleong, *Metode Penelitian Kualitatif* (Bandung: PT. Remaja Rosdakarya, 2001).

⁹⁴ Moleong.

berupa penyajian data dengan perspektif emik, yaitu data dipaparkan berdasarkan sudut pandang, bahasa, dan pengalaman subjek penelitian.⁹⁵

Penelitian ini bersifat deskriptif-analitis. Deskriptif berarti penelitian ini berupaya menggambarkan secara sistematis fakta dan gejala sosial yang berkaitan dengan strategi dakwah Pondok Pesantren Darush Sholihin. Analitis berarti data yang diperoleh tidak hanya disajikan, tetapi ditafsirkan dan dianalisis berdasarkan kerangka teoritis yang telah dirumuskan dalam Bab II. Melalui pendekatan ini, peneliti menganalisis bagaimana konsep-konsep dalam fikih siyasah dioperasionalkan dalam praktik kepemimpinan dan pengelolaan umat melalui strategi dakwah yang diterapkan.

Adapun pendekatan penelitian ini menggunakan pendekatan transformasi sosial profetik untuk menganalisis strategi politik dakwah di Pondok Pesantren Darush Sholihin. Pendekatan ini memandang perubahan sosial sebagai proses bertahap dari landasan normatif menuju aksi sosial melalui konseptualisasi nilai dan objektivasi realitas sosial.

Pendekatan ini dioperasionalkan dengan mengintegrasikan analisis normatif terhadap orientasi nilai yang mendasari politik dakwah atau strategi dakwah pesantren dengan analisis empiris terhadap praktik sosial yang berlangsung di lapangan. Analisis normatif digunakan untuk mengidentifikasi arah dan tujuan yang menjadi dasar penyusunan strategi dakwah, sedangkan analisis empiris digunakan untuk menelaah bagaimana strategi tersebut dirancang, diterapkan, dan diterima dalam konteks sosial yang konkret.

⁹⁵ Beni Ahmad Saebani, *Filsafat Ilmu dan Metode Penelitian* (Bandung: Pustaka Setia, 2015).

Melalui pendekatan ini, penelitian tidak hanya mendeskripsikan bentuk-bentuk kegiatan dakwah, tetapi juga menelusuri proses pengambilan keputusan strategis oleh pimpinan pesantren dalam merespons kondisi sosial-keagamaan masyarakat. Fokus analisis diarahkan pada bagaimana strategi dakwah tersebut berinteraksi dengan struktur sosial yang ada, memengaruhi pola keberagamaan masyarakat, serta mendorong perubahan pada tingkat praktik dan kesadaran religius.

Dengan demikian, pendekatan transformasi sosial profetik dalam penelitian ini berfungsi sebagai kerangka analitis untuk membaca keterkaitan antara nilai yang menjadi dasar politik dakwah, strategi yang dipilih dalam pelaksanaannya, dan transformasi sosial yang dihasilkan. Pendekatan ini memungkinkan penelitian untuk menjelaskan dakwah sebagai proses pengelolaan sosial berbasis nilai yang secara bertahap berkontribusi terhadap terbentuknya masyarakat yang lebih religius.

B. Tempat atau Lokasi Penelitian

Penelitian ini dilakukan di Pondok Pesantren Darush Sholihin, yang berlokasi di Desa Girisekar, Kecamatan Panggang, Kabupaten Gunungkidul, Daerah Istimewa Yogyakarta. Lokasi ini dipilih karena Pondok Pesantren Darush Sholihin merupakan salah satu pusat pengembangan dan penyebaran dakwah Islam di wilayah Yogyakarta yang memiliki pengaruh signifikan dalam pembinaan keagamaan masyarakat, baik melalui aktivitas pendidikan pesantren maupun dakwah berbasis media digital, khususnya melalui situs *rumaysho.com*. Keberadaan pesantren ini menjadikannya sebagai lokasi yang strategis untuk

mengkaji praktik dakwah yang terlembagakan dan berkelanjutan. Penelitian ini dilakukan sejak 25 April sampai dengan 11 Mei 2026.

Dari sudut pandang studi kasus kualitatif, pemilihan lokasi penelitian ini juga didasarkan pada adanya batasan spasial dan institusional yang jelas. Miles, Huberman, dan Saldaña menegaskan bahwa studi kasus menuntut batasan kasus yang tegas, baik dari sisi lokasi, waktu, maupun aktor yang terlibat, agar analisis dapat dilakukan secara mendalam dan terfokus.⁹⁶ Pondok Pesantren Darush Sholihin memenuhi kriteria tersebut karena memiliki struktur kelembagaan yang jelas, program dakwah yang terorganisir, serta relasi sosial yang dapat diamati secara langsung dalam konteks penelitian lapangan. Dengan demikian, lokasi penelitian ini memberikan dasar empiris yang kuat bagi analisis politik dakwah dalam perspektif *fikih siyasah* dan pendekatan transformasi sosial profetik.

C. Informan Penelitian

Informan dalam penelitian ini dipilih dari kalangan individu yang terlibat secara langsung dalam kegiatan dakwah dan pendidikan di Pondok Pesantren Darush Sholihin dan lingkungan sekitarnya. Pemilihan informan didasarkan pada keterlibatan aktif mereka dalam pelaksanaan, pengelolaan, dan penerimaan kegiatan dakwah Salafi di lingkungan pondok pesantren.

Berdasarkan hasil observasi awal, informan dalam penelitian ini terdiri atas:

1. Pimpinan Pesantren, yaitu Ustaz Dr. Muhammad Abduh Tuasikal, M.Sc., sebagai informan kunci (key informant) yang memberikan

⁹⁶ Matthew B. Miles, A. Michael Huberman, dan Jhonny Saldana, *Qualitative Data Analysis: A Methods Sourcebook*, 3 ed. (California: SAGE Publications, 2014).

pandangan konseptual, kebijakan kelembagaan, serta arah strategis dakwah Salafi di pondok pesantren.

2. Pengurus Pesantren, yaitu dua hingga tiga orang pengajar atau pegawai yang aktif di pondok pesantren wilayah penelitian.
3. Masyarakat Sekitar, yaitu tokoh masyarakat dan jamaah yang secara rutin berinteraksi dengan kegiatan pesantren, guna memberikan perspektif sosial mengenai penerimaan, respons, dan dampak dakwah di lingkungan masyarakat.

Keberagaman latar belakang informan tersebut diharapkan dapat memberikan data yang komprehensif, objektif, dan mendalam mengenai praktik politik dakwah dalam perspektif fikih siyasah dan pendekatan transformasi sosial profetik.

D. Teknik Penentuan Informan

Penentuan informan dalam penelitian ini dilakukan dengan menggunakan teknik *purposive sampling*, yaitu pemilihan informan secara sengaja berdasarkan kriteria tertentu yang relevan dengan fokus dan tujuan penelitian. Teknik ini digunakan untuk memastikan bahwa informan yang dipilih memiliki kompetensi, pengalaman, dan pemahaman yang memadai terhadap objek penelitian.⁹⁷

Adapun kriteria informan dalam penelitian ini meliputi:

1. Memiliki keterlibatan langsung dalam kegiatan dakwah di Pondok Pesantren Darush Sholihin.

⁹⁷ Sugiyono, *Metode Penelitian Kuantitatif, Kualitatif, dan R&D*, 19 ed. (Bandung: CV. Alfabeta, 2013).

2. Memahami prinsip, karakteristik, strategi, dan metode dakwah yang diterapkan di lingkungan pesantren.
3. Mampu menjelaskan keterkaitan antara praktik dakwah dengan nilai-nilai fikih siyasah, seperti kepemimpinan, amanah, dan kemaslahatan umat dan pendekatan transformasi sosial profetik.
4. Bersedia memberikan informasi secara terbuka, jujur, dan reflektif kepada peneliti.

Dalam proses pengumpulan data lanjutan, penelitian ini juga menggunakan teknik *snowball sampling*, yaitu penambahan informan berdasarkan rekomendasi dari informan sebelumnya, guna memperoleh data yang lebih mendalam, variatif, dan komprehensif.⁹⁸

Proses penentuan informan dilakukan hingga mencapai titik kejenuhan data (*data saturation*), yaitu kondisi ketika informasi yang diperoleh telah mengalami pengulangan (*redundancy*) dan tidak lagi menghasilkan temuan baru yang signifikan.⁹⁹ Pada tahap ini, pengumpulan data dihentikan karena data yang diperoleh telah dianggap cukup representatif untuk menjawab rumusan masalah penelitian.

E. Teknik Pengumpulan Data

Dalam penelitian kualitatif dikenal beberapa teknik pengumpulan data yang umum digunakan, antara lain wawancara, observasi, dokumentasi, dan *group*

⁹⁸ Sugiyono.

⁹⁹ Sugiyono.

discussion.¹⁰⁰ Namun, dalam penelitian ini, data dikumpulkan dalam bentuk kata-kata, dialog, dan fenomena sosial melalui tiga teknik utama, yaitu observasi partisipatif, wawancara, dan dokumentasi.

Pertama, observasi partisipatif merupakan teknik pengumpulan data dengan cara peneliti terlibat secara langsung dalam kegiatan sehari-hari subjek yang diamati.¹⁰¹ Melalui teknik ini, peneliti berpartisipasi dalam kegiatan dakwah, seperti mengikuti pengajian, kajian rutin, dan kegiatan sosial yang diselenggarakan oleh Pondok Pesantren Darush Sholihin dan masyarakat sekitarnya. Observasi dilakukan secara terbuka maupun tersamar, dengan mencatat interaksi sosial, pola komunikasi, dinamika kepemimpinan, serta nilai-nilai *fikih siyasah* yang muncul dalam praktik dakwah.

Kedua, wawancara dilakukan secara semi-terstruktur dan terbuka kepada para informan. Wawancara semi-terstruktur merupakan bentuk wawancara yang menggunakan pedoman berupa garis-garis besar permasalahan, namun tetap memberikan ruang bagi informan untuk mengembangkan jawabannya secara bebas.¹⁰² Wawancara difokuskan pada eksplorasi praktik politik dakwah, pemaknaan terhadap nilai *masalah*, *amanah*, kepemimpinan, serta pengelolaan umat dalam bidang dakwah, pendidikan, dan kegiatan sosial.

Ketiga, dokumentasi merupakan teknik pengumpulan data melalui penelusuran berbagai dokumen tertulis maupun visual yang relevan dengan objek penelitian. Dokumentasi digunakan sebagai data pendukung untuk memperkuat

¹⁰⁰ Herdiansyah, *Metode Penelitian* (Jakarta: PT. Ghalia Indonesia, 2010).

¹⁰¹ Sugiyono, *Metode Penelitian Kuantitatif, Kualitatif, dan R&D*.

¹⁰² Sugiyono.

hasil observasi dan wawancara.¹⁰³ Dokumentasi dalam penelitian ini meliputi arsip pesantren, naskah ceramah, catatan kegiatan, foto dan video kegiatan, konten media digital seperti artikel di rumaysho.com, video kajian, siniar, serta dokumen internal lainnya yang berkaitan dengan aktivitas dakwah dan pendidikan.

Melalui penggunaan ketiga teknik tersebut secara terpadu, peneliti berupaya memperoleh data yang komprehensif, valid, dan mendalam guna menjawab rumusan masalah penelitian.

F. Keabsahan Data

Keabsahan data dalam penelitian kualitatif sangat penting untuk menjamin tingkat kepercayaan (*credibility*) terhadap temuan penelitian. Dalam penelitian kualitatif, pengujian keabsahan data tidak menggunakan istilah validitas dan reliabilitas sebagaimana penelitian kuantitatif, melainkan mencakup uji kredibilitas, transferabilitas, dependabilitas, dan konfirmabilitas. Namun demikian, uji yang paling utama dalam penelitian kualitatif adalah uji kredibilitas data.¹⁰⁴

Untuk menguji kredibilitas data dalam penelitian ini, peneliti menggunakan tiga teknik utama, yaitu perpanjangan pengamatan, meningkatkan ketekunan, dan triangulasi, sebagaimana yang akan dijelaskan sebagai berikut:

1. Perpanjangan Pengamatan

Perpanjangan pengamatan dilakukan dengan cara peneliti kembali ke lapangan untuk melakukan pengamatan dan wawancara secara berulang terhadap sumber data yang telah ditemui sebelumnya maupun sumber data baru.

¹⁰³ Sugiyono.

¹⁰⁴ Sugiyono.

Teknik ini bertujuan untuk mengecek kembali kebenaran dan konsistensi data yang telah diperoleh pada tahap awal penelitian.¹⁰⁵

Melalui perpanjangan pengamatan, hubungan antara peneliti dan informan menjadi semakin akrab, terbuka, dan saling mempercayai, sehingga memungkinkan informan menyampaikan data secara jujur dan mendalam tanpa adanya informasi yang disembunyikan.¹⁰⁶ Dalam konteks penelitian ini, perpanjangan pengamatan dilakukan dengan mengikuti kembali kegiatan dakwah, kajian, dan interaksi sosial di Pondok Pesantren Darush Sholihin guna memastikan bahwa data mengenai praktik dakwah dan nilai-nilai fikih siyasah yang diperoleh benar-benar mencerminkan kondisi empiris di lapangan.

2. Meningkatkan Ketekunan

Meningkatkan ketekunan dilakukan dengan cara melakukan pengamatan secara cermat, mendalam, dan berkesinambungan terhadap objek penelitian. Teknik ini bertujuan agar peneliti dapat merekam data secara sistematis, akurat, dan berurutan, sehingga dapat meminimalkan kesalahan interpretasi terhadap fenomena yang diteliti.

Dengan meningkatkan ketekunan, peneliti dapat melakukan pengecekan kembali terhadap data yang telah ditemukan, apakah data tersebut konsisten atau justru mengalami perubahan.¹⁰⁷ Selain itu, peningkatan ketekunan juga memungkinkan peneliti memberikan deskripsi yang rinci dan mendalam

¹⁰⁵ Sugiyono.

¹⁰⁶ Sugiyono.

¹⁰⁷ Sugiyono.

mengenai praktik dakwah serta keterkaitannya dengan prinsip-prinsip fikih siyasah seperti kepemimpinan, amanah, dan kemaslahatan umat.

3. Triangulasi

Triangulasi merupakan salah satu teknik utama dalam pengujian kredibilitas data penelitian kualitatif. Sugiyono mendefinisikan triangulasi sebagai teknik pemeriksaan keabsahan data dengan cara mengecek data yang telah diperoleh melalui berbagai sumber, berbagai teknik, dan berbagai waktu.¹⁰⁸ Tujuan utama triangulasi bukan untuk mencari kebenaran tunggal suatu fenomena, melainkan untuk meningkatkan tingkat kepercayaan terhadap data melalui perbandingan dan pengujian silang atas informasi yang diperoleh.

Dalam penelitian ini, triangulasi digunakan untuk memastikan bahwa data mengenai praktik politik dakwah di Pondok Pesantren Darush Sholihin benar-benar mencerminkan realitas empiris di lapangan serta relevan dengan analisis fikih siyasah. Adapun bentuk triangulasi yang digunakan meliputi triangulasi sumber, triangulasi teknik, dan triangulasi waktu, yang akan dijelaskan sebagai berikut:

a) Triangulasi Sumber

Secara konseptual, triangulasi sumber dilakukan dengan cara membandingkan dan mengecek kembali derajat kepercayaan suatu informasi yang diperoleh melalui sumber yang berbeda.¹⁰⁹ Teknik ini bertujuan untuk mengetahui apakah informasi yang diberikan oleh satu sumber konsisten

¹⁰⁸ Sugiyono.

¹⁰⁹ Sugiyono.

dengan informasi dari sumber lain, atau justru menunjukkan perbedaan perspektif yang perlu dianalisis lebih lanjut.

b) Triangulasi Teknik

Triangulasi teknik dilakukan dengan cara membandingkan data yang diperoleh melalui teknik pengumpulan data yang berbeda terhadap sumber data yang sama.¹¹⁰ Teknik ini bertujuan untuk menguji konsistensi data sekaligus memperkuat temuan penelitian melalui pendekatan metodologis yang beragam.

c) Triangulasi Waktu

Triangulasi waktu dilakukan dengan cara mengecek data yang sama pada waktu atau situasi yang berbeda untuk melihat konsistensi informasi yang diperoleh.¹¹¹ Teknik ini penting karena fenomena sosial-keagamaan, termasuk praktik dakwah, dapat mengalami perubahan tergantung pada situasi, momentum, dan konteks tertentu.

Melalui penerapan ketiga teknik tersebut secara terpadu, data yang diperoleh dalam penelitian ini diharapkan memiliki tingkat kredibilitas yang tinggi dan mampu menggambarkan secara objektif praktik dakwah Salafi dalam perspektif fikih siyasah di Pondok Pesantren Darush Sholihin.

G. Teknik Analisis Data

Setelah tahap pengumpulan dan keabsahan data, data dalam bentuk teks, dokumentasi, dan transkrip wawancara dianalisis menggunakan metode induktif

¹¹⁰ Sugiyono.

¹¹¹ Sugiyono.

kualitatif menurut Miles, Huberman, dan Saldaña. Metode induktif kualitatif adalah proses analisis data yang bergerak dari fakta-fakta empiris di lapangan menuju pola, kategori, dan kesimpulan konseptual, dengan menekankan pada penafsiran makna sosial dari data yang diperoleh secara sistematis dan berulang.¹¹²

Miles, Huberman, dan Saldaña menjelaskan bahwa analisis data kualitatif merupakan proses yang berlangsung secara interaktif dan terus-menerus sejak data mulai dikumpulkan hingga penelitian berakhir. Analisis ini tidak dilakukan secara linear, melainkan bersifat siklikal, di mana peneliti secara simultan melakukan pengumpulan data, reduksi data, penyajian data, dan penarikan kesimpulan atau verifikasi.¹¹³ Model ini dipandang relevan untuk penelitian lapangan yang menelaah fenomena sosial-keagamaan yang kompleks, seperti politik dakwah Salafi di lingkungan pesantren dan sekitarnya.

Dalam penelitian ini, analisis data dilakukan melalui tiga tahapan utama, yaitu reduksi data, penyajian data, dan penarikan kesimpulan serta verifikasi.

1. Reduksi Data

Reduksi data merupakan proses pemilihan, pemusatan perhatian, penyederhanaan, serta transformasi data mentah yang diperoleh dari lapangan ke dalam bentuk yang lebih terorganisir dan bermakna.¹¹⁴ Pada tahap ini, peneliti menyeleksi data hasil observasi, wawancara, dan dokumentasi yang relevan dengan fokus penelitian, yaitu praktik politik dakwah di Pondok Pesantren Darush Sholihin.

¹¹² Miles, Huberman, dan Saldana, *Qualitative Data Analysis: A Methods Sourcebook*.

¹¹³ Miles, Huberman, dan Saldana.

¹¹⁴ Miles, Huberman, dan Saldana.

Data yang direduksi meliputi informasi mengenai strategi dakwah, pola kepemimpinan pesantren, relasi sosial dengan masyarakat, serta narasi-narasi yang berkaitan dengan prinsip fikih siyasah seperti kepemimpinan, kemaslahatan (*al-maṣlahah*), dan pengelolaan umat (*al-ri'ayah*), serta pendekatan transformasi sosial profetik. Proses reduksi ini dilakukan secara terus-menerus selama penelitian berlangsung, sehingga hanya data yang memiliki relevansi analitis yang digunakan dalam tahap selanjutnya.

2. Penyajian Data

Tahap penyajian data merupakan proses pengorganisasian data yang telah direduksi ke dalam bentuk yang sistematis, sehingga memudahkan peneliti untuk memahami pola, hubungan, dan kecenderungan tertentu.¹¹⁵ Penyajian data dalam penelitian ini dilakukan dalam bentuk uraian naratif, serta pengelompokan kategori analisis.

Melalui penyajian data, peneliti menyusun gambaran utuh mengenai bagaimana praktik politik dakwah dijalankan oleh Pondok Pesantren Darush Sholihin, baik dalam konteks pendidikan, dakwah sosial, maupun relasinya dengan masyarakat sekitar. Pada tahap ini, data empiris mulai dikaitkan secara eksplisit dengan kerangka teoritis fikih siyasah dan pendekatan transformasi sosial profetik, sehingga praktik dakwah tidak hanya dipahami sebagai aktivitas keagamaan, tetapi juga sebagai bentuk pengelolaan umat dan kepemimpinan sosial yang memiliki implikasi terhadap transformasi sosial profetik.

3. Penarikan Kesimpulan dan Verifikasi

¹¹⁵ Miles, Huberman, dan Saldana.

Tahap terakhir adalah penarikan kesimpulan dan verifikasi, yaitu proses penafsiran makna data untuk menjawab rumusan masalah penelitian secara komprehensif. Kesimpulan dalam penelitian kualitatif bersifat sementara dan terus diuji kebenarannya melalui proses verifikasi yang berkelanjutan, baik dengan cara membandingkan data baru, melakukan triangulasi, maupun merefleksikan kembali temuan dengan kerangka teori yang digunakan.¹¹⁶

Dalam penelitian ini, penarikan kesimpulan dilakukan dengan menafsirkan praktik politik dakwah di Pondok Pesantren Darush Sholihin dalam perspektif fikih siyasah dan pendekatan transformasi sosial profetik, khususnya dengan merujuk pada konsep *siyasah syar'iyah* dan pendekatan transformasi sosial profetik sebagaimana yang dirumuskan oleh Kuntowijoyo. Data empiris dianalisis untuk menilai sejauh mana strategi dakwah pesantren mencerminkan prinsip kemaslahatan, dan pengelolaan umat, serta bagaimana implikasinya terhadap transformasi sosial profetik masyarakat Girisekar.

Dengan menggunakan model analisis data induktif kualitatif Miles, Huberman, dan Saldaña, penelitian ini diharapkan mampu menghasilkan analisis yang mendalam, sistematis, dan kontekstual mengenai politik dakwah, serta memberikan kontribusi akademik bagi kajian dakwah Islam dan fikih siyasah kontemporer.

¹¹⁶ Miles, Huberman, dan Saldana.

BAB IV

HASIL PENELITIAN DAN PEMBAHASAN

A. Hasil Penelitian

1. Gambaran Umum Pondok Pesantren Darush Sholihin

a. Letak Geografis dan Kondisi Lingkungan

Kalurahan Girisekar secara geografis terletak di wilayah Kapanewon Panggang, Kabupaten Gunungkidul, Daerah Istimewa Yogyakarta. Kawasan ini merupakan bagian dari bentang alam karst Gunungkidul yang dikenal dengan kondisi topografi berbukit-bukit, tanah kapur yang relatif kering, dan keterbatasan sumber air permukaan. Padukuhan Warak sebagai lokasi utama pesantren berada di bagian tengah Kalurahan Girisekar dan dapat ditempuh melalui jalan desa yang sebagian besar telah diaspal, meskipun sejumlah akses menuju dukuh-dukuh tetangga masih berupa jalan tanah atau jalan berbatu.

Secara administratif, Padukuhan Warak terdiri dari tiga belas rukun tetangga (RT), dengan distribusi keagamaan yang mencerminkan keragaman organisasi Islam di wilayah tersebut. Hartono, warga pengurus pesantren yang merupakan warga asli Warak, menjelaskan bahwa RT 6 sampai RT 13 secara historis berdekatan dengan tradisi Muhammadiyah, sedangkan wilayah utara, yakni RT 1 hingga RT 5, lebih dekat dengan tradisi Nahdlatul Ulama. Pembelahan keagamaan yang lunak ini tidak bersifat eksklusif dan tidak menimbulkan konflik yang berarti, tetapi memberikan konteks penting bagi pemahaman tentang dinamika penerimaan dakwah di wilayah ini.

Kondisi geografis Gunungkidul yang dikenal sebagai kawasan dengan tingkat kesulitan ekonomi dan keterbatasan sumber daya alam secara

langsung mempengaruhi pola kehidupan sosial-ekonomi masyarakat Padukuhan Warak. Mayoritas warga Warak menggantungkan kehidupan pada sektor pertanian dan pekerjaan buruh bangunan di luar daerah. Sudib Pranowo, warga asli Warak yang kini menjadi pengurus pesantren, menjelaskan:

“Mayoritas masyarakat sini dulu bekerja sebagai petani dan buruh bangunan di Jogja.”¹¹⁷

Hartono menambahkan:

“Mayoritas masyarakat sini dulu bekerja sebagai petani dan ladangnya jauh, sehingga tidak semua bisa rutin salat berjamaah lima waktu di masjid.”¹¹⁸

Situasi ini secara langsung membentuk pola kehidupan sehari-hari masyarakat, termasuk keterbatasan waktu dan energi yang dapat dicurahkan untuk kegiatan keagamaan di luar rutinitas ibadah wajib. Kondisi sosial-ekonomi semacam ini menjadi variabel kontekstual yang penting bagi pemahaman atas pilihan-pilihan strategis yang kemudian dikembangkan oleh Pesantren Darush Sholihin dalam berdakwah kepada masyarakat.

b. Corak dan Identitas Pesantren

Pondok Pesantren Darush Sholihin merupakan salah satu representasi berkembangnya dakwah Islam bercorak salafi (*manhaj salaf*) di tengah masyarakat pedesaan Jawa yang memiliki tradisi keagamaan dan budaya lokal yang kuat. Secara terminologis, salaf merujuk pada metode

¹¹⁷ Wawancara dengan Sudib Pranowo, Masyarakat Warak dan Pengurus Pondok Pesantren Darush Sholihin, di Pondok Pesantren Darush Sholihin, Girisekar, 29 April 2026.

¹¹⁸ Wawancara dengan Hartono, Masyarakat Warak dan Pengurus Pondok Pesantren Darush Sholihin, di Pondok Pesantren Darush Sholihin, Girisekar, 29 April 2026.

beragama yang mengikuti pemahaman dan praktik generasi terbaik umat Islam, yaitu para sahabat, *tabi'in*, *tabi'ut tabi'in*, serta orang-orang yang menempuh jalan mereka dengan istiqamah hingga Hari Kiamat.¹¹⁹ Dakwah *salafiyah* bertumpu pada pemurnian tauhid, penguatan *ittibā'* kepada Al-Quran dan Sunnah, serta pembinaan umat berdasarkan pemahaman para *salafus shalih*.¹²⁰

Pesantren ini mengidentifikasi dirinya secara konsisten sebagai “Pesantren Masyarakat”, sebuah identitas yang mencerminkan orientasi dakwah yang tidak hanya berfokus pada pembinaan santri mukim, melainkan juga menjangkau masyarakat luas di sekitar pesantren melalui berbagai program pendidikan dan pelayanan sosial. Identitas ini diperkuat oleh pengembangan jaringan dakwah digital melalui Rumaysho Network yang memperluas jangkauan dakwah pesantren hingga tingkat nasional.¹²¹

Di samping itu, Aktivitas dakwah di wilayah ini dipelopori oleh Ustaz Dr. Muhammad Abduh Tuasikal, M.Sc. sejak sekitar tahun 2007 dan kemudian berkembang menjadi Pondok Pesantren Darush Sholihin yang berdiri secara resmi pada tahun 2011. Nama “Darush Sholihin” dipilih dengan muatan filosofis yang jelas: *dār al-ṣāliḥīn*, yakni kampung orang-orang saleh, yang mencerminkan visi transformasi komunitas secara menyeluruh, bukan

¹¹⁹ Zainal Abidin bin Syamsuddin, *Membedah Akar Fitnah Wahhabi: Buku Putih Dakwah Salafiyah*, ed. oleh Ummu Ahmad Rifqi, 2 ed. (Jakarta: Pustaka Imam Bonjol, 2015), 5.

¹²⁰ Syamsuddin, 8–9.

¹²¹ Muhammad Abduh Tuasikal, “Profil Rumaysho Network dan Divisi-Divisinya” (Gunungkidul, n.d.).

sekadar pembinaan individu. Dalam wawancara, Ustaz Muhammad Abduh Tuasikal menegaskan:

*“Sejak awal berdiri setelah saya pulang dari Saudi, sekitar tahun 2012. Harapannya tempat ini menjadi kampung bagi orang-orang shalih.”*¹²²

c. Visi dan Misi Pesantren

Sebagaimana tujuan terbentuknya Pesantren Darush Sholihin ini adalah sebagai pesantren masyarakat yang memberikan pendidikan agama dan kegiatan sosial pada masyarakat sekitar Panggang, Gunungkidul, Yogyakarta khususnya bagi kalangan yatim dan dhuafa. Bentuknya berupa pendidikan TPA dan pengajian umum, dari anak-anak, remaja, dewasa hingga sepuh. Berikut ini Visi dan Misi Pesantren Darush Sholihin:¹²³

Visi: Unggul dalam Ilmu, mulia dalam akhlak, dan terampil dalam amal.

Misi:

1. Mendidik santri dengan akidah yang lurus sesuai pemahaman *Ahlus Sunnah wal Jamaah*.
2. Mengamalkan Al-Quran dan Sunnah Rasulullah *shallallahu ‘alaihi wa sallam*.
3. Membudayakan berkata sopan, tawaduk, qanaah, saling menghargai, dan saling membantu.

¹²² Wawancara dengan Muhammad Abduh Tuasikal, Pimpinan Pondok Pesantren Darush Sholihin, di Pondok Pesantren Darush Sholihin, Girisekar, 29 April 2026.

¹²³ Tuasikal, “Profil Rumaysho Network dan Divisi-Divisinya.”

4. Meningkatkan kemauan dan kemampuan berkomunikasi secara lisan dan tulisan.
5. Mempersiapkan santri menjadi pencinta dan penghafal Al-Quran.
6. Membina santri agar menjadi manusia yang berkecakapan hidup dan keterampilan sosial, teknologi, informasi, dan komunikasi.
7. Mengembangkan potensi santri berjiwa mandiri, beretos kerja keras, wirausaha, kompetitif, dan jujur.
8. Membentuk kader umat dan bangsa yang ikhlas, peka, peduli, dan bertanggung jawab terhadap kemanusiaan dan lingkungan.

d. Sejarah dan Periodisasi Pesantren

Perkembangan Pondok Pesantren Darush Sholihin dapat dipetakan ke dalam empat fase yang menggambarkan trajektori pertumbuhan dari aktivitas dakwah individual menuju institusi yang terstruktur dan memiliki jangkauan nasional. Periodisasi ini disusun berdasarkan data wawancara, observasi lapangan, dan dokumentasi media sosial pesantren.

Tabel 1. Periodisasi Perkembangan Dakwah dan Kelembagaan Pondok Pesantren Darush Sholihin (2005–sekarang)

Fase	Periode	Karakteristik Utama	Bentuk Kegiatan	Jangkauan Dakwah
Fase I: Perintisan dan Peletakan Fondasi Sosial	2005–2011	Dakwah individual, pendekatan sosial-kultural, membangun kepercayaan awal melalui keluarga tokoh masyarakat	KKN UGM, pernikahan dengan putri tokoh, TPA, Madrasah Diniyah, pengajian terbatas	Padukuhan Warak dan sekitarnya
Fase II: Institusionalisasi Awal dan Perluasan Dakwah	2012–2020	Pendirian Yayasan Darush Sholihin, pengembangan kajian rutin, rintisan Rumaysho Network	Kajian malam Kamis, kajian Ahad pagi, kajian takmir, pengembangan	Gunungkidul (lintas kapanewon) dan nasional

		sebagai media dakwah digital	rumaysho.com dan Rumaysho TV	melalui media digital
Fase III: Penguatan Kelembagaan dan Pesantren Mukim	2021–2024	Pendirian pesantren yatim dan dhuafa, sinergi dengan Muhammadiyah, pembangunan infrastruktur, pengembangan Rumaysho Peduli Indonesia	Santri mukim MTs (51 santri, 3 angkatan), TPA ±600 santri, program sosial ambulans, khitan massal, mandiri pangan	Gunungkidul, Jawa Tengah, luar Jawa (asal santri), nasional (donatur digital)
Fase IV: Konsolidasi dan Ekspansi Institusional	2025–sekarang	Pembangunan gedung MA, kaderisasi dai, penguatan jaringan takmir binaan (±500 takmir se-Gunungkidul), penguatan sinergi lintas ormas	Proses perizinan MA, kajian takmir intensif, safari dakwah lintas provinsi, pembangunan masjid binaan	Gunungkidul, nasional, dan internasional (diaspora Muslim Indonesia)

Sumber: Diolah dari data wawancara, observasi lapangan, dan dokumentasi media sosial Pesantren Darush Sholihin (2026).

Fase I (2005–2011) merupakan fase perintisan yang bermula dari pengalaman KKN Muhammad Abduh Tuasikal di Padukuhan Krambil pada tahun 2005, berlanjut dengan pernikahan dan menetap di Padukuhan Warak, serta dimulainya kegiatan TPA dan Madrasah Diniyah sebagai wahana dakwah awal. Fase II (2012–2020) ditandai oleh pendirian Yayasan Darush Sholihin pasca kepulangan dari studi di King Saud University, pengembangan kajian rutin lintas kapanewon, dan rintisan Rumaysho Network sebagai infrastruktur dakwah digital. Fase III (2021–2024) mencakup pendirian pesantren mukim khusus yatim dan dhuafa atas dorongan Pimpinan Cabang Muhammadiyah Gunungkidul, serta pengembangan berbagai program sosial melalui Rumaysho Peduli Indonesia. Fase IV (2025–sekarang) merupakan fase konsolidasi dan ekspansi yang ditandai oleh proses pembangunan

gedung MA, penguatan jaringan pembinaan takmir masjid, dan perluasan safari dakwah lintas provinsi.

2. Profil Kepemimpinan Pesantren Darush Sholihin

Ustaz Dr. Muhammad Abduh Tuasikal, S.T., M.Sc. lahir di Ambon pada 24 Januari 1984 dan dibesarkan di Jayapura, Papua. Berdasarkan dokumen resmi Profil Rumaysho Network, jenjang pendidikan formalnya meliputi Sarjana Teknik Kimia dari Universitas Gadjah Mada (2002–2007), Master of Polymer Engineering dari King Saud University Riyadh (2010–2013), dan Doktor Manajemen Pendidikan dari Universitas Negeri Yogyakarta (2020–2024). Saat ini beliau juga sedang menempuh program doktoral bidang Ekonomi Syariah di Universitas Ibn Khaldun Bogor.¹²⁴

Di sela studi magisternya di Riyadh, beliau secara rutin menghadiri majelis para ulama Saudi, di antaranya Syaikh Dr. Shalih bin Fauzan bin ‘Abdullāh Al-Fauzan, Syaikh Dr. Sa’d bin Nashir Asy-Syatsri, Syaikh ‘Abdurrahman bin Nashir Al-Barrāk, dan sejumlah ulama lainnya. Beliau juga mendapat Sertifikat Standardisasi Dai Majelis Ulama Indonesia Angkatan ke-9 pada 18 Desember 2021, sehingga penguasaan ilmu agamanya memiliki sanad yang dapat dipertanggungjawabkan secara kelembagaan. Hingga saat ini beliau telah menghasilkan 105 buku serta lebih dari lima ribu artikel di *rumaysho.com*.¹²⁵

Keterlibatan Muhammad Abduh Tuasikal dengan Girisekar bermula dari pengalaman KKN (Kuliah Kerja Nyata) yang ia jalani di Padukuhan

¹²⁴ Tuasikal, “About Me - Rumaysho.Com.”

¹²⁵ Tuasikal.

Krambil, wilayah yang berdekatan dengan Padukuhan Warak, dalam rangka menyelesaikan studi Sarjana Teknik Kimia di Universitas Gadjah Mada pada bulan Juli sampai Agustus tahun 2005.¹²⁶ Pada periode itulah ia mengenali karakter sosial-keagamaan masyarakat setempat dan membangun relasi awal.

Hartono, menerangkan:

*“Pada tahun 2006. Waktu itu Ustaz datang ke sini lalu menikah dengan Mbak Rini, istri beliau sekarang. Awalnya beliau belum langsung berdakwah karena saat itu masih menjalani KKN UGM tahun 2005. Lokasi KKN beliau di Padukuhan Krambil. Setelah menikah, baru beliau mulai berdakwah di sini.”*¹²⁷

Pernikahan dengan putri tokoh masyarakat setempat, yakni Pak Muhammad Riyadi (Pak Sariman), yang merupakan figur otoritatif dari kalangan Muhammadiyah di Warak, bukan sekadar peristiwa personal. Dalam nasihat dakwahnya yang diunggah di media sosial, Muhammad Abduh Tuasikal secara eksplisit mencantumkan anjuran: *“Ustadz dianjurkan menikahi putri tokoh penting di desa sebagai salah satu bentuk pendekatan sosial dengan masyarakat.”*¹²⁸ Pernyataan ini mengindikasikan bahwa pernikahan tersebut juga dipahami secara strategis sebagai bagian dari upaya membangun legitimasi sosial awal di lingkungan dakwah yang baru.

Pada fase perintisan awal, dakwah yang dijalankan sepenuhnya bersifat kemasyarakatan dan belum berbentuk kelembagaan formal. Sebagaimana disampaikan langsung oleh Ustaz Muhammad Abduh Tuasikal dalam wawancara:

71. ¹²⁶ Saad Pamungkas, *Gadis Desa yang Kupinang* (Yogyakarta: Penerbit Rumaysho, 2024),

¹²⁷ Wawancara dengan Hartono, 29 April 2026.

¹²⁸ Muhammad Abduh Tuasikal, “Kiat Berdakwah pada Masyarakat Awam di Desa,” diakses 6 Mei 2026, <https://www.instagram.com/p/C4ve0PEv14B/>.

“Awalnya dimulai dari dakwah untuk masyarakat sekitar sini terlebih dahulu. Setelah itu ada TPA, kemudian Madrasah Diniyah, lalu berkembang menjadi kajian-kajian umum, termasuk kajian rutin di akhir pekan, Sabtu dan Ahad. Sampai sekarang semuanya masih berjalan.”¹²⁹

Yayasan Darush Sholihin secara resmi didirikan setelah Muhammad Abduh Tuasikal menyelesaikan studi magisternya di King Saud University dan kembali ke Indonesia pada sekitar tahun 2012. Pengelolaan kegiatan keagamaan di Padukuhan Warak pada fase awal belum sepenuhnya berada di tangannya. Sudib Pranowo menerangkan:

“Awalnya murni inisiatif beliau sendiri. Dulu pengelolaan kegiatan keagamaan di sini masih dipegang Pak Muh. Ustaz Abduh sebenarnya sudah mengajar sejak awal, seperti mengajar TPA, fikih, dan bahasa Arab, tetapi pengelolaannya masih dipegang mertuanya. Setelah berjalan beberapa waktu, seluruh pengelolaan akhirnya diserahkan kepada beliau dan istrinya.”¹³⁰

Perpaduan latar belakang akademik eksakta, penguasaan ilmu syariat bersanad dari ulama-ulama Saudi yang diakui, kemampuan manajerial yang dikembangkan melalui pendidikan doktoral, serta produktivitas dalam penulisan dan pengembangan media dakwah digital membentuk profil kepemimpinan yang tidak lazim dijumpai di tingkat pesantren pedesaan. Profil ini menjadi salah satu variabel penting yang membentuk karakter dakwah Pesantren Darush Sholihin sebagaimana akan dianalisis pada sub-bab pembahasan.

3. Kondisi Sosial-Keagamaan Masyarakat Padukuhan Warak

a. Kondisi Sosial-Keagamaan

Secara sosiologis, Padukuhan Warak dan kawasan Girisekar pada umumnya tidak berangkat dari ruang yang sepenuhnya kosong secara

¹²⁹ Wawancara dengan Muhammad Abduh Tuasikal, 29 April 2026.

¹³⁰ Wawancara dengan Sudib Pranowo, 29 April 2026.

keagamaan. Keberadaan Masjid Jami' Al-Adha sebagai masjid induk yang telah lama menjadi pusat aktivitas keagamaan masyarakat, serta hadirnya figur Pak Muhammad Riyadi (Pak Sariman) sebagai tokoh agama dari kalangan Muhammadiyah setempat, menunjukkan bahwa kehidupan beragama telah memiliki akar struktural di lokasi ini. Sudib Pranowo, mendeskripsikan kondisi awal ini:

“Kalau dari sisi kehidupan beragama sebenarnya masyarakat di sini sudah cukup baik. Hampir setiap RT memiliki tokoh agama masing-masing. Masjid Jami' Al-Adha ini juga sejak dulu menjadi pusat kegiatan keagamaan masyarakat.”¹³¹

Salah satu alasan Ustaz Muhammad Abduh Tuasikal tertarik untuk menetap dan berdakwah di Padukuhan Warak dikarenakan aktivitas salat Jumat yang ketika itu hanya eksis di masjid ini di antara padukuhan-padukuhan sekitarnya.

Hartono juga mendeskripsikan:

“dulu sekitar tahun 2005–2007, masjid induknya hanya Masjid Jami' Al-Adha ini. Sebenarnya sudah ada beberapa masjid lain, tetapi belum ada yang mengelola dan belum ada da'inya. Masjid Adz-Dzikro di Nduren dan Masjid Ash Shofuddin di Krambil waktu itu belum menyelenggarakan shalat Jumat. Semua masyarakat masih shalat Jumat di sini.”¹³²

Kondisi ini menggambarkan bahwa basis keislaman secara formal telah hadir di Padukuhan Warak, namun pembinaan yang bersifat personal dan tidak sistematis belum cukup untuk mengonsolidasikan pemahaman keagamaan masyarakat secara normatif. Basis keagamaan yang ada masih

¹³¹ Wawancara dengan Sudib Pranowo, 29 April 2026.

¹³² Wawancara dengan Hartono, 29 April 2026.

bersifat ritual dan seremonial, belum ditopang oleh sistem pembinaan yang terstruktur dan berkelanjutan.

Di samping itu, kondisi sosial masyarakat Dusun Warak menyimpan suatu paradoks yang secara sosiologis menarik untuk dicatat. Di satu sisi, kehidupan keagamaan secara formal telah berlangsung cukup aktif; di sisi lain, perilaku sosial destruktif dalam bentuk premanisme justru mengakar kuat dan menjadi identitas sosial yang melekat pada kawasan ini. Sudarisman, Kepala Dukuh Warak yang menjabat sejak 2008, menjelaskan:

*“Sebelum ada pesantren, kesadaran masyarakat dalam beribadah masih cukup minim. Selain itu, dulu juga masih ada kenakalan seperti premanisme.”*¹³³

Hartono menggambarkannya lebih rinci:

*“masyarakat di Padukuhan Warak dulu, daerah ini sangat terkenal dengan istilah premanisasi. Sudah kondang di mana-mana di Gunungkidul. Orang mengenal Warak sebagai daerah yang banyak preman. Ketika Ustaz masuk ke sini, kondisi premanisme masih sangat kuat. Orang-orang sering mabuk, berkelahi, dan tawuran. Kalau ada acara atau event tertentu, biasanya pasti terjadi keributan.”*¹³⁴

Sudib Pranowo memperkuat narasi ini:

*“Dulu memang ada sisi kontras di sini. Kehidupan agamanya cukup baik, tetapi premanismenya juga kuat. Dusun Warak dulu dikenal cukup ditakuti oleh dusun lain.”*¹³⁵

Paradoks antara religiusitas ritual dan premanisme ini menggambarkan bahwa Islam yang ada di Warak kala itu lebih bersifat

¹³³ Wawancara dengan Sudarisman, Kepala Dukuh Warak, di Kantor Kalurahan Girisekar, Girisekar, 30 April 2026.

¹³⁴ Wawancara dengan Hartono, 29 April 2026.

¹³⁵ Wawancara dengan Sudib Pranowo, 29 April 2026.

identitas sosial-kolektif daripada sistem nilai yang sesungguhnya terinternalisasi dalam perilaku sehari-hari.

b. Kondisi Sosial Ekonomi

Kondisi sosial-ekonomi masyarakat Padukuhan Warak merupakan variabel kontekstual yang penting dalam memahami dinamika dakwah pesantren. Mayoritas warga Warak menggantungkan kehidupan pada sektor pertanian dan pekerjaan buruh bangunan di luar daerah. Sudib Pranowo mencatat:

“Mayoritas masyarakat sini dulu bekerja sebagai petani dan buruh bangunan di Jogja.”¹³⁶

Hartono menambahkan:

“Mayoritas masyarakat sini dulu bekerja sebagai petani dan ladangnya jauh, sehingga tidak semua bisa rutin salat berjamaah lima waktu di masjid.”¹³⁷

Kondisi geografis Gunungkidul sebagai kawasan karst dengan keterbatasan sumber air dan dominasi lahan kering turut membentuk pola ekonomi subsistensial yang khas. Keterbatasan ekonomi masyarakat secara langsung berdampak pada pola partisipasi dalam kegiatan keagamaan, terutama bagi mereka yang harus meninggalkan desa untuk bekerja sebagai buruh bangunan di Yogyakarta. Kondisi ini menjadi latar belakang penting bagi pemahaman atas pilihan-pilihan strategis dalam dakwah yang kemudian dikembangkan oleh pesantren, termasuk kebijakan penyelenggaraan seluruh

¹³⁶ Wawancara dengan Sudib Pranowo, 29 April 2026.

¹³⁷ Wawancara dengan Hartono, 29 April 2026.

program secara gratis beserta penyediaan konsumsi dan transportasi bagi jamaah.

c. Tradisi Lokal dan Praktik Sinkretis

Kehidupan keagamaan yang secara formal telah ada tersebut berdampingan secara dialektis dengan praktik-praktik yang berakar pada sistem kepercayaan sinkretis yang di kalangan akademisi Indonesia lazim disebut dengan istilah kejawen. Berbeda dari gambaran stereotipikal yang sering terlalu menyederhanakan fenomena ini, praktik kejawen yang berlangsung di Warak tidak mengambil bentuk yang sangat eksplisit. Wujudnya lebih berupa internalisasi elemen-elemen kepercayaan lokal ke dalam ritus yang secara lahiriah bernuansa Islami. Sudib Pranowo menjelaskan:

“Biasanya lebih berupa sedekah-sedekah untuk pertanian atau hewan ternak sebagai bentuk rasa syukur. Memang dulu ada ritual doa bersama yang di dalamnya terdapat beberapa bacaan atau keyakinan yang mengandung unsur kesyirikan. Tetapi kalau praktik seperti penyembelihan untuk sesaji atau hal-hal semacam itu, di lingkungan sini tidak ada.”¹³⁸

Hartono mengonfirmasi gambaran ini dengan lebih tegas:

“Di sini dulu memang tempatnya praktik kejawen. Makanya dakwah Ustaz Abduh tidak langsung berjalan mulus seperti sekarang Tradisi kejawen di sini sudah mendarah daging.”¹³⁹

Sukarjono, seorang jamaah berusia lanjut dari Kalurahan Giricahyo, Purwosari, juga menyebutkan:

¹³⁸ Wawancara dengan Sudib Pranowo, 29 April 2026.

¹³⁹ Wawancara dengan Hartono, 29 April 2026.

“Dahulu, Dusun Warak di daerah saya sangat terkenal Daerah tempat Pak Ustadz Abdulh itu dahulu dikenal banyak terdapat dukun. Di daerah Warak itu memang dahulu banyak praktik perdukunan.”¹⁴⁰

Tradisi tahlilan tujuh harian, empat puluh harian, seratus harian, dan sejenisnya juga merupakan bagian dari lanskap keagamaan yang ada di Warak sebelum dakwah pesantren berkembang. Sudib Pranowo menerangkan:

“Dulu masyarakat masih banyak menjalankan tradisi seperti tahlilan 7 harian, 40 harian, 100 harian, dan sebagainya. Ketika Ustadz Abdulh datang, beliau menjelaskan bahwa praktik-praktik tersebut termasuk bid’ah. Jadi titik perbedaannya memang lebih banyak pada pembahasan amalan-amalan yang sebelumnya sudah menjadi tradisi masyarakat.”¹⁴¹

Fakta bahwa praktik-praktik sinkretis semacam ini tidak mengambil bentuk yang sangat eksplisit justru membutuhkan strategi dakwah yang lebih halus dan sabar. Penghapusan tradisi yang telah mengakar memerlukan proses pembinaan yang bertahap, bukan sekadar larangan langsung yang berpotensi menimbulkan resistensi sosial. Realitas kondisi tradisi lokal ini menjadi konteks penting bagi pemahaman atas pendekatan gradual yang kemudian diterapkan oleh Pesantren Darush Sholihin dalam dakwahnya.

B. Pembahasan

1. Politik atau Strategi Dakwah Pondok Pesantren Darush Sholihin dan Dinamika Penerimaan Sosial di Masyarakat Padukuhan Warak, Kalurahan Girisekar

Strategi dakwah yang dikembangkan oleh Pondok Pesantren Darush Sholihin tidak dapat dipahami sebagai serangkaian keputusan yang bersifat spontan dan tidak terencana. Sebaliknya, keseluruhan pola dakwah yang

¹⁴⁰ Rumaysho TV, “Kisah Jamaah 70 Tahun, Darush Sholihin, Hingga Dusun Warak,” YouTube, diakses 12 Mei 2026, <https://www.youtube.com/watch?v=qwymv1aWWS8&t=13s>.

¹⁴¹ Wawancara dengan Sudib Pranowo, 29 April 2026.

berlangsung sejak fase perintisan hingga fase konsolidasi saat ini mencerminkan adanya orientasi strategis yang konsisten, yang dioperasionalkan melalui berbagai dimensi, yaitu pembinaan internal komunitas, pelayanan sosial kepada masyarakat luas, pengelolaan relasi dengan tokoh dan lembaga otoritatif, serta penerapan pendekatan bertahap dan bijaksana dalam menghadapi tradisi lokal. Sebelum menelaah masing-masing dimensi tersebut secara analitis, perlu terlebih dahulu ditempatkan strategi-strategi tersebut dalam konteks sosial yang melatarbelakanginya, yakni kondisi nyata masyarakat Padukuhan Warak sebagaimana telah dipaparkan pada sub-bab A.

Dalam perspektif *siyāsah da'wah*, kemampuan seorang pemimpin dakwah dalam memperhatikan kondisi-kondisi sekitar dan keadaan lingkungan tempat dakwah berlangsung yang dalam kajian Muhammad Syakir Asy-Syarif dirumuskan sebagai *murā'āt al-ḡurūf al-muḥīṭah wa aḥwāl al-bī'ah allatī tatimmu fīhā al-da'wah* merupakan prinsip pertama dan paling fundamental dari keseluruhan strategi dakwah Nabawi. Prinsip ini menegaskan kewajiban seorang dai untuk senantiasa memperhatikan kondisi lingkungan dan kesiapan masyarakat sebelum merumuskan langkah dakwahnya, karena dakwah yang tidak membaca realitas sosial secara cermat cenderung menimbulkan resistensi yang kontraproduktif.¹⁴²

Kondisi sosial-keagamaan masyarakat Warak sebelum kehadiran pesantren yang telah dipaparkan pada sub-bab A.3 menunjukkan sebuah peta yang kompleks, yang telah menjelaskan basis keislaman formal yang ada, namun

¹⁴² Muhammad Syakir Asy-Syarif, "Siyāsatu al-Rasūl Ṣallallāhu 'Alaihi wa Sallam fī al-Da'wah ilā Allāh," *Majallat al-Bayān al-Muntadā al-Islāmī*, 2005, pt. 1, ed. 207, hal. 6.

belum terkonsolidasi secara normatif; tradisi lokal-sinkretis yang mengakar kuat; pembelahan organisasi keagamaan yang lunak antara NU dan Muhammadiyah; paradoks antara religiusitas ritual dan premanisme; serta kondisi ekonomi masyarakat yang didominasi oleh petani dan buruh dengan mobilitas tinggi. Peta kondisi inilah yang menjadi titik tolak bagi seluruh pilihan strategis yang kemudian dikembangkan Pesantren Darush Sholihin.

Basis keislaman yang secara formal telah hadir namun belum ditopang oleh pembinaan sistematis merupakan peluang sekaligus tantangan. Ia merupakan peluang karena masyarakat tidak perlu diperkenalkan pada Islam dari awal; mereka sudah mengidentifikasi diri sebagai Muslim. Namun ia merupakan tantangan karena justru identitas Muslim yang sudah ada itulah yang membuat perubahan nilai menjadi lebih sensitif: setiap koreksi keagamaan berpotensi ditafsirkan sebagai penilaian negatif terhadap identitas yang sudah dipegang. Kondisi paradoks antara religiusitas ritual dan premanisme juga mengindikasikan bahwa Islam yang ada belum berfungsi sebagai sistem nilai yang membentuk akhlak sosial secara menyeluruh. Kondisi ini membutuhkan pendekatan yang tidak konfrontatif, melainkan persuasif dan bertahap. Kuntowijoyo mencatat bahwa salah satu problem mendasar umat Islam di pedesaan adalah terbatasnya mekanisme yang mampu menghubungkan antara kesadaran normatif keislaman dengan praktik sosial sehari-hari. Tanpa mekanisme pembinaan yang sistematis dan berkelanjutan, Islam hanya menjadi

semacam lapisan identitas kolektif yang tidak cukup kuat untuk mengarahkan perilaku sosial secara nyata.¹⁴³

Noorhaidi Hasan mencatat bahwa pesantren-pesantren yang ber-*manhaj salaf* di Indonesia umumnya tumbuh di tengah masyarakat yang memiliki corak keberagamaan sinkretis, di mana komitmen pada pemurnian akidah menjadi salah satu daya tarik utama gerakan dakwah yang berorientasi salaf.¹⁴⁴ Dalam konteks ini, pembacaan yang cermat atas kondisi sosial Warak menjadi landasan yang menentukan bagi arah dan karakter strategi dakwah yang dikembangkan. Uraian berikut menelaah dimensi-dimensi strategi tersebut satu per satu.

a. Strategi Pengutan Basis Internal: Pengembangan Materi Dakwah dan Pembinaan Komunitas

Inti dari strategi dakwah Pesantren Darush Sholihin dalam membangun komunitas pengikut yang stabil adalah pembangunan sistem pembinaan internal yang terstruktur, yang bertumpu pada dua prinsip yang saling melengkapi: pertama, prinsip *al-tadarruj* (bertahap) dalam penyampaian materi dakwah; dan kedua, prinsip *murā'āt aḥwāl al-mukhāṭabīn* (memperhatikan kondisi audiens) dalam merancang dan menyelenggarakan program pembinaan.

1) Strategi Kajian Tersegmentasi: Memperhatikan Kondisi Audiens

¹⁴³ Kuntowijoyo, *Dinamika Sejarah Umat Islam Indonesia*, 1 ed. (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2017), pt. 171–174.

¹⁴⁴ Hasan, “The Salafi Madrasas of Indonesia.”

Salah satu wujud paling konkret dari penerapan prinsip *murā'āt aḥwāl al-mukhāṭabīn* dalam strategi dakwah Pesantren Darush Sholihin adalah pembangunan sistem kajian yang tersegmentasi secara cermat berdasarkan karakteristik audiens. Hartono menggambarkan struktur kajian yang telah dibangun:

*“Di DS ada beberapa plot pengajian. Pertama, bapak-bapak sepuh. Kedua, remaja putra. Ketiga, remaja putri. Keempat, ibu-ibu sepuh. Kelima, ibu-ibu muda. Itu belum termasuk TPA dan Madrasah Diniyah untuk anak-anak usia PAUD sampai kelas 6 SD.”*¹⁴⁵

Pembagian kajian berdasarkan karakteristik jamaah tersebut merupakan penerapan nyata dari prinsip *murā'āt aḥwāl al-mukhāṭabīn* yang menempatkan audiens sebagai unsur penting dalam proses komunikasi dakwah. Sa'id bin 'Alī Tsabit menjelaskan bahwa Rasulullah *shallallahu 'alaihi wa sallam* secara konsisten menyesuaikan cara, gaya, dan kedalaman penyampaian dakwah dengan karakteristik audiens yang dihadapi, mencakup perhatian terhadap latar belakang sosial-budaya, tingkat pemahaman, dan kondisi psikologis jamaah.¹⁴⁶ Dalam konteks Pesantren Darush Sholihin, segmentasi ini menunjukkan adanya upaya untuk menempatkan setiap kelompok jamaah sebagai subjek dakwah dengan kebutuhan dan karakteristik yang berbeda, sehingga pesan yang disampaikan memiliki relevansi yang dapat dirasakan langsung oleh masing-masing segmen.

¹⁴⁵ Wawancara dengan Hartono, 29 April 2026.

¹⁴⁶ Sa'id bin 'Alī Tsabit, *Al-Jawānib al-I'lāmiyyah fī Khuṭab ar-Rasūl Ṣallallāhu 'Alaihi wa Sallam*, 1 ed. (Riyadh: Kementerian Urusan Islam, Wakaf, Dakwah, dan Bimbingan, n.d.), 159–62.

Jadwal kajian yang tersedia mencakup berbagai segmen waktu: kajian akbar setiap Rabu malam Kamis, kajian bapak-bapak sepuh dan remaja putra Ahad malam Senin, kajian ibu-ibu muda Ahad sore, kajian ibu-ibu sepuh Sabtu malam Ahad, kajian Ahad pagi bakda Subuh untuk bapak-bapak dan takmir, serta TPA dan Madrasah Diniyah yang berlangsung rutin. Kepadatan jadwal ini merupakan strategi sistematis untuk memastikan bahwa tidak ada segmen masyarakat yang terlewatkan dari jangkauan pembinaan pesantren. Ustaz Muhammad Abduh Tuasikal menjelaskan pertimbangan di balik konsistensi jadwal ini:

“Saya lebih memilih jadwal kajian di sini tidak kosong daripada sering keluar kota. Sebagian ustaz lebih memilih safar dakwah ke banyak tempat, tetapi kurang memperhatikan jamaah tetapnya. Kalau fokus di satu tempat seperti ini, hasil dakwahnya bisa terlihat jelas. Kita bisa melihat perubahan masyarakatnya secara langsung.”¹⁴⁷

Selain tersegmentasi, kajian juga dirancang dengan elemen-elemen interaktif yang mendorong kehadiran konsisten. Hartono menjelaskan:

“Dalam kajian juga sering diberikan doorprize, kadang berupa sembako bahkan kambing. Ustadz sangat perhatian kepada jamaah.”¹⁴⁸

Pada kajian malam Kamis tanggal 29 April 2026, peneliti mengamati langsung bahwa kajian dibuka dengan pembacaan dzikir petang bersama dari buku 50 Doa Mengatasi Problem Hidup, dilanjutkan pembahasan materi kitab, dan ditutup dengan sesi kuis berhadiah. Elemen-elemen ini menciptakan asosiasi positif antara kehadiran di majelis ilmu

¹⁴⁷ Wawancara dengan Muhammad Abduh Tuasikal, 29 April 2026.

¹⁴⁸ Wawancara dengan Hartono, 29 April 2026.

dengan pengalaman yang menyenangkan, sehingga meningkatkan motivasi kehadiran yang konsisten.

Pilihan untuk memulai dakwah dari segmen anak-anak dan remaja pada fase perintisan juga mencerminkan strategi segmentasi yang mendalam. Sudib Pranowo menjelaskan:

“Awalnya beliau lebih banyak mendekati anak-anak muda dulu. Dulu ada kegiatan TPA yang diikuti remaja seusia saya. Anak-anak muda inilah yang biasanya diajak ikut tahlilan, yasinan, atau mukaddaman. Nah, Ustaz masuk melalui pembinaan kepada kami. Karena yang mulai berubah itu anak-anak muda, masyarakat tidak terlalu mempermasalahkan di awal.”¹⁴⁹

Pendekatan ini memanfaatkan fakta bahwa generasi muda lebih terbuka terhadap pembaruan nilai dibandingkan generasi yang lebih tua, sehingga proses perubahan norma keagamaan komunitas dapat berlangsung secara organik tanpa memicu konfrontasi langsung dengan kelompok yang memiliki otoritas tradisional.

2) Metode Kajian Kitab: Pembinaan Keilmuan yang Sistematis

Selain segmentasi audiens, strategi pembinaan internal pesantren juga diwujudkan melalui pendekatan metodologis yang khas dalam penyampaian materi kajian, yakni penggunaan kitab-kitab klasik ulama yang dikaji secara berurutan dari awal hingga selesai. Peneliti secara langsung mengobservasi kajian malam Kamis pada 29 April 2026 dan mencatat bahwa materi kajian disampaikan secara sistematis mengikuti alur kitab yang sedang dipelajari: kajian membahas hadis tentang malaikat yang menghadiri majelis ilmu dari kitab *Riyadhus Shalihin* karya Imam

¹⁴⁹ Wawancara dengan Sudib Pranowo, 29 April 2026.

Nawawi, serta pembahasan fikih dari kitab *Matan Taqrib* karya Abu Syuja’.

Ustaz Muhammad Abduh Tuasikal menjelaskan pendekatan ini:

*“Materinya disampaikan secara berurutan dan bertahap.”*¹⁵⁰

Dalam wawancara lanjutan, beliau mengklarifikasi bahwa yang disesuaikan dengan kondisi masyarakat adalah cara dan *uslub* penyampaian, bukan urutan dan substansi kitab yang dikaji. Ia juga menyatakan:

*“dakwah model kajian kitab seperti ini hanya memerlukan pendekatan yang disesuaikan dengan kondisi masyarakat.”*¹⁵¹

Pendekatan kajian kitab secara berurutan memiliki keunggulan metodologis yang signifikan. Ia memastikan bahwa jamaah secara bertahap memperoleh pemahaman yang komprehensif tentang suatu cabang ilmu, bukan sekadar pengetahuan fragmental yang tidak tersusun. Lebih dari itu, penggunaan kitab-kitab karya ulama klasik yang telah teruji selama berabad-abad secara implisit mengkomunikasikan bahwa ajaran yang disampaikan bukan sekadar pandangan personal sang dai, melainkan berakar pada warisan keilmuan Islam yang memiliki otoritas yang dapat diverifikasi.

Untuk program santri mukim, Ustaz Rudi menjelaskan kurikulum yang digunakan:

¹⁵⁰ Wawancara dengan Muhammad Abduh Tuasikal, 29 April 2026.

¹⁵¹ Wawancara dengan Muhammad Abduh Tuasikal, 29 April 2026.

“Untuk kelas 7, mereka mempelajari kitab Safinatun Naja. Biasanya penyelesaiannya sekitar satu sampai satu setengah tahun. Setelah selesai, dilanjutkan ke kitab Al-Mukhtashar Al-Lathif.”¹⁵²

Penyampaian materi kitab secara bertahap dari yang lebih sederhana menuju yang lebih kompleks ini merupakan cerminan langsung dari prinsip *al-tadarruj* yang dioperasionisasikan dalam kurikulum pesantren.

3) Program Pendidikan Anak dan Remaja sebagai Investasi Jangka Panjang

Program pendidikan bagi anak-anak dan remaja melalui TPA dan Madrasah Diniyah merupakan dimensi pembinaan internal yang memiliki implikasi jangka panjang paling besar. Hartono menggambarkan skala program ini:

“TPA dan Madrasah Diniyah ada sekitar 590–600 santri usia PAUD sampai kelas 6 SD. Santrinya berasal dari tiga kapanewon: Panggang, Saptosari, dan Purwosari. Semua fasilitas seperti seragam, buku, dan transportasi disediakan pesantren.”¹⁵³

Penyediaan fasilitas secara gratis bukan sekadar kebijakan sosial; ia merupakan keputusan strategis yang mempertimbangkan kondisi ekonomi masyarakat setempat. Dengan menghilangkan hambatan finansial terhadap akses pendidikan agama, pesantren secara efektif memperluas basis jamaahnya ke seluruh lapisan ekonomi masyarakat.

Pilihan untuk memulai dakwah dari segmen anak-anak mengandung logika strategis yang mendalam. Sudib Pranowo yang sejak

¹⁵² Wawancara dengan Rudi, Musyrif dan Pengajar Tahfizh Santri Mukim Pondok Pesantren Darush Sholihin, di Pondok Pesantren Darush Sholihin, Girisekar, 11 Mei 2026.

¹⁵³ Wawancara dengan Hartono, 29 April 2026.

remaja telah mengikuti pembinaan di pesantren ini, kini telah menjadi pengurus pesantren. Ia menggambarkan efek pembinaan awal tersebut:

“Lama-kelamaan semakin banyak yang tidak ikut kegiatan seperti tahlilan. Sampai akhirnya Pak Muh melihat perubahan itu dan alhamdulillah beliau sendiri kemudian memutuskan untuk tidak lagi mengadakan acara-acara tersebut.”¹⁵⁴

Narasi ini mengungkapkan mekanisme perubahan sosial yang bersifat generasional: dengan membina generasi muda secara intensif, perubahan norma sosial komunitas berlangsung secara organik tanpa memerlukan konfrontasi langsung dengan generasi yang lebih tua.

Program santri mukim yatim dan dhuafa yang berjalan tiga angkatan dengan total sekitar 51 santri memperkuat orientasi ini. Ustaz Rudi mengungkapkan visi di balik program tersebut:

“Ke depan semoga pesantren ini dapat mencetak lulusan yang siap terjun ke masyarakat, baik dari sisi ekonomi maupun kesiapan mereka dalam berdakwah. Jadi, tidak semuanya harus menjadi ustaz, tetapi setidaknya mereka memiliki bekal ilmu agama yang nantinya bisa mereka sampaikan dan amalkan di tengah masyarakat.”¹⁵⁵

Orientasi kaderisasi ini memastikan bahwa transformasi sosial yang dimulai oleh pesantren memiliki mekanisme reproduksi yang berkelanjutan melalui para alumni yang tersebar di berbagai wilayah.

4) Konsistensi Kehadiran sebagai Fundamen Kepercayaan

Seluruh dimensi strategi penguatan basis internal yang telah diuraikan bertumpu pada satu fondasi yang paling mendasar: konsistensi

¹⁵⁴ Wawancara dengan Sudib Pranowo, 29 April 2026.

¹⁵⁵ Wawancara dengan Rudi, 11 Mei 2026.

kehadiran seorang dai di tengah komunitas binaannya selama lebih dari satu dekade. Ustaz Muhammad Abduh Tuasikal menjelaskan:

“Saya lebih memilih jadwal kajian di sini tidak kosong daripada sering keluar kota... Kalau fokus di satu tempat seperti ini, hasil dakwahnya bisa terlihat jelas. Kita bisa melihat perubahan masyarakatnya secara langsung. Kalau hanya keliling terus, kadang kita tidak tahu hasil dakwahnya seperti apa.”¹⁵⁶

Lebih lanjut ia menegaskan:

“seorang dai itu harus tinggal di desa. Kalau tinggal di luar, dia tidak akan memahami keadaan masyarakat sini.”¹⁵⁷

Prinsip ini juga dicantumkan secara eksplisit dalam nasihat dakwahnya di media sosial: *“Ustaz perlu menjaga konsistensi jadwal pengajian dan tidak sering meninggalkan majelis kajian”* dan *“Ustaz dianjurkan mengurangi aktivitas bepergian ke luar kota agar lebih fokus membina masyarakat setempat.”¹⁵⁸*

Konsistensi ini memiliki implikasi yang melampaui sekadar kehadiran fisik. Ia membangun akumulasi pengetahuan mendalam tentang kondisi komunitas yang tidak dapat diperoleh melalui kunjungan sporadis; ia membangun hubungan kepercayaan yang bersifat personal dan afektif; dan ia memungkinkan dai untuk menyaksikan secara langsung hasil pembinaan yang dilakukan. Hartono memberikan gambaran kuantitatif tentang hasil dari konsistensi ini:

¹⁵⁶ Wawancara dengan Muhammad Abduh Tuasikal, 29 April 2026.

¹⁵⁷ Wawancara dengan Muhammad Abduh Tuasikal, 29 April 2026.

¹⁵⁸ Tuasikal, “Kiat Berdakwah pada Masyarakat Awam di Desa.”

“Saya masih ingat kajian malam Kamis pertama hanya dihadiri sekitar 10 orang bapak-bapak di ruangan ini. Sebelum pandemi, jamaah kajian malam Kamis bisa mencapai lebih dari 5.000 orang.”¹⁵⁹

b. Strategi Sosial Eksternal: Pelayanan Masyarakat dan Pembangunan Kepercayaan

Analisis terhadap strategi dakwah Pondok Pesantren Darush Sholihin tidak akan lengkap tanpa menelaah dimensi pelayanan sosial yang dikembangkan sebagai instrumen pembangunan kepercayaan dengan masyarakat yang lebih luas. Dimensi ini menjangkau segmen masyarakat yang berbeda dari mereka yang sudah aktif menghadiri kajian: mereka yang belum datang ke majelis ilmu, yang masih skeptis, atau yang memiliki hambatan sosial-ekonomi untuk berpartisipasi dalam kegiatan keagamaan formal.

Dalam khazanah *siyāsah da’wah*, strategi pelayanan sosial sebagai instrumen pembangunan kepercayaan memiliki preseden yang kokoh. Muhammad Syakir Asy-Syarif merumuskan prinsip *al-istifādah min awḍā’ al-mujtama’* (pemanfaatan kondisi sosial masyarakat secara strategis) sebagai salah satu kaidah siyasah dakwah Nabi *shallallahu ‘alaihi wa sallam*, yang menegaskan bahwa seorang dai yang bijak mampu membaca dan memanfaatkan struktur sosial yang ada untuk memperluas jangkauan dakwahnya, selama tidak melanggar batas-batas syariat.¹⁶⁰

1) Bantuan Material sebagai Pintu Masuk Dakwah

¹⁵⁹ Wawancara dengan Hartono, 29 April 2026.

¹⁶⁰ Syarif, “Siyāsatu al-Rasūl Ṣallallāhu ‘Alaihi wa Sallam fī al-Da’wah ilā Allāh”; Zaenudin, *Siyasah Dakwah: Konsep, Teori, dan Praktik*, 8–9.

Ustaz Muhammad Abduh Tuasikal mengisahkan dalam wawancara:

“Dulu pendekatannya lebih banyak pendekatan sosial, seperti membagikan sembako, beras, pakaian, jilbab, dan kebutuhan lainnya. Selain itu juga mendekati para tokoh masyarakat. Dengan pendekatan sosial seperti itu, dakwah jadi lebih mudah masuk dan minim penolakan.”¹⁶¹

Pernyataan ini secara tegas mengonfirmasi bahwa pelayanan sosial bukan hanya kegiatan amal yang bersifat insidental, melainkan merupakan bagian yang direncanakan secara sadar dari strategi dakwah yang lebih besar.

Pendistribusian jilbab kepada ibu-ibu yang belum menutup aurat merupakan contoh yang sangat ilustratif dari logika ini. Hartono menggambarkan dampaknya:

“Dulu ibu-ibu hampir tidak ada yang memakai jilbab. Setelah Ustaz datang, mereka diberi pakaian layak pakai seperti gamis dan jilbab syar’i. Orang Jawa itu biasanya pekewuh. Karena sudah diberi, akhirnya dipakai. Lama-lama menjadi terbiasa. Bahkan dulu kalau melihat Ustaz lewat saat mereka belum berjilbab, mereka buru-buru memakai jilbab karena malu.”¹⁶²

Narasi ini mengungkapkan mekanisme perubahan perilaku yang bekerja melalui dinamika sosial-psikologis masyarakat Jawa. Konsep *pekewuh*, yakni rasa sungkan yang mendalam terhadap orang yang telah berbuat baik, menciptakan ikatan sosial yang bersifat obligatif secara kultural.¹⁶³ Ketika pesantren memberikan sesuatu yang bernilai, ia

¹⁶¹ Wawancara dengan Muhammad Abduh Tuasikal, 29 April 2026.

¹⁶² Wawancara dengan Hartono, 29 April 2026.

¹⁶³ Sheila Varadhila Peristianto dan Nanda Yunika Wulandari, “DINAMIKA BUDAYA KEWUHAN PADA KESEHATAN MENTAL ORANG JAWA,” *Jurnal Psikologi Malahayati* 7, no. 1 (13 Desember 2024): 1–15, <https://doi.org/10.33024/jpm.v7i1.18507>.

menciptakan modal sosial yang memudahkan penerimaan ajaran. Perubahan dimulai dari perilaku, yang kemudian membentuk identitas, dan identitas itu lama-kelamaan memperkuat kesadaran keagamaan yang lebih dalam.

2) Program Pelayanan Kesehatan: Ambulans Gratis

Rumaysho Peduli Indonesia saat ini mengoperasikan lima unit ambulans yang melayani kebutuhan transportasi medis masyarakat Gunungkidul tanpa biaya, mencakup rujukan ke rumah sakit, penanganan kondisi darurat, dan berbagai kebutuhan medis lainnya.¹⁶⁴ Dalam masyarakat pedesaan dengan akses terhadap fasilitas kesehatan yang terbatas, kehadiran layanan ambulans gratis memiliki dampak yang melampaui dimensi kesehatan semata. Ia menempatkan pesantren sebagai institusi yang hadir tidak hanya pada saat masyarakat datang ke masjid, tetapi juga pada momen-momen paling kritis dalam kehidupan mereka

3) Program Khitan Massal

Program khitan massal yang telah memasuki tahun kesepuluh pelaksanaannya merupakan contoh yang sangat baik tentang bagaimana pesantren mengintegrasikan pelayanan kesehatan dengan misi keagamaan. Pada unggahan Instagram @rumayshopeduli tertanggal 23 Desember 2025, program ini diikuti oleh 50 anak peserta dan diselenggarakan di lokasi pesantren. Pelayanan medis disediakan oleh tim dari PKU Muhammadiyah Wonosari dan Puskesmas 2 Panggang, dan setiap peserta

¹⁶⁴ Rumaysho Peduli Indonesia, "Program Ambulans Gratis," Instagram, diakses 9 Mei 2026, https://www.instagram.com/p/DUuZXS0k4-_/.

menerima fasilitas berupa baju muslim, sarung, tas, perlengkapan sekolah, uang saku, subsidi transportasi, serta obat-obatan pascatindakan.¹⁶⁵

Program ini memiliki beberapa dimensi strategis yang saling terkait. *Pertama*, ia menyasar keluarga yang paling rentan secara ekonomi. *Kedua*, pelibatan tenaga medis dari PKU Muhammadiyah mencerminkan pola kolaborasi lintas institusi. *Ketiga*, penyediaan perlengkapan sekolah bersama fasilitas medis mengirimkan pesan bahwa pesantren peduli terhadap masa depan anak-anak secara menyeluruh. Pendekatan ini sejalan dengan konsep *amar ma'ruf* yang menekankan pentingnya mendatangi dan mendekati masyarakat (*fa yas'ā ilaihim wa yataqarrabu minhum*) sebelum memberikan pengarahan yang lebih jauh.¹⁶⁶

4) Distribusi Sembako dan Pakaian Layak Pakai

Program pembagian sembako dan pakaian layak pakai yang dilaksanakan secara rutin dalam setiap kajian akbar merupakan salah satu program yang paling langsung berdampak pada pembentukan identitas komunal jamaah. Pada kajian akhir Ramadan 1447 H, seluruh pakaian yang tersedia habis dibagikan kepada lebih dari 2.000 jamaah yang hadir.¹⁶⁷ Salah satu jamaah bernama Sudarjo bersaksi:

“Alhamdulillah, pada kajian malam Kamis kami tidak hanya mendapatkan ilmu agama, tetapi juga memperoleh bingkisan berupa

¹⁶⁵ Rumaysho Peduli Indonesia, “Program Khitan Massal ke-10,” Instagram, diakses 10 Mei 2026, <https://www.instagram.com/p/DSmpNpuEwty/>.

¹⁶⁶ Tim Penyusun Kurikulum MEDIU, *Uṣūl al-Da‘wah wa Ṭuruqihā 1* (Shah Alam: MEDIU, 2013), 130.

¹⁶⁷ Muhammad Abduh Tuasikal, “Tumpah Ruah Hingga ke Jalan,” Instagram, diakses 12 Mei 2026, <https://www.instagram.com/p/DWl4NYik2bl/>.

pakaian layak pakai. Sebagian pakaian tersebut bahkan masih terlihat baru dan sangat layak digunakan."¹⁶⁸

5) Program Buka Bersama Penyandang Disabilitas

Di antara seluruh program pelayanan sosial yang dijalankan pesantren, program buka bersama penyandang disabilitas yang diselenggarakan dalam kolaborasi dengan Himpunan Difabel Muhammadiyah merupakan yang paling kuat merefleksikan komitmen pesantren terhadap inklusivitas sosial sebagai nilai dakwah. Program ini telah memasuki tahun kedua pelaksanaannya dan dihadiri sekitar 250 penyandang disabilitas dari berbagai wilayah di Gunungkidul.¹⁶⁹ Dengan secara aktif memasukkan penyandang disabilitas sebagai peserta kegiatan keagamaan, bukan sekadar sebagai penerima bantuan, pesantren mengirimkan pesan yang kuat tentang visi Islam yang inklusif dan setara.

6) Penciptaan Lapangan Kerja

Dimensi pelayanan sosial-ekonomi yang tidak kalah signifikan adalah penciptaan lapangan kerja bagi warga lokal. Hartono menjelaskan:

*"Sekarang banyak yang bekerja di proyek pembangunan pesantren dan fasilitas sekitar sini. Pegawai, pengurus, driver, satpam, tukang bangunan, semuanya diprioritaskan dari warga lokal."*¹⁷⁰

Yang menjadi pembeda paling menonjol adalah aturan yang diberlakukan:

*"Ada aturan juga dari Ustaz, 'Ora sholat, ora kerjo nang kene.' Jadi kalau adzan, pekerjaan berhenti dulu untuk shalat berjamaah."*¹⁷¹

¹⁶⁸ Tuasikal.

¹⁶⁹ Rumaysho Peduli Indonesia, "Postingan Buka Bersama Penyandang Disabilitas," Instagram, diakses 10 Mei 2026, <https://www.instagram.com/p/DV3GWOEky1Q/>.

¹⁷⁰ Wawancara dengan Hartono, 29 April 2026.

¹⁷¹ Wawancara dengan Hartono, 29 April 2026.

Aturan ini mengintegrasikan pembinaan ibadah ke dalam kontrak kerja sehari-hari, menjadikan lapangan kerja sebagai ruang pembinaan akhlak yang beroperasi secara terus-menerus.

7) Program Mandiri Pangan

Program mandiri pangan yang dikembangkan melalui Rumaysho Peduli Indonesia memiliki orientasi jangka panjang yang jelas. Hartono menjelaskan:

“Program mandiri pangan itu dengan membudidayakan hasil pertanian di Dukuh Warak. Kami membeli lahan untuk ditanami padi, jagung, sayur, buah-buahan, dan lainnya. Ada juga peternakan ayam, kambing, sapi, lele, dan nila... Kami juga punya mesin penggiling padi sendiri. Jadi istilahnya, usaha dari DS kembali untuk DS.”¹⁷²

Program ini membangun basis ekonomi mandiri bagi kelangsungan misi dakwah pesantren.

8) Pembinaan Takmir dan Perluasan Jaringan

Program pembinaan takmir masjid merupakan strategi sosial eksternal yang memiliki efek multiplikasi paling besar. Hartono mencatat:

“Sekarang bahkan ada sekitar 500 lebih takmir masjid di Gunungkidul yang dibina. Semua dibantu, mulai dari kegiatan buka puasa, zakat, qurban, pembangunan masjid, dan lain-lain.”¹⁷³

Sukarjono menggambarkan isi program secara konkret:

“Setiap Sabtu Pon dan Ahad pagi, para takmir diundang untuk menginap di Darush Sholihin selama satu hari satu malam. Semuanya tanpa biaya... Kami para takmir diberi kitab seperti Riyadhus Shalihin dan Bulughul Maram secara gratis”¹⁷⁴

¹⁷² Wawancara dengan Hartono, 11 Mei 2026.

¹⁷³ Wawancara dengan Hartono, 29 April 2026.

¹⁷⁴ Rumaysho TV, “Kisah Jamaah 70 Tahun, Darush Sholihin, Hingga Dusun Warak.”

Program ini menjalankan fungsi pengkaderan yang membentuk kapasitas agen dakwah di tingkat bawah yang kemudian menyebarkan nilai ke komunitas masing-masing. Pesantren tidak perlu menjangkau setiap desa secara langsung; cukup membentuk kapasitas para takmir, dan jaringan itu bekerja sendiri.

Perlu ditegaskan bahwa efektivitas pelayanan sosial sebagai pintu masuk dakwah bergantung pada konsistensi dan sinerginya dengan program pembinaan substantif. Setiap program pelayanan sosial pesantren selalu dikaitkan dengan kegiatan keagamaan: buka puasa bersama diawali dengan kajian, pembagian sembako dilakukan dalam konteks kajian akbar, program khitan massal diintegrasikan dengan penyediaan perlengkapan keislaman. Keterkaitan organis antara pelayanan sosial dan pembinaan keagamaan inilah yang menjadikan strategi sosial pesantren memiliki dampak yang berlapis dan berkelanjutan.

c. Strategi Relasional: Pola Interaksi Tokoh, Lembaga, dan Otoritas Lokal

Keberhasilan dakwah Pondok Pesantren Darush Sholihin dalam membangun penerimaan sosial tidak dapat dipisahkan dari kemampuan pimpinan pesantren dalam membangun dan memelihara relasi yang konstruktif dengan berbagai elemen komunitas. Dalam setiap proses perubahan sosial berbasis dakwah, tokoh masyarakat memegang peran yang determinatif. Kemampuan mengelola relasi dengan kelompok ini merupakan kompetensi strategis yang, jika diabaikan, dapat menggugurkan seluruh upaya pembinaan internal dan pelayanan sosial yang sudah dibangun.

Dalam perspektif *siyāsah da'wah*, perhatian terhadap struktur otoritas yang ada dalam masyarakat merupakan bagian integral dari prinsip *murā'āt al-zurūf al-muḥīṭah wa aḥwāl al-bī'ah*. Memahami kondisi lingkungan dakwah mencakup pemetaan terhadap siapa yang memegang pengaruh, bagaimana jaringan kepercayaan bekerja, dan apa yang menjadi titik-titik sensitivitas sosial dalam komunitas sasaran.¹⁷⁵

1) Prinsip *Nguwongke*: Menempatkan Tokoh pada Posisi yang Layak

Fondasi dari keseluruhan strategi relasional pesantren adalah prinsip yang oleh Ustaz Muhammad Abduh Tuasikal sendiri diungkapkan secara langsung dalam wawancara:

*“Itu prosesnya lama. Saya juga melewati fase pendekatan kepada tokoh dan masyarakat. Sekarang justru fase mempertahankan hubungan itu. Tokoh masyarakat harus di-uwongke, dihormati, karena mereka punya jasa di desa ini. Kalau tokoh tidak dihormati, nanti masyarakatnya juga ikut menjauh.”*¹⁷⁶

Konsep Jawa *nguwongke*, yakni menghargai kemanusiaan seseorang, mengakui posisi dan kontribusinya secara tulus, lebih dalam dari sopan santun formal. Ini adalah landasan afektif dari hubungan yang berkelanjutan. Sudib Pranowo menggambarkan cara konkret pendekatan yang dilakukan:

*“Cara pendekatan beliau memang dimulai dari para tokoh masyarakat. Beliau membantu kebutuhan lingkungan, masjid, atau kegiatan RT. Bantuan itu bisa berupa tenaga, sembako, atau dukungan materi lainnya. Karena itu hubungan beliau dengan tokoh masyarakat menjadi baik.”*¹⁷⁷

¹⁷⁵ Syarif, “Siyāsatu al-Rasūl Ṣallallāhu ‘Alaihi wa Sallam fī al-Da‘wah ilā Allāh”; Zaenudin, *Siyasah Dakwah: Konsep, Teori, dan Praktik*, 8–9.

¹⁷⁶ Wawancara dengan Muhammad Abduh Tuasikal, 29 April 2026.

¹⁷⁷ Wawancara dengan Sudib Pranowo, 29 April 2026.

Bukti paling jelas dari efektivitas strategi ini adalah bagaimana resistensi awal tidak berkembang menjadi konflik terbuka. Hartono mencatat:

“Bahkan dulu Ustaz pernah disebut teroris karena cara berpakaian beliau, seperti memakai celana cingkrang. Ada orang yang bilang, ‘Itu teroris.’ Tetapi yang berbicara seperti itu hanya segelintir orang dan sifatnya desas-desus saja. Lucunya, orang-orang yang dulu berkata seperti itu sekarang justru ikut ngaji bersama beliau. Bahkan kadang berada di shaf paling depan.”¹⁷⁸

2) Transisi Otoritas yang Organik

Dimensi yang paling substantif dari strategi relasional ini adalah pengelolaan hubungan dengan Pak Muhammad Riyadi (Pak Sariman), mertua sekaligus tokoh agama Muhammadiyah yang lebih dahulu diakui masyarakat Warak. Sudib Pranowo menggambarkan bagaimana proses transisi ini berlangsung:

“Dulu pengelolaan kegiatan keagamaan di sini masih dipegang Pak Muh. Ustaz Abduh sebenarnya sudah mengajar sejak awal, seperti mengajar TPA, fikih, dan bahasa Arab, tetapi pengelolaannya masih dipegang mertuanya. Setelah berjalan beberapa waktu, seluruh pengelolaan akhirnya diserahkan kepada beliau dan istrinya.”¹⁷⁹

Mekanisme transisi yang sangat halus ini mencerminkan pola kepemimpinan yang membuktikan kapasitas secara bertahap hingga penyerahan pengelolaan datang secara sukarela. Lebih signifikan lagi adalah proses perubahan norma keagamaan melalui relasi ini. Sudib Pranowo melanjutkan:

“Bahkan Pak Muh sendiri pada awalnya masih memimpin acara-acara tahlilan, sehingga masyarakat merasa tidak enak jika langsung meninggalkan tradisi tersebut karena masih menghormati beliau. Sampai

¹⁷⁸ Wawancara dengan Hartono, 29 April 2026.

¹⁷⁹ Wawancara dengan Sudib Pranowo, 29 April 2026.

akhirnya Pak Muh melihat perubahan itu dan alhamdulillah beliau sendiri kemudian memutuskan untuk tidak lagi mengadakan acara-acara tersebut.”¹⁸⁰

Perubahan norma komunitas tidak dipaksakan dari luar, melainkan akhirnya datang dari keputusan organik tokoh yang selama ini menjadi sandaran komunitas itu sendiri.

3) Membangun Dukungan Lintas Institusi

Pesantren secara konsisten mengundang tokoh-tokoh dari berbagai tingkatan pemerintahan dan organisasi keagamaan ke kegiatan-kegiatan besarnya. Sudarisman menjelaskan:

“Misalnya ketika ada pengajian akbar atau kegiatan besar di pesantren, pihak padukuhan, kalurahan, kapanewon, bahkan sampai tingkat kabupaten biasanya ikut diundang. Kadang juga ada dari pengurus Muhammadiyah yang hadir.”¹⁸¹

Pada kajian malam Kamis tanggal 29 April 2026, peneliti langsung menyaksikan kehadiran personel TNI-AD dan anggota KOKAM Muhammadiyah sebagai bagian dari pengamanan kegiatan. Hartono menggambarkan implikasinya:

“Di sini tidak mudah dibubarkan karena masyarakat sendiri yang merasa memiliki. Kalau ada masalah dengan DS, berarti masalah juga dengan warga sini. Selain itu, Muhammadiyah dan KOKAM juga ikut mendukung kegiatan-kegiatan di DS.”¹⁸²

Pada akhir tahun 2025, Ustaz Muhammad Abduh Tuasikal secara resmi bergabung dengan Muhammadiyah. Dalam siniar bersama Ustaz

¹⁸⁰ Wawancara dengan Hartono, 29 April 2026.

¹⁸¹ Wawancara dengan Sudarisman, 30 April 2026.

¹⁸² Wawancara dengan Hartono, 29 April 2026.

Fadlan Fahamsyah yang diunggah di kanal YouTube Rumaysho TV pada 28 Januari 2026, beliau menjelaskan:

“Dengan kita bergabung, itu juga ada alasannya, yaitu supaya kita lebih dekat dengan tokoh-tokoh agama lokal sehingga nantinya bisa bersinergi. Mereka juga (pada akhirnya) mengetahui prinsip (manhaj salaf) saya.”¹⁸³

4) Inklusivitas Lintas Afiliasi Organisasi

Aspek yang paling menarik dari pola interaksi pesantren adalah kemampuannya membangun hubungan konstruktif dengan warga NU dan Muhammadiyah sekaligus. Sukarjono dari Giricahyo bersaksi:

“Saya mengikuti pengajian di Darush Sholihin karena di sana hati saya merasa senang. Alhamdulillah, di sana orang NU maupun Muhammadiyah sama-sama ikut mengaji. Karena itu saya semakin mantap, sebab di sana tidak membedakan organisasi yang satu dengan yang lain.”¹⁸⁴

Inklusivitas ini diwujudkan melalui pola “membangun lalu menyerahkan” dalam program bantuan masjid dan sekolah. Ustaz Muhammad Abduh Tuasikal menjelaskan:

“Setelah pembangunan selesai, seluruh pengelolaannya... kami serahkan kepada masyarakat setempat yang nantinya dipegang oleh Muhammadiyah.”¹⁸⁵

Pesantren tidak mendirikan struktur saingan; ia memperkuat yang sudah ada, lalu membiarkannya berjalan mandiri.

5) Kedekatan Personal dengan Jamaah

¹⁸³ Rumaysho TV, “Muhammadiyah & Salafi: Bersatu atau Bertikai?,” YouTube, diakses 8 Mei 2026, <https://www.youtube.com/watch?v=rByBX6E93s8>.

¹⁸⁴ Rumaysho TV, “Kisah Jamaah 70 Tahun, Darush Sholihin, Hingga Dusun Warak.”

¹⁸⁵ Rumaysho TV, “Muhammadiyah & Salafi: Bersatu atau Bertikai?”

Di luar hubungan dengan tokoh formal, pola interaksi pesantren juga bertumpu pada kedekatan personal antara pimpinan dan jamaah biasa.

Ustaz Muhammad Abduh Tuasikal menegaskan:

*“Kita itu harus dekat dengan jamaah. Jamaah harus disapa, diajak berbicara, dan disalami. Jangan sampai ada jarak antara ustaz dengan jamaahnya.”*¹⁸⁶

Peneliti mengobservasi langsung penerapan prinsip ini pada kajian malam Kamis 29 April 2026: ketika tiba di lokasi, Ustaz Muhammad Abduh Tuasikal menyalami jamaah ikhwan di barisan terdepan satu per satu, bercanda ringan dengan salah seorang jamaah, baru kemudian naik ke podium kajian.

Prinsip ini juga dicantumkan dalam nasihat dakwahnya di media sosial:

*“Ustadz perlu bersikap rendah hati (humble) serta aktif menyapa jamaah agar hubungan sosial lebih dekat.”*¹⁸⁷ Beliau menjustifikasi prinsip ini dengan merujuk keteladanan Nabi *shallallahu ‘alaihi wa sallam*:

*“Nabi shallallahu ‘alaihi wa sallam tidak seperti itu. Bahkan dengan orang Arab Badui pun beliau dekat.”*¹⁸⁸

6) Merespon Resistensi dengan Transparansi, Bukan Konfrontasi

Ustaz Muhammad Abduh Tuasikal menggambarkan cara pesantren merespons prasangka negatif:

“Pada awalnya memang ada tokoh Muhammadiyah yang datang ke sini karena saya dituduh macam-macam dan digosipkan dengan hal-

¹⁸⁶ Wawancara dengan Muhammad Abduh Tuasikal, 29 April 2026.

¹⁸⁷ Tuasikal, “Kiat Berdakwah pada Masyarakat Awam di Desa.”

¹⁸⁸ Wawancara dengan Muhammad Abduh Tuasikal, 29 April 2026.

hal yang tidak benar. Akhirnya mereka datang untuk memverifikasi secara langsung. Mereka bertanya, 'Ustaz, apakah benar njenengan seperti ini?' Saya jawab, 'Ya Allah, itu tidak benar, Pak. Kalau tidak percaya, ini buku saya, silakan dibaca langsung dan dicek semuanya'."¹⁸⁹

Pendekatan inklusif terhadap kelompok mantan preman juga menunjukkan dimensi berbeda dari manajemen relasi ini. Sudib Pranowo menjelaskan:

*"Awalnya melalui orang-orang yang dekat dengan mereka. Selain itu, Ustaz juga ikut mendukung kegiatan sosial mereka. Karena sebenarnya mereka punya jiwa sosial yang tinggi. Mereka aktif dalam gotong royong, kegiatan 17 Agustus, dan kegiatan kampung lainnya."*¹⁹⁰

Dari titik pertemuan itulah hubungan baik mulai dibangun, hingga pada akhirnya mereka dilibatkan sebagai satpam atau tenaga parkir dalam kegiatan pesantren. Hartono menambahkan:

*"Alhamdulillah, sekarang sudah jauh berkurang. Masih ada, tetapi hanya segelintir orang saja."*¹⁹¹

7) Konsistensi Prinsip di Tengah Fleksibilitas Strategi

Fleksibilitas dalam strategi relasional tidak pernah disertai dengan kompromi dalam substansi dakwah. Ustaz Muhammad Abduh Tuasikal secara konsisten tidak ikut serta dalam tradisi-tradisi yang tidak sesuai dengan prinsip yang beliau pegang. Dalam siniarnya bersama Ustaz Fadlan Fahamsyah, beliau menyetujui pernyataan:

"Saya juga kalau di kampung diundang selamatan atau acara semacam itu, saya terus terang menyampaikan, 'Ngapunten, Pak. Saya boten tumut, saya tidak ikut acara seperti itu.' Namun, di samping itu kita harus mengimbangnya dengan hal-hal lain, seperti bermuamalah dengan

¹⁸⁹ Rumaysho TV, "Muhammadiyah & Salafi: Bersatu atau Bertikai?"

¹⁹⁰ Wawancara dengan Sudib Pranowo, 29 April 2026.

¹⁹¹ Wawancara dengan Hartono, 29 April 2026.

baik... Walaupun saya tidak ikut kegiatan mereka, kadang mereka tetap mengirimkan makanan kepada kami.”¹⁹²

Ini adalah diferensiasi yang tegas antara tidak mengikuti suatu praktik dengan tidak menghormati orang yang menjalankannya. Distingsi inilah yang memungkinkan pesantren mempertahankan integritas prinsipnya sekaligus menjaga relasi sosial yang konstruktif.

d. *Al-Hikmah* dan *Al-Tadarruj* sebagai Karakter Utama Strategi Dakwah Pesantren

Di antara seluruh karakteristik strategi dakwah yang dikembangkan oleh Pondok Pesantren Darush Sholihin, dua prinsip menonjol sebagai karakter yang paling menentukan dan paling konsisten diterapkan sepanjang perjalanan dakwah pesantren, yaitu prinsip *al-hikmah* (kebijaksanaan) dan prinsip *al-tadarruj* (bertahap). Keduanya bukan sekadar prinsip metodologis yang bersifat taktis, melainkan mencerminkan pemahaman mendalam tentang hakikat dakwah itu sendiri sebagai proses perubahan nilai yang harus memperhatikan kondisi nyata manusia dan masyarakat.

1) *Al-Hikmah* dalam Pengelolaan Hubungan Sosial

Prinsip *al-hikmah* dalam dakwah memiliki landasan normatif yang tegas dalam QS. An-Nahl [16]: 125: “*Ajaklah kepada syariat Tuhanmu dengan bijaksana dan nasihat yang baik dan menarik, serta bantahlah mereka dengan cara yang lebih baik.*” Ash-Shabuni dalam Mukhtashar Tafsir Ibnu Katsir menjelaskan bahwa yang dimaksud dengan hikmah dalam ayat ini adalah apa yang Allah turunkan berupa Al-Quran

¹⁹² Rumaysho TV, “Muhammadiyah & Salafi: Bersatu atau Bertikai?”

dan Sunnah; bahwa *al-maw'izah al-ḥasanah* adalah nasihat yang di dalamnya terdapat peringatan dan kisah-kisah yang dapat diambil pelajaran; dan bahwa *jādilhum bi al-latī hiya aḥsan* berarti apabila diperlukan dialog, maka hendaknya dilakukan dengan cara yang baik, dengan kelembutan, sikap santun, dan ucapan yang baik.¹⁹³ Ibn Qayyim al-Jawziyyah menambahkan bahwa kata *ḥikmah* disebutkan secara mutlak tanpa sifat tambahan, karena seluruh hikmah pada hakikatnya merupakan kebaikan yang inheren.¹⁹⁴

Penerapan prinsip *al-ḥikmah* dalam strategi dakwah Pesantren Darush Sholihin paling terlihat dalam cara pesantren mengelola hubungannya dengan tradisi lokal masyarakat. Ustaz Muhammad Abduh Tuasikal menegaskan:

*“Kalau berkaitan dengan tradisi masyarakat, itu tidak boleh langsung diserang. Itu prinsip dakwah. Kalau langsung menyerang tradisi, masyarakat akan cepat menolak dan bubar. Jadi harus memakai strategi dan kesabaran. Dakwah bukan hanya mengatakan ini benar dan ini salah secara langsung, apalagi kalau belum punya power atau kekuatan di masyarakat.”*¹⁹⁵

Pernyataan ini sangat penting untuk dipahami dengan tepat. Ustaz Muhammad Abduh Tuasikal tidak menganjurkan kompromi terhadap kebenaran, melainkan kebijaksanaan dalam cara dan waktu penyampaian. Ini adalah distinksi yang ditekankan oleh Ibn Qayyim, bahwa hikmah mencakup kecerdasan dalam memilih cara, waktu, dan

¹⁹³ Shabuni, *Mukhtashar Tafsir Ibnu Katsir*, 2/352.

¹⁹⁴ Jawziyyah, *Madārij al-Sālikīn Bayna Manāzil Iyyāka Na'budu wa Iyyāka Nasta'in*, 1/445.

¹⁹⁵ Wawancara dengan Muhammad Abduh Tuasikal, 29 April 2026.

kedalaman penyampaian yang paling efektif untuk setiap konteks.¹⁹⁶ Konfrontasi langsung terhadap tradisi yang sudah mengakar tidak selalu merupakan pilihan yang bijaksana, bukan karena kebenarannya diragukan, melainkan karena metode tersebut berpotensi menutup pintu hati yang seharusnya dibuka.

Inklusivitas tanpa mengorbankan prinsip merupakan wujud lain dari *al-ḥikmah* dalam strategi dakwah pesantren. Dalam siniar bersama Ustaz Fadlan Fahamsyah, Ustaz Muhammad Abduh Tuasikal menyetujui gambaran tentang cara menolak undangan selamatan dengan sopan tanpa memutus tali silaturahmi:

*“Ngapunten, Pak. Saya boten tumut, saya tidak ikut acara seperti itu... Walaupun saya tidak ikut kegiatan mereka, kadang mereka tetap mengirimkan makanan kepada kami.”*¹⁹⁷

Keputusan bergabung dengan Muhammadiyah juga merupakan manifestasi *al-ḥikmah*, artinya membangun jembatan komunikasi dengan kelompok yang memiliki pengaruh besar di wilayah dakwah, tanpa meninggalkan prinsip manhaj yang dipegang.

Respons terhadap tuduhan “teroris” pada awal kehadiran pesantren juga mencerminkan *al-ḥikmah* dalam manajemen konflik. Alih-alih bersikap defensif atau konfrontatif, Ustaz Muhammad Abduh Tuasikal membuka akses langsung kepada karya ilmiahnya sebagai bukti yang dapat diperiksa sendiri. Hartono mencatat bahwa mereka yang dulu

1/445. ¹⁹⁶ Jawziyyah, *Madārij al-Sālikīn Bayna Manāzil Iyyāka Na‘budu wa Iyyāka Nasta‘īn*,

¹⁹⁷ Rumaysho TV, “Muhammadiyah & Salafi: Bersatu atau Bertikai?”

berkata “teroris” kini duduk di shaf paling depan kajian. Transformasi semacam itu hanya mungkin terjadi melalui pendekatan yang bijaksana dan sabar, bukan melalui perlawanan keras.

2) *Al-Tadarruj* dalam Pengembangan Materi dan Perubahan Sosial

Prinsip *al-tadarruj* (bertahap) dalam penyampaian dakwah memiliki akar normatif yang kuat. Al-Mutlaq menjelaskan bahwa Rasulullah *shallallahu ‘alaihi wa sallam* senantiasa mendahulukan penanaman iman dan tauhid sebelum membebaskan rincian syariat kepada masyarakat yang baru belajar, bukan sebagai bentuk kompromi terhadap kebenaran, melainkan karena pemahaman bahwa penerimaan manusia terhadap perubahan nilai berlangsung secara bertahap.¹⁹⁸ Prinsip ini merupakan cerminan dari manhaj para rasul dalam mendahulukan perkara-perkara pokok (*al-uṣūl*) atas perkara-perkara cabang (*al-furū’*).

Muhammad Abduh Tuasikal menerapkan prinsip ini secara konsisten dan terencana. Dalam wawancara, beliau menjelaskan:

*“Tujuannya supaya jamaah memahami tauhid dan sunnah. Namun pendekatan materinya tetap disesuaikan dengan kebutuhan masyarakat. Jadi tidak langsung memakai kajian akidah yang berat. Kalau masyarakat awam langsung diberikan materi seperti itu biasanya lebih sulit menerima. Maka yang disampaikan dulu materi umum, baru kemudian diarahkan kepada pemahaman tauhid dan sunnah.”*¹⁹⁹

Asy-Syarif menegaskan bahwa ketika Rasulullah *shallallahu ‘alaihi wa sallam* mengutus Mu’adz bin Jabal berdakwah ke Yaman, beliau bersabda:

¹⁹⁸ Ibrahim bin ‘Abdullah Al- Mutlaq, *Al-Tadarruj fī Da‘wah al-Nabī Shallallāhu ‘Alaihi wa Sallam*, 1 ed. (Riyadh: Markaz al-Buḥūts wa al-Dirāsāt al-Islāmiyyah, n.d.), 43–45.

¹⁹⁹ Wawancara dengan Muhammad Abduh Tuasikal, 29 April 2026.

*“Maka hendaklah yang pertama kali engkau dakwahkan kepada mereka adalah beribadah kepada Allah. Jika mereka telah mengenal Allah, maka beritahukan kepada mereka bahwa Allah telah mewajibkan atas mereka lima salat dalam sehari semalam.”*²⁰⁰ Logika dakwah ini adalah *taqdīm al-uṣūl ‘alā al-furū’*, yaitu mendahulukan hal-hal yang pokok atas cabang.

Pada fase awal dakwahnya, Muhammad Abduh Tuasikal memilih tafsir Al-Quran sebagai pintu masuk. Beliau menjelaskan:

*“Di awal dulu pendekatannya memakai kajian tafsir Al-Quran, karena tafsir lebih mudah diterima oleh masyarakat. Dulu dimulai dari tafsir surat Al-Fatihah, surat-surat pendek, sampai surat Yasin.”*²⁰¹

Pilihan ini bukan kebetulan. Al-Quran memiliki status yang tidak terbantahkan dalam identitas religius masyarakat Muslim, termasuk mereka yang masih menjalankan praktik sinkretis. Memulai dari Al-Quran berarti memulai dari titik konsensus yang tidak memicu penolakan, sambil secara bertahap menanamkan pemahaman akidah yang lebih murni.

Dimensi paling konkret dari penerapan *al-tadarruj* adalah mekanisme perubahan generasional yang telah diuraikan pada pembahasan sebelumnya. Sudib Pranowo menggambarkan:

*“Lama-kelamaan semakin banyak yang tidak ikut kegiatan seperti tahlilan. Sampai akhirnya Pak Muh melihat perubahan itu dan alhamdulillah beliau sendiri kemudian memutuskan untuk tidak lagi mengadakan acara-acara tersebut.”*²⁰²

²⁰⁰ Syarif, “Siyāsatu al-Rasūl Ṣallallāhu ‘Alaihi wa Sallam fī al-Da‘wah ilā Allāh,” pt. 5, ed. 209, hal. 5.

²⁰¹ Wawancara dengan Muhammad Abduh Tuasikal, 29 April 2026.

²⁰² Wawancara dengan Sudib Pranowo, 29 April 2026.

Al-Mutlaq menjelaskan bahwa karakter utama dakwah Rasulullah *shallallahu ‘alaihi wa sallam* pada fase awal ialah menyampaikan ajaran dengan hikmah, kelembutan, dan argumentasi yang jelas, tanpa pendekatan yang keras atau konfrontatif.²⁰³ Perubahan yang terjadi di Warak mencerminkan preseden ini: tradisi yang sudah mengakar puluhan tahun akhirnya ditinggalkan bukan karena tekanan, melainkan karena pemahaman yang tumbuh dari dalam.

Penting untuk ditegaskan bahwa *al-tadarruj* dalam strategi dakwah pesantren tidak berarti keengganan menyampaikan kebenaran secara penuh atau kompromi terhadap prinsip. Muhammad Abduh Tuasikal menegaskan:

*“Prinsipnya saya harus terus menjaga ilmu dan tetap menyampaikannya. Allah juga memberi kemudahan untuk terus menulis sehingga ilmu itu selalu terjaga dan terus berkembang.”*²⁰⁴

Yang berubah secara bertahap adalah metode dan tahapan penyampaian, bukan substansi kebenaran yang disampaikan. Ini adalah distinksi epistemologis yang menentukan: gradualisme dalam metode, bukan gradualisme dalam kebenaran.

e. Dinamika Penerimaan Sosial: Dari Resistensi Menuju Legitimasi

Di antara seluruh karakteristik strategi dakwah yang dikembangkan oleh Pondok Pesantren Darush Sholihin, dua prinsip menonjol sebagai karakter yang paling menentukan dan paling konsisten diterapkan sepanjang perjalanan dakwah pesantren: prinsip *al-hikmah* (kebijaksanaan) dan prinsip

²⁰³ Mutlaq, *Al-Tadarruj fī Da‘wah al-Nabī Shallallāhu ‘Alaihi wa Sallam*, 73–79.

²⁰⁴ Wawancara dengan Muhammad Abduh Tuasikal, 29 April 2026.

al-tadarruj (bertahap). Keduanya bukan sekadar prinsip metodologis yang bersifat taktis, melainkan mencerminkan pemahaman mendalam tentang hakikat dakwah itu sendiri sebagai proses perubahan nilai yang harus memperhatikan kondisi nyata manusia dan masyarakat.

Pembahasan tentang strategi dakwah Pondok Pesantren Darush Sholihin pada pembahasan-pembahasan sebelumnya telah menguraikan secara rinci berbagai dimensi strategis yang dijalankan pesantren. Kini perlu ditelaah apa yang terjadi pada masyarakat sebagai akibat dari semua itu: bagaimana masyarakat bergerak dari penolakan awal menuju legitimasi yang mengakar, apa indikator empirisnya, apa mekanisme yang bekerja, dan seberapa dalam kualitas transformasi yang telah terjadi.

1) Tiga Fase Dinamika Penerimaan

Pembentukan legitimasi sosial pesantren di Girisekar tidak berlangsung secara linear. Ia merupakan proses yang ditandai oleh dinamika kompleks antara resistensi awal, adaptasi bertahap, dan penerimaan yang semakin mengakar. Sudib Pranowo menggambarkan proses ini melalui tiga fase yang ia identifikasi secara spontan dalam wawancara:

*“Pertama, fase penolakan. Waktu itu masih banyak desas-desus tentang dakwah beliau, walaupun tidak sampai ada tindakan keras. Kedua, fase penerimaan pasif. Masyarakat mulai menerima keberadaan kegiatan dakwah, tetapi belum ikut mengamalkan ajarannya. Ketiga, fase penerimaan aktif seperti sekarang. Masyarakat bukan hanya menerima, tetapi juga mulai mengikuti dan mendukung kegiatan dakwah, termasuk keberadaan pesantren ini.”*²⁰⁵

²⁰⁵ Wawancara dengan Sudib Pranowo, 29 April 2026.

Fase penolakan berlangsung dalam bentuk desas-desus, bukan konfrontasi terbuka. Karena hubungan baik sudah terbangun dengan tokoh-tokoh kunci komunitas, desas-desus tidak mendapat panggung sosial yang cukup untuk berkembang menjadi gerakan penolakan yang terorganisir.

Fase penerimaan pasif adalah fase yang paling rentan: dakwah sudah tidak ada penolakan, tetapi juga belum diterima secara substantif. Keberhasilan melewati fase ini bergantung pada konsistensi. Jika pesantren mempertahankan kehadiran dan kualitas pembinaan, toleransi lama-kelamaan berkembang menjadi ketertarikan, lalu partisipasi.

Fase penerimaan aktif, yang menjadi kondisi saat ini, ditandai oleh keterlibatan sukarela yang meluas. Masyarakat tidak hanya menghadiri kajian, mereka juga membantu parkir, mewakafkan tanah, mengajak tetangga, dan menjadikan pesantren sebagai bagian dari identitas komunitas mereka.

2) Indikator Empiris Perubahan

Legitimasi sosial pesantren dapat diamati melalui sejumlah indikator empiris. *Pertama*, pertumbuhan jamaah kajian. Hartono menjelaskan:

*“Saya masih ingat kajian malam Kamis pertama hanya dihadiri sekitar 10 orang bapak-bapak di ruangan ini. Sebelum pandemi, jamaah kajian malam Kamis bisa mencapai lebih dari 5.000 orang.”*²⁰⁶

Pada kajian akhir Ramadan 1447 H, jumlah jamaah masih mencapai lebih dari 2.000 orang.²⁰⁷

²⁰⁶ Wawancara dengan Hartono, 29 April 2026.

²⁰⁷ Tuasikal, “Tumpah Ruah Hingga ke Jalan.”

Kedua, perubahan perilaku keagamaan masyarakat. Hartono menuturkan:

*“Dulu ibu-ibu hampir tidak ada yang memakai jilbab... Sekarang sudah banyak yang berubah.”*²⁰⁸

Ia juga menjelaskan:

*“Sekarang sudah tidak ada lagi sedekah labuh, sedekah rasulan, dan sedekahan lainnya di wilayah sini.”*²⁰⁹

Sudarisman menyatakan:

*“Setelah adanya pesantren, hal-hal seperti itu mulai banyak berkurang. Kenakalan remaja juga menurun dan pemahaman agama masyarakat semakin meningkat.”*²¹⁰

Ketiga, berkurangnya premanisme. Hartono menjelaskan:

*“Alhamdulillah, sekarang sudah jauh berkurang. Masih ada, tetapi hanya segelintir orang saja.”*²¹¹

Yang menarik, perubahan tersebut tidak ditempuh melalui pendekatan eksklusif yang mengucilkan kelompok tertentu, melainkan melalui inklusi aktif para mantan preman ke dalam kegiatan pesantren.

Keempat, dukungan aktif ketika pesantren menghadapi tekanan eksternal. Hartono menceritakan:

*“Dulu ketika kajian Ustaz Firanda Andirja di Sleman sempat ditolak, kajiannya dipindahkan ke DS. Di sini tidak mudah dibubarkan karena masyarakat sendiri yang merasa memiliki.”*²¹²

Kelima, dukungan material sukarela. Hartono menjelaskan:

²⁰⁸ Wawancara dengan Hartono, 29 April 2026.

²⁰⁹ Wawancara dengan Hartono, 29 April 2026.

²¹⁰ Wawancara dengan Sudarisman, 29 April 2026.

²¹¹ Wawancara dengan Hartono, 29 April 2026.

²¹² Wawancara dengan Hartono, 29 April 2026.

“Bahkan warga sampai mewakafkan tanah untuk pembangunan toilet umum karena melihat kebutuhan jamaah saat event besar.”²¹³

Wakaf tanah merupakan bentuk dukungan yang memiliki konsekuensi permanen, yang menandakan tingkat kepercayaan dan identifikasi komunitas yang sangat tinggi.

Keenam, pengakuan dari institusi formal. Kehadiran perwakilan Wakil Bupati Gunungkidul dalam kajian akbar Malam Ahad Kliwon pada Desember 2025 menandakan bahwa pesantren telah diterima sebagai salah satu aktor sosial-keagamaan yang memiliki kontribusi nyata.²¹⁴

3) Mekanisme Legitimasi: Empat Sumber yang Saling Menopang

Legitimasi sosial yang diperoleh Pesantren Darush Sholihin bersumber dari setidaknya empat mekanisme yang saling menopang.

Mekanisme pertama adalah legitimasi berbasis kontribusi nyata. Kepercayaan publik dibangun terutama melalui konsistensi perilaku moral dan dampak nyata yang dirasakan masyarakat. Nu'man dkk. menunjukkan bahwa kepercayaan institusional terhadap pesantren adalah proses yang dikonstruksi secara sosial, yang berakar pada perilaku moral yang terjaga, kepemimpinan yang adaptif, dan kesinambungan kultural.²¹⁵

Mekanisme kedua adalah legitimasi berbasis integritas personal. Konsistensi antara nilai yang diajarkan dan perilaku yang ditampilkan oleh

²¹³ Wawancara dengan Hartono, 11 Mei 2026.

²¹⁴ Rumaysho TV, “Tuwo Lan Temuwo,” YouTube, diakses 12 Mei 2026, <https://www.youtube.com/watch?v=tOOgsbYk3Ls>.

²¹⁵ Agus Nu'man et al., “From Authority to Institutional Trust; a Study of Kyai Modalities in Pesantren Communities,” *PEDAGOGIK: Jurnal Pendidikan* 12, no. 1 (30 Juli 2025): 74–88, <https://doi.org/10.33650/PJP.V12I1.11063>.

pimpinan pesantren merupakan faktor kritis dalam membangun kepercayaan. Aturan “*Ora sholat, ora kerjo nang kene*” bukan sekadar kebijakan manajemen; hal ini adalah pernyataan nilai yang jelas tentang prioritas yang dipegang dan diterapkan secara konsisten. Proses institusionalisasi nilai semacam ini berlangsung melalui tahapan yang saling terhubung: formulasi visi oleh pimpinan, implementasi partisipatif dalam kehidupan kelembagaan sehari-hari, dan pembiasaan yang diperkuat oleh keteladanan.²¹⁶

Mekanisme ketiga adalah legitimasi berbasis jaringan sosial.

Hartono mendeskripsikan fenomena ini:

*“Warga Warak bagian selatan menganggap Darush Sholihin sebagai milik bersama... Kalau ada event, terutama anak-anak karang taruna juga ikut terlibat.”*²¹⁷

Identifikasi komunitas terhadap pesantren sebagai “milik bersama” merupakan indikator legitimasi sosial yang paling kuat. Yenuri dan Nurseha mencatat bahwa kepemimpinan kiai yang membangun kepercayaan komunal dan mendorong partisipasi publik menjadikan pesantren sebagai mitra strategis yang tidak tergantikan.²¹⁸

Mekanisme keempat adalah legitimasi berbasis kualitas keilmuan.

Sudib Pranowo menggambarkan:

“Cara penyampaian dakwah beliau bisa menyesuaikan dengan kondisi audiens. Ketika berbicara dengan orang tua berbeda caranya dengan anak muda atau anak-anak. Beliau juga memahami kondisi masyarakat sebelum menyampaikan materi. Jadi dakwahnya tidak frontal dan tidak

²¹⁶ Siti Aminah et al., “Transforming Islamic Education Through Eco-Pedagogy: Strategic Leadership of Kiai in Pesantren,” *MUMTAZ: Jurnal Pendidikan Agama Islam* 5, no. 4 (30 Maret 2026): 1117–47, <https://doi.org/10.69552/MUMTAZ.V5I4.3621>.

²¹⁷ Wawancara dengan Hartono, 29 April 2026.

²¹⁸ Ali Ahmad Yenuri dan Ivan Nurseha, “Pesantren as Social Capital for Regional Development: A Reflection on Kiai Leadership and Institutional Dynamics,” *Journal of Pesantren and Diniyah Studies* 2, no. 2 (31 Desember 2025): 65–74, <https://doi.org/10.63245/JPDS.V2I2.49>.

*menyinggung masyarakat secara langsung. Menurut saya itu yang membuat dakwah beliau bisa diterima dengan baik.”*²¹⁹

4) Adaptasi sebagai Strategi, Bukan Kompromi

Proses adaptasi sosial yang dilakukan pesantren tidak berarti kompromi terhadap prinsip normatif. Muhammad Abduh Tuasikal secara eksplisit mengakui adanya proses adaptasi sambil menegaskan batas-batasnya:

*“Harus dipelajari dulu mana hal yang masih bisa didiskusikan dan dikompromikan, dan mana yang menyangkut prinsip seperti tauhid dan akidah yang tidak bisa dikorbankan. Jadi perlu kehati-hatian dalam menyampaikan.”*²²⁰

Yang berkompromi adalah cara dan saluran pendekatan, bukan kandungan kebenaran yang disampaikan. Al-Mutlaq menegaskan bahwa karakter utama dakwah Rasulullah *shallallahu ‘alaihi wa sallam* pada fase awal ialah menyampaikan ajaran dengan hikmah dan kelembutan, tanpa mengubah substansi ajaran yang dibawa.²²¹

Sudib Pranowo merefleksikan perubahan yang telah terjadi dengan ungkapan yang sangat ilustratif:

*“Kalau dibandingkan dulu, perkembangan dusun dan pesantren sekarang sangat jauh berbeda. Orang yang lama tidak datang ke sini biasanya akan merasa kaget melihat perubahannya.”*²²²

Rasa kaget yang dialami oleh orang yang lama tidak datang merupakan metafora yang tepat untuk menggambarkan skala transformasi yang telah terjadi, bukan perubahan dramatis yang mudah dicatat, melainkan

²¹⁹ Wawancara dengan Sudib Pranowo, 29 April 2026.

²²⁰ Wawancara dengan Muhammad Abduh Tuasikal, 29 April 2026.

²²¹ Mutlaq, *Al-Tadarruj fi Da‘wah al-Nabī Shallallāhu ‘Alaihi wa Sallam*, 71–72.

²²² Wawancara dengan Sudib Pranowo, 29 April 2026.

akumulasi perubahan kecil yang berlapis selama bertahun-tahun, hingga komunitas itu sendiri sudah berbeda dari sebelumnya.

2. Analisis Fikih Siyasah dan Transformasi Sosial Profetik terhadap Politik atau Strategi Dakwah Pondok Pesantren Darush Sholihin

Pembahasan pada sub-bab sebelumnya telah menguraikan secara deskriptif-analitis bagaimana strategi dakwah Pondok Pesantren Darush Sholihin berkembang dalam realitas sosial masyarakat Padukuhan Warak, mulai dari kondisi awal yang ditandai oleh praktik keagamaan sinkretis hingga terbentuknya legitimasi sosial yang kuat di tengah masyarakat. Pembahasan tersebut berfokus pada aspek empiris, yakni menjelaskan bentuk strategi yang diterapkan dan proses dakwah yang berlangsung. Adapun pembahasan pada bagian ini beralih pada aspek normatif-analitis dengan menelaah bagaimana strategi dakwah tersebut dinilai dalam perspektif fikih siyasah serta bagaimana dampak transformasinya dapat dipahami melalui teori transformasi sosial profetik.

Untuk itu, analisis dilakukan dengan mengintegrasikan dua perspektif. Fikih siyasah digunakan untuk menilai strategi dakwah berdasarkan konsep *siyāsah syar’iyyah*, *ri’āyah*, *maṣlahah-maḥsadat*, *delapan prinsip siyāsah da’wah nabawi*, serta prinsip metodologis *al-ḥikmah fī al-da’wah* dan *al-tadarruj*. Sementara itu, teori transformasi sosial profetik dari Kuntowijoyo digunakan untuk membaca arah perubahan sosial yang dihasilkan melalui dimensi humanisasi, liberasi, dan transendensi. Melalui kedua perspektif tersebut, strategi dakwah pesantren tidak hanya dianalisis dari sisi kesesuaiannya

dengan prinsip-prinsip Islam, tetapi juga dari sisi kontribusinya terhadap perubahan sosial masyarakat. Pembahasan ini disusun secara bertahap, mulai dari penjelasan politik dakwah pesantren sebagai bentuk *siyāsah da'wah*, kepemimpinan dalam perspektif *ri'āyah*, pertimbangan *maṣlahah-maṣadat*, prinsip-prinsip *siyāsah da'wah nabawi*, relevansi dan implikasi strategis, hingga analisis transformasi sosial profetik sebagai pembacaan integratif atas seluruh proses dakwah.

a. Politik Dakwah sebagai *Siyasah Da'wah*: Landasan Konseptual dan Operasionalisasi

Istilah “politik dakwah” dalam penelitian ini merupakan terjemahan dari *siyāsah da'wah* yang kerap disalahpahami karena kata “politik” dalam bahasa Indonesia sehari-hari hampir selalu diasosiasikan dengan perebutan kekuasaan formal atau kontestasi elektoral. Justru karena potensi salah tafsir itulah dalam pembahasan ini penelitian mengambil posisi konseptual yang tegas, bahwa politik dakwah dalam penelitian ini dipahami dalam kerangka *siyāsah syar'iyah*, yaitu sebagai pengelolaan urusan umat secara terencana yang berorientasi pada kemaslahatan, bukan sebagai politik kekuasaan praktis.

1) *Siyasah* sebagai Pengelolaan Kemaslahatan

Salah satu konsep yang paling relevan untuk membaca strategi dakwah Pondok Pesantren Darush Sholihin adalah pengertian *siyāsah* sebagai pengelolaan kemaslahatan. Titik tolaknya dapat ditemukan dalam definisi yang dikutip oleh Ibn al-Qayyim dari Ibn 'Aqil, yaitu bahwa *al-*

siyāsah mā kāna fi ‘lan yakūnu ma ‘ahu al-nāsu aqrab ilā al-ṣalāh wa ab ‘ad ‘an al-fasād; siyasah merupakan tindakan yang menjadikan manusia lebih dekat kepada kebaikan dan lebih jauh dari kerusakan, meskipun tindakan tersebut tidak ditetapkan secara khusus oleh Rasulullah maupun melalui nash wahyu.²²³ Definisi ini menunjukkan bahwa tujuan utama siyasah terletak pada pencapaian kemaslahatan dan pencegahan kerusakan, bukan semata-mata pada keberadaan dalil yang secara eksplisit mengatur bentuk tindakan tersebut. Karena itu, suatu kebijakan dapat dikategorikan sebagai *siyāsah syar‘iyyah* selama tidak bertentangan dengan prinsip-prinsip syariat yang bersifat pasti (*qaṭ‘ī*).

Dalam konteks dakwah, konsep tersebut dikembangkan oleh Jeje Zaenudin melalui gagasan *siyāsah da ‘wah nubuwwah*. Menurutnya, apabila pengelolaan urusan duniawi memerlukan strategi dan siasat, maka penyampaian risalah Islam tentu lebih memerlukan strategi yang tepat. Maka *siyāsah da ‘wah* dapat dipahami sebagai cara, metode, dan strategi yang ditempuh para nabi dalam menyampaikan risalah Islam, menghadapi berbagai tantangan, serta memanfaatkan peluang yang tersedia untuk mencapai cita-cita dan tujuan dakwah.²²⁴ Dalam perspektif ini, para dai pada hakikatnya melanjutkan estafet dakwah para nabi. Hal tersebut sejalan dengan sabda Nabi Muhammad,

Wa inna al-‘ulamā’a waratsatu al-anbiyā’i, wa inna al-anbiyā’a lam yuwarriṣū dīnāran wa lā dirhaman, warratsū al-‘ilma.

²²³ Jawziyyah, *Al-Ṭuruq Al-Hukmiyyah fi al-Siyasah al-Syar‘iyyah*, 26.

²²⁴ Zaenudin, *Siyasah Dakwah: Konsep, Teori, dan Praktik*, 7.

Artinya: “*Sesungguhnya para ulama adalah pewaris para nabi. Dan sesungguhnya para nabi tidak mewariskan dinar dan tidak pula dirham, melainkan mereka mewariskan ilmu*”²²⁵ yang kemudian diwarisi oleh para penerus dakwah. Dengan demikian, aktivitas dakwah tidak hanya menuntut penguasaan ilmu, tetapi juga kemampuan mengelola strategi penyampaian sesuai dengan kondisi masyarakat yang dihadapi.

Apabila tolok ukur tersebut digunakan untuk menilai praktik dakwah Pondok Pesantren Darush Sholihin, tampak bahwa berbagai keputusan strategis yang diambil pesantren bergerak dalam kerangka *siyāṣah syar‘iyyah*. Seperti sikap tidak mengonfrontasi tradisi kejawaan pada fase awal dakwah, memulai pembinaan melalui TPA sebelum memperkenalkan materi akidah yang lebih kompleks, membangun relasi kelembagaan dengan Muhammadiyah, serta mengembangkan berbagai program pelayanan sosial sebagai sarana pendekatan kepada masyarakat merupakan pilihan-pilihan yang didasarkan pada pertimbangan kemaslahatan. Strategi tersebut diarahkan untuk mendekatkan masyarakat kepada pemahaman dan praktik keagamaan yang lebih baik secara bertahap, sekaligus menghindari mafsadat berupa resistensi sosial yang dapat menghambat proses dakwah. Karena tidak bertentangan dengan prinsip-prinsip syariat yang bersifat *qaṭ‘ī*, berbagai keputusan tersebut dapat dipahami sebagai manifestasi konkret *siyāṣah syar‘iyyah* dalam praktik dakwah Pesantren Darush Sholihin.

²²⁵ Hadis riwayat Abu Dawud dalam dalam *Sunan Abi Dawud, Kitāb al-‘Ilm, Bāb al-Ḥatsts ‘alā Ṭalab al-‘Ilm*, no. 3641.

2) *Hirāsatu al-Dīn wa Siyāsat al-Dunyā* dalam Skala Komunitas

Konsep *hirāsatu al-dīn wa siyāsat al-dunyā* yang dirumuskan oleh Al-Mawardi pada dasarnya menjelaskan tujuan kepemimpinan dalam Islam, yaitu menjaga agama sekaligus mengatur urusan kehidupan masyarakat. Al-Mawardi mendefinisikan *al-imāmah* sebagai institusi yang ditegakkan untuk menggantikan fungsi kenabian dalam memelihara agama (*hirāsatu al-dīn*) dan mengelola urusan dunia (*siyāsatu al-dunyā*).²²⁶ Meskipun konsep ini umumnya digunakan dalam pembahasan kepemimpinan negara, substansi yang dikandungnya tidak harus dibatasi pada level politik formal. Yang menjadi pokok perhatian bukanlah bentuk institusinya, melainkan fungsi yang dijalankan, yaitu menjaga keberlangsungan ajaran agama dan mengarahkan kehidupan masyarakat menuju kemaslahatan.

Atas dasar itu, konsep *hirāsatu al-dīn wa siyāsat al-dunyā* dapat digunakan untuk membaca kepemimpinan keagamaan pada tingkat komunitas, termasuk pesantren. Fungsi menjaga agama dan mengelola urusan umat dapat diwujudkan dalam skala yang berbeda sesuai dengan ruang lingkup otoritas yang dimiliki. Pandangan ini sejalan dengan penegasan Ibn Taymiyyah bahwa seluruh bentuk kepemimpinan dalam Islam pada hakikatnya bertujuan agar agama Allah tegak dan kalimat-Nya menjadi yang tertinggi, tanpa membatasi tujuan tersebut hanya pada kepemimpinan politik formal. Untuk memperkuat argumentasinya, Ibn

²²⁶ Mawardi, *Al-Aḥkām Al-Sulṭāniyyah*, 15.

Taymiyyah mengutip hadis Nabi *shallallahu ‘alaihi wa sallam* yang menyatakan, “*Kullukum rā‘in wa kullukum mas’ūlun ‘an ra‘iyyatihi*” (setiap kalian adalah pemimpin dan setiap kalian akan dimintai pertanggungjawaban atas yang dipimpinnya), yang menunjukkan bahwa tanggung jawab kepemimpinan dalam Islam mencakup berbagai tingkat dan ruang lingkup, mulai dari penguasa, kepala keluarga, hingga individu yang memegang amanah tertentu.²²⁷ Dengan demikian, kepemimpinan pesantren dapat dipahami sebagai bentuk implementasi terbatas dari fungsi-fungsi tersebut dalam lingkup sosial-keagamaan masyarakat.

Dalam konteks Pondok Pesantren Darush Sholihin, fungsi *ḥirāsah al-dīn* tampak pada berbagai aktivitas pembinaan keagamaan yang dilakukan secara berkelanjutan, seperti penguatan akidah, penyelenggaraan kajian rutin, serta upaya persuasif untuk mengarahkan masyarakat meninggalkan praktik-praktik yang dipandang tidak sejalan dengan tauhid. Sementara itu, fungsi *siyāsah al-dunyā* diwujudkan melalui berbagai program sosial, kegiatan pemberdayaan ekonomi, serta pembangunan jaringan sosial yang memperkuat solidaritas dan kohesi masyarakat. Namun demikian, fungsi-fungsi tersebut dijalankan dalam kerangka yang berbeda dari kepemimpinan negara. Pesantren tidak memiliki kewenangan koersif maupun otoritas hukum formal untuk memaksakan kepatuhan. Karena itu, efektivitas kepemimpinannya sangat

²²⁷ Taymiyyah, *Al-Siyāsah Al-Syar‘iyyah fī Iṣlāḥ al-Rā‘ī wa al-Ra‘iyyah*, 13.

bergantung pada kepercayaan, keteladanan, dan pengakuan sukarela dari masyarakat yang menjadi sasaran dakwahnya.

3) Membangun Basis Dakwah tanpa Ambisi Kekuasaan

Salah satu karakter penting strategi dakwah Pondok Pesantren Darush Sholihin adalah orientasinya pada pembangunan kemandirian dakwah, bukan perolehan atau perluasan kekuasaan. Dalam analisisnya mengenai hijrah sebagai bagian dari *siyāsah da‘wah*, Jeje Zaenudin menjelaskan bahwa dakwah memerlukan kekuatan bukan untuk memaksa manusia menerima keimanan, melainkan untuk melindungi keberlangsungan dakwah dan memungkinkan terwujudnya cita-cita dan tujuan dakwah Islam.²²⁸ Perspektif ini membantu menjelaskan mengapa perjalanan dakwah Pesantren Darush Sholihin lebih banyak diarahkan pada pembangunan fondasi sosial yang berkelanjutan daripada penguasaan lembaga atau otoritas formal.

Hal tersebut tampak dari konsistensi pesantren dalam membangun infrastruktur pendidikan, kegiatan sosial, dan jaringan pembinaan keagamaan di tengah masyarakat selama lebih dari dua dekade. Jaringan takmir binaan yang berkembang hingga mencakup ratusan takmir di berbagai wilayah Gunungkidul menunjukkan adanya upaya memperkuat kapasitas dakwah masyarakat secara luas. Namun, perluasan pengaruh tersebut tidak diikuti dengan upaya memusatkan kendali kelembagaan di bawah pesantren. Sebaliknya, berbagai masjid yang

²²⁸ Zaenudin, *Siyasah Dakwah: Konsep, Teori, dan Praktik*, 74–75.

dibantu pembangunannya maupun lembaga pendidikan yang dirintis justru diserahkan pengelolaannya kepada pengurus Muhammadiyah setempat sesuai dengan mekanisme organisasi yang berlaku.

Pola tersebut menunjukkan bahwa orientasi utama pesantren bukanlah penguasaan aset atau akumulasi kekuasaan, melainkan penguatan fungsi sosial dan keberlanjutan dakwah di tingkat masyarakat. Temuan ini sejalan dengan catatan Zaenudin bahwa Rasulullah *shallallahu ‘alaihi wa sallam* dalam kepemimpinannya tidak menjadikan kekuasaan sebagai sarana untuk mengumpulkan kekayaan atau membangun simbol-simbol kemegahan pribadi sebagaimana para raja dan kaisar pada masa itu.²²⁹ Dengan perspektif yang sama, ekspansi yang dilakukan Pesantren Darush Sholihin lebih tepat dipahami sebagai perluasan jaringan kemaslahatan dan penguatan kapasitas komunitas daripada sebagai upaya membangun dominasi kelembagaan. Dalam kerangka *siyāsah syar‘iyyah*, strategi semacam ini menunjukkan bahwa keberhasilan dakwah diukur dari bertambahnya manfaat yang dirasakan masyarakat dan semakin kuatnya keberlanjutan nilai-nilai Islam, bukan dari luasnya kontrol organisasi yang berhasil dikuasai.

4) Dakwah Personal menuju Dakwah yang Terorganisir

Dakwah yang menghasilkan perubahan sosial yang luas tidak cukup bertumpu pada kapasitas individu seorang dai semata. Jeje Zaenudin menjelaskan bahwa kemunculan berbagai organisasi Islam pada

²²⁹ Zaenudin, 68.

awal abad ke-20 didorong oleh kesadaran bahwa dakwah secara *fardhiyah* individual memiliki keterbatasan dalam menjawab kebutuhan umat yang semakin kompleks. Oleh karena itu, diperlukan kepemimpinan dan kelembagaan yang mampu menggerakkan masyarakat menuju kemaslahatan bersama dalam bidang pendidikan, ekonomi, maupun sosial.²³⁰ Dalam perspektif ini, organisasi bukan sekadar wadah administratif, melainkan instrumen strategis yang memungkinkan nilai-nilai dakwah ditransmisikan, diperluas, dan dipertahankan secara berkelanjutan.

Logika yang sama tampak dalam perkembangan dakwah Pondok Pesantren Darush Sholihin di Padukuhan Warak, Kalurahan Girisekar. Kapasitas keilmuan seorang dai, sekalipun tinggi, akan sulit menghasilkan transformasi sosial yang sistematis apabila tidak didukung oleh lembaga yang mampu mengakumulasi sumber daya, membina kader, serta mereproduksi nilai-nilai dakwah lintas generasi. Keberadaan pesantren, jaringan takmir binaan, lembaga pendidikan, serta berbagai program sosial yang dikembangkan menunjukkan bahwa dakwah tidak dijalankan secara sporadis, melainkan melalui sistem yang terorganisasi dan berkesinambungan. Dengan demikian, keberhasilan dakwah yang berlangsung selama lebih dari dua dekade tidak hanya bertumpu pada figur dai, tetapi juga pada terbentuknya struktur sosial yang menopang keberlanjutan dakwah tersebut.

²³⁰ Zaenudin, 85.

Dalam konteks yang lebih luas, Pesantren Darush Sholihin merepresentasikan bentuk dakwah terorganisir yang memadukan model pembinaan langsung melalui majelis ilmu dan kajian tatap muka dengan pemanfaatan teknologi informasi melalui Rumaysho Network. Perpaduan antara pembinaan berbasis komunitas dan pemanfaatan teknostruktur modern ini menunjukkan kemampuan dakwah untuk beradaptasi dengan perkembangan zaman tanpa melepaskan orientasi nilai (*value oriented*) yang menjadi fondasinya. Kuntowijoyo menyebut kemampuan menguasai teknostruktur modern tanpa kehilangan dimensi transendental sebagai salah satu karakter penting gerakan Islam yang efektif dalam masyarakat modern.⁸ Oleh karena itu, perkembangan Pesantren Darush Sholihin dapat dipahami bukan hanya sebagai pertumbuhan sebuah lembaga dakwah, tetapi juga sebagai bentuk operasionalisasi *siyāsah da'wah* yang memanfaatkan organisasi dan teknologi sebagai sarana untuk memperluas kemaslahatan serta menjaga keberlanjutan misi dakwah.

5) Batas-Batas Normatif dalam *Siyāsah Da'wah*

Setelah dakwah dipahami sebagai bagian dari *siyāsah da'wah*, penting ditegaskan bahwa tidak setiap strategi dapat dibenarkan atas nama kemaslahatan. Dalam tradisi *siyāsah syar'iyah*, setiap kebijakan dan tindakan harus dinilai berdasarkan pertimbangan maslahat dan mafsadat, serta tidak boleh bertentangan dengan prinsip-prinsip syariat yang bersifat *qaṭ'ī*. Dengan demikian, keberhasilan suatu strategi tidak dapat diukur

semata-mata dari efektivitasnya dalam mencapai tujuan, tetapi juga dari kesesuaiannya dengan batas-batas normatif yang ditetapkan oleh syariat.

Prinsip ini sejalan dengan kaidah fikih, yaitu *al-wasā'il lahā hukmu al-maqāṣid* (sarana mengikuti hukum tujuan).²³¹ Artinya, sarana yang digunakan dalam dakwah tidak dapat dilepaskan dari penilaian hukum syariat. Suatu metode yang secara pragmatis dinilai efektif tidak otomatis menjadi sah apabila mengandung unsur yang bertentangan dengan prinsip-prinsip Islam. Oleh karena itu, analisis terhadap strategi dakwah tidak cukup berhenti pada pertanyaan apakah strategi tersebut berhasil, tetapi juga harus menjawab pertanyaan apakah keberhasilan itu dicapai melalui cara-cara yang dibenarkan oleh syariat. Aspek inilah yang akan menjadi fokus pembahasan pada pembahasan-pembahasan berikutnya, khususnya dalam analisis mengenai prinsip-prinsip *siyāsah da'wah nabawi* serta pertimbangan maslahat dan mafsadat dalam pengambilan keputusan strategis.

Strategi dakwah Pondok Pesantren Darush Sholihin dapat dikategorikan sebagai bentuk *siyāsah da'wah* yang merupakan pengelolaan dakwah yang dilakukan secara terencana, mempertimbangkan kondisi sosial masyarakat, berorientasi pada kemaslahatan jangka panjang, dan tetap berada dalam koridor syariat. Kategorisasi tersebut bukan sekadar label konseptual, melainkan menjadi

²³¹ Abdurrahman bin Nashir As- Sa'di, *Al-Qawā'id wa al-Uṣūl al-Jāmi'ah wa al-Furūq wa al-Taqāsīm al-Badī'ah al-Nāfi'ah*, ed. oleh Khalid bin 'Ali Al-Musyaqqih, 2 ed. (Riyadh: Dār al-Wathan li an-Nasyr, 2001), 27–34.

landasan normatif bagi penilaian terhadap praktik dakwah pesantren. Dengan demikian, pembahasan selanjutnya tidak lagi berfokus pada apakah strategi dakwah tersebut dapat disebut sebagai *siyāsah da‘wah*, melainkan pada sejauh mana praktik tersebut selaras dengan prinsip-prinsip normatif yang menjadi dasar *siyāsah syar‘iyyah* itu sendiri.

b. Kepemimpinan Dakwah dalam Kerangka *Ri‘ayah*: Otoritas Keilmuan, Legitimasi Sosial, dan Tanggung Jawab

Apabila pada pembahasan sebelumnya strategi dakwah Pondok Pesantren Darush Sholihin telah dianalisis sebagai bentuk *siyāsah da‘wah* yang berorientasi pada kemaslahatan, maka pembahasan ini diarahkan pada aspek kepemimpinan yang menjadi penggerak utama strategi tersebut. Dalam perspektif fikih siyasah, efektivitas suatu kebijakan tidak hanya ditentukan oleh tujuan dan metodenya, tetapi juga oleh pihak yang menjalankannya, dasar legitimasi yang dimilikinya, serta tanggung jawab yang melekat padanya. Oleh karena itu, analisis terhadap strategi dakwah pesantren perlu dilengkapi dengan kajian mengenai kepemimpinan dakwah yang membentuk arah, pengelolaan, dan keberlangsungan aktivitas dakwah di tengah masyarakat.

Meskipun konsep *al-imāmah* dalam literatur fikih siyasah klasik pada dasarnya dikembangkan untuk menjelaskan kepemimpinan politik dalam lingkup negara, prinsip-prinsip normatif yang terkandung di dalamnya tetap relevan untuk memahami kepemimpinan sosial-keagamaan. Namun, karena pesantren bukan institusi politik formal, penelitian ini menggunakan konsep *ri‘ayah* sebagai kerangka analitis utama. Melalui konsep tersebut,

kepemimpinan dakwah dipahami sebagai amanah untuk membina, mengarahkan, dan menjaga kemaslahatan umat. Dengan kerangka ini, kepemimpinan Pondok Pesantren Darush Sholihin dapat dianalisis berdasarkan otoritas keilmuan, legitimasi sosial, dan tanggung jawabnya dalam menjalankan fungsi dakwah di masyarakat.

1) Batas Konseptual *Al-Imamah* dan Konteks Kepemimpinan Pesantren

Al-Mawardi mendefinisikan *al-imāmah* sebagai institusi yang ditegakkan untuk menggantikan fungsi kenabian dalam memelihara agama (*ḥirāsat al-dīn*) dan mengatur kehidupan dunia (*siyāsāt al-dunyā*). Definisi ini menunjukkan bahwa *al-imāmah* dalam fikih siyasah klasik berkaitan dengan kepemimpinan politik yang memiliki legitimasi institusional dan kewenangan publik dalam mengelola urusan umat.²³² Dalam konteks tersebut, imam atau khalifah tidak hanya berfungsi sebagai penjaga agama, tetapi juga sebagai pemegang otoritas pemerintahan.

Kepemimpinan pesantren memiliki karakter yang berbeda. Pimpinan pesantren tidak menjalankan fungsi pemerintahan, tidak memiliki kewenangan koersif, dan tidak mengeluarkan kebijakan yang mengikat secara hukum publik. Oleh karena itu, kepemimpinan pesantren tidak dapat dikategorikan sebagai *imāmah* dalam pengertian klasik. Meskipun demikian, prinsip-prinsip normatif yang terkandung dalam konsep *al-imāmah* tetap relevan, terutama mengenai amanah

²³² Mawardi, *Al-Aḥkām Al-Sulṭāniyyah*, 15.

kepemimpinan, pemeliharaan agama, dan orientasi pada kemaslahatan umat.

Dalam konteks ini, kepemimpinan pimpinan pesantren lebih tepat dipahami sebagai kepemimpinan keagamaan yang memperoleh legitimasi dari pengakuan sosial atas kapasitas keilmuan, integritas moral, dan peran sosialnya. Bentuk kepemimpinan semacam ini sejalan dengan gagasan Kuntowijoyo mengenai *creative minority*, yakni kelompok atau figur yang memperoleh pengaruh sosial karena kapasitas intelektual dan kontribusinya dalam mendorong perubahan masyarakat.²³³

Berdasarkan batas konseptual tersebut, analisis kepemimpinan dakwah Pondok Pesantren Darush Sholihin tidak diarahkan pada aspek *imāmah* sebagai institusi politik, melainkan pada prinsip-prinsip kepemimpinan Islam yang lebih relevan dengan konteks sosial-keagamaan. Oleh karena itu, pembahasan selanjutnya difokuskan pada tiga dimensi utama, yaitu basis otoritas kepemimpinan melalui prinsip *al-quwwah wa al-amānah*, fungsi kepemimpinan melalui konsep *ri'āyah*, dan orientasi kepemimpinan melalui prinsip *iṣlāḥ al-rā'ī wa al-ra'iyyah*.

2) *Al-Quwwah wa Al-Amānah*: Dua Syarat Legitimasi Kepemimpinan

Ibn Taymiyyah menjelaskan bahwa kepemimpinan yang baik harus bertumpu pada dua unsur utama, yaitu *al-quwwah* (kapasitas dan kompetensi) serta *al-amānah* (integritas dan amanah). Kedua unsur tersebut saling melengkapi karena kapasitas tanpa integritas berpotensi

²³³ Kuntowijoyo, *Dinamika Sejarah Umat Islam Indonesia*, 139.

melahirkan penyalahgunaan wewenang, sedangkan integritas tanpa kapasitas dapat menghambat efektivitas kepemimpinan.²³⁴ Oleh karena itu, legitimasi kepemimpinan dalam Islam tidak hanya ditentukan oleh kemampuan seseorang, tetapi juga oleh kualitas moral yang menyertainya.

Dalam konteks Pondok Pesantren Darush Sholihin, unsur *al-quwwah* tampak pada kombinasi kapasitas keagamaan, akademik, dan manajerial yang dimiliki pimpinan pesantren. Latar belakang pendidikan agama yang kuat, jenjang pendidikan formal hingga tingkat doktoral, produktivitas ilmiah, serta kemampuan mengelola berbagai program pendidikan, dakwah, dan sosial menunjukkan adanya kompetensi yang mendukung efektivitas kepemimpinannya. Kapasitas tersebut tidak hanya menjadi sumber otoritas keilmuan, tetapi juga memperkuat kemampuannya dalam merancang dan mengembangkan strategi dakwah yang adaptif terhadap kebutuhan masyarakat.

Sementara itu, unsur *al-amānah* tercermin dalam konsistensi praktik kepemimpinan yang berorientasi pada pelayanan dan pembinaan masyarakat. Komitmen untuk membangun dakwah di lingkungan pedesaan dalam jangka panjang, kedekatan dengan jamaah, serta penegakan nilai-nilai religius dalam kehidupan kelembagaan menunjukkan bahwa kepemimpinan yang dijalankan tidak semata-mata bertumpu pada otoritas formal, tetapi juga pada keteladanan moral. Salah satu bentuk konkret dari upaya tersebut terlihat pada penerapan budaya

²³⁴ Taymiyyah, *Al-Siyāsah Al-Syar'iyah fī Iṣlāḥ al-Rā'ī wa al-Ra'iyyah*, 16.

disiplin ibadah di lingkungan pesantren, sebagaimana tercermin dalam aturan yang disyaratkan oleh pimpinan pesantren dengan menempatkan pelaksanaan salat sebagai bagian dari standar pembinaan bagi para pengelola dan pekerja pesantren.

Perpaduan antara *al-quwwah* dan *al-amānah* tersebut menjadi dasar terbentuknya legitimasi kepemimpinan di tengah masyarakat. Otoritas yang lahir tidak semata-mata bersumber dari posisi formal, tetapi dari kepercayaan yang tumbuh melalui pembuktian kapasitas dan konsistensi integritas dalam jangka panjang. Dalam perspektif fikih siyasah, kondisi ini mencerminkan prinsip bahwa seorang pemimpin harus memiliki kemampuan yang memadai untuk menjalankan amanah yang dipercayakan kepadanya sekaligus integritas yang dapat dipertanggungjawabkan kepada Allah dan kepada masyarakat yang dipimpinnya.

Meskipun demikian, analisis normatif juga perlu memperhatikan aspek keberlanjutan kelembagaan. Ketergantungan yang cukup besar terhadap figur pimpinan menunjukkan bahwa sebagian aktivitas dakwah masih sangat dipengaruhi oleh kehadiran personal pemimpin. Kondisi ini menjadi tantangan tersendiri bagi proses kaderisasi dan distribusi tanggung jawab kelembagaan. Pengakuan pengurus pesantren mengenai upaya perbaikan manajemen dan pembagian peran menunjukkan adanya kesadaran internal untuk memperkuat aspek kelembagaan tersebut. Dari perspektif fikih siyasah, langkah ini penting agar legitimasi kepemimpinan

tidak hanya melekat pada figur tertentu, tetapi juga dapat diwariskan dan dipelihara melalui sistem yang berkelanjutan.

3) *Ri'āyah* sebagai Tanggung Jawab Sosial: Analisis atas Praktik Kepemimpinan

Dalam fikih siyasah, *ri'āyah* merujuk pada tanggung jawab pemimpin untuk memelihara, membina, dan mengarahkan masyarakat yang berada dalam lingkup kepemimpinannya. Ibn Taymiyyah menegaskan bahwa kepemimpinan merupakan amanah yang harus dijalankan demi kemaslahatan umat, bukan untuk kepentingan pribadi atau kelompok.²³⁵ Lebih jauh, Nabi *shallallahu 'alaihi wa sallam* bersabda, “*Mā min 'abdin istar'āhu Allāhu ra'īyyatan, fa lam yaḥuṭhā bi naṣīḥatin, illā lam yajid rā'ihata al-jannah*” (tidaklah seorang hamba yang diamanahkan oleh Allah untuk memimpin suatu kaum, lalu ia meninggal dalam keadaan mengkhianati kepemimpinannya, kecuali Allah mengharamkan surga baginya),²³⁶ yang menegaskan betapa beratnya tanggung jawab yang melekat pada kepemimpinan. Karena itu, kualitas kepemimpinan tidak hanya diukur dari otoritas yang dimiliki, tetapi juga dari sejauh mana tanggung jawab tersebut diwujudkan dalam praktik sosial.

Dalam konteks Pondok Pesantren Darush Sholihin, prinsip *ri'āyah* tampak setidaknya dalam tiga dimensi. *Pertama*, *ri'āyah* dalam bidang keagamaan dan pembinaan nilai. Hal ini terlihat dari konsistensi

²³⁵ Taymiyyah, 16.

²³⁶ Hadis riwayat Bukhari dalam dalam *Shahih al-Bukhari*, no. 7150.

penyelenggaraan kajian rutin bagi berbagai segmen masyarakat, pembinaan ratusan takmir masjid di Kabupaten Gunungkidul, serta penyelenggaraan program pendidikan bagi santri yatim dan dhuafa. Aktivitas tersebut menunjukkan pelaksanaan fungsi *hirāsat al-dīn* melalui penguatan pemahaman dan praktik keagamaan masyarakat.

Kedua, ri'āyah dalam bidang sosial-ekonomi. Berbagai program seperti penyediaan lapangan kerja bagi warga sekitar, layanan ambulans gratis, khitan massal, serta pengembangan unit pertanian dan peternakan menunjukkan bahwa dakwah tidak dibatasi pada penyampaian ajaran agama, tetapi juga diarahkan untuk menjawab kebutuhan sosial masyarakat. Dalam perspektif fikih siyasah, pendekatan ini mencerminkan tanggung jawab pemimpin untuk memperhatikan kemaslahatan umat secara menyeluruh, baik dalam aspek spiritual maupun material. Sejalan dengan itu, Kuntowijoyo menilai bahwa pesantren sebagai sebuah lembaga sosial-keagamaan yang mampu mengintegrasikan fungsi keagamaan dan fungsi sosial memiliki daya transformasi yang lebih kuat dalam kehidupan masyarakat.²³⁷

Ketiga, ri'āyah dalam dimensi relasional. Kepemimpinan yang diterapkan tidak dibangun melalui jarak sosial atau simbol-simbol otoritas, melainkan melalui kedekatan dengan jamaah. Prinsip untuk menyapa, berdialog, dan membangun hubungan langsung dengan masyarakat menunjukkan pola kepemimpinan yang menempatkan pelayanan sebagai

²³⁷ Kuntowijoyo, *Paradigma Islam: Interpretasi untuk Aksi*, 248–250.

basis hubungan antara pemimpin dan umat. Pola ini memiliki kesesuaian dengan model kepemimpinan Nabi Muhammad *shallallahu 'alaihi wa sallam* yang, sebagaimana dicatat Zaenudin, lebih menekankan keteladanan dan pelayanan daripada dominasi dan simbol kekuasaan.²³⁸

Berdasarkan ketiga dimensi tersebut, dapat dinilai bahwa kepemimpinan dakwah di Pondok Pesantren Darush Sholihin tidak hanya berfungsi sebagai otoritas keagamaan, tetapi juga menjalankan fungsi *ri'āyah* dalam arti yang lebih luas, yaitu memelihara kehidupan keagamaan, memperkuat kesejahteraan sosial, dan membangun kedekatan dengan masyarakat. Dengan demikian, praktik kepemimpinan yang dijalankan menunjukkan kesesuaian yang kuat dengan prinsip tanggung jawab sosial yang menjadi salah satu inti ajaran fikih siyasah.

4) *Ishlāh Al-Rā'ī wa Al-Ra'īyyah*: Orientasi Timbal Balik Kepemimpinan

Ibn Taymiyyah menjelaskan bahwa tujuan kepemimpinan dalam Islam bukan hanya memperbaiki kondisi masyarakat, tetapi juga memperbaiki kualitas pemimpinnya. Prinsip *ishlāh al-rā'ī wa al-ra'īyyah* menunjukkan bahwa kepemimpinan merupakan proses timbal balik yang menuntut perbaikan berkelanjutan, baik pada pihak yang memimpin maupun pihak yang dipimpin. Dengan demikian, keberhasilan kepemimpinan tidak semata diukur dari perubahan yang terjadi pada

²³⁸ Zaenudin, *Siyasah Dakwah: Konsep, Teori, dan Praktik*, 68.

masyarakat, tetapi juga dari kesediaan pemimpin untuk terus meningkatkan kapasitas dan kualitas dirinya.

Dalam konteks Pondok Pesantren Darush Sholihin, prinsip tersebut tercermin pada komitmen pimpinan pesantren untuk terus mengembangkan kapasitas keilmuan di tengah tanggung jawab dakwah dan pengelolaan lembaga yang luas. Sikap ini menunjukkan bahwa otoritas keagamaan tidak dipahami sebagai status yang telah selesai dicapai, melainkan sebagai amanah yang menuntut pengembangan diri secara berkelanjutan. Dari perspektif fikih siyasah, hal tersebut merupakan bagian dari upaya menjaga kualitas *ri'āyah* agar tetap relevan dengan kebutuhan masyarakat yang terus berkembang.

Prinsip yang sama juga tampak dalam keterbukaan terhadap kritik dan evaluasi. Ketika menghadapi berbagai keraguan atau penilaian negatif dari sebagian pihak, respons yang ditempuh bukanlah konfrontasi, melainkan transparansi dan pemberian ruang bagi masyarakat untuk menilai secara langsung aktivitas serta pemikiran yang dikembangkan pesantren. Sikap tersebut menunjukkan bahwa legitimasi kepemimpinan dibangun melalui akuntabilitas sosial, bukan semata-mata melalui klaim otoritas.

Dengan demikian, kepemimpinan dakwah di Pondok Pesantren Darush Sholihin tidak hanya berorientasi pada transformasi masyarakat, tetapi juga pada proses perbaikan diri pemimpin secara terus-menerus. Kondisi ini menunjukkan kesesuaian dengan prinsip *iṣlāḥ al-rā'ī wa al-*

ra'yyah, merupakan kepemimpinan yang memandang perubahan sosial sebagai proses yang berjalan seiring dengan peningkatan kualitas moral, intelektual, dan tanggung jawab pemimpinnya sendiri.

5) Misi Profetik sebagai Orientasi Kepemimpinan: Keterlibatan dalam Realitas Sosial

Kuntowijoyo menegaskan bahwa seorang pemimpin yang benar-benar menghayati tradisi profetik tidak akan puas dengan pencapaian spiritual individual semata. Ia merujuk pada peristiwa Isra Mi'raj sebagai simbolisme penting, yaitu pada saat Nabi *shallallahu 'alaihi wa sallam* yang telah mencapai puncak pengalaman spiritual tertinggi tetap kembali ke tengah masyarakat untuk melanjutkan misi perubahan sosial. Inilah yang membedakan kepemimpinan profetik dari kepemimpinan mistis yang puas dengan kedekatan personal kepada Allah tanpa keterlibatan aktif dalam pergumulan sosial umat.²³⁹

Analogi normatif ini relevan untuk membaca pilihan kepemimpinan pimpinan pesantren. Memilih menetap di pedesaan terpencil dan mengembangkan sistem dakwah yang berakar dalam komunitas lokal, alih-alih mengoptimalkan posisi akademik dan jaringan dakwah nasional yang dimiliki untuk beroperasi dari pusat-pusat urban yang lebih aksesibel, merupakan sebuah pilihan yang berisiko secara karier namun konsisten dengan prinsip kepemimpinan profetik yang berorientasi pada keterlibatan langsung dalam realitas sosial umat. Pilihan ini mengandung dimensi normatif yang dalam kerangka fikih siyasah

²³⁹ Kuntowijoyo, *Dinamika Sejarah Umat Islam Indonesia*, 157.

dapat dinilai sebagai bentuk pengaplikasian kaidah fikih “*idzā tazāhamat al-maṣāliḥ quddima al-a‘lā minhā*” (apabila ada beberapa kemaslahatan bertabrakan, maka maslahat yang lebih besar (lebih tinggi) harus didahulukan), yaitu pembinaan masyarakat yang masih membutuhkan penguatan keagamaan dan sosial, dibandingkan kepentingan atau keuntungan yang bersifat lebih individual.²⁴⁰

Dalam konteks lebih luas, kepemimpinan pimpinan Pesantren Darush Sholihin merefleksikan sebuah model kepemimpinan keagamaan kontemporer yang melampaui dikotomi antara ulama tradisional yang menguasai keilmuan klasik dan intelektual modern yang menguasai teknostruktur akademik. Model ini memadukan keduanya dalam satu figur kepemimpinan yang dalam terminologi Kuntowijoyo, berfungsi sebagai intelektual yang berorientasi pada nilai (*value-oriented intellectual*) yang melawan arus budaya dominan bukan melalui konfrontasi, melainkan melalui pembangunan alternatif yang lebih baik secara bertahap dan berkelanjutan.²⁴¹

c. *Siyāsah Da’wah Nabawī* dalam Praktik: Membaca Strategi Pesantren Darush Sholihin

Apabila pembahasan sebelumnya telah menetapkan bahwa strategi dakwah Pondok Pesantren Darush Sholihin merupakan bentuk *siyāsah da’wah* dan bahwa kepemimpinannya dapat dianalisis dalam kerangka *ri’āyah*, maka pembahasan ini melangkah lebih jauh dengan memeriksa

²⁴⁰ Sa’di, *Al-Qawā’id wa al-Uṣūl al-Jāmi’ah wa al-Furūq wa al-Taqāsīm al-Badī’ah al-Nāfi’ah*, 85.

²⁴¹ Kuntowijoyo, *Dinamika Sejarah Umat Islam Indonesia*, 148–1349.

strategi tersebut secara terperinci melalui delapan prinsip yang dirumuskan oleh Muhammad Syakir Asy-Syarif dalam kajiannya tentang siyasah dakwah Rasulullah *shallallahu 'alaihi wa sallam*. Satu hal yang perlu ditekankan sejak awal adalah bahwa Asy-Syarif secara eksplisit menyebut kedelapan prinsip tersebut sebagai *siyāsah*, bukan sekadar metode atau taktik dakwah. Artinya, kedelapan prinsip ini bukan sekadar daftar panduan komunikatif yang berdiri sendiri-sendiri, melainkan merupakan sistem *siyāsah da'wah* yang utuh, yang mencakup dimensi pembacaan konteks, motivasi batin, dan pengelolaan jangka panjang. Sebagai sistem yang utuh, kedelapan prinsip tersebut bekerja secara koheren dan saling mengandaikan satu sama lain. Oleh karena itu, analisis dalam pembahasan ini tidak akan disajikan sebagai daftar prinsip demi prinsip yang bersifat mekanis, melainkan dikelompokkan dalam tiga kluster analitis berdasarkan fungsinya masing-masing; kluster pembacaan konteks, kluster motivasi dan integritas, serta kluster manajemen dan keberlanjutan.

1) Kluster Pertama: Prinsip-Prinsip Pembacaan Konteks

Tiga prinsip pertama dalam *siyāsah da'wah nabawi* yang dirumuskan oleh Asy-Syarif beroperasi pada level yang sama, semuanya berkaitan dengan cara seorang dai secara aktif membaca, memahami, dan merespons kondisi sosial di mana dakwahnya berlangsung. Tiga prinsip ini adalah *murā'āt al-zurūf al-muḥīṭah wa aḥwāl al-bī'ah* (memperhatikan kondisi lingkungan dan situasi sosial), *murā'āt al-maṣāliḥ wa al-mafāsīd* (mempertimbangkan maslahat dan mafsadat), dan *al-istifādah min aḥwāl*

al-mujtama' (memanfaatkan kondisi sosial masyarakat yang ada). Ketiganya bukan sekadar prinsip yang berdiri sendiri, melainkan membentuk satu kerangka pembacaan situasional yang menentukan seluruh pilihan strategis yang dibuat oleh seorang dai.

a) *Murā'āt al-Zurūf al-Muḥīṭah wa Aḥwāl al-Bī'ah allatī Tatimmu Fīhā al-Da'wah*: Memperhatikan Kondisi dan Keadaan Lingkungan Dakwah²⁴²

Prinsip pertama ini menegaskan bahwa seorang dai harus terlebih dahulu memahami kondisi masyarakat yang akan didakwahi sebelum merumuskan langkah dakwahnya. Asy-Syarif menguraikan bagaimana Rasulullah *shallallahu 'alaihi wa sallam* pada fase Makkiah menempuh dakwah sirriyah (rahasia) bukan karena kompromi terhadap kebenaran, melainkan karena pembacaan yang cermat terhadap kondisi yang ada. Dalam konteks ini, Asy-Syarif mengutip pandangan Ibn Taymiyyah yang menjelaskan bahwa seorang alim atau dai diperkenankan untuk menunda penyampaian sebagian hukum (*qad yu'akhhiru al-bayān wa al-balāḡ li-asyyā'a ilā waqti al-tamakkun*) hingga kondisi memungkinkan, sebagaimana Allah menunda pensyariatannya sebagian hukum kepada Nabi *shallallahu 'alaihi wa sallam* hingga saat yang tepat.²⁴³ Penundaan ini bukan merupakan penyembunyian kebenaran, melainkan manajemen waktu penyampaian yang bertanggung jawab.

²⁴² Syarif, “Siyāsatu al-Rasūl Ṣallallāhu ‘Alaihi wa Sallam fī al-Da‘wah ilā Allāh.”

²⁴³ Ibn Taymiyyah, *Majmu' Fatawa Syaikh al-Islam* (Riyadh: Matabi' al-Riyadh, 1963), 20/59-61.

Dalam praktik dakwah Pondok Pesantren Darush Sholihin, prinsip ini tampak paling jelas dalam keputusan untuk tinggal bersama masyarakat secara langsung. Pimpinan pesantren menegaskan dalam wawancara bahwa seorang dai harus tinggal di desa agar dapat memahami kondisi masyarakat secara mendalam, karena hanya dengan menjalani kehidupan bersama masyarakat akan dapat dipahami persoalan-persoalan konkret yang mereka hadapi. Bukan sekadar statemen metodologis, pernyataan ini mencerminkan pemahaman yang tertanam bahwa pembacaan konteks bukan aktivitas yang dapat dilakukan dari jarak jauh. Lebih dari dua dekade kehadiran langsung di Padukuhan Warak menghasilkan pemahaman yang mendalam tentang dinamika sosial, kebiasaan lokal, adanya afiliasi dua kelompok organisasi Islam NU dan Muhammadiyah, hingga pola ekonomi masyarakat petani, yang semuanya menjadi dasar bagi perumusan strategi dakwah yang kontekstual.

Secara normatif, prinsip ini tidak berarti bahwa kebenaran dakwah bergantung pada penerimaan konteks. Yang bergantung pada konteks adalah cara dan waktu penyampaian, bukan substansinya. Batas normatif yang perlu ditegaskan adalah bahwa penundaan penyampaian (*yu'akhkhiru al-bayān*) hanya dibenarkan ketika tidak ada kemampuan menyampaikannya, atau ketika penyampaian justru akan menimbulkan mafsadat yang lebih besar. Apabila seseorang memiliki kemampuan menyampaikan namun menundanya demi

kenyamanan atau kepentingan pragmatis semata, maka hal tersebut tidak dapat dibenarkan secara normatif.

b) *Murā'āt al-Maṣāliḥ wa al-Mafāsīd*: Memperhatikan Maslahat dan Mafsadat²⁴⁴

Prinsip yang selanjutnya beroperasi pada level yang lebih spesifik, pada setiap keputusan strategis, seorang dai harus mempertimbangkan maslahat yang dituju dan mafsadat yang mungkin ditimbulkan. Asy-Syarif menjelaskan bahwa seluruh syariat Islam dibangun di atas pertimbangan maslahat dan mafsadat, sehingga pengelolaan dakwah pun harus mengikuti logika yang sama. Ini bukan sekadar prinsip pragmatis, melainkan prinsip normatif yang berakar pada tujuan-tujuan syariat (*maqāṣid al-syarī'ah*).

Beberapa keputusan strategis Pesantren Darush Sholihin dapat dibaca melalui prinsip ini. *Pertama*, keputusan tidak mengkonfrontasi tradisi kejawaan secara langsung pada fase-fase awal. Pimpinan pesantren menjelaskan bahwa menyerang tradisi secara frontal akan mengakibatkan penolakan yang menghambat seluruh proses dakwah. Dalam logika maslahat-mafsadat, mafsadat berupa hilangnya akses dakwah kepada masyarakat dinilai lebih besar daripada maslahat yang mungkin diperoleh dari konfrontasi langsung. Karena itu, pendekatan yang dipilih adalah pembinaan nilai secara bertahap yang memungkinkan masyarakat sendiri yang melepaskan praktik tersebut

²⁴⁴ Syarif, “Siyāsatu al-Rasūl Ṣallallāhu ‘Alaihi wa Sallam fī al-Da‘wah ilā Allāh.”

berdasarkan pemahaman yang tumbuh dari dalam, bukan paksaan dari luar.

Kedua, keputusan bergabung secara formal dengan Muhammadiyah pada akhir 2025. Keputusan ini dapat dibaca sebagai pertimbangan bahwa manfaat berupa akses komunikasi yang lebih luas dengan tokoh-tokoh keagamaan lokal dan penguatan sinergi dakwah lebih besar daripada potensi kerancuan identitas manhaj yang mungkin timbul.

Ketiga, penggunaan program pelayanan sosial sebagai pintu masuk dakwah. Pelayanan sosial yang gratis dan inklusif dinilai sebagai sarana yang paling minimal risikonya untuk membangun kepercayaan awal masyarakat, jauh sebelum perbedaan pandangan fiqhiyah menjadi isu yang relevan.

Salah satu analogi normatif yang kuat untuk membaca logika ini adalah Perjanjian Hudaibiyyah. Asy-Syarif menjelaskan bahwa Rasulullah *shallallahu ‘alaihi wa sallam* menerima klausul-klausul perjanjian yang secara lahiriah tampak merugikan dan merendahkan posisi kaum Muslim karena beliau membaca satu keuntungan yang melampaui semua kerugian tersebut, gencatan senjata selama sepuluh tahun yang memberikan ruang bagi dakwah untuk berkembang secara bebas tanpa tekanan perang. Logika yang sama bekerja dalam keputusan-keputusan pesantren, apa yang tampak sebagai konsesi atau

adaptasi pada dasarnya adalah pembukaan ruang bagi dakwah untuk berakar lebih dalam dan berkelanjutan.

c) *Al-Istifādah min Awḍā' al-Mujtama'*: Memanfaatkan Kondisi Masyarakat²⁴⁵

Prinsip yang selanjutnya mengajarkan bahwa seorang dai harus mampu memanfaatkan institusi, tradisi, dan kondisi sosial yang ada dalam masyarakat selama tidak bertentangan dengan syariat. Asy-Syarif menggunakan contoh *Hilf al-Fudhul* sebagai dasar normatif yang bersumber dari sirah nabawiyyah, sebuah pakta yang disepakati pada masa Jahiliyah untuk membela kaum yang lemah dan tertindas tetap diakui Nabi *shallallahu 'alaihi wa sallam* nilainya bahkan setelah Islam datang, karena substansinya sesuai dengan nilai-nilai keadilan Islam.⁶ Ini menunjukkan bahwa kondisi sosial yang baik, meskipun lahir dari tradisi pra-Islam, dapat dimanfaatkan sebagai sarana dakwah tanpa harus ditolak semata karena asal-usulnya.

Dalam praktik Pesantren Darush Sholihin, prinsip ini paling nyata terlihat dalam beberapa tindakan. *Pertama*, pemanfaatan struktur sosial berbasis RT, kegiatan karang taruna, dan tradisi gotong royong masyarakat desa sebagai pintu masuk membangun kedekatan sosial. Pimpinan pesantren mendukung berbagai kegiatan sosial warga, termasuk kegiatan kemasyarakatan yang netral, sebagai bentuk penghargaan terhadap institusi sosial yang ada.

²⁴⁵ Syarif.

Kedua, memanfaatkan jaringan Muhammadiyah sebagai sarana memperluas jangkauan dakwah dan memperoleh legitimasi yang lebih luas di tengah masyarakat yang secara historis lebih mengenal Muhammadiyah daripada kelompok salaf sebagai entitas dakwah.

Ketiga, pemanfaatan kepercayaan masyarakat terhadap kerabat lokal, khususnya melalui ikatan pernikahan yang mengaitkan pimpinan pesantren dengan tokoh masyarakat setempat, sebagai modal awal membangun kredibilitas.

Secara normatif, batas prinsip ini perlu dijaga dengan ketat. Memanfaatkan kondisi sosial dibenarkan selama tidak melibatkan persetujuan terhadap hal-hal yang bertentangan dengan syariat, tidak mengorbankan prinsip dakwah, dan tidak menciptakan kesan bahwa pesantren mengabsahkan praktik-praktik yang secara normatif tidak dapat dibenarkan. Apabila batas ini dijaga, maka *al-Istifādah min awḍā' al-mujtama'* merupakan bentuk kecerdasan strategis yang berlandaskan syariat, bukan oportunisme yang mengabaikan prinsip.

2) Kluster Kedua: Prinsip-Prinsip Motivasi dan Integritas

Pada kluster kedua ini terdapat dua prinsip yang beroperasi pada level yang berbeda dari kluster pertama. Jika kluster pertama berkaitan dengan pembacaan kondisi eksternal, kluster kedua menyentuh dimensi batin dan integritas, yaitu apa yang menggerakkan dakwah dari dalam dan apa yang tidak boleh dikompromikan meski kondisi eksternal menekan.

a) *Al-Hirṣ ‘alā Hidāyat al-Mad‘ūwīn Awwalan*: Mengutamakan Hidayah bagi Target Dakwah²⁴⁶

Prinsip ini menegaskan bahwa orientasi utama seorang dai bukan sekadar menegaskan hujah atau menggugurkan kewajiban penyampaian risalah, melainkan benar-benar menginginkan hidayah bagi orang yang didakwahi. Asy-Syarif menjelaskan prinsip ini melalui sirah Nabi Muhammad *shallallahu ‘alaihi wa sallam* yang senantiasa menempatkan hidayah manusia sebagai tujuan utama dakwahnya. Hal tersebut tampak dalam peristiwa dakwah Nabi *shallallahu ‘alaihi wa sallam* di Thaif ketika beliau mendatangi Ibnu ‘Abd Yalīl bin ‘Abd Kulāl dan beberapa pemimpin kabilah setempat untuk mengajak mereka kepada Islam. Namun, mereka tidak hanya menolak dakwah tersebut, tetapi juga menghina, mengejek, dan menghasut anak-anak serta orang-orang bodoh di kalangan mereka untuk melempari Nabi *shallallahu ‘alaihi wa sallam* dengan batu hingga kedua kaki beliau berlumuran darah. Meskipun mengalami penolakan dan penderitaan yang demikian berat, Nabi *shallallahu ‘alaihi wa sallam* tidak menjadikan penegakan hujah sebagai tujuan akhir dakwahnya. Ketika Malaikat Jibril dan Malaikat Penjaga Gunung menawarkan untuk menimpakan azab kepada penduduk Thaif dengan menghancurkan mereka di antara dua gunung, Nabi *shallallahu ‘alaihi wa sallam* justru menolak tawaran tersebut seraya bersabda: “*Bal arjū an yukhrija Allāhu min aṣṭābihim man ya‘budu Allāha waḥdahu lā yusyriku bihi*

²⁴⁶ Syarif.

syai'an” (Bahkan aku berharap Allah akan mengeluarkan dari keturunan mereka orang-orang yang menyembah Allah semata dan tidak mempersekutukan-Nya dengan sesuatu pun).²⁴⁷ Sikap ini menunjukkan bahwa perhatian terbesar Nabi *shallallahu 'alaihi wa sallam* bukanlah pembalasan terhadap penolakan yang beliau terima ataupun sekadar penyampaian hujah, melainkan tercapainya hidayah bagi manusia, baik pada generasi yang ada saat itu maupun generasi setelahnya. Dengan demikian, orientasi dakwah yang berpusat pada hidayah mencerminkan kasih sayang, kesabaran, dan harapan yang tulus terhadap keselamatan manusia, sehingga dakwah dipandang sebagai upaya mengantarkan mereka kepada petunjuk Allah, bukan sekadar menyelesaikan kewajiban formal penyampaian risalah.

Perbedaan antara dakwah yang berorientasi pada menegakkan hujjah semata dan dakwah yang berorientasi pada hidayah tampak dalam cara seorang dai merespons penolakan masyarakat. Apabila orientasinya hanya menegakkan hujjah, maka penolakan masyarakat hanya akan menggerakkan kemarahan atau sikap *tasyhīr* (mengekspos kesalahan orang lain secara publik). Sebaliknya, apabila orientasinya adalah hidayah, maka penolakan akan mendorong pencarian pendekatan yang lebih tepat, bukan konsolidasi hujjah yang lebih keras.

Dalam konteks Pesantren Darush Sholihin, orientasi hidayah ini tampak dalam cara pimpinan pesantren merespons masyarakat yang

²⁴⁷ Hadis riwayat al-Bukhari dalam *Shahih al-Bukhari*, no. 3231; Muslim dalam *Shahih Muslim*, no. 1795, diakses melalui <https://dorar.net/hadith/sharh/72227> pada 26 Mei 2026

masih menjalankan tradisi sinkretis. Sikap yang diambil bukan mengekspos kesalahan secara publik, melainkan membina secara sabar melalui kajian yang berkesinambungan. Hal ini dikonfirmasi oleh salah satu jamaah senior, Mbah Sukarjono dari Giricahyo, yang menyebutkan bahwa pimpinan pesantren mengajarkan untuk bersabar dalam memberikan pemahaman, karena amalan yang tidak memiliki tuntunan akan hilang dengan sendirinya seiring bertambahnya pemahaman.²⁴⁸ Pernyataan tersebut mencerminkan internalisasi prinsip orientasi hidayah yang bukan sekadar metode, tetapi merupakan sikap batin yang mendasari seluruh pendekatan dakwah.

Dimensi kritis yang perlu diperhatikan adalah orientasi hidayah harus dibedakan dari relativisme akidah. Menginginkan hidayah bagi semua orang tidak berarti mengabaikan koreksi terhadap praktik yang salah. Yang membedakan adalah cara dan waktu koreksinya, bukan substansinya. Apabila kesabaran dalam proses pembinaan berlangsung tanpa batas waktu dan tanpa kejelasan arah perbaikan, maka orientasi hidayah bisa tergelincir menjadi pasivitas dakwah yang justru merugikan umat.

b) *'Adam al-Mudāhanah fī al-Ḥaqq*: Tidak Berkompromi dalam Kebenaran²⁴⁹

Prinsip kedua pada kluster ini merupakan penyeimbang bagi seluruh prinsip fleksibilitas strategis yang telah diuraikan. Asy-Syarif

²⁴⁸ Rumaysho TV, "Kisah Jamaah 70 Tahun, Darush Sholihin, Hingga Dusun Warak."

²⁴⁹ Syarif, "Siyāsatu al-Rasūl Ṣallallāhu 'Alaihi wa Sallam fī al-Da'wah ilā Allāh."

menjelaskan prinsip ini melalui kisah Ja‘far bin Abī Ṭālib di hadapan Raja Najasyi. Meskipun berada dalam situasi yang sangat genting, ketika keselamatan seluruh rombongan Muslim di Habasyah bergantung pada keputusan sang raja, Ja‘far tidak berkompromi dalam menjelaskan posisi Islam tentang Nabi Isa ‘*alahissalaam*. Ketika ditanya mengenai hakikat Isa, ia tidak memilih ungkapan yang samar atau kata-kata yang secara lahiriah dapat menyenangkan pihak Nasrani tetapi mengaburkan akidah Islam. Sebaliknya, ia menjelaskan secara tegas bahwa Isa adalah hamba Allah dan rasul-Nya sebagaimana yang diajarkan Nabi Muhammad.⁹ Kisah ini menunjukkan bahwa *al-ḥikmah* (kebijaksanaan) dalam dakwah tidak pernah berarti mengaburkan kebenaran atau menyamarkan perbedaan yang bersifat prinsipil demi menghindari konflik sosial.

Asy-Syarif bahkan menegaskan bahwa para penyeru kebenaran sering kali menghadapi godaan untuk mencari jalan keluar dari tekanan dan kesulitan dengan menggunakan ungkapan-ungkapan yang secara lahiriah dapat diterima oleh pihak yang memusuhi Islam, meskipun dalam benak mereka tersimpan maksud yang benar. Namun, menurutnya, ukuran yang dipertimbangkan bukanlah niat tersembunyi pembicara semata, melainkan makna yang dipahami oleh masyarakat dari ucapan tersebut. Apabila suatu pernyataan secara umum dipahami sebagai pembenaran terhadap kebatilan, maka penggunaan *ta‘rīd* atau *tauriyah* dalam konteks seperti itu pada hakikatnya justru berpotensi

memperkuat kesesatan. Karena itu, Asy-Syarif membedakan secara tegas antara *mudāhanah* yang dilarang dengan strategi komunikasi yang dibenarkan syariat, seperti *tauriyah* dalam peperangan atau kondisi *ikrāh* (paksaan), sebagaimana diisyaratkan dalam QS. an-Nahl [16]: 106. Dengan demikian, fleksibilitas dakwah memiliki batas yang jelas, yaitu tidak boleh mengorbankan kejelasan prinsip-prinsip agama.

Tegangan antara *al-ḥikmah* dan *al-mudāhanah* (kompromi terhadap prinsip) merupakan salah satu tegangan paling halus sekaligus paling krusial dalam dakwah yang berlangsung di lingkungan sinkretis. Dalam praktik Pesantren Darush Sholihin, upaya menjaga batas ini terlihat dalam beberapa hal. Pimpinan pesantren secara pribadi tidak mengikuti tradisi-tradisi yang dipandang bertentangan dengan syariat, seperti tahlilan dengan model yang dianggap bid'ah, meskipun penolakannya dilakukan secara santun dan tetap menjaga hubungan baik dengan masyarakat. Hal ini dikonfirmasi dalam observasi media sosial yang merekam persetujuan pimpinan pesantren terhadap penjelasan sejawatnya, Ustaz Fadlan, bahwa ketidakhadiran dalam suatu kegiatan yang dianggap tidak sesuai dengan keyakinan dapat disampaikan secara sopan tanpa harus merusak hubungan sosial.¹⁰ Dalam perspektif Asy-Syarif, sikap semacam ini lebih dekat kepada bentuk *al-ḥikmah* yang dibenarkan syariat daripada *mudāhanah* yang tercela, karena substansi keyakinan tidak dikorbankan, sementara hubungan sosial tetap dipelihara.

Pada saat yang sama, Asy-Syarif juga mengingatkan bahwa tidak semua ungkapan yang bertujuan menarik simpati atau membangun kedekatan sosial dapat dikategorikan sebagai *mudāhanah*. Ia mencontohkan ucapan Ja'far kepada Najasyi yang menyatakan bahwa kaum Muslim memilih Habasyah dan mengharapkan perlindungan dari sang raja. Pernyataan tersebut bukanlah kompromi terhadap agama, melainkan ungkapan yang benar untuk melunakkan hati dan memperoleh dukungan tanpa mengorbankan prinsip. Kerangka ini membantu memahami bahwa dakwah yang efektif memang menuntut kemampuan membangun relasi sosial, tetapi relasi tersebut harus dibangun di atas kejujuran dan keterbukaan, bukan dengan menyembunyikan atau mengaburkan ajaran yang diyakini benar.

Secara umum, berdasarkan data yang tersedia, dapat dinilai bahwa Pesantren Darush Sholihin berupaya menjaga batas antara *al-hikmah* dan *al-mudāhanah* dengan cukup baik. Prinsip-prinsip tauhid dan sunnah tetap dipertahankan sebagai substansi dakwah yang tidak dikompromikan, sedangkan metode penyampaian, tahapan materi, dan pendekatan relasional disesuaikan dengan konteks sosial yang dihadapi. Dalam kerangka fikih siyasah dakwah, pola ini menunjukkan upaya untuk menggabungkan fleksibilitas strategi dengan keteguhan prinsip, yaitu kemampuan beradaptasi tanpa harus mengorbankan kebenaran yang menjadi inti dakwah itu sendiri.

3) Kluster Ketiga: Prinsip-Prinsip Manajemen dan Keberlanjutan

Pada kluster ketiga ini terdapat tiga prinsip terakhir yang beroperasi pada level manajerial dari konsep *siyasah da'wah nabawi*, yaitu bagaimana dakwah dikelola agar tidak hanya berhasil dalam jangka pendek, tetapi juga berkelanjutan dan berkembang dalam jangka panjang.

a) ‘Adam al-Taqaayud bi al-Ard’: Tidak Terikat pada Wilayah Tertentu²⁵⁰

Asy-Syarif menjelaskan bahwa prinsip ini memiliki dua sisi yang tampak bertolak belakang namun sebenarnya saling melengkapi. Sisi pertama adalah keberanian meninggalkan tempat yang tidak lagi memungkinkan dakwah berkembang, sebagaimana Nabi *shallallahu ‘alaihi wa sallam* pada akhirnya meninggalkan Makkah ketika kondisi telah berubah menjadi ancaman nyata bagi keberlangsungan dakwah. Hijrah dalam perspektif ini bukanlah bentuk pelarian dari tanggung jawab, melainkan langkah siyasah yang ditempuh ketika seluruh sarana dakwah telah tertutup dan keberadaan para dai justru terancam musnah.

Sisi kedua adalah kesabaran untuk tetap bertahan selama masih terdapat peluang penerimaan dan harapan keberhasilan dakwah, sebagaimana Nabi *shallallahu ‘alaihi wa sallam* tetap menetap di Makkah selama tiga belas tahun meskipun menghadapi penolakan, pemboikotan, intimidasi, dan berbagai bentuk tekanan dari kaum musyrikin. Selama dakwah masih dapat dijalankan dan masih ada kemungkinan masyarakat menerima risalah yang dibawa, Rasulullah *shallallahu ‘alaihi wa sallam* tidak meninggalkan Makkah, bahkan

²⁵⁰ Syarif.

terus berupaya mencari celah-celah baru untuk menyampaikan dakwah, seperti menemui para jamaah haji secara sembunyi-sembunyi maupun melakukan perjalanan ke Thaif untuk membuka medan dakwah yang baru.

Dengan demikian, ketidakterikatan pada wilayah bukan berarti mudah meninggalkan suatu tempat ketika menghadapi kesulitan, melainkan kemampuan menempatkan kepentingan dakwah di atas keterikatan emosional terhadap tanah kelahiran atau wilayah tertentu. Dakwah tetap dijalankan di suatu tempat selama masih terdapat masalah yang dapat diwujudkan, namun ketika kondisi tidak lagi memungkinkan dan justru mengancam eksistensi dakwah, perpindahan menjadi pilihan yang dibenarkan secara syar'i.

Keputusan pimpinan Pondok Pesantren Darush Sholihin untuk menetap di Padukuhan Warak selama lebih dari dua dekade, melewati fase-fase awal penolakan masyarakat hingga akhirnya memperoleh penerimaan dan legitimasi sosial yang kuat, merupakan manifestasi konkret dari sisi kedua prinsip ini. Berdasarkan temuan penelitian, pesantren tidak merespons resistensi awal masyarakat dengan meninggalkan lokasi dakwah atau memindahkan pusat aktivitasnya ke wilayah lain yang lebih kondusif. Sebaliknya, para dai tetap bertahan, membangun hubungan sosial secara bertahap, memperluas pelayanan keagamaan, serta terus melakukan pembinaan masyarakat dengan pendekatan yang sabar dan berkelanjutan. Selama masih terdapat ruang

untuk berdakwah, masih ada individu dan kelompok yang bersedia menerima pembinaan, serta tidak terdapat ancaman yang menghilangkan kemungkinan berlangsungnya dakwah, maka bertahan menjadi pilihan strategis yang sejalan dengan sunnah Rasulullah *shallallahu 'alaihi wa sallam* ketika berdakwah di Makkah.

Di sisi lain, ekspansi dakwah Darush Sholihin ke berbagai kapanewon di Kabupaten Gunungkidul melalui safari dakwah, pengajian keliling, pembinaan takmir masjid, serta jaringan jamaah binaan menunjukkan manifestasi sisi pertama dari prinsip tersebut. Dakwah tidak dipahami sebagai aktivitas yang terikat pada satu wilayah geografis tertentu, melainkan sebagai amanah yang harus menjangkau masyarakat yang lebih luas. Dengan demikian, pusat aktivitas pesantren tetap berada di Warak sebagai basis pembinaan, tetapi orientasi dakwahnya tidak dibatasi oleh batas-batas administratif maupun teritorial. Pola ini menunjukkan adanya keseimbangan antara keteguhan mempertahankan medan dakwah yang masih potensial dan fleksibilitas memperluas jangkauan dakwah ke wilayah lain yang lebih terbuka terhadap penerimaan risalah Islam. Dalam perspektif fikih siyasah, strategi tersebut mencerminkan penerapan prinsip *'adam al-taqayyud bi al-ard*, yakni menjadikan kemaslahatan dakwah sebagai pertimbangan utama, bukan keterikatan sentimental terhadap suatu tempat tertentu.

b) *Taqdīm al-Uṣūl ‘alā al-Furū’*: Mendahulukan *Uṣūl* atas *Furū*²⁵¹

Prinsip *taqdīm al-uṣūl ‘alā al-furū* berkaitan dengan hierarki dan sistematika dakwah. Menurut Asy-Syarif, salah satu bentuk siyasah dakwah yang paling penting adalah mendahulukan perkara-perkara yang menjadi fondasi sahnya agama sebelum menyampaikan cabang-cabangnya. Sebab, suatu *far’i* (cabang) yang tidak dibangun di atas *aṣl* (pokok) yang benar akan kehilangan pijakan dan tidak menghasilkan perubahan yang kokoh. Karena itu, segala sesuatu yang menjadi syarat sahnya amal harus didahulukan daripada amal itu sendiri. Dalam konteks dakwah, hal tersebut berarti bahwa tauhid dan iman harus memperoleh prioritas sebelum pembahasan kewajiban-kewajiban syariat yang lebih rinci. Rasulullah *shallallahu ‘alaihi wa sallam* secara konsisten menerapkan prinsip ini. Asy-Syarif mengutip hadis wasiat Nabi *shallallahu ‘alaihi wa sallam* kepada Mu‘adz bin Jabal ketika diutus ke Yaman, yang diperintahkan untuk terlebih dahulu mengajak masyarakat kepada tauhid dan pengakuan terhadap kerasulan Muhammad *shallallahu ‘alaihi wa sallam* sebelum menyampaikan kewajiban shalat, zakat, dan ketentuan syariat lainnya. Hal yang sama dikonfirmasi oleh penjelasan Aisyah *radīyallāhu ‘anhā* mengenai proses turunnya Al-Qur’an. Menurutnya, wahyu-wahyu Makkiyah pada fase awal lebih banyak berbicara tentang iman, surga, neraka, dan hari akhir, sedangkan hukum-hukum halal dan haram baru diturunkan

²⁵¹ Syarif.

setelah keimanan tertanam kuat dalam hati masyarakat. Dengan kata lain, syariat tidak dibangun di ruang kosong, melainkan di atas fondasi akidah yang telah mapan.

Asy-Syarif juga menegaskan bahwa prinsip ini bukan hanya berlaku pada hubungan antara tauhid dan hukum-hukum syariat, tetapi juga menjadi kaidah umum dalam menentukan prioritas dakwah. Karena itu, ketika seorang dai berhadapan dengan seseorang yang masih terjatuh dalam kesyirikan sekaligus melakukan sejumlah bid'ah, maka perhatian utamanya harus diarahkan kepada penghilangan syirik terlebih dahulu. Demikian pula apabila seseorang masih meninggalkan kewajiban-kewajiban agama, maka pembinaan terhadap kewajiban tersebut harus didahulukan daripada pembahasan amalan-amalan sunnah atau persoalan-persoalan cabang lainnya. Prinsip ini menunjukkan bahwa keberhasilan dakwah tidak hanya ditentukan oleh kebenaran materi yang disampaikan, tetapi juga oleh ketepatan urutan penyampaian.

Dalam konteks Pesantren Darush Sholihin, prinsip ini tampak dalam beberapa lapisan strategi. Pada lapisan pertama, dakwah kepada masyarakat awam dimulai melalui kajian tafsir Al-Quran yang lebih mudah diterima oleh berbagai kalangan sebelum masuk kepada pembahasan akidah yang lebih spesifik dan berpotensi menimbulkan resistensi sosial. Strategi ini dapat dipahami sebagai upaya membangun kedekatan masyarakat dengan sumber utama ajaran Islam terlebih

dahulu sebelum mengajak mereka kepada pembahasan-pembahasan yang lebih sensitif. Pada lapisan kedua, pembinaan takmir masjid difokuskan pada penguatan ibadah-ibadah pokok dan peningkatan komitmen terhadap kewajiban-kewajiban dasar agama sebelum memasuki perdebatan mengenai persoalan *khilafiyah* yang lebih teknis. Pada lapisan ketiga, dalam kurikulum pesantren bagi santri mukim, pengajaran fikih mazhab Syafi'i yang telah akrab di tengah masyarakat dijadikan pintu masuk sebelum santri diperkenalkan kepada kajian dalil dan literatur yang lebih luas. Secara keseluruhan, pola ini menunjukkan adanya kesadaran bahwa perubahan sosial-keagamaan yang berkelanjutan harus dibangun secara bertahap dari fondasi yang paling mendasar menuju aspek-aspek yang lebih rinci.

Dari perspektif fikih siyasah, strategi tersebut dapat dinilai sejalan dengan prinsip *taqdīm al-uṣūl 'alā al-furū'* selama tahapan yang ditempuh benar-benar berfungsi sebagai sarana menuju tujuan yang lebih lengkap, bukan sebagai alasan untuk berhenti pada tahap awal. Sebab, sebagaimana ditunjukkan oleh manhaj dakwah Nabi *shallallahu 'alaihi wa sallam*, penundaan pembahasan suatu persoalan tidak berarti membenarannya, melainkan merupakan bentuk pengaturan prioritas sesuai tingkat kesiapan objek dakwah. Oleh karena itu, pertanyaan normatif yang perlu dijaga adalah di mana batas gradualisme ini berhenti. Prinsip *taqdīm al-uṣūl* tidak membenarkan pengabaian permanen terhadap hal-hal yang dikategorikan sebagai *furū'* apabila

fondasi masyarakat telah cukup kuat. Gradualisme merupakan metode (*wasīlah*), bukan tujuan (*ghāyah*). Ketika pemahaman dasar masyarakat telah terbentuk dan kesiapan untuk menerima materi yang lebih rinci telah tersedia, maka penyampaian aspek-aspek ajaran yang lebih spesifik menjadi bagian dari amanah dakwah yang tidak dapat terus-menerus ditunda. Dengan demikian, ukuran keberhasilan penerapan prinsip ini tidak hanya terletak pada kemampuan membangun fondasi, tetapi juga pada kemampuan mengantarkan masyarakat secara bertahap dari fondasi tersebut menuju pemahaman Islam yang lebih utuh dan komprehensif.

c) *Al-‘Ināyah bi al-Asbāb Ma‘a ‘Adam al-I‘timād ‘Alayhā: Memperhatikan Sebab-Sebab dengan Tidak Bergantung Kepadanya*²⁵²

Prinsip ketiga dalam kluster ini dan terakhir dari semua rangkaian prinsip *siyāsah da‘wah nabawi*, prinsip ini Asy-Syarif menegaskan bahwa seorang dai tidak boleh mengabaikan sebab-sebab yang berada dalam kemampuannya dengan alasan bertawakal kepada Allah. Anggapan bahwa dakwah akan otomatis memperoleh pertolongan Allah tanpa ikhtiar yang memadai merupakan pemahaman yang keliru. Hal ini tampak dalam praktik dakwah Rasulullah *shallallahu ‘alaihi wa sallam* yang sejak awal selalu disertai perencanaan dan penggunaan sarana yang tepat. Dakwah pada fase Makkah dilakukan secara sembunyi-sembunyi selama tiga tahun untuk

²⁵² Syarif.

menghindari benturan yang dapat mengancam kelangsungan dakwah. Nabi *shallallahu 'alaihi wa sallam* juga aktif mencari perlindungan dan dukungan sosial dari berbagai kabilah dengan menawarkan risalah Islam kepada mereka serta meminta pihak yang bersedia memberikan perlindungan agar beliau dapat menyampaikan risalah Tuhannya. Ketika baiat Aqabah berlangsung, beliau meminta komitmen perlindungan dari kaum Anshar sebelum berhijrah ke Madinah. Demikian pula dalam peristiwa hijrah, Rasulullah *shallallahu 'alaihi wa sallam* menyiapkan berbagai langkah strategis, termasuk menggunakan penunjuk jalan yang berpengalaman untuk menghindari pengejaran kaum Quraisy. Seluruh tindakan tersebut menunjukkan bahwa perhatian terhadap sebab-sebab merupakan bagian integral dari strategi dakwah Nabi *shallallahu 'alaihi wa sallam*, bukan sesuatu yang bertentangan dengan tawakal.

Namun demikian, Asy-Syarif juga menegaskan bahwa penggunaan sebab-sebab tidak boleh berubah menjadi ketergantungan kepada sebab itu sendiri. Sebab-sebab hanyalah sarana yang Allah jadikan sebagai perantara terjadinya suatu akibat, sedangkan keberhasilan tetap berada di bawah kehendak-Nya. Dalam peristiwa hijrah, meskipun Rasulullah *shallallahu 'alaihi wa sallam* telah mengambil berbagai langkah pengamanan yang sangat matang, keberhasilan penyelamatan beliau pada akhirnya tetap bergantung pada pertolongan Allah yang menggagalkan upaya kaum musyrikin untuk

menemukan tempat persembunyian beliau. Begitu pula dalam kisah Nabi Ibrahim *'alaihissalaam* yang diselamatkan dari api dan Nabi Musa *'alaihissalaam* yang diselamatkan dari kejaran Firaun melalui terbelahnya Laut Merah, Allah menunjukkan bahwa Dia mampu meniadakan pengaruh sebab-sebab yang secara lahiriah tampak menentukan. Karena itu, pengambilan sebab dan tawakal bukanlah dua hal yang saling bertentangan, melainkan dua unsur yang saling melengkapi dalam pandangan hidup seorang Muslim.

Prinsip tersebut juga tampak secara nyata dalam Perang Badar. Setelah mempersiapkan pasukan, mengatur strategi, dan melakukan berbagai ikhtiar yang diperlukan, Rasulullah *shallallahu 'alaihi wa sallam* tetap memanjatkan doa dengan penuh kerendahan hati hingga Abu Bakar ra. merasa khawatir melihat intensitas munajat beliau. Peristiwa ini menunjukkan bahwa semakin sempurna ikhtiar yang dilakukan, semakin besar pula kebutuhan seorang hamba untuk bergantung kepada Allah sebagai *Musabbib al-Asbāb* (Pencipta sebab-sebab).

Pengembangan Rumaysho Network merupakan manifestasi yang sangat jelas dari prinsip ini dalam konteks dakwah kontemporer. Ribuan artikel di rumaysho.com, kanal YouTube Rumaysho TV, program-program sosial yang terstruktur, serta jaringan takmir binaan yang luas menunjukkan adanya kesadaran untuk memanfaatkan seluruh sarana yang tersedia demi memperluas jangkauan dakwah. Dalam

perspektif *siyāsah da‘wah*, langkah tersebut dapat dipahami sebagai bentuk *al-akhdz bi al-asbāb* yang sejalan dengan teladan Rasulullah *shallallahu ‘alaihi wa sallam*, yakni memaksimalkan instrumen yang tersedia tanpa mengabaikan tujuan substansial dakwah. Pemanfaatan media digital, pengelolaan konten secara sistematis, dan pembangunan jaringan kelembagaan menunjukkan adanya kesungguhan dalam menyiapkan sebab-sebab yang mendukung penyebaran ajaran Islam di tengah masyarakat modern.

Namun, dimensi kedua prinsip ini, yaitu *‘adam al-i‘timād ‘alayhā* (tidak bergantung kepada sebab-sebab), juga menghadirkan tantangan tersendiri. Dakwah digital yang berkembang dalam ekosistem media modern sangat mudah diukur melalui indikator-indikator kuantitatif seperti jumlah pengikut, tayangan, interaksi, atau tingkat keterjangkauan konten. Meskipun indikator tersebut penting sebagai alat evaluasi efektivitas program, terdapat potensi pergeseran orientasi apabila ukuran-ukuran tersebut menjadi tujuan utama. Dalam perspektif prinsip yang dirumuskan Asy-Syarif, keberhasilan dakwah tidak semata-mata ditentukan oleh luasnya jangkauan media, melainkan oleh sejauh mana sarana tersebut tetap ditempatkan sebagai instrumen yang mengantarkan manusia kepada hidayah Allah. Oleh karena itu, keberlanjutan dakwah digital menuntut keseimbangan yang terus dijaga antara profesionalisme dalam memanfaatkan sebab-sebab dan

kemurnian tawakal kepada Allah sebagai sumber keberhasilan yang sesungguhnya.

4) Prinsip *Siyasah Da'wah Nabawi* sebagai Satu Kesatuan yang Koheren

Ketiga kluster yang telah dianalisis tidak bekerja secara terpisah, melainkan membentuk satu sistem *siyāsah da'wah* yang koheren. Kluster pembacaan konteks menentukan apa yang mungkin dilakukan dalam situasi tertentu: kondisi sosial apa yang harus dipahami, masalah-mafsadat apa yang perlu dikalkulasi, dan kondisi sosial apa yang dapat dimanfaatkan sebagai jembatan dakwah. Kluster motivasi dan integritas menentukan dari mana dakwah bergerak dan apa batasnya, yaitu apakah orientasinya adalah hidayah yang tulus atau sekadar pemenuhan kewajiban formal, dan di mana batas yang tidak boleh dilanggar atas nama al-ḥikmah. Kluster manajemen dan keberlanjutan menentukan bagaimana dakwah dikelola agar tidak hanya berhasil sesaat tetapi juga bertahan dan berkembang melalui fleksibilitas geografis, sistematika materi, dan pengoptimalan ikhtiar.

Dalam praktik dakwah Pesantren Darush Sholihin, ketiga kluster ini bekerja secara integratif. Pembacaan konteks yang cermat menghasilkan strategi yang tidak konfrontatif dan berbasis kemaslahatan. Motivasi hidayah yang tulus menjaga agar strategi tersebut tidak bergeser menjadi pragmatisme yang mengorbankan prinsip. Sementara itu, pengelolaan yang sistematis dan berkelanjutan memastikan bahwa transformasi yang dimulai dari satu generasi dapat diwariskan dan

diperluas kepada generasi berikutnya. Inilah yang membuat dakwah Pesantren Darush Sholihin tidak hanya berhasil membangun legitimasi sosial dalam jangka pendek, tetapi juga memiliki kapasitas untuk menghasilkan perubahan yang bersifat struktural dan berkelanjutan dalam kehidupan masyarakat Girisekar.

Akhirnya, perlu ditegaskan bahwa analisis delapan prinsip ini bukan konfirmasi tanpa syarat bahwa seluruh strategi pesantren telah sempurna. Tegangan-tegangan normatif yang diidentifikasi dalam analisis di atas, seperti batas penundaan penyampaian, risiko ambiguitas dalam afiliasi kelembagaan, dan potensi ketergantungan pada metrik digital, merupakan pertanyaan yang perlu terus dijaga oleh pesantren dalam perjalanan dakwahnya. Dari perspektif fikih siyasah, keberadaan tegangan-tegangan tersebut bukan tanda kegagalan, melainkan tanda bahwa dakwah berlangsung dalam realitas sosial yang kompleks dan memerlukan penilaian normatif yang terus-menerus diperbarui.

d. Pertimbangan Maslahat dan Mafsadat: Penilaian atas Keputusan-Keputusan Strategis

Pembahasan sebelumnya telah menganalisis pertimbangan maslahat dan mafsadat sebagai bagian dari prinsip *siyāṣah da'wah nabawi*, terutama dalam kluster pembacaan konteks yang mengkaji bagaimana pesantren membaca dan merespons kondisi sosial. Namun, analisis di sana beroperasi pada level mengidentifikasi bahwa pesantren mempertimbangkan maslahat dan mafsadat dalam keputusan-keputusannya. Pembahasan ini melangkah lebih jauh dengan mengoperasikan kaidah-kaidah *ushul fiqh* tentang maslahat

secara lebih teknis guna menilai dua keputusan strategis yang memiliki kompleksitas normatif tertinggi. Kedua keputusan tersebut dipilih bukan karena yang lain tidak signifikan, melainkan karena keduanya menyentuh tegangan normatif yang paling substantif dan belum terselesaikan dalam analisis sebelumnya, yaitu keputusan bergabung dengan Muhammadiyah dan keputusan menerapkan gradualisme dakwah dalam rentang waktu yang sangat panjang.

1) Kaidah Normatif: Penilaian Maslahat dan Mafsadat

Syaikh Abdurrahman bin Nashir As-Sa'di merumuskan dua kaidah yang menjadi landasan normatif pembahasan ini. Kaidah pertama, apabila beberapa maslahat saling berbenturan, maslahat yang lebih tinggi didahulukan; kewajiban didahulukan atas amalan sunnah, dan maslahat yang lebih kuat didahulukan atas maslahat yang lebih lemah (*idzā tazāhamat al-maṣāliḥ quddima al-a'la' minhā, fa yuqaddamu al-wājib 'alā al-mustaḥabb wa al-rājiḥu maṣlahatan 'alā al-marjūḥ*).²⁵³ Kaidah kedua, apabila beberapa mafsadat saling berbenturan dan seseorang terpaksa memilih salah satunya, yang dipilih adalah mafsadat yang lebih ringan (*idzā tazāhamat al-mafāsīd wa-uḍṭurra ilā fi'li iḥdāhā quddima al-akhaffu minhā*).²⁵⁴ As-Sa'di menyebut keduanya sebagai *aṣlān 'aẓīmān*, dua prinsip agung yang menopang banyak penetapan hukum dalam fikih Islam.

²⁵³ Sa'di, *Al-Qawā'id wa al-Uṣūl al-Jāmi'ah wa al-Furūq wa al-Taḳāṣīm al-Badī'ah al-Nāfi'ah*, 85.

²⁵⁴ Sa'di, 85.

Kaidah kedua memperoleh ilustrasi konkret dalam kisah Nabi Khidir *alaihihsalaam* yang diabadikan Al-Quran. Ketika Nabi Khidir *alaihihsalaam* membunuh seorang pemuda, pilihan yang dihadapi bukan antara benar dan salah, melainkan antara dua mafsadat, yaitu kematian pemuda itu sendiri, atau kerusakan agama dan penderitaan panjang yang akan menimpa kedua orang tuanya. Demikian pula ketika Nabi Khidir *alaihihsalaam* melubangi kapal, kerusakan sebagian kapal dipilih karena lebih ringan dibanding kehilangan seluruh kapal oleh raja yang zalim.²⁵⁵ Kedua contoh ini menunjukkan bahwa syariat tidak selalu menawarkan pilihan antara yang baik dan yang buruk, melainkan sering kali antara dua keburukan, dan dalam posisi tersebut mengambil yang lebih ringan adalah tuntutan normatif, bukan kompromi.

Kaidah pertama bertumpu pada argumen yang lebih luas, As-Sa'di menegaskan bahwa amal yang manfaatnya bersifat kolektif lebih diutamakan daripada yang manfaatnya terbatas pada individu, karena *al-isytirāk fī al-khayr maqṣūdun ‘azīmun min ahammi al-maqāṣid* (partisipasi bersama dalam kebaikan adalah tujuan syariat yang agung). Landasan ayatnya jelas: “*Wa ta’āwanū ‘alā al-birr wa al-taqwā*” (QS. Al-Māidah [5]: 2).²⁵⁶ Maslahat yang menyentuh banyak orang karenanya memiliki bobot lebih tinggi dari maslahat yang hanya berdampak personal.

Dua kaidah ini memberi kerangka yang memungkinkan analisis terhadap keputusan strategis pesantren berjalan secara sistematis. Setiap

²⁵⁵ Sa’di, 85.

²⁵⁶ Sa’di, 86.

kebijakan dapat dinilai, yaitu masalah mana yang diprioritaskan, mafsadat mana yang dihindari, dan apakah urutan prioritas tersebut sesuai dengan hierarki yang diakui dalam fikih. Penilaian yang terstruktur seperti ini yang membedakan analisis normatif dari sekadar deskripsi kebijakan.

2) Bergabung Menjadi Anggota Muhammadiyah

Keputusan pimpinan Pesantren Darush Sholihin untuk menjadi anggota Muhammadiyah pada akhir 2025 mengandung kompleksitas normatif yang riil, terdapat dua kepentingan yang sama-sama bernilai masalah, tetapi berpotensi saling menegasikan. Pesantren memiliki metode yang berbeda dengan Muhammadiyah dalam sejumlah persoalan fikih ibadah, sehingga menjaga kejelasan identitas kelembagaan adalah masalah tersendiri. Namun bergabung dengan organisasi berakar historis dan berjaringan luas di Gunungkidul membuka peluang lebih besar bagi perluasan dakwah. Pimpinan pesantren menyatakan bahwa langkah ini diambil untuk mendekatkan pesantren dengan tokoh agama lokal agar sinergi dakwah dapat terbangun dan masyarakat lebih mudah memahami prinsip pesantren lewat komunikasi yang lebih terbuka.²⁵⁷

Kaidah *idzā tazāhamat al-maṣāliḥ quddima al-a'lā minhā* mensyaratkan identifikasi masalah yang lebih utama sebelum keputusan dapat dinilai. Masalah pertama adalah menjaga jarak kelembagaan guna menghindari ambiguitas identitas *manhaj*. Masalah kedua adalah membangun kedekatan yang memperluas jangkauan dakwah. As-Sa'di

²⁵⁷ Rumaysho TV, "Muhammadiyah & Salafi: Bersatu atau Bertikai?"

menegaskan bahwa kebaikan yang manfaatnya bersifat kolektif memiliki kedudukan lebih tinggi dari maslahat yang manfaatnya terbatas pada lingkup internal.²⁵⁸ Apabila keanggotaan dalam Muhammadiyah benar-benar berfungsi memperluas akses dakwah dan memperkuat kerja sama keislaman, maslahat kolektif itu dapat dinilai lebih unggul dari maslahat mempertahankan batas identitas yang ketat. Prinsip *al-isytirāk fī al-khayr* menemukan relevansinya di sini, keterlibatan dalam jaringan sosial yang lebih luas demi memperbesar manfaat dakwah adalah tujuan yang berbobot dalam syariat.

Namun prioritas maslahat kolektif tidak bersifat mutlak. As-Sa'di menegaskan bahwa seorang muslim mendahulukan ketaatan kepada Allah atas ketaatan kepada siapa pun (*al-'abd yuqaddimu ṭā'ata Allāh 'alā ṭā'ati kulla aḥad*).²⁵⁹ Manfaat keanggotaan organisasi tidak dapat menjadi alasan mengorbankan prinsip syariat yang diyakini benar. Karena itu, keputusan bergabung hanya dapat dibenarkan bila memenuhi tiga syarat. *Pertama*, keanggotaan dipahami sebagai *wasīlah* untuk membangun sinergi, bukan adopsi pandangan fikih yang berbeda dengan metode atau *manhaj* yang diyakini pesantren. Berdasarkan keterangan pimpinan pesantren, syarat ini tampak terpenuhi karena tujuan utamanya adalah kedekatan dan kerja sama, bukan perubahan prinsip. *Kedua*, pesantren memiliki mekanisme komunikasi yang memadai agar jamaah tidak bingung. *Ketiga*,

²⁵⁸ Sa'di, *Al-Qawā'id wa al-Uṣūl al-Jāmi'ah wa al-Furūq wa al-Taqāsīm al-Badī'ah al-Nāfi'ah*, 85–86.

²⁵⁹ Sa'di, 86.

keanggotaan tidak menghalangi pesantren menyampaikan materi akidah dan fikih berdasarkan dalil yang diyakininya.

Keputusan ini juga dapat dibaca melalui kaidah kedua. Bila pesantren tidak bergabung, mafsadat yang muncul adalah terbatasnya aksesibilitas dakwah akibat belum cairnya hubungan kelembagaan. Bila bergabung, mafsadat yang berpotensi hadir adalah ambiguitas identitas *manhaj* di mata jamaah. Ambiguitas identitas adalah mafsadat yang lebih ringan karena masih dapat diminimalkan lewat komunikasi dan edukasi yang jelas. Hambatan struktural terhadap perluasan dakwah jauh lebih sulit diatasi. Pilihan bergabung dengan demikian adalah pilihan menanggung mafsadat yang lebih ringan guna menghindari yang lebih berat.

Berdasarkan pertimbangan di atas, bergabung dengan Muhammadiyah dapat dinilai sebagai *siyāsah da'wah* yang sah selama syarat-syarat normatif itu terjaga. Firman Allah, “*wa ta’āwanū ‘alā al-birr wa al-taqwā*” (QS. Al-Māidah [5]: 2), memberikan landasan bagi kerja sama antara pihak yang berbeda fikih pada sebagian persoalan, selama kerja sama itu diarahkan untuk memperkuat dakwah dan mewujudkan kemaslahatan masyarakat. Batas yang tidak boleh dilanggar adalah kompromi terhadap prinsip syariat yang bersifat *qaṭ’ī*. Pada titik itulah maslahat kolektif tidak lagi dapat menjadi dasar pembeda.

3) Gradualisme Dakwah dalam Rentang Dua Dekade

Gradualisme dakwah Pesantren Darush Sholihin selama lebih dari dua dekade memerlukan penilaian normatif yang menjawab

pertanyaan yang lebih spesifik dari sekadar legitimasi prinsip *tadarruj*. Ibrahim bin ‘Abdillāh al-Muṭlaq menjelaskan bahwa gradualisme dalam dakwah Nabi *shallallahu ‘alaihi wa sallam* bukan pilihan pragmatis, melainkan metode yang berakar pada pemahaman tentang proses perubahan manusia yang berlangsung bertahap.²⁶⁰ Persoalan sesungguhnya bukan apakah gradualisme dapat dibenarkan, melainkan apakah rentang waktu yang panjang ini masih masuk kategori strategi yang tepat atau sudah bergeser menjadi penundaan tanpa justifikasi syar’i.

Kaidah *tazāhum al-maṣāliḥ* memberi kerangka yang relevan. Pada fase awal dakwah di Girisekar, dua masalah berpotensi berbenturan:, yaitu menyampaikan ajaran Islam secara lebih cepat dan menyeluruh, atau menjaga keberlangsungan akses dakwah agar tidak tertutup akibat resistensi sosial yang terlalu dini. Menjaga akses memiliki kedudukan lebih mendasar karena menjadi prasyarat bagi seluruh proses pembinaan berikutnya. Tanpa akses yang terjaga, penyampaian yang lebih lengkap tidak mungkin dilakukan. Kaidah *quddima al-a’lā minhā* dengan demikian mendukung prioritas terhadap masalah yang mempertahankan fondasi dakwah.

Kaidah *tazāhum al-mafāsīd* menguatkan kesimpulan yang sama dari arah berbeda. Dakwah yang disampaikan cepat dan konfrontatif pada masyarakat yang belum siap berpotensi menutup akses dakwah secara

²⁶⁰ Mutlaq, *Al-Tadarruj fī Da‘wah al-Nabī Shallallāhu ‘Alaihi wa Sallam*, 17–20.

permanen, suatu mafsadat berat karena menggagalkan keseluruhan tujuan. Pendekatan gradual menanggung mafsadat berupa tertundanya sebagian materi penting, tapi mafsadat ini bersifat temporal dan berkurang seiring berjalannya pembinaan. Memilih penundaan sementara untuk menghindari penutupan akses yang lebih permanen memenuhi kaidah *quddima al-akhaffu minhā*.

Ilustrasi Nabi Khidir yang digunakan As-Sa'di memperjelas logika ini. Sebagaimana melubangi kapal mencegah perampasan seluruhnya oleh raja yang zalim, gradualisme dakwah menanggung mafsadat kecil demi menjaga dakwah tetap berlayar. Dalam konteks Girisekar, menunda sebagian materi pada tahap awal memastikan bahwa penolakan sosial tidak menghentikan proses sebelum akar kepercayaan terbentuk.

Namun justifikasi ini memiliki batas. Ibn Taymiyyah, sebagaimana dikutip Asy-Syarif, menegaskan bahwa *ta'khīr al-bayān* (menunda penyampaian) dapat dibenarkan karena kondisi, tetapi tidak boleh berubah menjadi *tark al-bayān* (meninggalkan kewajiban menyampaikan) secara permanen.²⁶¹ Kaidah As-Sa'di pun menuntut maslahat yang lebih tinggi diprioritaskan untuk diwujudkan, bukan ditinggalkan. Gradualisme yang sah secara normatif adalah gradualisme

²⁶¹ Syarif, "Siyāsatu al-Rasūl Ṣallallāhu 'Alaihi wa Sallam fī al-Da'wah ilā Allāh."

yang bergerak menuju penyampaian yang lebih utuh, bukan stagnasi berkepanjangan.

Data lapangan menunjukkan perkembangan yang mendukung penilaian tersebut. Kajian yang semula berfokus pada tafsir Al-Quran berkembang ke pembahasan kitab yang lebih mendalam. Pembinaan yang awalnya menekankan perbaikan ibadah dasar berlanjut ke pengajaran fikih yang lebih sistematis. Praktik-praktik sinkretis di lingkungan sekitar pesantren menurun secara terukur. Gradualisme yang diterapkan bukan penundaan tanpa arah, melainkan proses bertahap yang bergerak menuju pemahaman keagamaan yang lebih komprehensif. Berdasarkan kedua kaidah As-Sa'di, strategi ini dapat dinilai sebagai *siyāsah da'wah* yang sah, yaitu menjaga akses dakwah sekaligus mewujudkan perubahan keagamaan secara bertahap dan berkelanjutan.

4) Analogi Perjanjian Hudaibiyyah dalam Penilaian *Siyasah Da'wah*

Kedua keputusan yang dianalisis di atas memiliki benang merah yang menghubungkannya dengan preseden paling kaya dalam sejarah perkembangan Islam, yaitu perjanjian Hudaibiyyah. Zaenudin mencatat bahwa keputusan Nabi shallallahu 'alaihi wa sallam menerima klausul-klausul yang tampak merugikan posisi umat Islam secara lahiriah bukan merupakan kelemahan, melainkan manifestasi kepemimpinan yang mampu melewati kesempitan jangka pendek demi membuka kemaslahatan jangka panjang.²⁶² Dua tahun setelah perjanjian itu, Makkah takluk tanpa

²⁶² Zaenudin, *Siyasah Dakwah: Konsep, Teori, dan Praktik*, 81–83.

pertumpahan darah dan seluruh penduduknya masuk Islam. Zaenudin mengutip pernyataan Imam az-Zuhri yang menyebut Fathu Makkah sebagai kemenangan terbesar dalam sejarah Islam, justru karena ia terjadi melalui jalan damai yang diletakkan pondasi normatifnya oleh kesediaan Nabi menerima klausul Hudaibiyyah.²⁶³

Struktur keputusan Perjanjian Hudaibiyyah memiliki kemiripan yang bukan sekadar retorik dengan kedua keputusan yang dianalisis. Dalam Perjanjian Hudaibiyyah, terdapat tekanan dari dalam komunitas Muslim yang menginginkan tindakan konfrontatif; kepemimpinan memilih jalan yang tampak merendahkan posisi sendiri; dan manfaat penuh keputusan tersebut baru dapat diverifikasi oleh perjalanan sejarah berikutnya. Struktur yang sama tampak dalam bergabung dengan Muhammadiyah, ada potensi ketidaknyamanan dari sebagian jamaah; kepemimpinan memilih langkah yang tampak paradoks; dan manfaat penuh baru akan terlihat dalam jangka menengah. Demikian pula dalam gradualisme dua dekade, ada pertanyaan tentang kecepatan dan kelengkapan; kepemimpinan memilih tempo yang lebih lambat; dan hasilnya baru bisa dinilai secara utuh setelah transformasi generasi berlangsung.

Apa yang menjadikan analog Perjanjian Hudaibiyyah ini bermakna secara normatif bukan kesamaan situasi, melainkan kesamaan logika pertimbangan, yaitu kemaslahatan yang lebih tinggi dan lebih luas

²⁶³ Zaenudin, 83.

diutamakan atas kepuasan yang lebih kecil namun lebih segera. Kaidah As-Sa'di tentang *taqdīm al-a'lā minhā* menegaskan logika ini secara prinsipil.

5) Kesimpulan Analisis Maslahat dan Mafsadat

Berdasarkan analisis yang telah dilakukan, keputusan Pesantren Darush Sholihin untuk bergabung dengan Muhammadiyah dapat dinilai sebagai bentuk *siyāsah da'wah* yang sah berdasarkan prinsip mendahulukan semua maslahat yang sifatnya universal. Keputusan tersebut dapat dibenarkan selama keanggotaan diposisikan sebagai *wasīlah* untuk memperkuat sinergi dan memperluas akses dakwah, bukan sebagai bentuk adopsi terhadap seluruh pandangan fikih yang berbeda dengan *manhaj* pesantren. Landasan normatifnya terdapat dalam firman Allah, “*wa ta'āwanū 'alā al-birr wa al-taqwā*”, sedangkan batas yang tidak boleh dilampaui adalah terjadinya kompromi terhadap prinsip-prinsip syariat yang bersifat *qaṭ'ī*.

Adapun gradualisme dakwah yang ditempuh selama lebih dari dua dekade juga dapat dibenarkan secara normatif berdasarkan kaidah mendahulukan maslahat yang lebih tinggi di antara beberapa maslahat yang saling berbenturan dan memilih mafsadat yang lebih ringan di antara dua mafsadat. Dalam konteks masyarakat yang masih menghadapi resistensi terhadap perubahan keagamaan, menjaga keberlangsungan akses dakwah merupakan maslahat yang lebih besar dibandingkan percepatan penyampaian materi secara konfrontatif. Demikian pula,

penundaan penyampaian sebagian materi pada tahap tertentu merupakan mafsadat yang lebih ringan dibandingkan risiko tertutupnya akses dakwah secara permanen. Namun demikian, justifikasi tersebut hanya berlaku apabila gradualisme disertai perkembangan yang nyata dan terukur, bukan menjadi alasan untuk mempertahankan stagnasi atau menunda penyampaian ajaran secara terus-menerus tanpa kemajuan.

Secara keseluruhan, keputusan-keputusan strategis yang dianalisis menunjukkan adanya pengoperasian pertimbangan maslahat dan mafsadat yang berorientasi pada kemaslahatan jangka panjang. Dalam kedua kasus tersebut, pesantren memilih menanggung konsekuensi yang relatif lebih ringan demi memperoleh manfaat yang lebih besar atau menghindari kerusakan yang lebih berat. Selama tetap berada dalam koridor prinsip-prinsip syariat yang tidak dapat dinegosiasikan, pola pertimbangan semacam ini mencerminkan karakter *siyāsah syar‘iyyah*, yaitu kemampuan mengelola realitas secara strategis tanpa melepaskan komitmen terhadap batas-batas normatif agama. Adapun dimensi dakwah yang lebih spesifik, terutama terkait penerapan prinsip *al-hikmah* dan *al-tadarruj* dalam komunikasi serta proses pembinaan masyarakat, akan dibahas pada pembahasan berikutnya.

e. Dakwah sebagai Praksis Transformasi Sosial Profetik: Humanisasi, Liberasi, dan Transendensi

Analisis pada pembahasan-pembahasan sebelumnya telah mengkaji strategi dakwah Pondok Pesantren Darush Sholihin melalui berbagai perspektif normatif dalam fikih siyasah. Kajian tersebut mencakup landasan

konseptual *siyāsah da'wah* dalam kerangka kepemimpinan Islam, konsep *ri'āyah* sebagai tanggung jawab sosial pemimpin, delapan prinsip siyasah dakwah Nabawi menurut Muhammad Syakir Asy-Syarif, pertimbangan *maṣlahah-maṣṣadat* dalam pengambilan keputusan strategis, serta prinsip metodologis *al-ḥikmah* dan *al-tadarruj* sebagai landasan operasional dakwah. Keseluruhan pembahasan tersebut bergerak dalam ranah normatif-evaluatif yang bertujuan menilai sejauh mana praktik dakwah pesantren sejalan dengan prinsip-prinsip yang ditetapkan dalam tradisi hukum Islam. Pada sub-bab ini, analisis diarahkan pada perspektif yang bersifat komplementer sekaligus lebih integratif, yaitu transformasi sosial profetik. Perspektif ini digunakan untuk membaca orientasi, cita-cita, dan dampak sosial dari praktik dakwah pesantren, sehingga perhatian tidak hanya tertuju pada kesesuaian normatif, tetapi juga pada perubahan sosial yang dihasilkan melalui proses dakwah tersebut.

Dalam kerangka ini, pemikiran Kuntowijoyo mengenai Ilmu Sosial Profetik menjadi relevan untuk digunakan sebagai alat analisis. Kuntowijoyo merumuskan Ilmu Sosial Profetik sebagai paradigma keilmuan yang berangkat dari misi historis Islam sebagaimana tercermin dalam QS. Āli 'Imrān [3]: 110, yang memuat tiga pilar utama, yaitu *amar ma'ruf* (humanisasi), *nahi munkar* (liberasi), dan *tu'minuna billāh* (transendensi).²⁶⁴ Berbeda dengan paradigma ilmu sosial modern yang berupaya menempatkan dirinya sebagai ilmu yang bebas nilai, paradigma profetik secara sadar

²⁶⁴ Kuntowijoyo, *Paradigma Islam: Interpretasi untuk Aksi*, 288–289.

menjadikan nilai-nilai kenabian sebagai orientasi perubahan sosial. Dengan demikian, perubahan sosial tidak dipahami sebagai proses yang berlangsung tanpa arah, melainkan sebagai proses yang diarahkan oleh tujuan, nilai, dan visi tertentu. Dalam perspektif ini, dakwah tidak berhenti pada aktivitas penyampaian pesan keagamaan, tetapi dipahami sebagai suatu praksis sosial yang bekerja mengubah struktur nilai, norma, dan kelembagaan masyarakat secara bertahap dan berkesinambungan. Oleh karena itu, penerapan kerangka Ilmu Sosial Profetik pada praktik dakwah Pondok Pesantren Darush Sholihin memungkinkan analisis yang lebih luas daripada sekadar penilaian normatif, yakni analisis mengenai dinamika transformasi sosial yang berlangsung di Padukuhan Warak dan wilayah sekitarnya.

1) Empat Tahap Transformasi sebagai Konstruksi Interpretatif

Sebelum membahas masing-masing nilai profetik secara lebih rinci, perlu dijelaskan terlebih dahulu kerangka analitis yang digunakan dalam penelitian ini. Kuntowijoyo menjelaskan bahwa transformasi sosial yang berorientasi profetik bergerak dari kesadaran normatif yang bersumber dari Al-Quran dan Sunnah menuju kesadaran ilmiah yang menerjemahkan nilai-nilai tersebut ke dalam bahasa sosial yang dapat diamati dan diverifikasi secara empiris. Kesadaran tersebut selanjutnya diwujudkan dalam bentuk aksi sosial yang terencana dan terarah.²⁶⁵

Berdasarkan pola pergerakan tersebut, penelitian ini merumuskan empat tahap yang dapat digunakan untuk membaca praktik dakwah

²⁶⁵ Kuntowijoyo, 340–346.

Pesantren Darush Sholihin. Tahap pertama adalah keberadaan dalil normatif sebagai sumber orientasi dan arah perubahan. Tahap kedua adalah konseptualisasi nilai ke dalam bentuk pesan dakwah yang operasional dan dapat dipahami masyarakat. Tahap ketiga adalah penyusunan strategi dakwah sebagai bentuk rekayasa sosial yang adaptif terhadap kondisi masyarakat. Tahap keempat adalah implementasi aksi sosial yang menjadi manifestasi konkret dari proses transformasi tersebut.

Perlu ditegaskan bahwa pembagian ke dalam empat tahap tersebut merupakan konstruksi interpretatif yang disusun oleh peneliti berdasarkan sintesis atas pemikiran Kuntowijoyo, bukan istilah yang secara eksplisit digunakan oleh Kuntowijoyo sendiri. Penegasan ini penting sebagai bentuk transparansi akademik agar tidak terjadi atribusi yang melampaui apa yang secara langsung dinyatakan oleh sumber. Kuntowijoyo sendiri menjelaskan bahwa transformasi sosial dalam paradigma Islam berlangsung melalui proses perubahan yang bergerak dari transformasi struktur budaya menuju transformasi struktur sosial, kemudian berlanjut pada transformasi struktur teknis dalam kehidupan masyarakat.²⁶⁶ Empat tahap yang digunakan dalam penelitian ini merupakan upaya untuk menerjemahkan trajektori tersebut ke dalam kerangka analisis yang lebih operasional bagi pembacaan praktik dakwah pesantren.

²⁶⁶ Kuntowijoyo, 341–344.

Dalam konteks Pondok Pesantren Darush Sholihin, keempat tahap tersebut dapat ditemukan secara empiris. Pada tahap pertama, titik tolak normatif tampak pada komitmen yang konsisten terhadap tauhid dan Sunnah sebagai orientasi utama dakwah. Hal ini tercermin dalam pernyataan pimpinan pesantren bahwa tujuan utama dakwah adalah agar masyarakat memahami tauhid dan Sunnah, sementara pendekatan serta materi dakwah dapat disesuaikan dengan kebutuhan masyarakat. Pernyataan tersebut menunjukkan adanya perbedaan yang jelas antara tujuan yang bersifat tetap dan metode yang bersifat fleksibel. Distingsi ini sejalan dengan gagasan Kuntowijoyo bahwa transformasi profetik memerlukan landasan normatif yang kokoh sebagai pemberi arah, sedangkan strategi dan metode harus mampu beradaptasi dengan perubahan konteks sosial dan historis.

Tahap kedua terlihat pada proses konseptualisasi nilai-nilai Islam ke dalam bahasa sosial yang dekat dengan realitas masyarakat. Kajian Tafsir Al-Quran, Riyadhhus Salihin, dan berbagai kitab fikih tidak hanya disampaikan sebagai materi keagamaan yang bersifat normatif, tetapi juga diterjemahkan menjadi panduan praktis yang berkaitan langsung dengan kehidupan sehari-hari masyarakat petani di Gunungkidul. Persoalan hutang-piutang, makna ibadah dalam aktivitas keseharian, hingga sikap terhadap tradisi lokal menjadi bagian dari materi yang dikontekstualisasikan sesuai kebutuhan jamaah. Hal ini tercermin dalam penuturan Hartono yang menyatakan bahwa pertanyaan-pertanyaan yang

muncul dalam kajian benar-benar berangkat dari persoalan nyata yang dihadapi masyarakat dalam kehidupan mereka sehari-hari.

Tahap ketiga tampak pada aspek rekayasa sosial yang dirancang secara sistematis melalui berbagai program dakwah. Sistem kajian yang tersegmentasi berdasarkan kelompok sasaran, program pembinaan takmir masjid, serta berbagai kegiatan sosial yang dirancang secara berkelanjutan menunjukkan bahwa dakwah tidak dijalankan secara spontan, melainkan melalui perencanaan yang mempertimbangkan kebutuhan dan karakteristik masyarakat. Sementara itu, tahap keempat terlihat pada perubahan nyata yang terjadi dalam kehidupan sosial masyarakat. Perubahan tersebut tidak hanya tampak pada aspek perilaku individual, tetapi juga pada norma dan identitas kolektif komunitas. Perubahan yang berlangsung selama lebih dari dua dekade tersebut diringkas oleh Sudib Pranowo melalui pernyataannya bahwa perkembangan yang terjadi di dusun dan pesantren saat ini sangat berbeda dibandingkan kondisi sebelumnya, bahkan cukup mencolok bagi mereka yang telah lama tidak berkunjung ke wilayah tersebut.

Meskipun keempat tahap tersebut penting untuk menjelaskan proses transformasi yang terjadi, fokus utama analisis ini tidak terletak pada deskripsi tahapan secara terpisah. Yang lebih penting adalah memahami bagaimana nilai-nilai profetik yang dirumuskan Kuntowijoyo, yaitu humanisasi, liberasi, dan transendensi, bekerja secara simultan dalam keseluruhan proses tersebut. Ketiga nilai tersebut tidak hadir sebagai unsur

yang berdiri sendiri, melainkan saling berinteraksi dan saling menopang dalam membentuk arah transformasi sosial yang diupayakan oleh Pesantren Darush Sholihin.

2) Humanisasi: *Amar Ma'ruf* sebagai Upaya Memanusiakan Manusia

Dalam paradigma Ilmu Sosial Profetik, Kuntowijoyo memaknai humanisasi sebagai upaya memanusiakan manusia, yaitu proses memulihkan martabat, hak, dan potensi kemanusiaan yang sering kali tereduksi oleh berbagai bentuk ketidakadilan, baik yang bersifat material maupun kultural.²⁶⁷ Oleh karena itu, *amar ma'ruf* tidak dipahami sebatas ajakan kepada kebaikan dalam pengertian individual, melainkan sebagai usaha membangun tatanan sosial yang memungkinkan setiap individu menjalankan fungsi kemanusiaannya secara utuh dan bermartabat. Perspektif ini menempatkan humanisasi sebagai dimensi profetik yang paling dekat dengan persoalan sosial-ekonomi masyarakat, karena ia berhubungan langsung dengan akses terhadap pendidikan, kesempatan hidup yang layak, pengakuan sosial, serta pemberdayaan kelompok yang rentan.

Dalam praktik dakwah Pondok Pesantren Darush Sholihin, nilai humanisasi dapat diidentifikasi melalui beberapa bentuk program dan kebijakan yang menunjukkan keberpihakan terhadap kelompok masyarakat yang secara sosial maupun ekonomi berada dalam posisi yang lemah. Dimensi pertama tampak pada penyediaan akses pendidikan agama

²⁶⁷ Kuntowijoyo, *Islam Sebagai Ilmu: Epistemologi, Metodologi, Dan Etika*, 99.

secara gratis bagi kalangan yatim dan dhuafa. Program santri mukim yang secara khusus diperuntukkan bagi anak-anak yatim dan dhuafa, serta penyelenggaraan TPA dan Madrasah Diniyah yang menyediakan seragam, buku, dan fasilitas transportasi tanpa biaya bagi ratusan anak dari beberapa kapanewon di sekitarnya, menunjukkan bahwa pesantren memandang pendidikan agama sebagai hak yang harus dapat diakses oleh seluruh lapisan masyarakat. Orientasi tersebut tidak hanya tampak pada penyediaan fasilitas, tetapi juga pada kebijakan seleksi peserta didik yang secara tegas memprioritaskan kelompok *mustaq'afin*. Hartono menjelaskan bahwa kriteria penerimaan santri mukim memang ditujukan khusus bagi anak-anak yatim dan dhuafa, bahkan ketika terdapat keluarga yang secara ekonomi mampu dan bersedia membayar biaya pendidikan, mereka tetap tidak diterima dalam program tersebut. Kebijakan ini secara ekonomi mungkin mengurangi potensi pemasukan lembaga, tetapi secara ideologis menunjukkan konsistensi terhadap prinsip keberpihakan kepada kelompok yang membutuhkan. Dalam perspektif Kuntowijoyo, keberpihakan seperti ini merupakan bentuk konkret humanisasi yang tidak berhenti pada retorika sosial, melainkan diwujudkan dalam kebijakan yang operasional dan terukur.²⁶⁸

Dimensi kedua terlihat pada upaya membangun inklusi sosial yang bermartabat bagi kelompok-kelompok yang selama ini cenderung berada di luar perhatian lembaga keagamaan formal. Praktik ini tampak

²⁶⁸ Kuntowijoyo, *Dinamika Sejarah Umat Islam Indonesia*, 10–11.

dalam pelibatan mantan pelaku premanisme sebagai bagian dari kegiatan pesantren, baik sebagai petugas keamanan maupun tenaga pendukung dalam berbagai kegiatan dakwah. Di samping itu, penyelenggaraan kegiatan sosial yang melibatkan penyandang disabilitas serta pola hubungan yang tidak berjarak antara pimpinan pesantren dan masyarakat menunjukkan adanya pengakuan terhadap martabat setiap individu tanpa memandang latar belakang sosialnya. Sudib Pranowo menggambarkan bahwa sebagian orang yang dahulu dikenal sebagai preman kini justru terlibat aktif dalam kegiatan pesantren dan memperoleh pekerjaan serta penghargaan sosial yang sebelumnya tidak mereka miliki. Fenomena ini menunjukkan bahwa pendekatan yang digunakan pesantren tidak berangkat dari stigma atau penghakiman terhadap masa lalu seseorang, melainkan dari pengakuan atas potensi kemanusiaan yang masih dapat dikembangkan. Dengan mengenali nilai-nilai positif yang masih dimiliki individu, seperti semangat gotong royong, kepedulian sosial, dan kedekatan dengan masyarakat, pesantren kemudian menjadikannya sebagai pintu masuk bagi proses pembinaan yang lebih luas. Pendekatan semacam ini sejalan dengan prinsip humanisasi Kuntowijoyo yang menempatkan manusia sebagai subjek perubahan, bukan sekadar objek dakwah yang harus dikoreksi.

Dimensi ketiga tampak pada upaya pemberdayaan ekonomi masyarakat melalui prioritas rekrutmen tenaga kerja lokal. Perkembangan fisik dan kelembagaan pesantren dalam kurun waktu yang panjang telah

menciptakan berbagai kebutuhan tenaga kerja yang kemudian banyak diisi oleh masyarakat sekitar. Hartono menjelaskan bahwa jika sebelumnya mayoritas warga bekerja sebagai petani atau buruh bangunan di luar daerah, maka saat ini sebagian besar pekerjaan yang berkaitan dengan pembangunan dan operasional pesantren diprioritaskan bagi warga lokal, mulai dari pengurus, pengemudi, petugas keamanan, hingga tenaga konstruksi. Kebijakan ini menunjukkan bahwa dakwah tidak hanya diarahkan pada pembinaan spiritual, tetapi juga berupaya merespons kebutuhan sosial-ekonomi masyarakat secara konkret. Kuntowijoyo menjelaskan bahwa pesantren yang mampu mengintegrasikan fungsi keagamaan dengan pemecahan persoalan sosial masyarakat akan memperoleh legitimasi yang lebih kuat karena keberadaannya dirasakan secara nyata oleh masyarakat sekitar.²⁶⁹ Dalam konteks ini, penciptaan lapangan kerja dapat dipahami sebagai bentuk humanisasi yang bersifat transformatif karena bertujuan membangun kemandirian ekonomi masyarakat. Berbeda dengan bantuan yang bersifat karitatif semata, pemberdayaan melalui kesempatan kerja memberikan ruang bagi masyarakat untuk meningkatkan kapasitas dan kualitas hidupnya secara berkelanjutan.

Meskipun demikian, analisis terhadap dimensi humanisasi tidak cukup hanya berhenti pada identifikasi berbagai keberhasilan tersebut. Perspektif kritis tetap diperlukan untuk menilai sejauh mana program-

²⁶⁹ Kuntowijoyo, *Paradigma Islam: Interpretasi untuk Aksi*, 246–250.

program yang dijalankan benar-benar menghasilkan kemandirian sosial dalam jangka panjang. Program pembagian sembako, pakaian, maupun berbagai bentuk bantuan yang disertakan dalam kegiatan kajian terbukti efektif dalam membangun kedekatan emosional antara pesantren dan masyarakat. Namun demikian, pertanyaan mengenai kemungkinan munculnya ketergantungan sosial tetap relevan untuk diajukan. Dalam konteks ini, penting untuk membedakan antara bantuan yang memperkuat kapasitas masyarakat dan bantuan yang hanya menciptakan hubungan ketergantungan. Fakta bahwa Pesantren Darush Sholihin tidak hanya menjalankan program bantuan sosial, tetapi juga mengembangkan program kemandirian pangan serta membuka peluang kerja bagi masyarakat sekitar, menunjukkan adanya orientasi menuju humanisasi yang bersifat transformatif. Kendati demikian, penguatan desain kelembagaan yang mampu menjamin keberlanjutan kemandirian masyarakat tanpa ketergantungan yang berlebihan terhadap sumber daya Rumaysho Peduli Indonesia tetap menjadi agenda pengembangan yang relevan. Justru dalam titik inilah prinsip humanisasi menemukan maknanya yang lebih mendalam, yaitu bukan sekadar membantu masyarakat memenuhi kebutuhan sesaat, melainkan membangun kondisi yang memungkinkan mereka berkembang sebagai subjek yang mandiri dan bermartabat.

3) Liberasi: *Nahi Munkar* sebagai Pembebasan dari Belenggu Struktural

Apabila humanisasi berorientasi pada penciptaan kondisi yang memungkinkan manusia berkembang secara utuh, maka liberasi berorientasi pada pembebasan manusia dari berbagai hambatan yang menghalangi perkembangan tersebut. Kuntowijoyo mendefinisikan liberasi sebagai dimensi nahi munkar yang tidak terbatas pada penolakan terhadap kemungkaran individual, melainkan mencakup upaya membebaskan masyarakat dari berbagai bentuk kemungkaran yang telah bertransformasi menjadi struktur sosial, budaya, maupun ekonomi.²⁷⁰ Kemungkaran dalam pengertian ini dapat berupa sistem keyakinan yang menyimpang dari tauhid, budaya sosial yang melanggengkan perilaku destruktif, maupun kondisi ekonomi yang membatasi akses masyarakat terhadap sumber daya dan kesempatan hidup yang lebih baik. Dengan demikian, liberasi tidak dimaknai sebagai tindakan destruktif terhadap struktur yang ada, melainkan sebagai proses membangun alternatif yang lebih sesuai dengan nilai-nilai Islam dan lebih mendukung terwujudnya kehidupan yang bermartabat.

Dalam konteks Pondok Pesantren Darush Sholihin, dimensi liberasi pertama kali tampak pada level spiritual melalui proses pembebasan masyarakat dari praktik-praktik sinkretis yang sebelumnya mengakar kuat dalam kehidupan keagamaan masyarakat Padukuhan Warak. Sebagaimana telah dijelaskan pada pembahasan sebelumnya, masyarakat setempat pernah menjalankan berbagai praktik yang

²⁷⁰ Kuntowijoyo, *Islam Sebagai Ilmu: Epistemologi, Metodologi, Dan Etika*, 99.

memadukan unsur-unsur kepercayaan lokal dengan ritual keagamaan, seperti sedekah labuh, sedekah rasulan, berbagai ritual yang mengandung unsur kesyirikan, hingga praktik perdukunan. Kondisi tersebut dikonfirmasi oleh Hartono yang menyatakan bahwa wilayah tersebut dahulu memang dikenal sebagai tempat berkembangnya praktik-praktik kejawen. Dalam perspektif liberasi, persoalan utamanya bukan semata-mata keberadaan tradisi tersebut, melainkan bagaimana tradisi itu membentuk sistem keyakinan yang tidak sejalan dengan prinsip tauhid. Oleh karena itu, pesantren berupaya menghadirkan proses pembebasan yang dilakukan melalui pendidikan dan pembinaan secara bertahap, bukan melalui konfrontasi yang berpotensi menimbulkan resistensi sosial.

Pendekatan bertahap tersebut sejalan dengan prinsip *al-tadarruj* yang telah dianalisis sebelumnya sebagai salah satu karakter penting strategi dakwah pesantren. Melalui proses pendidikan yang berkesinambungan, masyarakat secara perlahan memperoleh pemahaman baru mengenai ajaran tauhid sehingga berbagai praktik sinkretis mulai ditinggalkan tanpa menimbulkan konflik sosial yang berarti. Hartono menjelaskan bahwa praktik-praktik seperti sedekah labuh dan sedekah rasulan kini tidak lagi ditemukan di wilayah tersebut, sementara hubungan sosial antara pesantren dan masyarakat tetap terjaga dengan baik. Perubahan ini menunjukkan bahwa proses liberasi yang terjadi bukanlah pembebasan yang dipaksakan dari luar, melainkan pembebasan yang tumbuh dari perubahan kesadaran masyarakat itu sendiri. Dalam kerangka

Kuntowijoyo, liberasi yang demikian memiliki kualitas yang lebih mendalam karena berangkat dari proses penyadaran yang memungkinkan individu dan komunitas secara sukarela meninggalkan keyakinan atau praktik yang dipandang membelenggu mereka.²⁷¹

Pandangan ini sejalan dengan penjelasan Kuntowijoyo mengenai misi profetik Nabi Muhammad *shallallahu 'alaihi wa sallam* yang tidak hanya berorientasi pada perubahan perilaku individu, tetapi juga pada transformasi struktur kepercayaan dan sistem nilai yang menopang kehidupan masyarakat.²⁷² Jika Nabi menghadapkan ajaran tauhid kepada struktur keyakinan *jahiliyah* yang telah mengakar dalam masyarakat Arab, maka dalam konteks yang berbeda Pesantren Darush Sholihin menghadapkan prinsip-prinsip tauhid kepada tradisi sinkretis yang telah hidup turun-temurun di tengah masyarakat Warak. Kesamaan keduanya terletak pada metode yang digunakan, yakni mengedepankan kekuatan argumentasi, pendidikan, dan keteladanan sebagai sarana untuk membangun kesadaran baru, bukan mengandalkan pemaksaan ataupun tekanan sosial.

Liberasi juga tampak pada level sosial melalui transformasi karakter komunitas yang sebelumnya dikenal luas sebagai kawasan dengan tingkat premanisme yang tinggi. Hartono menggambarkan bahwa Padukuhan Warak dahulu memiliki reputasi yang cukup kuat sebagai daerah yang identik dengan perilaku premanisme, mabuk-mabukan,

²⁷¹ Kuntowijoyo, *Dinamika Sejarah Umat Islam Indonesia*, 139.

²⁷² Kuntowijoyo, 156–157.

perkelahian, dan berbagai bentuk kenakalan sosial lainnya. Gambaran tersebut menunjukkan bahwa persoalan yang dihadapi bukan sekadar perilaku menyimpang yang dilakukan oleh individu-individu tertentu, tetapi telah berkembang menjadi pola sosial yang memengaruhi identitas kolektif masyarakat. Oleh karena itu, perubahan yang terjadi kemudian tidak dapat dipahami hanya sebagai peningkatan religiositas individu, melainkan sebagai transformasi terhadap norma sosial yang mengatur kehidupan komunitas secara keseluruhan.

Berkurangnya praktik premanisme dan kenakalan remaja sebagaimana diungkapkan oleh berbagai narasumber menunjukkan bahwa perubahan tersebut telah mencapai tingkat yang lebih mendalam daripada sekadar perubahan perilaku sementara. Yang menarik, mekanisme liberasi sosial yang digunakan pesantren tidak berhenti pada penyampaian pesan moral mengenai larangan perilaku menyimpang. Pesantren juga menyediakan ruang sosial alternatif yang memungkinkan individu-individu yang sebelumnya terlibat dalam perilaku tersebut memperoleh identitas baru yang lebih positif dan bermakna. Pelibatan mantan preman dalam berbagai aktivitas pesantren merupakan contoh yang jelas mengenai pendekatan ini. Mereka tidak hanya diajak meninggalkan perilaku lama, tetapi juga diberikan kesempatan untuk menjalankan peran sosial yang dihargai oleh komunitas. Dengan demikian, proses liberasi tidak hanya membebaskan seseorang dari identitas yang destruktif, tetapi sekaligus mengarahkan mereka menuju identitas baru yang konstruktif. Dalam

perspektif Kuntowijoyo, aspek inilah yang membedakan liberasi yang bersifat transformatif dari sekadar kontrol sosial yang menekan perilaku menyimpang tanpa menyediakan alternatif yang berkelanjutan.²⁷³

Dimensi liberasi berikutnya dapat ditemukan pada bidang ekonomi. Berbagai program seperti pengembangan kemandirian pangan, pembukaan lapangan kerja bagi masyarakat sekitar, serta pengelolaan unit-unit usaha yang hasilnya kembali dimanfaatkan untuk kepentingan komunitas menunjukkan adanya upaya membebaskan masyarakat dari keterbatasan ekonomi yang selama ini menjadi salah satu hambatan utama pembangunan pedesaan. Hartono menjelaskan bahwa pesantren menerapkan kebijakan yang mengharuskan seluruh pekerja menghentikan aktivitas ketika azan berkumandang dan mengikuti salat berjamaah. Kebijakan ini menarik untuk dianalisis karena memperlihatkan bahwa aktivitas ekonomi tidak dipisahkan dari orientasi nilai yang mendasarinya. Kesempatan kerja diberikan sebagai sarana pemberdayaan ekonomi, tetapi pada saat yang sama aktivitas tersebut ditempatkan dalam kerangka kehidupan yang tetap berpusat pada ibadah. Dengan demikian, liberasi ekonomi yang diupayakan pesantren tidak diarahkan semata-mata untuk meningkatkan kesejahteraan material, melainkan juga untuk membangun pola kehidupan yang terintegrasi dengan nilai-nilai keagamaan. Pola ini sejalan dengan gagasan Kuntowijoyo mengenai pembangunan yang

²⁷³ Kuntowijoyo, *Paradigma Islam: Interpretasi untuk Aksi*, 345.

berorientasi nilai, di mana dimensi ekonomi tidak berdiri sendiri, tetapi menjadi bagian dari proyek transformasi sosial yang lebih luas.²⁷⁴

Meskipun berbagai bentuk liberasi tersebut menunjukkan hasil yang signifikan, analisis kritis tetap diperlukan untuk menilai kedalaman transformasi yang telah terjadi. Pertanyaan yang penting diajukan adalah apakah perubahan yang tampak saat ini telah benar-benar berakar pada kesadaran nilai masyarakat, ataukah sebagian masih dipengaruhi oleh insentif sosial dan ekonomi yang disediakan oleh pesantren. Pertanyaan ini relevan jika dikaitkan dengan kritik Zaenudin mengenai paradoks dakwah di Indonesia, yaitu kondisi ketika pertumbuhan aktivitas dakwah secara kuantitatif tidak selalu diikuti oleh peningkatan kualitas keislaman masyarakat secara substantif.²⁷⁵ Dalam konteks ini, model dakwah Pesantren Darush Sholihin menunjukkan respons yang cukup menarik karena lebih menekankan pembinaan jangka panjang terhadap satu komunitas secara intensif daripada perluasan pengaruh secara cepat tetapi dangkal. Namun demikian, ukuran paling penting dari keberhasilan liberasi pada akhirnya terletak pada kemampuan komunitas tersebut untuk mereproduksi nilai-nilai yang telah ditanamkan secara mandiri. Oleh sebab itu, keberhasilan sesungguhnya baru dapat diukur ketika kader-kader yang saat ini sedang dibina mampu melanjutkan proses transformasi sosial di lingkungan mereka masing-masing tanpa ketergantungan yang berlebihan

²⁷⁴ Kuntowijoyo, *Dinamika Sejarah Umat Islam Indonesia*, 178–180.

²⁷⁵ Zaenudin, *Siyasah Dakwah: Konsep, Teori, dan Praktik*, 88–94.

pada figur sentral pimpinan pesantren. Pada titik inilah keberlanjutan proyek liberasi profetik akan benar-benar teruji.

4) Transendensi: Tauhid sebagai Orientasi yang Memberi Makna

Dimensi transendensi menempati posisi yang paling mendasar karena menjadi fondasi yang membedakan transformasi sosial profetik dari berbagai bentuk aktivisme sosial yang bersifat sekuler. Kuntowijoyo menegaskan bahwa tanpa landasan transendensi, humanisasi berpotensi bergeser menjadi humanisme sekuler yang berpusat sepenuhnya pada manusia, sementara liberasi dapat berubah menjadi proyek perubahan sosial yang semata-mata berorientasi material dan kehilangan pijakan nilai ketuhanan.²⁷⁶ Oleh karena itu, prinsip *tu'minūna billāh* tidak hanya berfungsi sebagai unsur pelengkap dari humanisasi dan liberasi, tetapi sebagai orientasi utama yang menentukan arah, tujuan, dan makna seluruh proses transformasi sosial. Melalui dimensi ini, perubahan sosial tidak diukur semata-mata berdasarkan efektivitas pragmatis atau keberhasilan material, melainkan berdasarkan kesesuaiannya dengan kehendak Allah dan kesadaran akan pertanggungjawaban manusia di hadapan-Nya.

Dalam praktik dakwah Pondok Pesantren Darush Sholihin, dimensi transendensi tidak berhenti pada pernyataan normatif yang tertuang dalam visi kelembagaan, tetapi tampak dalam berbagai keputusan operasional yang justru sering kali tidak sejalan dengan pertimbangan pragmatis jangka pendek. Hal ini menunjukkan bahwa tauhid tidak hanya

²⁷⁶ Kuntowijoyo, *Paradigma Islam: Interpretasi untuk Aksi*, 289.

berfungsi sebagai doktrin yang diajarkan, melainkan sebagai prinsip yang mengarahkan seluruh aktivitas pesantren. Salah satu manifestasi paling jelas dapat ditemukan pada konsistensi pesantren dalam menjadikan pemurnian tauhid sebagai tujuan utama dakwah. Muhammad Abduh Tuasikal menjelaskan bahwa berbagai bentuk adaptasi yang dilakukan dalam metode dan pendekatan dakwah tidak pernah menyentuh substansi tujuan yang hendak dicapai. Strategi penyampaian dapat berubah mengikuti kebutuhan masyarakat, tetapi orientasi akhir berupa penguatan tauhid dan pengamalan Sunnah tetap dipertahankan. Sikap ini menunjukkan adanya hierarki nilai yang jelas, di mana tujuan transendental ditempatkan di atas pertimbangan-pertimbangan teknis dan pragmatis yang bersifat sementara.

Dimensi transendensi juga tampak pada cara pesantren mengatur hubungan antara aktivitas ekonomi dan kehidupan ibadah. Kebijakan yang dikenal dengan ungkapan “*ora sholat, ora kerjo nang kene*” merupakan ilustrasi konkret mengenai bagaimana nilai tauhid dioperasionalkan dalam kehidupan sehari-hari. Kebijakan tersebut tidak hanya berfungsi sebagai aturan kedisiplinan kerja, tetapi sekaligus menegaskan bahwa aktivitas ekonomi harus tunduk kepada struktur nilai yang lebih tinggi. Dalam praktiknya, pekerjaan tidak menjadi pusat kehidupan yang menentukan waktu dan aktivitas manusia, melainkan justru ibadah yang menjadi titik orientasi bagi seluruh aktivitas tersebut. Dengan demikian, kerja dipahami sebagai bagian dari pengabdian kepada Allah, bukan sebagai tujuan yang

berdiri sendiri. Perspektif ini menunjukkan bahwa transendensi bekerja pada tingkat yang sangat praktis, yakni membentuk pola kehidupan yang menempatkan hubungan manusia dengan Allah sebagai pusat dari seluruh aktivitas sosial dan ekonomi.

Manifestasi lain dari dimensi transendensi dapat ditemukan dalam visi komunitas yang diusung oleh pesantren. Nama “Darush Sholihin” sendiri mencerminkan cita-cita untuk membangun lingkungan sosial yang dihuni oleh orang-orang saleh dan diikat oleh nilai-nilai keislaman. Dalam konteks ini, konsep *baldatun tayyibah* tidak dipahami sebagai gagasan yang abstrak, melainkan sebagai tujuan sosial yang diusahakan melalui pembinaan masyarakat secara berkelanjutan. Dengan kata lain, pesantren tidak hanya berupaya menghasilkan individu yang taat secara personal, tetapi juga berusaha membentuk komunitas yang menjadikan nilai-nilai ilahiah sebagai dasar kehidupan kolektifnya. Upaya tersebut menunjukkan bagaimana orientasi transendental diterjemahkan ke dalam proyek sosial yang konkret dan terorganisasi.

Konsistensi ini sejalan dengan pandangan Kuntowijoyo yang menegaskan bahwa pembangunan dalam perspektif Islam harus memadukan kemajuan material dan kemajuan spiritual secara seimbang. Menurutnya, kemajuan material yang tidak disertai orientasi transendental berisiko melahirkan materialisme yang pada akhirnya menggerus dimensi kemanusiaan itu sendiri.²⁷⁷ Dalam konteks Pesantren Darush Sholihin,

²⁷⁷ Kuntowijoyo, *Dinamika Sejarah Umat Islam Indonesia*, 193–194.

prinsip tersebut tampak pada berbagai program sosial yang selalu disertai dengan penguatan dimensi keagamaan. Kegiatan seperti buka bersama penyandang disabilitas, khitan massal, maupun berbagai bentuk pelayanan sosial lainnya tidak diposisikan sebagai aktivitas kemanusiaan yang terpisah dari dakwah, tetapi menjadi bagian dari misi keagamaan yang lebih luas. Setiap aktivitas sosial senantiasa diiringi dengan kajian, pembinaan, atau penguatan nilai-nilai spiritual sehingga dimensi sosial dan dimensi keagamaan berjalan secara terpadu. Pola ini penting karena mencegah aktivitas sosial kehilangan orientasi nilai dan berubah menjadi filantropi yang semata-mata bersifat administratif atau simbolik.²⁷⁸

Dimensi transendensi juga dapat dibaca melalui figur kepemimpinan yang menjadi motor utama proses transformasi sosial tersebut. Kuntowijoyo menjelaskan bahwa tradisi profetik tidak menghendaki spiritualitas yang berhenti pada pengalaman individual, melainkan spiritualitas yang mendorong keterlibatan aktif dalam realitas sosial.²⁷⁹ Dalam perspektif ini, pengalaman religius yang autentik justru melahirkan tanggung jawab untuk hadir di tengah masyarakat dan berpartisipasi dalam proses perubahan sosial. Kesediaan Muhammad Abduh Tuasikal untuk menetap dan mengembangkan dakwah di lingkungan pedesaan selama lebih dari dua dekade dapat dipahami dalam kerangka tersebut. Pilihan untuk terus membersamai masyarakat, meskipun terdapat berbagai peluang yang secara material mungkin lebih

²⁷⁸ Kuntowijoyo, *Paradigma Islam: Interpretasi untuk Aksi*, 248–250.

²⁷⁹ Kuntowijoyo, *Dinamika Sejarah Umat Islam Indonesia*, 157.

menguntungkan, menunjukkan bahwa dakwah dipandang sebagai amanah yang memiliki dimensi ketuhanan. Dengan demikian, kepemimpinan tidak dijalankan semata-mata sebagai fungsi organisatoris, tetapi sebagai bentuk pengabdian yang berakar pada kesadaran transendental.

Meskipun demikian, analisis terhadap dimensi transendensi perlu tetap disertai dengan refleksi kritis. Salah satu pertanyaan yang penting diajukan adalah sejauh mana orientasi tauhid yang dibangun pesantren telah bertransformasi menjadi akhlak sosial yang mengatur hubungan antaranggota masyarakat. Pertanyaan ini relevan karena keberhasilan transendensi tidak dapat diukur hanya melalui indikator-indikator ritual yang tampak di permukaan. Tingginya partisipasi masyarakat dalam salat berjamaah, kajian keagamaan, atau aktivitas ibadah lainnya belum tentu secara otomatis berbanding lurus dengan kualitas keadilan sosial, kejujuran, amanah, dan tanggung jawab dalam kehidupan sehari-hari. Kuntowijoyo mengingatkan bahwa transendensi yang berfungsi secara profetik harus melahirkan perubahan nyata dalam cara manusia memperlakukan sesamanya, mengelola amanah, dan berpartisipasi dalam kehidupan sosial.²⁸⁰ Oleh karena itu, meskipun berbagai indikator menunjukkan adanya penguatan kehidupan keagamaan di Padukuhan Warak, penilaian mengenai sejauh mana transformasi tersebut telah mencapai tingkat akhlak sosial yang mendalam masih memerlukan pengamatan yang lebih panjang. Dengan kata lain, keberhasilan

²⁸⁰ Kuntowijoyo, *Paradigma Islam: Interpretasi untuk Aksi*, 289.

transendensi tidak hanya terletak pada tumbuhnya kepatuhan ritual, tetapi juga pada kemampuannya membentuk karakter sosial yang mencerminkan nilai-nilai tauhid dalam seluruh aspek kehidupan masyarakat.

5) Analisis Transformasi Tiga Struktur: Budaya, Sosial, dan Teknis

Untuk memahami secara lebih komprehensif dampak dakwah Pondok Pesantren Darush Sholihin terhadap masyarakat sekitarnya, kerangka transformasi tiga struktur yang dikemukakan Kuntowijoyo memberikan instrumen analitis yang sangat relevan. Kuntowijoyo membedakan proses transformasi sosial ke dalam tiga level yang saling berkaitan, yaitu struktur budaya, struktur sosial, dan struktur teknis.²⁸¹ Struktur budaya berkaitan dengan sistem nilai, cara pandang, dan kesadaran kolektif masyarakat. Struktur sosial mencakup pola relasi, norma, serta institusi yang mengatur kehidupan bersama. Adapun struktur teknis berkaitan dengan perangkat kelembagaan dan mekanisme operasional yang memungkinkan nilai-nilai tersebut diwujudkan secara sistematis dalam kehidupan sosial. Ketiga struktur ini tidak berdiri sendiri, melainkan membentuk suatu kesatuan yang saling menopang. Oleh karena itu, keberhasilan transformasi sosial tidak cukup hanya ditandai oleh perubahan pada satu level tertentu, tetapi menuntut adanya perubahan yang berlangsung secara simultan pada ketiga level tersebut. Sebaliknya, kelemahan pada salah satu level dapat menghambat bahkan mengancam keberlanjutan transformasi yang telah dicapai pada level lainnya.

²⁸¹ Kuntowijoyo, 341–346.

a) Transformasi Struktur Budaya

Transformasi struktur budaya merupakan level yang paling mendasar karena berkaitan dengan perubahan cara masyarakat memahami diri, agama, dan realitas sosial yang mengitarinya. Kuntowijoyo menjelaskan bahwa perubahan pada level ini berlangsung melalui proses derivasi nilai-nilai normatif Islam ke dalam pandangan hidup yang membentuk kesadaran sosial masyarakat.²⁸² Dengan kata lain, nilai-nilai yang bersumber dari Al-Quran dan Sunnah tidak berhenti sebagai ajaran normatif, tetapi diterjemahkan menjadi kerangka berpikir yang memengaruhi cara masyarakat menafsirkan pengalaman hidup sehari-hari.

Dalam konteks Pondok Pesantren Darush Sholihin, transformasi budaya tersebut berlangsung melalui proses pendidikan dan pembinaan yang dilakukan secara sistematis dalam jangka waktu yang panjang. Sistem kajian yang berkesinambungan, mulai dari pembahasan kitab-kitab dasar hingga kitab yang lebih mendalam, membentuk ruang pembelajaran yang memungkinkan internalisasi nilai berlangsung secara gradual. Proses ini penting karena perubahan budaya tidak terjadi secara instan, melainkan melalui akumulasi pengalaman belajar yang terus menerus membentuk kesadaran kolektif masyarakat.

²⁸² Kuntowijoyo, 343.

Indikator paling nyata dari transformasi tersebut adalah perubahan orientasi keagamaan masyarakat dari pola keberagamaan yang bercorak sinkretis menuju pemahaman tauhid yang lebih eksplisit dan konsisten. Sebelum kehadiran pesantren, praktik-praktik keagamaan masyarakat masih memperlihatkan perpaduan antara ajaran Islam dan berbagai unsur kepercayaan lokal. Namun, melalui proses pembinaan yang berlangsung dalam waktu lama, masyarakat mulai membangun cara pandang baru terhadap agama dan praktik keberagamaannya. Kesaksian Sukarjono yang menyatakan bahwa ia menemukan “*ajaran agama yang murni*” setelah mengikuti pembinaan di Darush Sholihin menunjukkan bahwa perubahan yang terjadi tidak sekadar berupa penambahan pengetahuan keagamaan. Pernyataan tersebut mengindikasikan adanya perubahan pada tingkat yang lebih mendalam, yaitu perubahan dalam memahami apa yang dianggap sebagai ajaran Islam yang autentik. Dalam perspektif Kuntowijoyo, perubahan semacam ini merupakan inti dari transformasi struktur budaya karena menyentuh lapisan kesadaran yang menjadi dasar tindakan sosial masyarakat. Hilangnya berbagai praktik seperti sedekah labuh, sedekah rasulan, dan ritual sinkretis lainnya di lingkungan sekitar pesantren semakin memperkuat indikasi bahwa perubahan yang terjadi telah menyentuh tataran nilai kolektif, bukan sekadar perubahan perilaku yang bersifat sementara.

b) Transformasi Struktur Sosial

Apabila transformasi budaya berkaitan dengan perubahan cara pandang, maka transformasi struktur sosial berkaitan dengan perubahan pola hubungan dan norma yang mengatur kehidupan masyarakat. Kuntowijoyo menyebut proses ini sebagai objektivikasi nilai, yaitu proses ketika nilai-nilai normatif diterjemahkan ke dalam realitas sosial sehingga membentuk pola hubungan yang baru di tengah masyarakat.²⁸³ Pada tahap ini, nilai tidak lagi hanya hidup dalam kesadaran individu, tetapi mulai hadir dalam institusi, kebiasaan sosial, dan pola interaksi sehari-hari.

Dalam praktik dakwah Pesantren Darush Sholihin, proses objektivikasi tersebut dapat dilihat melalui berbagai program yang dirancang untuk membangun kehidupan sosial masyarakat. Kajian yang tersegmentasi berdasarkan kebutuhan jamaah, pembinaan takmir masjid, serta berbagai kegiatan sosial dan pendidikan merupakan sarana untuk menerjemahkan nilai-nilai Islam ke dalam kehidupan komunal yang nyata. Melalui program-program tersebut, pesantren tidak hanya mengajarkan nilai, tetapi sekaligus membangun lingkungan sosial yang mendukung penerapan nilai tersebut.

Transformasi sosial yang paling terlihat adalah perubahan karakter komunitas dari lingkungan yang dahulu dikenal kuat dengan budaya premanisme menuju komunitas yang semakin menempatkan nilai-nilai keislaman sebagai rujukan norma sosialnya. Berkurangnya

²⁸³ Kuntowijoyo, 343.

praktik premanisme, tawuran, dan berbagai bentuk kenakalan sosial menunjukkan bahwa norma yang mengatur kehidupan bersama telah mengalami perubahan yang cukup mendasar. Perubahan ini penting karena menunjukkan bahwa transformasi tidak berhenti pada tingkat individu, tetapi telah memengaruhi perilaku kolektif masyarakat.

Selain itu, perubahan juga tampak pada pola hubungan antarkelompok keagamaan. Sebelum pesantren berkembang, afiliasi organisasi keagamaan sering kali menjadi batas sosial yang cukup kuat dalam kehidupan masyarakat. Kehadiran Pesantren Darush Sholihin menghadirkan ruang sosial baru yang mempertemukan jamaah dari berbagai latar belakang organisasi tanpa membangun sekat identitas yang kaku. Pernyataan Sukarjono bahwa warga NU maupun Muhammadiyah dapat mengikuti kajian bersama tanpa dibedakan menunjukkan munculnya pola relasi sosial yang lebih inklusif. Dalam konteks masyarakat Muslim Indonesia yang kerap diwarnai segmentasi organisasi, terbentuknya ruang sosial semacam ini merupakan transformasi yang signifikan. Majelis ilmu tidak hanya berfungsi sebagai sarana pembelajaran agama, tetapi juga menjadi institusi sosial yang mengonstruksi norma baru tentang persaudaraan dan persatuan umat di atas identitas organisatoris.

Meskipun demikian, terdapat pertanyaan analitis yang penting untuk diajukan, yaitu sejauh mana norma sosial yang terbentuk tersebut mampu bertahan secara mandiri tanpa kehadiran langsung figur sentral

pesantren. Berbagai penelitian mengenai pesantren menunjukkan bahwa otoritas kiai sering kali menjadi sumber utama kepercayaan sosial yang menopang partisipasi masyarakat dan keberhasilan program-program kolektif.²⁸⁴ Oleh karena itu, keberlanjutan transformasi sosial sangat bergantung pada kemampuan pesantren melakukan regenerasi kepemimpinan dan kaderisasi nilai. Dalam konteks ini, program santri mukim yang diarahkan untuk mencetak kader dakwah dapat dipahami sebagai upaya strategis untuk memastikan bahwa norma dan nilai yang telah dibangun tidak berhenti pada satu generasi kepemimpinan. Namun demikian, efektivitas strategi tersebut baru dapat dievaluasi secara lebih meyakinkan dalam rentang waktu yang lebih panjang.

c) Transformasi Struktur Teknis

Level ketiga adalah transformasi struktur teknis, yaitu pembangunan perangkat kelembagaan yang memungkinkan nilai-nilai Islam diterapkan secara sistematis, terorganisasi, dan berkelanjutan. Kuntowijoyo menjelaskan bahwa transformasi sosial yang berhasil memerlukan institusionalisasi nilai ke dalam organisasi dan sistem yang memiliki kapasitas manajerial yang memadai.²⁸⁵ Dalam kerangka ini, teknostruktur tidak dipahami sebagai unsur yang netral, melainkan

²⁸⁴ Yenuri dan Nurseha, "Pesantren as Social Capital for Regional Development: A Reflection on Kiai Leadership and Institutional Dynamics."

²⁸⁵ Kuntowijoyo, *Paradigma Islam: Interpretasi untuk Aksi*, 344.

sebagai sarana yang memungkinkan nilai-nilai profetik menjangkau masyarakat secara lebih luas dan lebih efektif.

Dalam konteks Pesantren Darush Sholihin, transformasi struktur teknis tampak pada berkembangnya Rumaysho Network sebagai ekosistem kelembagaan yang mengintegrasikan fungsi dakwah, pendidikan, media, dan pelayanan sosial dalam satu sistem yang saling mendukung. Kehadiran platform digital seperti rumaysho.com dan Rumaysho TV memperluas jangkauan dakwah melampaui batas geografis pesantren. Pada saat yang sama, keberadaan Rumaysho Peduli Indonesia memungkinkan berbagai program sosial dijalankan secara lebih terorganisasi, sedangkan lembaga pendidikan seperti pesantren, TPA, dan Madrasah Diniyah menjadi sarana pembinaan generasi yang berkesinambungan. Integrasi berbagai unsur tersebut menunjukkan bahwa nilai-nilai dakwah tidak hanya disampaikan melalui ceramah atau pengajian, tetapi juga ditopang oleh struktur kelembagaan yang memungkinkan proses pembinaan berlangsung secara sistematis.

Fenomena ini sejalan dengan pandangan Kuntowijoyo mengenai pentingnya penguasaan teknostruktur dalam masyarakat modern. Menurutnya, pengaruh suatu gerakan tidak lagi ditentukan semata-mata oleh kekuatan ide, tetapi juga oleh kemampuan membangun institusi yang mampu mentransmisikan ide tersebut secara

efektif kepada masyarakat luas.²⁸⁶ Dalam hal ini, Rumaysho Network dapat dipahami sebagai instrumen yang memungkinkan dakwah pesantren menjangkau ruang sosial yang jauh lebih luas dibandingkan model dakwah tradisional yang hanya bertumpu pada interaksi tatap muka.

Transformasi struktur teknis juga terlihat dalam pengembangan program kemandirian ekonomi pesantren. Program mandiri pangan dan berbagai unit usaha yang dikembangkan bukan hanya berfungsi memenuhi kebutuhan operasional lembaga, tetapi juga menjadi bagian dari upaya membangun fondasi ekonomi yang mendukung keberlangsungan misi dakwah dalam jangka panjang. Kuntowijoyo menekankan pentingnya membangun mekanisme ekonomi yang memungkinkan solidaritas sosial Islam diwujudkan secara nyata dan tidak bergantung sepenuhnya pada bantuan dari luar.²⁸⁷ Dalam konteks ini, program mandiri pangan yang mampu menyediakan sebagian kebutuhan komunitas dari sumber daya yang dikelola sendiri menunjukkan adanya upaya menuju kemandirian yang sejalan dengan prinsip tersebut.

Namun demikian, perkembangan struktur teknis juga menghadirkan tantangan baru yang perlu dicermati secara kritis. Pemanfaatan media digital sebagai instrumen dakwah membawa peluang sekaligus risiko. Di satu sisi, media digital memungkinkan

²⁸⁶ Kuntowijoyo, *Dinamika Sejarah Umat Islam Indonesia*, 146–148.

²⁸⁷ Kuntowijoyo, 178–180.

pesan dakwah menjangkau audiens yang jauh lebih luas dan beragam. Di sisi lain, karakter media digital yang cenderung mengutamakan kecepatan, kesederhanaan, dan daya tarik visual berpotensi mendorong penyederhanaan materi keagamaan yang kompleks. Oleh karena itu, pertanyaan mengenai bagaimana menjaga kedalaman pembinaan yang selama ini menjadi kekuatan utama model dakwah pesantren ketika nilai-nilai tersebut disebarluaskan melalui media digital menjadi isu yang sangat penting. Tegangan antara keluasan jangkauan dan kedalaman pembinaan ini tidak hanya dihadapi oleh Pesantren Darush Sholihin, tetapi juga menjadi tantangan yang dihadapi berbagai gerakan dakwah Islam kontemporer dalam memanfaatkan teknostruktur modern sebagai sarana transformasi sosial.

6) Tiga Implikasi Analitis yang Membuka Pertanyaan Lanjutan

Analisis terhadap praktik dakwah Pondok Pesantren Darush Sholihin melalui perspektif transformasi sosial profetik menunjukkan bahwa perubahan yang terjadi tidak hanya dapat dibaca sebagai keberhasilan program dakwah pada tingkat empiris, tetapi juga sebagai sumber refleksi teoritis yang membuka ruang bagi pengembangan kajian-kajian selanjutnya. Oleh karena itu, bagian ini tidak dimaksudkan sebagai penutup yang memberikan kesimpulan final, melainkan sebagai upaya merumuskan sejumlah implikasi analitis yang muncul dari temuan penelitian. Implikasi-implikasi tersebut penting karena menunjukkan bahwa setiap praktik transformasi sosial selalu menyisakan pertanyaan

yang memerlukan pengkajian lebih lanjut, terutama ketika praktik tersebut hendak dipahami sebagai model yang berpotensi direplikasi dalam konteks yang berbeda.

Implikasi pertama berkaitan dengan kedudukan tahapan dalam berdakwah (*al-tadarruj*) sebagai prinsip epistemologis dalam transformasi sosial, bukan sekadar strategi pragmatis yang digunakan karena keterbatasan situasi. Pengalaman Pesantren Darush Sholihin selama lebih dari dua dekade memperlihatkan bahwa perubahan sosial yang bersifat mendalam dan berkelanjutan tidak lahir dari intervensi yang cepat dan spektakuler, tetapi dari proses pembinaan yang dilakukan secara sabar, konsisten, dan berjangka panjang. Temuan ini mengindikasikan bahwa gradualisme bukan hanya pilihan metode, melainkan konsekuensi dari karakter dasar perubahan manusia itu sendiri. Perubahan pada tataran kesadaran, nilai, dan norma sosial memerlukan waktu karena menyentuh aspek-aspek yang telah mengakar dalam kehidupan individu maupun komunitas. Dalam kajiannya mengenai *al-tadarruj fī da‘wah al-nabī*, Al-Muṭlaq menegaskan bahwa gradualisme merefleksikan pemahaman yang mendalam terhadap hakikat perubahan manusia dan masyarakat, sehingga tidak dapat direduksi menjadi sekadar teknik dakwah yang bersifat situasional.²⁸⁸ Namun demikian, keberhasilan gradualisme dalam konteks satu komunitas yang dibina secara intensif selama puluhan tahun memunculkan pertanyaan yang penting untuk diteliti lebih lanjut.

²⁸⁸ Muṭlaq, *Al-Tadarruj fī Da‘wah al-Nabī Shallallāhu ‘Alaihi wa Sallam*, 43–45.

Pertanyaan tersebut adalah apakah model gradualisme yang terbukti efektif dalam membentuk perubahan yang mendalam dapat dipertahankan ketika dakwah harus menjangkau komunitas yang jauh lebih luas dengan kebutuhan kaderisasi yang lebih cepat. Dengan kata lain, terdapat ketegangan yang perlu terus dikaji antara tuntutan kedalaman pembinaan dan kebutuhan perluasan jangkauan dakwah, sebuah persoalan yang menjadi tantangan mendasar bagi berbagai model transformasi sosial berbasis dakwah.

Implikasi kedua berkaitan dengan pentingnya integrasi antara humanisasi, liberasi, dan transendensi sebagai tiga dimensi yang tidak dapat dipisahkan dalam praksis dakwah profetik. Analisis sebelumnya menunjukkan bahwa ketiga nilai tersebut tidak bekerja secara parsial, melainkan saling menopang satu sama lain dalam membentuk proses transformasi sosial yang utuh. Humanisasi yang terlepas dari transendensi berpotensi berubah menjadi aktivitas sosial yang berorientasi pada pelayanan kemanusiaan semata tanpa memiliki landasan nilai yang mampu menjaga arah dan keberlanjutannya. Liberasi yang kehilangan orientasi transendental berisiko berkembang menjadi gerakan reaktif yang berfokus pada perlawanan terhadap suatu kondisi tanpa memiliki visi normatif yang jelas mengenai kondisi yang hendak diwujudkan. Sebaliknya, transendensi yang tidak diwujudkan dalam bentuk humanisasi dan liberasi dapat tereduksi menjadi keberagamaan yang bersifat individualistik dan kurang responsif terhadap persoalan-persoalan sosial

yang dihadapi masyarakat. Temuan ini menunjukkan bahwa kekuatan transformasi sosial profetik justru terletak pada kemampuan mengintegrasikan ketiga dimensi tersebut secara simultan dan proporsional. Dari sini muncul pertanyaan yang layak dikembangkan dalam penelitian lanjutan, yaitu bagaimana lembaga dakwah dan pesantren dapat merancang sistem pembinaan yang secara sadar dan sistematis mendorong internalisasi ketiga nilai tersebut secara terpadu. Pertanyaan ini menjadi penting karena integrasi nilai tidak selalu terjadi secara otomatis hanya dengan menghadirkan program-program yang berbeda, melainkan memerlukan desain pendidikan dan pembinaan yang mampu membentuk keterkaitan antara orientasi ketuhanan, kepedulian kemanusiaan, dan keberanian melakukan perubahan sosial dalam diri jamaah.

Implikasi ketiga berkaitan dengan peran teknostruktur sebagai sumber legitimasi baru bagi kepemimpinan keagamaan di era digital. Analisis sebelumnya menunjukkan bahwa pengembangan Rumaysho Network telah memungkinkan proses dakwah melampaui batas-batas geografis yang selama ini menjadi keterbatasan utama model dakwah tradisional. Melalui pemanfaatan media digital, otoritas keilmuan dan pengaruh sosial tidak lagi hanya dibangun melalui kedekatan fisik dengan komunitas lokal, tetapi juga melalui kemampuan menjangkau audiens yang lebih luas melalui berbagai platform komunikasi modern. Fenomena ini menunjukkan bahwa teknostruktur telah menjadi salah satu faktor

penting dalam pembentukan legitimasi kepemimpinan keagamaan kontemporer. Namun demikian, perkembangan tersebut sekaligus menghadirkan tantangan yang tidak sederhana. Karakter media digital yang cenderung mengutamakan kecepatan, daya tarik visual, dan keterjangkauan audiens sering kali mendorong produksi konten yang lebih mudah dikonsumsi daripada materi yang membutuhkan proses pembelajaran yang mendalam. Dalam situasi seperti ini, muncul risiko bahwa orientasi dakwah secara perlahan bergeser dari pembentukan manusia menuju pencarian jangkauan yang semakin luas. Oleh karena itu, pertanyaan yang perlu terus diajukan adalah bagaimana memastikan bahwa teknostruktur tetap berfungsi sebagai instrumen yang melayani tujuan transformasi sosial profetik, bukan justru menjadi kekuatan yang mengarahkan dan menentukan prioritas dakwah itu sendiri. Persoalan ini tidak hanya relevan bagi Pesantren Darush Sholihin, tetapi juga bagi berbagai lembaga dakwah Islam yang saat ini semakin bergantung pada media digital sebagai sarana utama komunikasi dan pembinaan.

Ketiga implikasi tersebut menunjukkan bahwa praktik dakwah Pondok Pesantren Darush Sholihin tidak tepat dipahami sebagai model yang telah selesai dan dapat direplikasi secara mekanis di berbagai tempat. Sebaliknya, praktik tersebut lebih tepat dipahami sebagai suatu bentuk praksis transformasi sosial profetik yang telah menunjukkan konsistensi, kedalaman, dan kapasitas transformatif yang signifikan, namun tetap menyisakan sejumlah pertanyaan yang memerlukan refleksi dan

pengembangan lebih lanjut. Dalam perspektif Kuntowijoyo, kesadaran terhadap berbagai ketegangan, keterbatasan, dan tantangan semacam inilah yang justru menjadi ciri dari praksis profetik yang hidup. Dakwah tidak dipahami sebagai aktivitas yang merasa telah mencapai bentuk finalnya, melainkan sebagai proses reflektif yang terus-menerus menilai dirinya sendiri agar tetap mampu menjalankan misi humanisasi, liberasi.

BAB V **PENUTUP**

A. Kesimpulan

Berdasarkan hasil penelitian dan pembahasan, penelitian ini menjawab dua rumusan masalah yang berhubungan dengan politik atau strategi dakwah Pondok Pesantren Darush Sholihin. *Pertama*, bentuk strategi dakwah dalam membangun penerimaan dan legitimasi sosial di masyarakat Padukuhan Warak dilaksanakan melalui pendekatan yang bertahap, persuasif, dan berorientasi pada pembinaan jangka panjang. Strategi tersebut diwujudkan melalui penguatan basis internal berupa pengembangan materi dakwah yang sistematis, pembinaan komunitas melalui kajian-kajian tersegmentasi, pendidikan anak dan remaja, serta konsistensi kehadiran di tengah masyarakat. Strategi tersebut juga didukung oleh pelayanan sosial yang menjawab kebutuhan masyarakat dan pola relasi yang inklusif dengan tokoh masyarakat, lembaga keagamaan, serta pemerintah setempat. Melalui perpaduan antara metode *al-hikmah* dan *al-tadarruj*, pesantren mampu mengelola proses perubahan sosial secara gradual tanpa menimbulkan konflik terbuka, sehingga keberadaannya yang pada awalnya menghadapi resistensi secara bertahap memperoleh penerimaan, kepercayaan, dan legitimasi sosial dari masyarakat.

Kedua, bentuk analisis strategi dakwah menurut perspektif fikih siyasah di Pondok Pesantren Darush Sholihin dapat dipahami sebagai praktik *siyāsah syar‘iyyah* yang berorientasi pada realisasi kemaslahatan dan pencegahan mafsadat. Strategi tersebut menunjukkan penerapan prinsip-prinsip kepemimpinan Islam yang menempatkan dakwah sebagai bentuk *ri‘āyah* terhadap masyarakat melalui pembinaan keagamaan, pendidikan, dan pelayanan sosial. Praktik dakwah

pesantren juga sejalan dengan prinsip-prinsip siyasah dakwah yang dirumuskan oleh Muhammad Syakir Asy-Syarif, terutama dalam aspek pemanfaatan kondisi sosial masyarakat, perhatian terhadap sebab-sebab yang mendukung keberhasilan dakwah, serta keteguhan dalam menjaga prinsip-prinsip ajaran Islam. Dari perspektif transformasi sosial profetik, proses dakwah yang dilakukan menunjukkan adanya dimensi humanisasi melalui pendekatan yang memanusiakan masyarakat, dimensi liberasi melalui perubahan terhadap berbagai praktik keagamaan yang dipandang tidak sesuai dengan ajaran Islam, serta dimensi transendensi melalui penguatan orientasi tauhid, ibadah, dan kesalehan dalam kehidupan masyarakat.

B. Saran

1. Bagi Pondok Pesantren Darush Sholihin

Pondok Pesantren Darush Sholihin diharapkan terus mempertahankan pendekatan dakwah yang mengedepankan al-ḥikmah, al-tadarruj, dan pelayanan kepada masyarakat, serta memperkuat kaderisasi dan pembinaan generasi muda guna menjaga keberlanjutan proses dakwah dan transformasi sosial yang telah berjalan.

2. Bagi Lembaga Pendidikan Islam dan Institusi Dakwah

Lembaga pendidikan Islam dan institusi dakwah dapat menjadikan pengalaman Pondok Pesantren Darush Sholihin sebagai salah satu rujukan dalam mengembangkan strategi dakwah yang adaptif terhadap kondisi masyarakat, tanpa mengabaikan prinsip-prinsip ajaran Islam yang menjadi landasan dakwah.

3. Bagi Peneliti Selanjutnya

Penelitian selanjutnya dapat mengembangkan kajian mengenai transformasi sosial berbasis dakwah melalui pendekatan longitudinal, studi komparatif antar pesantren, atau pengembangan analisis dengan perspektif teoritik yang berbeda guna memperoleh pemahaman yang lebih komprehensif mengenai dinamika dakwah dan perubahan sosial dalam masyarakat Muslim. Selanjutnya, perlu digaris bawahi bahwa dalam penelitian ini, peneliti menyadari adanya kekurangan dalam kuantitas dan kualitas informan. Oleh karena itu, peneliti selanjutnya diharapkan memperhatikan komposisi dan proporsi pemilihan informan penelitian.

DAFTAR PUSTAKA

- Al-Qur'an, Tim Penerjemah. *Qur'an Karim dan Terjemahan Artinya*. 26 ed. Yogyakarta: UII Press, 2021.
- Alusi, Shihab al-Din Mahmud Al-. *Rūḥ al-Ma'ānī fī Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm wa al-Sab' al-Mathānī*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1994.
- Aminah, Siti, Muhammad Suwignyo Prayogo, Uin Kiai, Haji Achmad, dan Siddiq Jember. "Transforming Islamic Education Through Eco-Pedagogy: Strategic Leadership of Kiai in Pesantren." *MUMTAZ : Jurnal Pendidikan Agama Islam* 5, no. 4 (30 Maret 2026): 1117–47. <https://doi.org/10.69552/MUMTAZ.V5I4.3621>.
- Asiyah, Siti, dan Arif Chasanuddin. "Pondok Pesantren dan Dakwah Politik: Kajian Histori Pondok Pesantren Hasyim Asy'ari Bangsri Jepara." *Jurnal Ilmu Dakwah* 40, no. 1 (17 Juli 2020): 27–39. <https://doi.org/10.21580/jid.v40.1.5296>.
- Azra, Azyumardi. *The Origins of Islamic Reformism in Southeast Asia: Networks of Malay-Indonesian and Middle Eastern 'Ulamā' in the Seventeenth and Eighteenth Centuries*. Crows Nest, NSW: Allen & Unwin in association with University of Hawai'i Press, 2004.
- Burhani, Ahmad Najib. "Pluralism, Liberalism, and Islamism: Religious Outlook of Muhammadiyah." *Studia Islamika* 25, no. 3 (4 Desember 2018): 433–70. <https://doi.org/10.15408/sdi.v25i3.7765>.
- Elina, Lilis. "Pesantren Darush Sholihin dan Perannya dalam Pemberdayaan Masyarakat Panggang Gunungkidul Tahun 2007–2018." Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2020.
- Fauzi, Ach, Misbah Zulfa Elizabeth, dan Muhammad Sulthon. "Charismatic Authority and Transformative Da'wah: the Leadership of K.H Thoifur Mawardi in Pesantren-Based Community Empowerment." *MUHARRIK*:

- Jurnal Dakwah dan Sosial* 8, no. 2 (2025): 81–91.
<https://doi.org/10.37680/muharrik.v8i2.7958>.
- Hamidah, Kamilia, dan Arif Chasannudin. “Mechanization of Islamic Moderation Da’wah in The Nahdlatul Ulama Pesantren Tradition.” *Jurnal Ilmu Dakwah* 41, no. 1 (30 Juni 2021): 15–29. <https://doi.org/10.21580/jid.v41.1.7134>.
- Handoko, Wisnu, dan Jumroni. “Metode Dakwah Pesantren Darush Sholihin dalam Mengubah Kebiasaan Masyarakat di Gunungkidul.” *Jurnal Bina Ummat: Membina dan Membentengi Ummat* 7, no. 2 (31 Desember 2024): 93–110. <https://doi.org/10.38214/JURNALBINAUMMATSTIDNATSIR.V7I2.293>.
- Hasan, Noorhaidi. “The Salafi Madrasas of Indonesia.” In *The Madrasa in Asia: Political Activism and Transnational Linkages*, 247–74. Amsterdam University Press, 2008. <https://doi.org/10.1017/9789048501380.010>.
- Herdiansyah. *Metode Penelitian*. Jakarta: PT. Ghalia Indonesia, 2010.
- Iqbal, Muhammad. *Fiqh Siyasah Kontekstualisasi Doktrin Politik Islam*. 1 ed. Jakarta: Kencana, 2014.
- Jawziyyah, Ibn al-Qayyim Al-. *Al-Ṭuruq Al-Ḥukmiyyah fi al-Siyasah al-Syar‘iyyah*. 1 ed. Beirut: Maktabat Dar al-Bayan, 1989.
- . *Madārij al-Sālikīn Bayna Manāzil Iyyāka Na‘budu wa Iyyāka Nasta‘īn*. Beirut: Dar al-Kitab al-‘Arabi, 1996.
- Krismono. “Ekonomi-Politik Salafisme di Pedesaan Jawa (Studi Kasus di Desa Kepakisan, Kecamatan Batur, Kabupaten Banjarnegara, Jawa Tengah).” UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2015.
- Kuntowijoyo. *Dinamika Sejarah Umat Islam Indonesia*. 1 ed. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2017.
- . *Islam Sebagai Ilmu: Epistemologi, Metodologi, Dan Etika*. Tiara Wacana,

2006.

———. *Paradigma Islam: Interpretasi untuk Aksi*. Diedit oleh A.E. Priyono. Bandung: Mizan, 1991.

Manzhur, Ibn. *Lisān al- 'Arab*. 6 ed. Beirut: Dar al-Shadr, 1968.

Marlida, Siti, Kelik Nursetiyo Widiyanto, Shopiah Syahidah, dan Habib Fauzan Syah. “Komunikasi Profetik dalam Pedoman Hidup Islami Warga Muhammadiyah (PHIWM): Integrasi Nilai Transendensi dan Praktik Sosial.” *Fastabiq: Jurnal Studi Islam* 6, no. 1 (2025): 11–16. <https://doi.org/10.47281/fas.v6i1.228>.

Mawardi, Abu Al-Hasan Al-. *Al-Aḥkām Al-Sulṭāniyyah*. Kairo: Dar al-Hadits, 2007.

Miles, Matthew B., A. Michael Huberman, dan Jhonny Saldana. *Qualitative Data Analysis: A Methods Sourcebook*. 3 ed. California: SAGE Publications, 2014.

Moleong, Lexy J. *Metode Penelitian Kualitatif*. Bandung: PT. Remaja Rosdakarya, 2001.

Mujamil, Ashari, Agus Riwanda, dan Agoes M Moefad. “Dakwah Partisipatoris untuk Transformasi Sosial : Diskursus Manajemen Dakwah dalam Perspektif Sosiologi-Pengetahuan (Studi pada Program Amal Bakti Santri Pesantren Nurul Haromain Pujon).” *Mawaizh: Jurnal Dakwah dan Pengembangan Sosial Kemanusiaan* 14, no. 2 (2023): 155–82. <https://doi.org/10.32923/maw.v14i2.3676>.

Munhanif, Ali. “Al-Shawkah al-Siyāsīyah li al-Afkār al-Dīnīyah: Al-Ḥarakah al-Tajdīdīyah al-Islāmīyah wa al-ṭarīq ilā Nuqṭat Iltiqā’ al-Islām wa al-Dawlah.” *Studia Islamika* 22, no. 1 (9 April 2015): 97–133. <https://doi.org/10.15408/sdi.v1i1.1389>.

Mutlaq, Ibrahim bin ‘Abdullah Al-. *Al-Tadarruj fī Da ‘wah al-Nabī Shallallāhu*

‘Alaihi wa Sallam. 1 ed. Riyadh: Markaz al-Buḥūts wa al-Dirāsāt al-Islāmiyyah, n.d.

Najdī, Muḥammad bin ‘Abd al-Wahhāb al-Tamīmī Al-. *Šalāṣat al-Uṣūl wa Adillatuhā wa Syurūṭ al-Šalāh wa al-Qawā‘id al-Arba’*. Riyadh: Kementerian Urusan Islam, Wakaf, Dakwah, dan Bimbingan, 2001.

Nu’mān, Agus, Stai Nurul, Huda Situbondo, East Java, dan Indonesia Correspondence. “From Authority to Institutional Trust; a Study of Kyai Modalities in Pesantren Communities.” *PEDAGOGIK: Jurnal Pendidikan* 12, no. 1 (30 Juli 2025): 74–88. <https://doi.org/10.33650/PJP.V12I1.11063>.

Pamuji, Wikan Rias. “Strategi Pimpinan Pesantren Darush Sholihin dalam Memurnikan Akidah dengan Prinsip Ahlus Sunnah wal Jama’ah di Masyarakat Girisekar, Panggang, Gunungkidul.” Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2017.

Pamungkas, Saad. *Gadis Desa yang Kupinang*. Yogyakarta: Penerbit Rumaysho, 2024.

Peristianto, Sheila Varadhila, dan Nanda Yunika Wulandari. “DINAMIKA BUDAYA EWUH PAKEWUH PADA KESEHATAN MENTAL ORANG JAWA.” *Jurnal Psikologi Malahayati* 7, no. 1 (13 Desember 2024): 1–15. <https://doi.org/10.33024/jpm.v7i1.18507>.

Ritchey, Jeffrey A., dan Nurhaya Muchtar. “Indonesian Pesantren and Community Social Change: Moderate Islam’s Use of Media and Technology for Nonformal, Community-Based Education.” *Adult Education Research Conference*, 10 Agustus 2014. <https://newprairiepress.org/aerc/2014/papers/72>.

Rumaysho Peduli Indonesia. “Postingan Buka Bersama Penyandang Disabilitas.” Instagram. Diakses 10 Mei 2026. <https://www.instagram.com/p/DV3GWOEky1Q/>.

———. “Program Ambulans Gratis.” Instagram. Diakses 9 Mei 2026.
https://www.instagram.com/p/DUuZXS0k4-_/.

———. “Program Khitan Massal ke-10.” Instagram. Diakses 10 Mei 2026.
<https://www.instagram.com/p/DSmpNpuEwty/>.

Rumaysbo TV. “Kisah Jamaah 70 Tahun, Darush Sholihin, Hingga Dusun Warak.” YouTube. Diakses 12 Mei 2026.
<https://www.youtube.com/watch?v=qwymv1aWWS8&t=13s>.

———. “Muhammadiyah & Salafi: Bersatu atau Bertikai?” YouTube. Diakses 8 Mei 2026. <https://www.youtube.com/watch?v=rByBX6E93s8>.

———. “Tuwo Lan Temuwo.” YouTube. Diakses 12 Mei 2026.
<https://www.youtube.com/watch?v=tOOgsbYk3Ls>.

Sa’di, Abdurrahman bin Nashir As-. *Al-Qawā’id wa al-Uṣūl al-Jāmi’ah wa al-Furūq wa al-Taḳāṣīm al-Badī’ah al-Nāfi’ah*. Diedit oleh Khalid bin ‘Ali Al-Musyaqiqh. 2 ed. Riyadh: Dār al-Wathan li an-Nasyr, 2001.

Saebeni, Beni Ahmad. *Filsafat Ilmu dan Metode Penelitian*. Bandung: Pustaka Setia, 2015.

Sakdi, Muhammad Muslihuddin. “Islam Transnasional di Daerah Pedesaan: Studi Perkembangan Salafy oleh Abduh Tuasikal di Gunung Kidul.” Universitas Gadjah Mada, 2019.

Shabuni, Muhammad ‘Ali Ash-. *Mukhtashar Tafsir Ibnu Katsir*. Beirut: Dar al-Quran Al-Karim, 1981.

Sugiyono. *Metode Penelitian Kuantitatif, Kualitatif, dan R&D*. 19 ed. Bandung: CV. Alfabeta, 2013.

Suyuthi, Jalal al-Din Al-. *al-Ashbāh wa al-Nazā’ir fī Qawā’id wa Furū‘ Fiqh al-Syāfi’iyyah*. Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1983.

- Syamsuddin, Zainal Abidin bin. *Membedah Akar Fitnah Wahhabi: Buku Putih Dakwah Salafiyah*. Diedit oleh Ummu Ahmad Rifqi. 2 ed. Jakarta: Pustaka Imam Bonjol, 2015.
- Syarif, Muhammad Syakir Asy-. “Siyāsatu al-Rasūl Ṣallallāhu ‘Alaihi wa Sallam fī al-Da‘wah ilā Allāh.” *Majallat al-Bayān al-Muntadā al-Islāmī*, 2005.
- Syawkani, Muhammad ibn ‘Ali Al-. *Fath al-Qadīr al-Jāmi‘ Bayna Fannay al-Riwāyah wa al-Dirāyah min ‘Ilm al-Tafsīr*. Beirut: Dar Ibn Kathir dan Dar al-Kalim al-Tayyib, 1995.
- Taymiyyah, Ibn. *Al-Siyāsah Al-Syar‘iyyah fī Iṣlāḥ al-Rā‘ī wa al-Ra‘iyyah*. Riyadh: Kementerian Urusan Islam, Wakaf, Dakwah, dan Bimbingan, 1997.
- . *Majmu’ Fatawa Syaikh al-Islam*. Riyadh: Matabi’ al-Riyadh, 1963.
- Tim Penyusun Kurikulum MEDIU. *Uṣūl al-Da‘wah wa Turuquhā 1*. Shah Alam: MEDIU, 2013.
- Tsabit, Sa’id bin ‘Ali. *Al-Jawānib al-I‘lāmiyyah fī Khuṭab ar-Rasūl Ṣallallāhu ‘Alaihi wa Sallam*. 1 ed. Riyadh: Kementerian Urusan Islam, Wakaf, Dakwah, dan Bimbingan, n.d.
- Tuasikal, Muhammad Abduh. “About Me - Rumaysho.Com.” Diakses 25 Februari 2026. <https://rumaysho.com/about-me>.
- . “Kiat Berdakwah pada Masyarakat Awam di Desa.” Diakses 6 Mei 2026. <https://www.instagram.com/p/C4ve0PEv14B/>.
- . “Profil Rumaysho Network dan Divisi-Divisinya.” Gunungkidul, n.d.
- . “Tumpah Ruah Hingga ke Jalan.” Instagram. Diakses 12 Mei 2026. <https://www.instagram.com/p/DWl4NYik2bl/>.
- Widianto, Bayu. “Strategi Dakwah Kontemporer Pesantren Dasrugh Sholihin Desa Girisekar, Panggang, Gunungkidul.” Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga

Yogyakarta, 2021.

Yenuri, Ali Ahmad, dan Ivan Nurseha. "Pesantren as Social Capital for Regional Development: A Reflection on Kiai Leadership and Institutional Dynamics." *Journal of Pesantren and Diniyah Studies* 2, no. 2 (31 Desember 2025): 65–74. <https://doi.org/10.63245/JPDS.V2I2.49>.

Zaenudin, Jeje. *Pengantar Siyasah Syar'iyah*. Jakarta: STID Mohammad Natsir Press, 2010.

———. *Siyasah Dakwah: Konsep, Teori, dan Praktik*. 1 ed. Bandung: Persispress, 2024.

Zuhaili, Wahbah Az-. *Al-Fiqh Al-Islami Wa Adillatuh*. 8 ed. Beirut: Dar al-Fikr, 1989.

LAMPIRAN-LAMPIRAN

A. Transkrip Data Wawancara Narasumber

1. Informan 1

Nama Informan : Ustaz Muhammad Abduh Tuasikal

Jenis Kelamin : Laki-laki

Status : Pimpinan Pesantren Darush Sholihin

Waktu : Rabu, 29 April 2026

Tempat : Pondok Pesantren Darush Sholihin

Ket:

F = Peneliti/Pewawancara

UMAT = Informan 1

F: Bisa Ustadz ceritakan bagaimana awal mula berdirinya Pesantren Darush Sholihin ini?

UMAT: Sebenarnya perlu dibedakan antara pesantren dan dakwah masyarakatnya. Kalau pesantren, khususnya MTs, itu baru berjalan sekitar tiga angkatan ini. Jadi, pesantren baru dimulai sekitar tahun 2023. Adapun dakwah di masyarakat sudah dimulai sejak saya menikah dan tinggal di sini. Awalnya dimulai dari kegiatan TPA dan Madrasah Diniyah.

F: Kalau SK Notaris Yayasan Darush Sholihin itu sendiri bagaimana, Ustadz?

UMAT: Oh, itu berkaitan dengan pengelolaan masjid dan lingkungan sekitar sini. Tanah dan tempat ini sudah diwakafkan oleh mertua saya.

F: Nama Darush Sholihin sendiri digunakan sejak kapan?

UMAT: Sejak awal berdiri setelah saya pulang dari Saudi, sekitar tahun 2012.

F: Apakah ada makna filosofis dari nama Darush Sholihin tersebut?

UMAT: Iya, harapannya tempat ini menjadi kampung bagi orang-orang shalih.

F: Bagaimana perkembangan awal dakwah Ustadz di masyarakat sejak dulu?

UMAT: Awalnya dimulai dari dakwah untuk masyarakat sekitar sini terlebih dahulu. Setelah itu ada TPA, kemudian Madrasah Diniyah, lalu berkembang menjadi kajian-kajian umum, termasuk kajian rutin di akhir pekan, Sabtu dan Ahad. Sampai sekarang semuanya masih berjalan.

F: Dalam menentukan target dakwah, apakah ada segmentasi tertentu?

UMAT: Kalau dakwah perlu dibedakan dengan pesantren ya. Dakwah masyarakat itu targetnya masyarakat awam di kampung, bukan masyarakat kota. Karena itu kajiannya dibuat sederhana, seperti kajian malam Kamis yang tadi jenengan lihat. Orang kota mungkin tidak terlalu tertarik karena materinya sederhana, tetapi masyarakat awam justru lebih mudah memahami model kajian seperti itu. Sedangkan untuk pesantren, khususnya MTs dan nanti MA, saat ini memang diprioritaskan untuk yatim dan dhuafa.

F: Bagaimana Ustadz menentukan materi dakwah yang disampaikan?

UMAT: Dulu saya menyampaikan materi tafsir Al-Qur'an. Sekarang lebih banyak Riyadhus Sholihin dan fikih. Dulu dimulai dari tafsir surat Al-Fatihah, surat-surat pendek, sampai surat Yasin.

F: Apakah pemilihan materi itu disesuaikan dengan kondisi masyarakat?

UMAT: Tidak secara khusus mengikuti kondisi masyarakat. Materinya disampaikan secara berurutan dan bertahap.

F: Kalau pada masa awal dakwah bagaimana, Ustadz?

UMAT: Di awal dulu pendekatannya memakai kajian tafsir Al-Qur'an, karena tafsir lebih mudah diterima oleh masyarakat.

F: Apa tujuan utama dari dakwah Ustadz sendiri?

UMAT: Tujuannya supaya jamaah memahami tauhid dan sunnah. Namun pendekatan materinya tetap disesuaikan dengan kebutuhan masyarakat. Jadi tidak langsung memakai kajian akidah yang berat. Kalau masyarakat awam langsung diberikan materi seperti itu biasanya lebih sulit menerima. Maka yang disampaikan dulu materi umum, baru kemudian diarahkan kepada pemahaman tauhid dan sunnah.

F: Dalam salah satu tulisan Ustadz, pernah disebutkan bahwa seorang dai harus memahami bahasa dan kondisi masyarakat desa. Bagaimana maksudnya, Ustadz?

UMAT: Nggih, makanya seorang dai itu harus tinggal di desa. Kalau tinggal di luar, dia tidak akan memahami keadaan masyarakat sini. Tadi saja ada istilah-istilah yang jenengan belum paham karena itu bahasa masyarakat sini, seperti istilah rewang dan lainnya. Bahkan soal kebiasaan hutang-piutang masyarakat sini itu orang luar belum tentu paham. Jadi harus hidup bersama masyarakat agar mengerti kondisi mereka.

F: Menurut Ustadz, seberapa penting istiqamah menjaga jadwal kajian untuk membina masyarakat?

UMAT: Saya lebih memilih jadwal kajian di sini tidak kosong daripada sering keluar kota. Sebagian ustadz lebih memilih safar dakwah ke banyak tempat, tetapi kurang memperhatikan jamaah tetapnya. Kalau fokus di satu tempat seperti ini, hasil dakwahnya bisa terlihat jelas. Kita bisa melihat perubahan masyarakatnya secara langsung. Kalau hanya keliling terus, kadang kita tidak tahu hasil dakwahnya seperti apa.

F: Maksudnya masyarakat awam ya, Ustadz?

UMAT: Iya, masyarakat awam. Kalau dilihat sekarang kan sudah banyak perubahan. Sudah memakai jilbab, penampilannya lebih Islami.

F: Berarti dulu masyarakat masih kurang dalam pemahaman ibadah dan menutup aurat?

UMAT: Iya. Dulu masyarakat diberi jilbab, pakaian, dan gamis secara gratis. Karena kalau kita hanya menyuruh menutup aurat tanpa memberikan solusi, masyarakat juga akan kesulitan.

F: Seperti kegiatan tradisi masyarakat atau kejawen yang tidak sesuai dengan syariat itu sendiri, bagaimana cara Ustadz menyikapinya?

UMAT: Kalau berkaitan dengan tradisi masyarakat, itu tidak boleh langsung diserang. Itu prinsip dakwah. Kalau langsung menyerang tradisi, masyarakat akan cepat menolak dan bubar. Jadi harus memakai strategi dan kesabaran. Dakwah bukan hanya mengatakan ini benar dan ini salah secara langsung, apalagi kalau belum punya power atau kekuatan di masyarakat.

F: Lalu bagaimana cara Ustadz membangun hubungan dengan para tokoh masyarakat?

UMAT: Itu prosesnya lama. Saya juga melewati fase pendekatan kepada tokoh dan masyarakat. Sekarang justru fase mempertahankan hubungan itu. Tokoh masyarakat harus di-uwongke, dihormati, karena mereka punya jasa di desa ini. Kalau tokoh tidak dihormati, nanti masyarakatnya juga ikut menjauh.

F: Bagaimana cara Ustadz menjaga prinsip agama agar tetap dapat diterima masyarakat?

UMAT: Prinsipnya saya harus terus menjaga ilmu dan tetap menyampaikannya. Allah juga memberi kemudahan untuk terus menulis sehingga ilmu itu selalu terjaga dan terus berkembang. Dengan begitu masyarakat juga bisa terus dibina.

F: Bagaimana cara Ustadz memahami kondisi sosial-keagamaan masyarakat sebelum berdakwah?

UMAT: Itu butuh waktu lama. Karena itu saya harus tinggal di sini agar mengetahui langsung masalah-masalah masyarakat. Semua itu dipelajari pelan-pelan sampai akhirnya bisa menyesuaikan dengan kondisi mereka.

F: Berarti sekarang Ustadz sudah bisa memberikan solusi atas berbagai persoalan masyarakat?

UMAT: Bisa, karena saya sudah tinggal di sini sudah lama.

F: Bagaimana cara Ustadz mempertimbangkan antara maslahat dan mafsadat dalam berdakwah?

UMAT: Karena itu saya memilih materi-materi yang tidak mudah menyinggung masyarakat. Walaupun proses dakwahnya menjadi lebih lama, itu lebih baik daripada terlalu cepat tetapi akhirnya justru membuat kami ditolak atau terusir dari sini.

F: Sampai sekarang Ustadz masih menyiapkan sendiri materi-materi kajian?

UMAT: Iya, masih saya siapkan sendiri.

F: Bagaimana cara Ustadz menyikapi masyarakat yang belum bisa menerima dakwah yang disampaikan?

UMAT: Ya, dibiarkan saja. Karena tidak semua orang bisa menerima dakwah. Kalau dipaksa semua juga tidak bisa.

F: Kalau di masa awal dakwah dulu pendekatannya seperti apa?

UMAT: Dulu pendekatannya lebih banyak pendekatan sosial, seperti membagikan sembako, beras, pakaian, jilbab, dan kebutuhan lainnya. Selain itu juga mendekati para tokoh masyarakat. Dengan pendekatan sosial seperti itu, dakwah jadi lebih mudah masuk dan minim penolakan.

F: Dalam penyampaian materi dakwah, apakah Ustadz lebih mengutamakan perihal ushul daripada furu'?

UMAT: Tidak secara langsung seperti itu. Yang lebih utama adalah menyampaikan materi yang dibutuhkan masyarakat. Kemudian nilai-nilai prinsip agama disisipkan di dalamnya. Itu lebih mudah diterima dibanding langsung membahas ushul secara berat, yang kadang terlalu sulit dipahami masyarakat awam atau terlalu menyinggung budaya setempat.

F: Menurut Ustadz, apa pentingnya hubungan sosial dengan masyarakat bagi keberlangsungan dakwah?

UMAT: Kita itu harus dekat dengan jamaah. Jamaah harus disapa, diajak berbicara, dan disalami. Jangan sampai ada jarak antara ustadz dengan jamaahnya. Kadang ada sebagian ustadz yang protokolernya terlalu ketat, sehingga jamaah jadi sulit bertemu. Padahal Nabi shallallahu ‘alaihi wa sallam tidak seperti itu. Bahkan dengan orang Arab Badui pun beliau dekat. Ada kisah orang Arab Badui meminta sesuatu sampai menarik pakaian Nabi shallallahu ‘alaihi wa sallam, itu menunjukkan bahwa beliau tidak membuat jarak dengan umatnya. Nah, kadang sekarang ada ustadz yang protokolernya malah lebih ketat daripada Presiden. Kalau saya melihatnya itu berlebihan. Jamaah itu sebenarnya lebih senang kalau ustadz dekat dengan mereka, menyapa mereka, menyalami mereka, sehingga hubungan itu terasa hangat. Jadi, jangan sampai ada jarak antara ustadz dan jamaah.

F: Bagaimana cara mempertahankan prinsip agama di tengah perbedaan masyarakat?

UMAT: Harus dipelajari dulu mana hal yang masih bisa didiskusikan dan dikompromikan, dan mana yang menyangkut prinsip seperti tauhid dan akidah yang tidak bisa dikorbankan. Jadi perlu kehati-hatian dalam menyampaikan.

F: Apa pertimbangan Ustadz ketika mengundang dai nasional ke sini?

UMAT: Agar jamaah juga mengenal dai-dai yang bisa dijadikan rujukan, jadi tidak hanya belajar dari saya saja. Namun memang tidak semua ustadz cocok untuk masyarakat desa. Ada beberapa yang penyampaiannya lebih mudah diterima masyarakat desa, seperti Abdullah Zaen dan Zainal Abidin bin Syamsudin. Kalau terlalu ilmiah atau terlalu tinggi bahasanya, jamaah desa biasanya lebih sulit memahami dan cepat bosan. Kadang penyampaiannya terlalu satu arah dan kurang ada guyonannya. Tetapi para ustadz luar itu juga senang kalau datang ke sini.

F: Bagaimana cara Ustadz mengevaluasi keberhasilan dakwah?

UMAT: Dakwah itu bukan seperti ujian sekolah yang bisa langsung dinilai berhasil atau tidak. Yang penting dakwah terus berjalan dan berkembang. Nanti hasilnya akan terlihat sendiri dari perubahan masyarakat dan lingkungannya. Yang paling mudah dipantau tentu masyarakat sekitar sini.

F: Apa target jangka pendek, menengah, dan panjang dari dakwah Ustadz maupun Rumaysho Network?

UMAT: Untuk jangka pendek, kami ingin mengembangkan pesantren, mempertahankan TPA dan Madrasah Diniyah, serta melanjutkan program-program yang sudah ada. Saat ini MTs masih bekerja sama dengan SMP Muhammadiyah, tetapi ke depan ingin lebih mandiri. Jangka menengahnya, kami ingin memiliki MA dan menjadikan TPA serta Madrasah Diniyah di sini sebagai percontohan yang bisa ditiru daerah lain, sehingga TPA tidak hanya berkembang di sini saja, tetapi juga bisa diterapkan di tempat lain, bahkan mungkin secara nasional. Sedangkan jangka panjangnya, kami ingin membangun kampus di sini agar anak-anak setelah lulus SMA bisa melanjutkan kuliah di sini juga dan

nantinya membawa kemanfaatan bagi umat. Terutama karena fokus S3 saya memang pada kaderisasi dan manajemen pendidikan TPA.

2. Informan 2

Nama Informan : Sudarisman

Jenis Kelamin : Laki-laki

Status : Kepala Dukuh Warak

Waktu : Kamis, 30 April 2026

Tempat : Kantor Kalurahan Girisekar

Ket:

F= Peneliti/Pewawancara

PD = Informan 2

F: Boleh diperkenalkan nama Bapak siapa?

PD: Nama saya Sudarisman.

F: Saat ini menjabat sebagai Pak Dukuh ya, Pak?

PD: Iya, saya Dukuh Warak.

F: Berapa usia Bapak sekarang?

PD: Sekarang usia saya 50 tahun.

F: Bapak menjabat sebagai Dukuh sejak kapan?

PD: Sejak tahun 2008 sampai sekarang.

F: Berarti Bapak sudah cukup lama mengikuti perkembangan Pesantren Darush Sholihin dan masyarakat Warak ya, Pak?

PD: Iya, saya mengikuti dari awal. Dulu masyarakat memang belum begitu bisa menerima dakwah yang dibawa oleh Ustadz Abduh, tetapi sekarang masyarakat sudah banyak yang mengikuti.

F: Bagaimana kondisi masyarakat sebelum adanya pesantren ini, Pak?

PD: Sebelum ada pesantren, kesadaran masyarakat dalam beribadah masih cukup minim. Selain itu, dulu juga masih ada kenakalan seperti premanisme. Namun setelah adanya pesantren, hal-hal seperti itu mulai banyak berkurang. Kenakalan remaja juga menurun dan pemahaman agama masyarakat semakin meningkat.

F: Menurut Bapak, apa yang membuat masyarakat akhirnya bisa menerima dakwah dari Ustadz Abduh?

PD: Menurut saya karena pendekatan yang dilakukan oleh Ustadz Abduh. Beliau mengajarkan agama tanpa memungut biaya. Semua kegiatan belajar agama diberikan secara gratis. Sekarang juga pesantren sedang mempersiapkan sekolah setingkat SMA atau MA, dan MTs juga, yang semuanya tanpa biaya. Namun program itu memang diprioritaskan untuk masyarakat yang benar-benar membutuhkan, seperti yatim, yatim piatu, dhuafa, dan anak-anak dari keluarga yang kurang mampu.

F: Berarti sekarang sudah mulai membangun jenjang SMA juga ya, Pak?

PD: Iya, insyaa Allah tahun ini sudah mulai berjalan proses pembelajarannya.

F: Bagaimana hubungan Ustadz Abduh dengan masyarakat dan para tokoh masyarakat di sekitar sini?

PD: Hubungannya baik dengan semuanya. Misalnya ketika ada pengajian akbar atau kegiatan besar di pesantren, pihak padukuhan, kalurahan, kapanewon, bahkan sampai tingkat kabupaten biasanya ikut diundang. Kadang juga ada dari pengurus Muhammadiyah yang hadir.

F: Setelah adanya pesantren ini, apakah ada perubahan yang terlihat dari segi sosial maupun ekonomi masyarakat?

PD: Ada, dan cukup terasa. Pembangunan lingkungan juga meningkat, misalnya pelebaran jalan di kanan kiri yang biayanya dibantu dari pesantren. Selain itu, pesantren juga memberdayakan masyarakat sekitar. Banyak warga yang bekerja di sini, seperti menjadi pengajar TPA, bagian pelayanan, memasak, pengurus pesantren, satpam, sampai sopir. Jadi masyarakat sekitar juga ikut merasakan manfaatnya.

F: Pengajian rutin setiap Rabu malam Kamis biasanya dihadiri jamaah dari mana saja, Pak?

PD: Jamaahnya banyak, bahkan dari antar kapanewon. Ada yang datang dari Purwosari, Saptosari, dan daerah lainnya. Jadi bukan hanya warga sekitar kalurahan sini saja. Kadang dari Bantul juga ada yang hadir.

F: Di Dusun Warak sendiri terlihat ada perbedaan latar belakang keagamaan, ada yang NU dan ada yang Muhammadiyah. Apakah masyarakat bisa menerima perbedaan tersebut?

PD: Iya, alhamdulillah bisa menerima. Tidak ada perpecahan karena perbedaan itu. Di padukuhan ini ada 13 RT. RT 6 sampai RT 13 mayoritas Muhammadiyah, sedangkan sisanya lebih condong ke NU. Walaupun begitu hubungan masyarakat tetap baik. Misalnya ada bantuan dari pesantren untuk warga NU, mereka juga menerima dengan baik. Jadi tidak ada masalah di masyarakat.

F: Terakhir, bagaimana harapan Bapak terhadap dakwah Ustadz Abduh dan perkembangan pesantren ini ke depannya?

PD: Harapan saya tentu semoga semuanya semakin baik, khususnya untuk masyarakat Padukuhan Warak. Baik dari segi keagamaan, pekerjaan, maupun kehidupan sosialnya. Semoga masyarakat semakin damai, saling menerima, dan kehidupannya terus meningkat menjadi lebih baik lagi.

3. Informan 3

Nama Informan : Sudib Pranowo

Jenis Kelamin : Laki-laki

Status : Masyarakat Warak dan Pengurus Pesantren

Waktu : Rabu, 29 April 2026

Tempat : Pondok Pesantren Darush Sholihin

Ket:

F= Peneliti/Pewawancara

MS = Informan 3

F: Pendidikan terakhir Mas apa?

MS: Pendidikan terakhir saya S1 Pendidikan Bahasa Inggris.

F: Usia Mas sekarang berapa?

MS: Saya sekarang berusia 31 tahun.

F: Berarti Mas asli warga sini ya?

MS: Iya, saya lahir dan besar di sini. Rumah saya itu yang di depan sana, dekat Rumaysho Store.

F: Jadi Mas sudah cukup lama mengetahui perkembangan dakwah Ustadz Abduh di sini?

MS: Iya, alhamdulillah saya mengikuti perkembangannya dari awal.

F: Bagaimana kondisi masyarakat di sini sebelum adanya dakwah yang dibawa oleh Ustadz Abduh?

MS: Jadi, kondisi masyarakat di Padukuhan Warak ini sejak dulu terbagi menjadi dua kelompok besar, yaitu Muhammadiyah dan NU. Dulu ada semacam batas tidak resmi berupa pohon beringin di dekat SD. Wilayah selatan pohon beringin, sekitar RT 6 sampai RT 13, mayoritas Muhammadiyah. Sedangkan wilayah utara, RT 1 sampai RT 5, mayoritas NU. Kalau dari sisi kehidupan beragama sebenarnya masyarakat di sini sudah cukup baik. Hampir setiap RT memiliki tokoh agama masing-masing. Masjid Jami' Al-Adha ini juga sejak dulu menjadi pusat kegiatan keagamaan masyarakat. Bahkan salah satu alasan Ustadz Abduh tertarik berdakwah di sini karena saat beliau KKN di padukuhan sebelah, kegiatan salat Jumat yang aktif waktu itu hanya ada di sini. Jadi, secara dasar keagamaan masyarakat sebenarnya sudah cukup baik, walaupun belum terlalu memahami praktik-praktik sunnah secara mendalam.

F: Dari beberapa informasi yang saya baca, dulu masyarakat di sini juga masih cukup kental dengan tradisi yang berhubungan dengan kejawen atau unsur kesyirikan. Apakah benar begitu?

MS: Kalau di sini bentuknya bukan seperti sesajen atau persembahan yang ekstrem begitu. Biasanya lebih berupa sedekah-sedekah untuk pertanian atau hewan ternak sebagai bentuk rasa syukur. Memang dulu ada ritual doa bersama yang di dalamnya terdapat beberapa bacaan atau keyakinan yang mengandung unsur kesyirikan. Tetapi kalau praktik seperti penyembelihan untuk sesaji atau hal-hal semacam itu, di lingkungan sini tidak ada.

F: Ketika awal dakwah Ustadz Abduh dimulai, apakah ada penolakan dari masyarakat?

MS: Ada, tentu ada. Namun bentuk penolakannya tidak frontal. Kebetulan Ustadz Abduh menikah dengan warga sini dan mertuanya, Pak Muh, adalah tokoh masyarakat yang cukup dihormati. Jadi masyarakat sebenarnya ada yang menolak atau membicarakan dakwah beliau di belakang, seperti mempertanyakan ajaran yang dibawa beliau, tetapi mereka tetap merasa sungkan karena menghormati mertuanya. Penolakannya lebih berupa omongan atau desas-desus saja, bukan tindakan fisik atau penyerangan.

F: Apakah ajaran yang dibawa oleh Ustadz Abduh memang berbeda dengan praktik keagamaan masyarakat sebelumnya?

MS: Perbedaan lebih terlihat pada masalah fikih ibadah. Dulu masyarakat masih banyak menjalankan tradisi seperti tahlilan 7 harian, 40 harian, 100 harian, dan sebagainya. Ketika Ustadz Abduh datang, beliau menjelaskan bahwa praktik-praktik tersebut termasuk bid'ah. Jadi titik perbedaannya

memang lebih banyak pada pembahasan amalan-amalan yang sebelumnya sudah menjadi tradisi masyarakat.

F: Bagaimana prosesnya sampai akhirnya masyarakat mulai menerima dakwah beliau?

MS: Awalnya dakwah itu diterima hanya oleh beberapa orang di RT sini. Ada dua orang pertama yang mulai menerima dakwah beliau karena sebelumnya mereka mendengarkan kajian Ustadz Sukino dari MTA dan menemukan adanya kesamaan materi fikih dengan yang diajarkan Ustadz Abduh. Misalnya tentang tidak mengikuti tahlilan dan ritual tertentu yang dianggap tidak sesuai sunnah. Namun, pada awalnya mereka sempat dikucilkan oleh masyarakat karena dianggap meninggalkan tradisi yang sudah turun-temurun. Proses perubahan itu berlangsung cukup lama. Bahkan Pak Muh sendiri pada awalnya masih memimpin acara-acara tahlilan, sehingga masyarakat merasa tidak enak jika langsung meninggalkan tradisi tersebut karena masih menghormati beliau.

F: Berarti sejak awal Ustadz Abduh sendiri sudah menunjukkan sikap untuk tidak mengikuti tradisi seperti tahlilan itu?

MS: Iya, betul.

F: Pada awal dakwahnya, apakah Ustadz Abduh hanya menerapkan itu untuk dirinya sendiri atau sudah mulai mengajak masyarakat juga?

MS: Awalnya beliau lebih banyak mendekati anak-anak muda dulu. Dulu ada kegiatan TPA yang diikuti remaja seusia saya. Anak-anak muda inilah yang biasanya diajak ikut tahlilan, yasinan, atau mukaddaman. Nah, Ustadz masuk melalui pembinaan kepada kami. Beliau mengajarkan mana yang boleh dan tidak boleh menurut sunnah. Karena yang mulai berubah itu anak-anak muda, masyarakat tidak terlalu mempermasalahkannya di awal. Lama-kelamaan semakin banyak yang tidak ikut kegiatan seperti tahlilan. Sampai akhirnya Pak Muh melihat perubahan itu dan alhamdulillah beliau sendiri kemudian memutuskan untuk tidak lagi mengadakan acara-acara tersebut.

F: Jadi dakwah Ustadz Abduh dimulai melalui pengajaran TPA remaja ya? Apakah kegiatan itu memang diminta masyarakat atau inisiatif beliau sendiri?

MS: Awalnya murni inisiatif beliau sendiri. Dulu pengelolaan kegiatan keagamaan di sini masih dipegang Pak Muh. Ustadz Abduh sebenarnya sudah mengajar sejak awal, seperti mengajar TPA, fikih, dan bahasa Arab, tetapi pengelolaannya masih dipegang mertuanya. Setelah berjalan beberapa waktu, seluruh pengelolaan akhirnya diserahkan kepada beliau dan istrinya.

F: Bagaimana hubungan Ustadz Abduh dengan tokoh masyarakat di sini?

MS: Cara pendekatan beliau memang dimulai dari para tokoh masyarakat. Beliau membantu kebutuhan lingkungan, masjid, atau kegiatan RT. Bantuan itu bisa berupa tenaga, sembako, atau dukungan materi lainnya. Karena itu hubungan beliau dengan tokoh masyarakat menjadi baik.

F: Bagaimana awalnya Mas Sudib sendiri bisa ikut terlibat dalam dakwah dan kegiatan pesantren?

MS: Dulu setelah menikah, Ustadz Abduh melanjutkan studi ke Arab Saudi. Saat itu beliau mulai merintis Yayasan Darush Sholihin dan membutuhkan admin untuk mencatat donasi pembangunan pesantren. Waktu itu saya masih

F: Bagaimana cara Ustadz mendekati para pelaku premanisme itu?

MS: Awalnya melalui orang-orang yang dekat dengan mereka. Selain itu, Ustadz juga ikut mendukung kegiatan sosial mereka. Karena sebenarnya mereka punya jiwa sosial yang tinggi. Mereka aktif dalam gotong royong, kegiatan 17 Agustus, dan kegiatan kampung lainnya. Dari situ hubungan baik mulai terbangun.

F: Jadi bisa dikatakan dakwah Ustadz Abdul perlahan mengubah berbagai perilaku negatif di masyarakat?

MS: Iya, alhamdulillah begitu.

F: Menurut Mas Sudib, apa kunci utama keberhasilan dakwah Ustadz Abdul sehingga bisa diterima masyarakat?

MS: Beliau sangat pekerja keras dan terus belajar. Selain itu, cara penyampaian dakwah beliau bisa menyesuaikan dengan kondisi audiens. Ketika berbicara dengan orang tua berbeda caranya dengan anak muda atau anak-anak. Beliau juga memahami kondisi masyarakat sebelum menyampaikan materi. Jadi dakwahnya tidak frontal dan tidak menyinggung masyarakat secara langsung. Menurut saya itu yang membuat dakwah beliau bisa diterima dengan baik.

F: Kalau dibagi dalam beberapa fase, bagaimana perkembangan dakwah beliau dari awal sampai sekarang?

MS: Pertama, fase penolakan. Waktu itu masih banyak desas-desus tentang dakwah beliau, walaupun tidak sampai ada tindakan keras. Kedua, fase penerimaan pasif. Masyarakat mulai menerima keberadaan kegiatan dakwah, tetapi belum ikut mengamalkan ajarannya. Ketiga, fase penerimaan aktif seperti sekarang. Masyarakat bukan hanya menerima, tetapi juga mulai mengikuti dan mendukung kegiatan dakwah, termasuk keberadaan pesantren ini.

F: Saat ini pesantren lebih fokus pada santri yatim dan dhuafa. Apakah ke depan akan membuka jenjang MTs dan MA sendiri?

MS: Saat ini pesantren sedang dalam masa transisi dari pesantren masyarakat menjadi pesantren boarding. Sudah ada santri mukim tiga angkatan, tetapi izin sekolah formal MTs masih bekerja sama dengan SMP Muhammadiyah di Panggang. Sekarang kami sedang membangun gedung MA dan proses izinnya juga sedang berjalan. Untuk MTs masih dipertimbangkan, apakah nanti membangun sendiri atau bekerja sama dengan sekolah yang sudah ada.

F: Santri yang ada sekarang mayoritas usia MTs ya?

MS: Iya, mayoritas usia MTs. Angkatan kelas 9 sekarang nanti akan menjadi lulusan pertama dan melanjutkan ke MA. Kalau untuk TPA dan Madrasah Diniyah masyarakat, alumninya sudah banyak. Saat ini saja santri TPA sekitar 600 anak.

F: Bagaimana tanggapan masyarakat terhadap kajian-kajian yang menghadirkan ustadz-ustadz nasional?

MS: Antusiasme masyarakat cukup tinggi. Di sini sering hadir ustadz-ustadz seperti Firanda Andirja, Syafiq Riza Basalamah, Muhammad Nuzul Dzikri, Khalid Basalamah, dan Abdullah Zaen. Masyarakat cukup antusias mengikuti kajian sunnah seperti itu.

F: Kajian rutin malam Kamis ini sudah berjalan sejak kapan?

MS: Saya lupa tepatnya, mungkin sekitar tahun 2016. Awalnya hanya untuk warga sekitar. Setelah dibuat flyer dan dipublikasikan, jamaah dari kapanewon lain mulai datang. Bahkan pernah sampai ribuan jamaah hadir. Ada satu momen ketika kajian berlangsung saat hujan dan videonya viral di YouTube. Setelah itu jamaah semakin banyak. Namun setelah masa Covid-19, kegiatan dibatasi per wilayah agar jamaah tidak terlalu membludak.

F: Kalau kajian Ahad pagi biasanya untuk siapa?

MS: Biasanya dihadiri bapak-bapak, takmir masjid, dan masyarakat sekitar Panggang dan Purwosari.

F: Apa target utama dakwah dan pengembangan pesantren ini ke depan?

MS: Fokus utama kami sekarang membangun pesantren yatim dan dhuafa. Harapannya nanti lahir para pendakwah baru yang bisa kembali berdakwah di masyarakatnya masing-masing. Selain itu, kami juga ingin membantu kemajuan sosial dan ekonomi masyarakat sekitar. Banyak kegiatan pesantren yang melibatkan masyarakat, sehingga dampaknya juga terasa dalam sektor ekonomi. Kalau dibandingkan dulu, perkembangan dusun dan pesantren sekarang sangat jauh berbeda. Orang yang lama tidak datang ke sini biasanya akan merasa kaget melihat perubahannya.

4. Informan 4

Nama Informan : Hartono

Jenis Kelamin : Laki-laki

Status : Masyarakat Warak dan Pengurus Bag. Humas Pesantren

Waktu : Rabu, 29 April 2026 dan Senin, 11 Mei 2026

Tempat : Pondok Pesantren Darush Sholihin

Ket:

F= Peneliti/Pewawancara

PH = Informan 4

Wawancara 29 April 2026

F: Dengan Bapak siapa namanya?

PH: Nama saya Hartono.

F: Pekerjaan Bapak?

PH: Saya di Darush Sholihin sebagai pengurus, bagian humas.

F: Asli warga Dukuh Warak ya, Pak?

PH: Iya, asli sini.

F: Bagaimana pandangan Bapak melihat kondisi masyarakat Warak dahulu sebelum adanya dakwah yang dibawa oleh Ustadz Abduh?

PH: Kalau berbicara tentang masyarakat di Padukuhan Warak dulu, daerah ini sangat terkenal dengan istilah premanisasi. Sudah kondang di mana-mana di Gunungkidul. Orang mengenal Warak sebagai daerah yang banyak preman. Ketika Ustadz masuk ke sini, kondisi premanisme masih sangat kuat. Orang-orang sering mabuk, berkelahi, dan tawuran. Kalau ada acara atau event tertentu, biasanya pasti terjadi keributan. Karakter masyarakat dulu juga

terkenal tidak takut kepada siapa pun. Bahkan dalam keadaan salah pun tetap melawan. Namun Alhamdulillah, sekarang sudah jauh berkurang. Masih ada, tetapi hanya segelintir orang saja. Kalau dulu hampir semuanya memiliki perilaku seperti itu, mulai dari anak muda sampai orang-orang tua.

F: Kalau kondisi sosial-keagamaannya pada waktu itu seperti apa?

PH: Sebelum Ustadz Abdulh datang, sebenarnya mertua beliau sudah menjadi tokoh agama Muhammadiyah di sini. Di sebelah utara SD mayoritas Nahdhiyin (NU), sedangkan di selatan mayoritas Muhammadiyah. Nah, wilayah sini dulu dikelola oleh mertua Ustadz Abdulh, yaitu Pak Muhammad Riyadi atau Pak Sariman. Jadi sebelum masyarakat benar-benar memahami agama, beliau sudah lebih dahulu berdakwah di sini. Masyarakat awam yang mulai belajar iqra', membaca Al-Qur'an, shalat, dan dasar-dasar agama itu banyak yang belajar dari beliau.

F: Dari beberapa sumber yang saya baca, apakah benar dulu juga ada praktik kejawen di sini?

PH: Oh, di sini dulu memang tempatnya praktik kejawen. Makanya dakwah Ustadz Abdulh tidak langsung berjalan mulus seperti sekarang. Semua melalui proses yang panjang, sedikit demi sedikit sejak 2007. Kalau mulai normal setelah adanya pesantren itu sekitar tahun 2013. Ustadz melanjutkan estafet dakwah dari mertuanya. Tradisi kejawen di sini sudah mendarah daging, tetapi dakwah Ustadz sangat membawa perubahan. Terutama di wilayah sekitar pesantren, seperti RT 7 dan RT 8. Sekarang sudah tidak ada lagi sedekah labuh, sedekah rasulan, dan sedekahan lainnya di wilayah sini. Alhamdulillah, masyarakat sudah memahami sikap kami yang tidak lagi ikut kegiatan seperti itu. Meski demikian, tidak pernah ada konflik besar karena perbedaan tersebut. Salah satu penyebab praktik kejawen mulai berkurang juga karena generasi tua sudah banyak yang meninggal dan digantikan generasi sekarang. Istilahnya, kaum kolonial itu sudah banyak digantikan generasi milenial yang lebih berpikir bahwa praktik seperti itu tidak membawa manfaat. Ditambah lagi dengan fatwa dan dakwah dari Ustadz Abdulh.

F: Hubungan Ustadz dengan masyarakat pada awal-awal dakwahnya seperti apa? Apakah terjadi konflik?

PH: Memang dakwah Ustadz Abdulh tidak langsung diterima begitu saja. Waktu pertama kali datang, masyarakat belum mengenal sunnah dan belum mengenal ajaran Islam yang lebih baik. Mereka masih sangat memegang tradisi lama. Karena itu, ada penolakan juga. Bahkan dulu Ustadz pernah disebut teroris karena cara berpakaian beliau, seperti memakai celana cingkrang. Ada orang yang bilang, "Itu teroris." Tetapi yang berbicara seperti itu hanya segelintir orang dan sifatnya desas-desus saja. Lucunya, orang-orang yang dulu berkata seperti itu sekarang justru ikut ngaji bersama beliau. Bahkan kadang berada di shaf paling depan. Dulu ada yang bilang, "jarene si A", "jarene si B", semuanya memvonis Ustadz Abdulh teroris. Tetapi akhirnya mereka dirangkul, diajak ikut kajian, lalu paham sendiri isi dakwah beliau. Sekarang warga Warak bagian selatan menganggap Darush Sholihin sebagai milik bersama. Memang tujuan DS itu sebagai pesantren masyarakat. Kalau

ada event, terutama anak-anak karang taruna juga ikut terlibat. Seperti yang parkir saat kajian malam Kamis kemarin, itu anak-anak muda sini semua. Ada yang bertato, gondrong, tetapi mereka ikut membantu kegiatan pesantren. Bahkan dulu ketika kajian Ustadz Firanda Andirja di Sleman sempat ditolak, kajiannya dipindahkan ke DS. Di sini tidak mudah dibubarkan karena masyarakat sendiri yang merasa memiliki. Kalau ada masalah dengan DS, berarti masalah juga dengan warga sini. Selain itu, Muhammadiyah dan KOKAM juga ikut mendukung kegiatan-kegiatan di DS. Jadi kalau ada yang ingin membubarkan kajian di DS, berarti berhadapan dengan masyarakat, pemuda, dan KOKAM juga.

F: Bapak pertama kali mengetahui dakwah Ustadz sejak kapan?

PH: Kalau tidak salah sekitar tahun 2006. Waktu itu Ustadz datang ke sini lalu menikah dengan Mbak Rini, istri beliau sekarang. Awalnya beliau belum langsung berdakwah karena saat itu masih menjalani KKN UGM. Lokasi KKN beliau di Padukuhan Krambil. Setelah menikah, baru beliau mulai berdakwah di sini dan akhirnya mendirikan pesantren masyarakat Darush Sholihin, melanjutkan dakwah Pak Muhammad Riyadi tadi.

F: Dari sumber yang saya tahu, dulu waktu Ustadz masih KKN belum ada kegiatan shalat Jumat di lokasi KKN beliau. Apakah benar demikian?

PH: Iya, dulu sekitar tahun 2005–2007, masjid induknya hanya Masjid Jami' Al-Adha ini. Sebenarnya sudah ada beberapa masjid lain, tetapi belum ada yang mengelola dan belum ada da'inya. Masjid Adz-Dzikro di Nduren dan Masjid Ash Shofuddin di Krambil waktu itu belum menyelenggarakan shalat Jumat. Semua masyarakat masih shalat Jumat di sini. Baru setelah jamaah semakin banyak dan Masjid Jami' Al-Adha tidak mampu menampung jamaah, muncul inisiatif memperluas masjid-masjid lain agar bisa mengadakan shalat Jumat sendiri. Bahkan khatibnya juga dijadwalkan dari DS. Bisa dibilang Masjid Jami' Al-Adha ini menjadi pusat peradaban agama di Padukuhan Warak, bahkan di Kalurahan Girisekar.

F: Bagaimana strategi atau cara yang digunakan Ustadz Abduh dalam berdakwah?

PH: Di DS ada beberapa plot pengajian. Pertama, bapak-bapak sepuh. Kedua, remaja putra. Ketiga, remaja putri. Keempat, ibu-ibu sepuh. Kelima, ibu-ibu muda. Itu belum termasuk TPA dan Madrasah Diniyah untuk anak-anak usia PAUD sampai kelas 6 SD. Untuk SMP dan SMA masuk ke plot remaja putra. Metode dakwah di tiap kelompok berbeda. Untuk pemuda misalnya, pendekatannya lebih santai. Dakwah dilakukan lewat kegiatan seperti rihlah, camping, outbond, dan kegiatan lainnya. Semua fasilitas kegiatan ditanggung pesantren. Jadi semuanya gratis. Begitu juga bapak-bapak sepuh, kadang ada kegiatan menginap sehari semalam sambil pembinaan agama. Untuk ibu-ibu muda dan remaja putri juga ada event tahunan seperti rihlah dan kajian di luar pesantren agar mereka tidak bosan. Selain itu, dalam kajian juga sering diberikan doorprize, kadang berupa sembako bahkan kambing. Ustadz sangat perhatian kepada jamaah. Itu juga menjadi salah satu kiat dakwah beliau dalam mendekatkan diri kepada masyarakat.

F: Apakah semua kegiatan itu masih diatur langsung oleh Ustadz Abdul sendiri?

PH: Sampai sekarang, untuk pemateri utama memang masih Ustadz Abdul sendiri. Walaupun ada ustadz dan ustadzah yang membantu, terutama di TPA dan Madrasah Diniyah. Untuk ibu-ibu ustadzah jumlahnya sekitar 50 orang. Sebelumnya mereka juga belajar kajian bersama Ustadz, lalu belajar tahfiz bersama ustadzah masing-masing. Ada yang hafalannya sudah sampai 1 juz bahkan 10 juz.

F: Dalam dakwahnya, apakah ada perubahan metode dari dulu sampai sekarang?

PH: Sebenarnya metodenya hampir sama, hanya pendekatannya yang berkembang. Karena yang diajar adalah masyarakat awam. Kalau mendengar kajian malam Kamis, pertanyaan jamaah itu benar-benar muncul dari realita kehidupan mereka. Tidak dibuat-buat. Berbeda dengan orang yang sudah lama ngaji, kadang bertanya hanya untuk menguji ustadz atau mencari pembenaran. Kalau jamaah sini, pertanyaannya benar-benar berasal dari persoalan hidup yang mereka alami sendiri.

F: Bagaimana penerimaan masyarakat terhadap dakwah Ustadz?

PH: Penerimaannya bertahap, step by step. Saya masih ingat kajian malam Kamis pertama hanya dihadiri sekitar 10 orang bapak-bapak di ruangan ini. Sebelum pandemi, jamaah kajian malam Kamis bisa mencapai lebih dari 5.000 orang. Sekarang dibatasi sekitar 2.000 jamaah karena Ustadz juga sudah mengisi kajian di berbagai kapanewon lain.

F: Pada awal dakwahnya, siapa target dakwah Ustadz?

PH: Semua kalangan. Hanya saja pendekatannya berbeda-beda. Sekarang bahkan ada sekitar 500 lebih takmir masjid di Gunungkidul yang dibina. Semua dibantu, mulai dari kegiatan buka puasa, zakat, qurban, pembangunan masjid, dan lain-lain.

F: Perubahan apa saja yang terjadi di masyarakat sejak adanya dakwah Ustadz Abdul?

PH: Pertama dari sisi akhlak. Dulu ibu-ibu hampir tidak ada yang memakai jilbab. Setelah Ustadz datang, mereka diberi pakaian layak pakai seperti gamis dan jilbab syar'i. Orang Jawa itu biasanya pekewuh. Karena sudah diberi, akhirnya dipakai. Lama-lama menjadi terbiasa. Bahkan dulu kalau melihat Ustadz lewat saat mereka belum berjilbab, mereka buru-buru memakai jilbab karena malu. Dari sisi sosial-ekonomi juga banyak perubahan. Mayoritas masyarakat sini dulu bekerja sebagai petani dan buruh bangunan di Jogja. Sekarang banyak yang bekerja di proyek pembangunan pesantren dan fasilitas sekitar sini. Pegawai, pengurus, driver, satpam, tukang bangunan, semuanya diprioritaskan dari warga lokal. Bahkan pembangunan sekitar 10 masjid di wilayah sini juga banyak melibatkan warga lokal. Ada aturan juga dari Ustadz, "Ora sholat, ora kerjo nang kene." Jadi kalau adzan, pekerjaan berhenti dulu untuk shalat berjamaah. Jalan-jalan sekitar juga diperlebar. Bahkan warga sampai mewakafkan tanah untuk pembangunan toilet umum karena melihat kebutuhan jamaah saat event besar. Dari sisi sosial-keagamaan, perubahan juga sangat terasa. Praktik kejawen banyak

yang sudah hilang. Kesadaran shalat lima waktu dan shalat berjamaah juga meningkat. Di RT 7 dan 8 yang jumlahnya sekitar 50 KK, hampir semuanya mengalami perubahan dalam semangat beribadah.

F: Jadwal kajian di pesantren pada hari apa saja?

PH: Kajian akbar setiap Rabu malam Kamis. Kajian bapak-bapak sepuh dan remaja putra hari Ahad malam Senin bakda Maghrib sampai Isya, lalu makan malam bersama. Ibu-ibu muda Ahad sore dari Ashar sampai Maghrib. Ibu-ibu sepuh Sabtu malam Ahad. Kajian Ahad pagi bakda Subuh sampai jam 8 untuk bapak-bapak dan remaja takmir. TPA dan Madrasah Diniyah ada sekitar 590–600 santri usia PAUD sampai kelas 6 SD. Santrinya berasal dari tiga kapanewon: Panggang, Saptosari, dan Purwosari. Semua fasilitas seperti seragam, buku, dan transportasi disediakan pesantren.

F: Pondok yatim dan dhuafanya ada berapa santri?

PH: Sekarang ada 51 santri dan baru berjalan tiga angkatan. Awalnya Ustadz tidak berniat membuat pesantren mukim. Fokus beliau sebenarnya pesantren masyarakat. Namun Pengurus Cabang Muhammadiyah Gunungkidul mendorong beliau agar memiliki pesantren sendiri. Akhirnya tahun 2021 mulai mengurus izin dan dibuka khusus untuk yatim dan dhuafa.

F: Apa evaluasi dan harapan Bapak terhadap pesantren dan dakwah Ustadz?

PH: Harapannya semoga tetap ajeg dan istiqamah. Kehadiran Ustadz di sini menjadi keberkahan besar bagi warga Warak dan Girisekar. Dulu kami benar-benar berjuang bersama di sini. Bahkan dulu lurah Girisekar belum ada yang muslim. Ustadz juga berperan dalam menggerakkan masyarakat agar mendukung pemimpin muslim. Saya berharap Ustadz selalu dijaga dan dirahmati Allah. Dengan adanya beliau, anak-anak yatim dan dhuafa bisa terurus. Insyaa Allah target-target jangka menengah dan panjang pesantren juga akan terus didukung masyarakat lokal.

Wawancara 11 Mei 2026

F: Ada jamaah bernama Mbah Sukarjono atau Karjo dari Purwosari. Bagaimana awalnya beliau ikut kajian bersama Ustadz?

PH: Seingat saya beliau awalnya ikut kajian malam Kamis. Purwosari memang termasuk daerah binaan Ustadz sejak awal. Jadi jamaah dari sana juga banyak yang datang, termasuk Mbah Sukarjono atau Karjo. Beliau sudah tua, tetapi semangat ngajinya luar biasa, bahkan kadang mengalahkan yang muda-muda.

F: Bagaimana sosok Mbah Sukarjono atau Karjo menurut Bapak?

PH: Sebenarnya ada banyak jamaah sepuh seperti beliau, tetapi Mbah Sukarjono ini lebih intelek dibanding yang lain. Sebelum ikut kajian Ustadz, beliau sudah punya dasar agama yang baik. Walaupun dulu bekerja di pabrik, semangat menuntut ilmunya sangat tinggi. Sekarang ada jamaah sepuh lain yang aktif juga seperti Mbah Parjo dan Mbah Sudar. Akhir-akhir ini beliau memang sudah jarang hadir ke Warak karena faktor usia. Tetapi kalau Ustadz mengisi pengajian di Purwosari, beliau biasanya tetap hadir. Kami dari Darush Sholihin juga sering membantu beliau karena beliau tinggal sendiri.

F: Katanya pesantren ini punya rencana mandiri pangan. Bagaimana konsepnya?

PH: Program mandiri pangan itu dengan membudidayakan hasil pertanian di Dukuh Warak. Kami membeli lahan untuk ditanami padi, jagung, sayur, buah-buahan, dan lainnya. Ada juga peternakan ayam, kambing, sapi, lele, dan nila. Semua itu untuk kebutuhan santri mukim maupun jamaah. Program ini berada di bawah Rumaysho Peduli Indonesia. Selain pertanian dan peternakan, ada juga toko besi dan toko sembako. Hasil usaha itu kembali lagi untuk kebutuhan DS. Bahkan sembako yang dibagikan saat kajian malam Kamis sekarang sebagian berasal dari hasil sendiri. Kami juga punya mesin penggiling padi sendiri. Jadi istilahnya, usaha dari DS kembali untuk DS.

F: Petani dan pekerjanya dari masyarakat sekitar juga?

PH: Iya, kebanyakan pegawai DS dan Rumaysho Peduli Indonesia itu warga sini juga. Kalau kekurangan tenaga, kami merekrut warga sekitar sebagai pekerja freelance. Karena masyarakat sini banyak yang bekerja sebagai buruh bangunan, proyek pembangunan di DS juga banyak melibatkan mereka.

F: Bagaimana kriteria penerimaan santri mukim yatim dan dhuafa?

PH: Kriterianya harus benar-benar yatim dan dhuafa. Walaupun sekarang banyak orang mampu ingin menyekolahkan anaknya di sini, tetap kami tolak. Semua biaya santri di sini gratis dan ditanggung pesantren, jadi memang khusus untuk yatim dan dhuafa. Sebelum diterima, kami melakukan verifikasi ke RT, RW, dukuh, atau pemerintah setempat. Kami mencari informasi langsung dari lingkungan tempat tinggal mereka. Setelah itu baru dites kemampuan akademik dan pemahaman agamanya. Kalau lolos, baru diterima di DS. Jumlah santri tiap angkatan juga sedikit, sekitar 18–20 orang saja. Setelah lulus MTs, mereka juga diarahkan lanjut ke MA di sini.

5. Informan 5

Nama Informan : Rudi

Jenis Kelamin : Laki-laki

Status : Musyrif dan Pengajar Tahfizh Santri Mukim Pesantren

Waktu : Senin, 11 Mei 2026

Tempat : Pondok Pesantren Darush Sholihin

Ket:

F= Peneliti/Pewawancara

UR = Informan 5

F: Bisa diperkenalkan, nama lengkapnya siapa, Mas?

UR: Nama saya Rudi.

F: Usia sekarang berapa?

UR: 25 tahun.

F: Pendidikan terakhirnya apa?

UR: Pendidikan terakhir SMA di Pondok Pesantren Bin Baz Yogyakarta. Sekarang sedang menempuh pendidikan S1 di STITMA Yogyakarta dan saat ini sedang mengajukan sidang munaqasyah.

F: Asalnya dari mana?

UR: Saya berasal dari Panggang, tetapi beda kalurahan. Saya dari Kalurahan Giriwungu.

F: Sudah menjadi musyrif di sini sejak kapan?

UR: Sejak adanya santri kalong angkatan tahun 2021. Setelah saya lulus pada tahun 2019, saya melanjutkan pengabdian di pondok selama satu tahun. Selain itu, dulu saya juga sempat di Pondok Al-I'tishom.

F: Selain menjadi musyrif, kegiatan Mas di sini apa saja?

UR: Saya juga mengajar Tahfizh untuk santri mukim di Pondok Pesantren Darush Sholihin Yatim dan Dhuafa.

F: Kebanyakan santri mukim berasal dari daerah mana saja?

UR: Kebanyakan berasal dari wilayah Yogyakarta dan Jawa Tengah. Dari Jawa Barat juga ada sekitar enam santri, kemudian ada juga beberapa santri dari luar Pulau Jawa.

F: Pembagian asrama di sini seperti apa?

UR: Pembagian asrama dibagi berdasarkan jenjang kelas. Untuk santri kelas 9 berada di asrama atas, jumlahnya sekarang sekitar 15 anak. Kelas 8 ada 16 anak, kemudian kelas 7 ada sekitar 20 anak.

F: Bagaimana kegiatan keseharian santri mukim di sini?

UR: Kegiatan santri dimulai sejak pagi hari. Mereka dibangunkan sekitar satu sampai dua jam sebelum adzan Subuh untuk melaksanakan qiyamul lail atau shalat tahajud. Setelah itu dilanjutkan dengan shalat Subuh berjamaah. Seusai Subuh biasanya ada kultum dari Ustadz Abduh, kemudian membaca dzikir pagi. Setelah itu dilanjutkan halaqah tahfizh Al-Qur'an. Selesai halaqah, para santri melaksanakan piket kebersihan, mandi, persiapan sekolah, dan sarapan. Maksimal pukul tujuh pagi mereka sudah berangkat ke sekolah, yaitu di SMP Muhammadiyah Panggang. Biasanya kegiatan sekolah berlangsung sampai sekitar pukul dua siang. Setelah pulang dan masuk waktu Ashar, mereka melaksanakan shalat Ashar berjamaah. Setelah itu ada pelajaran diniyyah hingga menjelang shalat Isya. Makan malam biasanya setelah Maghrib. Seusai shalat Isya, jika ada jadwal kajian Ustadz Abduh, seperti kajian Rabu malam Kamis, mereka ikut menghadirinya. Jika tidak ada kajian, biasanya dilanjutkan dengan halaqah tahfizh. Setelah itu sekitar pukul sembilan sampai sepuluh malam mereka beristirahat untuk tidur malam.

F: Pelajaran diniyyah yang diajarkan apa saja? Apakah Ustadz Abduh juga mengampu mata pelajaran untuk santri mukim?

UR: Ustadz Abduh mengajar pelajaran fikih Syafi'i khusus untuk santri mukim. Untuk mata pelajaran lainnya diampu oleh ustadz-ustadz lain. Ada juga ustadz dari Pondok Al-I'tishom yang ikut mengajar. Mata pelajaran yang diajarkan antara lain lughah (bahasa Arab), adab dan akhlak, imla', kemudian pelajaran diniyyah lainnya yang lebih difokuskan pada hari Sabtu, seperti tafsir, hadits, sirah, serta tahsin dan tajwid yang dilaksanakan pada Selasa malam Rabu.

F: Ustadz Abduh mengampu pelajaran fikih. Kalau boleh tahu, kitab apa saja yang diajarkan beliau?

UR: Kitab yang diajarkan berbeda-beda sesuai jenjang kelas dan tingkat kemampuan santri. Untuk kelas 7, mereka mempelajari kitab Safinatun Naja. Biasanya penyelesaiannya sekitar satu sampai satu setengah tahun. Setelah selesai, dilanjutkan ke kitab Al-Mukhtashar Al-Lathif. Untuk saat ini pembelajaran fikih masih berfokus pada fikih Syafi'i. Santri kelas 9 sekarang baru saja menyelesaikan kitab Al-Mukhtashar Al-Lathif tersebut.

F: Bagaimana harapan ke depan untuk para santri dan pesantren ini?

UR: Harapannya semoga pesantren ini bisa menjadi semakin baik lagi. Dari sisi pengurus juga semoga semakin baik dalam menjalankan tugas sesuai bidang dan manajemennya masing-masing, karena sampai saat ini masih banyak proses perbaikan yang terus dilakukan. Selain itu, harapannya para santri juga semakin baik akhlaknya. Ke depan semoga pesantren ini dapat mencetak lulusan yang siap terjun ke masyarakat, baik dari sisi ekonomi maupun kesiapan mereka dalam berdakwah. Jadi, tidak semuanya harus menjadi ustadz, tetapi setidaknya mereka memiliki bekal ilmu agama yang nantinya bisa mereka sampaikan dan amalkan di tengah masyarakat.

B. Dokumen

1. Surat Izin Penelitian



FAKULTAS
ILMU AGAMA ISLAM

Sekeloa, Kiri, Muallid Shalehm
Kampus Terpadu Universitas Islam Indonesia
Jl. Sekeloa Kidul No. 145 Yogyakarta 55184
T. (0271) 80844 ext. 4311
F. (0271) 80843
E. fakultas@uii.ac.id
W. fakultas.uii.ac.id

Nomor : 271/Dek/70/DAAIT/FIAI/IV/2026
Hal : **Izin Penelitian** Yogyakarta, 22 April 2026 M
5 Dzulqa'dah 1447 H

Kepada : Yth. Pimpinan Pondok Pesantren Darush Sholihin
Dusun Warak, RT.08/RW.02, Girisekar, Kec. Panggang
Kab. Gunungkidul, Daerah Istimewa Yogyakarta. 55872
di Daerah Istimewa Yogyakarta

Assalamu 'alaikum wr. wb.

Dengan ini kami sampaikan dengan hormat kepada Bapak/Ibu, bahwa bagi mahasiswa Program Sarjana Fakultas Ilmu Agama Islam Universitas Islam Indonesia Yogyakarta yang telah menyelesaikan teori, diwajibkan menulis karya ilmiah berupa skripsi.

Sehubungan dengan hal tersebut di atas, mahasiswa kami:

Nama : FUADY AFIFUDDIN
No. Mahasiswa : 22421065
Program Studi : S1 – Hukum Keluarga (Ahwal Syakhshiyah)

mohon diizinkan untuk mengadakan penelitian di instansi/lembaga yang Bapak/Ibu pimpin, dengan judul penelitian:

Politik Dakwah di Pondok Pesantren Darush Sholihin, Girisekar, Panggang, Gunungkidul: Perspektif Fikih Siyasah dan Pendekatan Transformasi Sosial Profetik

Demikian, atas perhatian dan kerjasamanya diucapkan terima kasih.

Wassalamu 'alaikum wr. wb.



Dr. Husein, MA

Tembusan : -

2. Dokumen Profil Rumaysho Network



Catatan: Dokumen diserahkan via telegram oleh salah seorang admin dari Rumaysho Network. Dokumen tidak bisa disebar luaskan tanpa izin dari yang membagikan.

3. Dokumentasi

a. Bersama Para Informan



Gambar 1. Bersama Ustaz Muhammad Abduh Tuasikal setelah pengajian di Masjid Agung Sleman. Ahad, 10 Mei 2025



Gambar 2. *Wawancara Bersama Ustaz Rudi dan Pak Hartono di Pondok Pesantren Darush Sholihin. Senin, 11 Mei 2026*

b. Suasana Pengajian

1) Pengajian Rabu Malam Kamis, 29 April 2026



Gambar 3. *Ustaz menyampaikan materi pada saat Pengajian Malam Kamis*



Gambar 4. *Ustaz memberikan pengarahan kepada santri mukim Pesantren setelah Pengajian Malam Kamis*



Gambar 5. *Pembagian Doorprize sebelum pengajian dimulai*



Gambar 6. *Suasana jamaah pengajian sebelum pengajian dimulai*

2) Pengajian Ahad Pagi di Masjid Agung Sleman, 10 Mei 2026



Gambar 7. Suasana pengajian sebelum pengajian dimulai

c. Sarana dan Prasarana Pesantren Darush Sholihin



Gambar 8. Komplek Madin & TPA Darush Sholihin



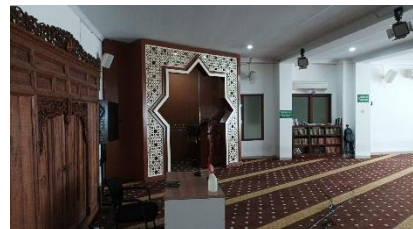
Gambar 9. R-Mart



Gambar 10. Komplek MA dan Klinik Rumaysho Peduli Indonesia



Gambar 11. Masjid Jami' Al-Adha dan Gedung Utama tampak dari luar



Gambar 12. Masjid Jami' Al-Adha tampak dari dalam



Gambar 13. *Perpustakaan Pondok Pesantren Darush Sholihin*



Gambar 14. *Ruang Tamu*

d. Denah



Gambar 15. *Denah Komplek Pondok Pesantren Darush Sholihin saat ini*



Gambar 16. *Denah Gedung Utama Pondok Pesantren Darush Sholihin saat ini*

e. Dan lain-lain



Gambar 17. *Peraturan dan Tata Tertib Santri Pondok Pesantren Darush Sholihin*



Gambar 18. *Sertifikat arah kiblat Masjid Jami' Al-Adha*

CURRICULUM VITAE

Nama Lengkap : Fuady Afifuddin
Tempat & Tanggal Lahir : Lahat, 2 November 2001
Kewarganegaraan : Indonesia
Jenis Kelamin : Laki-laki
Agama : Islam
Email : fuadyafifuddin09@gmail.com

KUALIFIKASI PENDIDIKAN

Pendidikan Terakhir : SMA Negeri 4 Lahat, Sumatera Selatan, Indonesia
(2016–2019)

ORGANISASI

- Menjabat sebagai anggota Divisi PPSDM pada Qism Tahsin dan Tahfizh Al-Quran di organisasi Dewan Kegiatan Masjid Abu Bakar Ash-Shiddiq, SMA Negeri 4 Lahat (2016–2017).
- Menjabat sebagai Ketua Divisi Akhlak pada organisasi Dewan Kegiatan Masjid Abu Bakar Ash-Shiddiq, SMA Negeri 4 Lahat (2017–2018).