

MENUJU DAKWAH HUMANIS; ASIMILASI HORIZON SEBAGAI *ISTIMDA* DALAM “MEMBACA” AYAT-AYAT DAKWAH

Abdul Wahab

Dosen Fakultas Dakwah & Komunikasi UNISNU
Jl. Taman Siswa No. 9 Tahunan Jepara
gusdoel27@yahoo.com

Abstract

This paper was seeking to rediscover the fundamental view of al-Qur'an about who exactly had the responsibility to preach. Furthermore, what should be preached, including the procedures used in QS. Al-Imran (3): 104 and an-Nahl (16): 125 had been considered representative verses to represent the views of al-Qur'an relating to those questions. Horizon assimilation belongs to H.G Gadamer used as a theoretical framework that was expected to place the classical spectrum interpretation and contemporary needs proportionately. Through unification between the classical and contemporary horizon to those verses, it was not only finding the answer of those questions, but also revealing a meeting point that preaching did not need to show the rigid and horrible face of Islam but humanist preaching was based on universal values that not eliminate the various cultural wisdom and not refuse the developing era.

Keyword: assimilation, horizon, humanist, preaching

Tulisan ini berupaya menemukan kembali pandangan fundamental al-Qur'an tentang siapa sebenarnya yang memiliki tanggungjawab untuk berdakwah, lebih jauh atas apa yang harus didakwahkan, berikut juga tata cara yang digunakan di dalamnya. QS. Al-Imran (3): 104 dan an-Nahl (16): 125 dipilih karena diasumsikan cukup representatif mewakili pandangan al-Qur'an terkait dengan beberapa pertanyaan itu. Adapun asimilasi horizon milik H.G Gadamer digunakan sebagai kerangka berpikir yang diharapkan mampu mendudukkan spektrum penafsiran klasik dan kebutuhan kontemporer secara proporsional. Melalui penyatuan cakrawala penafsiran klasik dan horizon saat ini terhadap kedua ayat itu, selain jawaban atas beberapa pertanyaan di atas, terungkap juga satu benang merah bahwa tidak seharusnya dakwah menampilkan wajah Islam yang kaku dan mengerikan, melainkan dakwah humanis berbasis nilai-nilai universal yang tidak membunuh ragam kearifan budaya serta tidak menolak perkembangan zaman.

Kata kunci: asimilasi, horizon, humanis, dakwah

A. Pendahuluan

Hakikat dakwah sesungguhnya adalah upaya sadar dalam rangka mempengaruhi dan mengajak orang lain atau kelompok agar mengikuti jalan kebenaran, sehingga orang yang melakukannya dan juga cara atau tata laksana yang ditempuh haruslah juga dengan menggunakan cara yang “baik” dan “benar.” Dakwah juga berfungsi memberi jalan keluar yang ideal dan solusi alternatif dari berbagai situasi, yang dalam bahasa al-Qur’an disebut sebagai situasi yang serba gelap, menuju situasi yang terang benderang (*li tukhrij an-na>s min az\z\uluma>t ila an-nu>r*).

Asimilasi horizon sebagai salah satu teori yang digagas oleh Gadamer yang tentunya terkait dengan teorinya yang lain berusaha penulis jadikan salah satu pendekatan atau alat bantu (*istimda>d*) dalam upaya memahami ayat-ayat dakwah, karena teori ini paling tidak memberikan gambaran bahwa dalam konteks penafsiran, penggabungan antara cakrawala atau horizon teks dan horizon pembaca (baca: penafsir) adalah hal yang niscaya, mengingat dalam proses pemahaman dan penafsiran kedua cakrawala ini pasti hadir, dan sangat dimungkinkan bahwa horizon yang dimiliki pembaca teks akan berbeda dengan horizon teks itu sendiri. Serta horizon pembaca sebagai titik pijak juga harus bisa membantu memahami apa yang dimaksud oleh teks.

Dengan pendekatan ini diharapkan bahwa Islam yang memiliki ajaran dan petunjuk Allah yang abadi, dan universal ketika ditafsirkan tentu lebih bersifat temporer, historis dan kultural. Sehingga meskipun wahyu bukanlah kebudayaan akan tetapi kita dapat memahami bahwa Islam yang kita dakwahkan adalah Islam yang berbudaya, ber-*tamaddun*, yang digadang-gadang dapat mewujudkan masyarakat madani yang toleran, mengajarkan kekuatan keimanan, keilmuan, pekerti, ekonomi, semangat juang, dan kesetiakawanan sosial, serta dinamis, tidak garang dan tidak menakutkan. Dan Islam dalam sketsa semacam inilah yang tercantum dalam teks al-Qur’an secara global dan universal kemudian dijabarkan secara historis dan kultural oleh pembaca (penafsir) berdasar pada horizon yang dimiliki masing-masing.

B. Pembahasan

Hermeneutika Gadamer

Meski karya besarnya diberi judul *Truth and Method* tetapi ternyata Gadamer tidak serta merta bermaksud menjadikan hermeneutika sebagai metode dan berada jauh dari klaim kebenaran. Yang ingin ditekankan oleh Gadamer adalah pemahaman yang mengarah pada tingkat ontologis bukan metodologis, ia beralasan bahwa kebenaran menerangi metode-metode individual, sedangkan metode justru merintangi atau

menghambat kebenaran (Sumaryono, 1999: 69). Gadamer tidak berupaya mencapai kebenaran melalui metode, melainkan melalui dialektika. Alasannya karena dalam proses dialektik kesempatan untuk mengajukan pertanyaan secara bebas lebih banyak kemungkinannya dibandingkan dengan proses metodik (Rahardjo, 2007: 112). Gadamer melihat bahwa fenomena hermeneutika pada dasarnya sama sekali bukan suatu masalah metode. Hermeneutika dipandang sebagai teori pengalaman yang sesungguhnya, sebagai usaha mempertanggung-jawabkan pemahaman dan sebagai proses ontologis di dalam manusia. Hermeneutika adalah memasuki diskusi teks masa lalu untuk melakukan konfrontasi dan penjumpaan antara masa-kini dan masa-lalu (Poespopodjo, 2004: 93-94).

Lebih lanjut Gadamer menyatakan bahwa sekali teks hadir di ruang publik, maka ia telah hidup dengan nafasnya sendiri. Hermeneutika tidak lagi menyingkap makna objektif yang dikehendaki oleh pengarangnya, tetapi untuk memproduksi makna yang seluruhnya memusat pada kondisi historisitas dan sosialitas pembaca. Hermeneutika Gadamer memang cenderung berpihak pada aliran “subyektivis,” dengan mengarahkan pemikirannya pada pertanyaan-pertanyaan yang lebih filosofis tentang hakikat memahami itu sendiri. Karena menurut Gadamer bahwa penafsiran obyektif yang valid merupakan hal yang “mustahil” (Hamidi, 2005: 37). Sehingga harus diakui bahwa konsep pemikiran ini secara revolusioner telah menggeser perlakuan atas teks. Makna teks tidak lagi terbatas pada pesan yang dikehendaki pengarangnya, karena teks bersifat terbuka bagi pemaknaan pembacanya. Dengan demikian, penafsiran merupakan kegiatan produktif, memberikan makna atau mengaktualisasikan makna yang potensial dalam teks itu (Rahardjo, 2007: 112).

Di atas sudah dikatakan bahwa dalam karya terbesarnya, *Truth and Method*, Gadamer menjelaskan pokok-pokok pikirannya tentang hermeneutika filosofis yang tidak hanya berkaitan dengan teks, melainkan seluruh obyek ilmu sosial dan humaniora. Meskipun demikian, akan tetapi bahasa dalam sebuah teks tertentu masih mendapat porsi perhatian Gadamer yang cukup tinggi dan merupakan obyek utama hermeneutikanya. Secara umum, teori-teori pokok hermeneutika Gadamer dapat diklasifikasikan kedalam beberapa bentuk teori, di mana antara teori yang satu dengan yang lain saling terkait:

Teori Kesadaran Keterpengaruhannya oleh Sejarah (*historically effected consciousness*)

Pesan yang bisa diungkapkan dari teori ini adalah bahwa seorang penafsir harus mampu membuang mengelola subjektivitasnya ketika ia menafsirkan sebuah teks. Karena menurut teori ini, pemahaman seorang penafsir itu dipengaruhi oleh tradisi, kultur, pengalaman hidup dan situasi-situasi hermeneutik tertentu yang melingkupinya. Sehingga,

ketika seorang penafsir sedang melakukan aktifitas penafsiran, seharusnya ia menyadari bahwa ia berada dalam posisi tertentu yang bisa sangat mempengaruhi pemahamannya terhadap sebuah teks yang sedang ditafsirkan (Syamsuddin, 2006: 6; Setiawan, 2008: 67-68).

Teori Prapemahaman (*pre-understanding*)

Teori pra-pemahaman ini merupakan kelanjutan dari teori sebelumnya yaitu teori kesadaran keterpengaruhan oleh sejarah, di mana keterpengaruhan seorang penafsir oleh situasi hermeneutik tertentu akan membentuk pra-pemahaman. Dan ketika seorang penafsir membaca teks, maka prapemahaman ini merupakan sesuatu yang harus ada sebagai posisi awal penafsir sebagai upaya agar penafsir mampu mendialogkannya dengan isi teks yang ditafsirkan. Karena tanpa pra-pemahaman, maka seseorang tidak akan berhasil memahami teks secara baik.

Prapemahaman atau dalam istilah lain bisa disebut asumsi atau dugaan awal memang merupakan sebuah keniscayaan bagi pemahaman yang benar. Meskipun demikian, menurut gadamer, prapemahaman ini harus terbuka untuk dikritisi, dikoreksi dan direhabilitasi oleh penafsir itu sendiri ketika ia menyadari bahwa ternyata pra-pemahamannya tidak sesuai dengan apa yang dimaksud oleh teks yang ditafsirkan. Dan hal ini tentu saja untuk menghindari kesalahpahaman terhadap pesan teks. Kemudian hasil dari rehabilitasi tersebut dinamakan “kesempurnaan prapemahaman” (Syamsuddin, 2006: 7; Setiawan, 2008: 68-69).

Teori Penggabungan atau Asimilasi Horison (*fusion of horizons*) dan Teori Lingkaran Hermeneutik (*hermeneutical circle*)

Dalam menafsirkan sebuah teks, seorang penafsir harus menyadari adanya dua jenis horizon, yaitu: (1) “cakrawala (pengetahuan)” atau horizon dalam teks, dan (2) “cakrawala (pemahaman)” atau horizon pembaca. Dan pastinya kedua horizon ini akan selalu hadir dalam sebuah aktifitas penafsiran yang keduanya harus dikomunikasikan agar tidak terjadi “ketegangan” antar keduanya, sebab ketika seorang pembaca teks mulai memahami dengan menggunakan cakrawala hermeneutiknya dalam waktu yang bersamaan dia juga harus memperhatikan bahwa teks juga memiliki horizonnya sendiri yang mungkin berbeda bahkan bertentangan dengan horizon pembaca. Oleh karena itu, ketika seseorang membaca teks yang muncul pada masa lalu, maka dia harus memperhatikan horizon historis di mana teks tersebut muncul, diungkapkan dan ditulis (Syamsuddin, 2006: 7-9; Setiawan, 2008: 70-71).

Kemudian yang dimaksud lingkaran hermeneutik adalah interaksi antara kedua horizon teks dan horizon pembaca. Yang menurut Gadamer bahwa horizon pembaca hanyalah merupakan suatu titik pijak seseorang dalam memahami teks yang berupa suatu “pendapat” atau “kemungkinan” bahwa teks berbicara tentang sesuatu. Dan sudah barang tentu bahwa titik pijak ini tidak bisa memaksakan kehendaknya agar pembaca teks harus berbicara sesuai dengan titik pijaknya, akan tetapi justru titik pijak ini harus bisa membantu memahami apa yang dimaksud oleh teks. Di sinilah akan terjadi pertemuan antara subjektifitas pembaca dan objektifitas teks yang pastinya objektifitas teks harus menempati posisi yang dominan (Syamsuddin, 2006: 7-9; Setiawan, 2008: 70-71).

Dari sudut lingkaran hermeneutika, Gadamer membangun di atas kedua eksposisi mengenai *fore-structure* pemahaman Heidegger yang sudah direalisasikannya dan pra-pemahamannya Bultmann yang kemudian diperlebarnya menjadi konsep “prasangka” yang juga merupakan sebuah “cakrawala pemahaman.” Gadamer mengatakan bahwa semua pemahaman adalah bersifat “prasangka” dan selanjutnya menginvestasikan sebagian besar pemikiran ke dalam rehabilitasi sebuah konsep yang memperoleh konotasi negatifnya dari pencerahan (Bleicher, 2007: 157-158). Dalam bahasa yang lain dapat dikatakan bahwa dalam hermeneutika Gadamer, siklus hermeneutika terdiri atas pencabangan yang terus menerus antara sesuatu yang ditafsirkan dan penafsirnya, karena makna bukanlah sifat suatu objek namun lebih merupakan bidang tempat suatu objek dalam penafsiran. Sehingga makna suatu objek atau peristiwa akan teraktualisasi hanya bila berhubungan dengan penafsirnya (Rahardjo, 2007: 119).

Teori Penerapan atau Aplikasi (*application*)

Pada intinya, teori ini adalah penerapan terhadap pesan-pesan atau ajaran-ajaran pada masa ketika teks atau kitab suci itu ditafsirkan. Sehingga permasalahan yang muncul dalam teori ini adalah tentang objektifitas makna teks, apakah masih harus tetap dipertahankan dan diaplikasikan pada masa penafsir hidup atau bagaimana? Padahal sudah barang tentu telah terjadi perbedaan kondisi baik sosial, politik, ekonomi dan sebagainya saat penafsir itu hidup dengan kondisi waktu teks itu muncul. Di sini Gadamer berpendapat bahwa pesan yang harus diaplikasikan pada masa penafsiran bukanlah makna literal teks, tetapi meaningful sense (makna yang berarti), Pesan yang lebih berarti daripada sekedar makna literal (Syamsuddin, 2006: 9; Setiawan, 2008: 72-73). Gadamer juga mengungkapkan bahwa interpretator akan selalu terikat didalam sebuah konteks-konteks tradisi yang sekarang dapat dilihat sebagai pembagian atas prasangka-prasangka dasar dan pendukungnya (Bleicher, 2007: 161).

Dalam tulisan yang sangat sederhana ini penulis memilih teori “asimilasi horizon” nya Gadamer sebagai sebuah alat bantu (*istimda>d*) pendekatan untuk mengkaji ayat-ayat dakwah menuju sebuah penafsiran yang lebih humanis (bukan berarti ayat-ayat atau penafsiran-penafsiran yang selama ini ada tidak humanis). Dengan alasan bahwa teori asimilasi horizon ini sangat mungkin untuk mengembangkan konsep tersebut, mengingat bahwa teori asimilasi horizon dan lingkaran hermeneutik ini adalah bermuara pada penggabungan antara horizon teks dan juga horizon pembaca atau penafsir. Sehingga untuk memahami sebuah konsep maupun ayat dalam kajian keagamaan (termasuk kitab suci) penulis percaya bahwa teori asimilasi horizon ini mutlak diperlukan dalam rangka “humanisasi” pemahaman makna teks, karena dengan “membumikan” makna teks, juga berimplikasi pada pemahaman ajaran yang juga “membumi” dan “memanusiakan,” dan inilah yang diperlukan dalam dunia dakwah saat ini.

Asimilasi Horizon Penafsiran Ayat Dakwah

Quraish Shihab menjelaskan bahwa dakwah adalah seruan atau ajakan kepada keinsafan atau usaha mengubah situasi kepada situasi yang lebih baik dan sempurna, baik terhadap pribadi maupun masyarakat. Jadi perwujudan dakwah bukan sekedar usaha meningkatkan pemahaman keagamaan dalam tingkah laku dan pandangan hidup saja, akan tetapi harus lebih luas dari itu, artinya harus lebih dapat berperan menuju kepada pelaksanaan ajaran Islam secara menyeluruh dalam berbagai aspek kehidupan (Shihab, 2004: 194).

QS. A<li ‘Imra>n (3): 104

Shubhi ‘Abd ar-Ra’u>f ‘Asyr dalam *al-Mu’jam al-Maudju>’i li al-A<ya>t al-Qur’a>n al-Kari>m* memerinci setidaknya terdapat lebih dari 90 ayat tentang dakwah dan amar makruf nahi munkar (Ashr, tt: 276-285). Dalam hal ini penulis hanya menengahkan dua ayat sebagai inti pembahasan dan tentunya dibantu dengan beberapa ayat lain sebagai pendukung. Pertama adalah QS. A<li Imran; 104 yang menjelaskan seruan berdakwah bagi para pelakunya sebagaimana berikut:

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.

Yang perlu digaris bawahi pada ayat pertama adalah derivasi dari kata dakwah yaitu kalimat “*yad’u>n ila al-khai>r*” dan “*ya’muru>n bi al-ma’ru>f, wa yanhaun ‘an al-munkar.*” Karena dari kalimat inilah yang kemudian tafsir menjadi berkembang dan beragam, mulai dari apakah yang dimaksud dengan dakwah dan *khit}a>b* dalam ayat ini

untuk siapa? apa yang perlu didakwahkan serta apa pula yang dimaksud dengan amar *ma'ru>f* dan *nahy munkar* dalam ayat ini?

Untuk pertanyaan pertama, yang perlu dipahami bahwa setidaknya ada dua pendapat tentang kepada siapa kewajiban dakwah ini dipikulkan, pertama, pendapat yang mengatakan bahwa dakwah merupakan kewajiban setiap muslim. Dan kedua, adalah pendapat yang mengatakan bahwa hanya sebagian orang atau kelompok saja yang memiliki kewajiban untuk berdakwah. Perbedaan pandangan di atas tidak terlepas dari multi tafsir tentang keberadaan huruf *jarr (min)* yang ada dalam ayat tersebut. Sebagian mufassir menganggap bahwa “*min*” di sana menunjukkan sebagian (*tab'i>d*) dan yang lain menganggapnya sebagai penjelas (*tabyi>n*). Sehingga dari sini pula muncul hukum dakwah yang juga terdapat dua pendapat yaitu *fard}u 'ain* dan *fard}u kifa>yah*, tergantung kita memahaminya dari perspektif yang mana (Alu>si, 2005, VII: 488).

Tentang dua macam bentuk penafsiran ini kemudian ditegaskan lagi oleh Quraish Shihab bahwa bagi yang memahami bahwa “*min*” dalam ayat itu termasuk *min tab'i>d}iyyah* maka dakwah tidak diperuntukkan bagi setiap muslim, akan tetapi ayat tadi seakan mengindikasikan adanya dua perintah, yaitu kewajiban membentuk suatu kelompok khusus untuk dakwah, dan kelompok khusus itulah yang memiliki kewajiban dakwah. Kemudian bagi yang memahami bahwa “*min*” di sana termasuk *min tabyi>niyyah* maka dakwah adalah kewajiban setiap muslim sesuai kemampuan masing-masing. Akan tetapi Quraish Shihab lebih memilih bahwa “*min*” di sana merupakan *min tab'i>d}iyyah* artinya bahwa dakwah memang diwajibkan kepada orang-orang tertentu, tetapi tidak menutup kemungkinan bagi setiap muslim untuk saling mengingatkan (Shihab: 2007, VII: 173-174). Bahkan at-T}abari> menjelaskan berdasarkan hadits yang diriwayatkan dari Yah}ya> ibn Abi> T}a>lib, dari Yazid>, dari Juwaibair, dari ad-}D}ah}h}a>k bahwa kalimat “*minkum*” mengandung pemahaman bahwa yang berkewajiban berdakwah adalah khusus sahabat-sahabat Rasulullah yaitu terutama mereka yang para perawi hadits (T}abari>, 2005, III: 48).

Selanjutnya Sayyid Qut}b juga memiliki penafsiran yang sangat menarik, di mana beliau lebih menganalisa pada penggunaan kata yang berbeda dalam seruan berdakwah ini yaitu kata “*yad'u>n(bil-khair)*” dalam arti mengajak dan “*ya'muru>n(bil-ma'ru>f)*” dalam arti memerintah. Di sini beliau memahami bahwa penggunaan dua kata yang berbeda tersebut mengindikasikan keharusan adanya dua kelompok pendakwah, yaitu pertama, adalah kelompok yang mengajak dan kedua, adalah kelompok yang memerintah dan melarang. Keniscayaan adanya dua kelompok ini tidak lepas dari keniscayaan adanya

berbagai macam karakter serta perbedaan-perbedaan di kalangan masyarakat, ada yang adil dan bijak ada juga yang zalim, ada yang ambisius ada juga yang tidak memiliki etos, ada yang konsisten dan ada juga yang inkonsisten, dan sebagainya. Sehingga kedua kelompok yang berkewajiban melakukan aktifitas dakwah ini bisa menjadi jembatan atau mediator dan juga pengajak bagi mereka setidaknya kepada dua hal pokok yang menjadi landasan utama dakwah, yaitu iman kepada Allah (*al-i>ma>n billa>h*), dan persaudaraan yang terikat oleh ketentuan-ketentuan Allah (*al-ukhuwwah filla>h*) (Qut}b, 2004, I: 444).

Demikian juga terdapat berbagai penafsiran tentang masalah dakwah kaitannya dengan kemana *mad'u>* akan atau harus diarahkan, hal ini berkenaan dengan kalimat “*yad'u>n ila al-khai>r*,” “*ya'muru>n bi al-ma'ru>f*” dan “*yanhawn 'an al-munkar*.” At-T}abari> dalam *Ja>mi' al-Baya>n* menafsirkan kata “*al-khai>r*” dengan makna Islam dan segala syari'at serta ajarannya (*al-Isla>m wa syara>'i'ih*), kemudian kata “*al-ma'ru>f*” ditafsirkan dengan mengikuti Muhammad dan juga mengikuti ajaran agamanya yang datang dari Allah (*ittiba>' Muh}ammad wa di>nih allaz}i> ja>'a min 'indillah*), kemudian kata “*al-munkar*” dimaksudkan sebagai kufur kepada Allah, mendustakan Muhammad dan ajaran agama yang dibawanya dari Allah (*al-kufru billa>h wa at-takz}i>bu bi Muh}ammadin wa bima> ja>'a min 'indila>h*) (T}abari>, 2005, III: 48).

Kemudian al-Alu>si dalam *Ru>h} al-Ma'a>ni>-nya* menjelaskan penafsiran yang hampir senada, dimana “*al-khair*” ditafsirkan sebagai keimanan kepada Allah secara khusus (*al-ma'ru>f khas}s*), sedangkan kata “*al-ma'ru>f*” di sana ditafsirkan sebagai ketaatan-ketaatan (*at-t}a>'a>h*). Lebih lanjut al-Alu>si menjelaskan dengan mengemukakan pendapat Ibnu Abi> H}a>tim yang memahami bahwa “*al-khair*” adalah Islam (*al-Isla>m*), kemudian “*al-ma'ru>f*” adalah taat kepada Allah (*t}a>'atulla>h*), sedangkan “*al-munkar*” adalah durhaka kepada Allah (*ma's}iyatulla>h*) (Alu>si, 2005, VII: 237-239).

Kemudian Quraish Shihab dalam al-Mishbahnya memaknai kata “*al-khair*” sebagai petunjuk-petunjuk Ilahi, kemudian “*al-ma'ru>f*” adalah nilai-nilai luhur dan adat istiadat yang diakui baik oleh masyarakat dan tidak bertentangan dengan nilai-nilai Ilahiyah sedangkan “*al-munkar*” adalah nilai-nilai buruk yang diingkari oleh akal sehat masyarakat (Shihab, 2007, VII: 173). Sehingga beliau menggaris bawahi bahwa dakwah merupakan penyampaian nilai-nilai yang pastinya bersifat mendasar, universal dan abadi, juga bersifat praktis, lokal dan temporal. Jadi, perubahan dan perkembangan nilai adalah hal yang dapat diterima selama tidak bertentangan dengan nilai universal. Sebagaimana “*al-ma'ru>f*” adalah merupakan sebuah kesepakatan yang pastinya bersifat dinamis, dan

bisa juga berbeda antara satu masyarakat dengan masyarakat yang lain, antara tempo dan lokal tertentu dengan tempo dan lokal yang lain. Dan juga konsep “*al-ma’ru>f*” ini hanya membuka pintu bagi perkembangan positif masyarakat, bukan negatifnya. Sehingga nilai-nilai “*al-muh}afaz\ah ‘ala al-qadi>m as-s}a>lih} wa al-akhz}u bi al-jadi>d al-as}lah}*” merupakan hal yang niscaya dalam menghadapi era global yang ditandai oleh pesatnya arus informasi dan tawaran nilai-nilai ini (Shihab, 2007, VII: 174-176).

QS. an-Nah}l (16): 125

Ayat yang kedua adalah QS. an-Nah}l (16): 125 yang menjelaskan metode dan tata laksana berdakwah sebagaimana berikut:

Serulah (manusia) kepada jalan Tuhan-mu dengan hikmah dan pelajaran yang baik dan bantahlah mereka dengan cara yang baik. Sesungguhnya Tuhanmu dialah yang lebih mengetahui tentang siapa yang tersesat dari jalan-Nya dan dialah yang lebih mengetahui orang-orang yang mendapat petunjuk.

Yang perlu ditarik benang merah dari ayat kedua di atas adalah kata “*al-h}ikmah,*” “*al-maw’iz}ah h}asanah,*” dan “*al-muja>dalah bi allati> hiya ah}san.*” Sebab kata-kata ini juga memiliki ragam pemahaman yang pastinya menjadi penentu bagi formulasi, tata cara dan tata laksana dalam aktifitas dakwah.

At-T}abari> menafsirkan kalimat “*sabi>li rabbik*” sebagai Islam (*syari>’at rabbik*). Kemudian kata “*al-h}ikmah*” ditafsirkan dengan wahyu Allah (*wah}yillah*), selanjutnya kalimat “*al-mau’iz}ah al-h}asanah*” dimaknai sebagai ibarat-ibarat yang bagus dan logis (*al-’ibar al-jami>lah*), sementara kalimat “*ja>dilhum billati> hiya ah}san*” ditafsirkan dengan perdebatan yang baik (*khus}u>mah allati> hiya ah}san*) (T}abari>, 2005, III: 5386). Penafsiran yang senada juga disampaikan oleh Ibnu Kas}i>r, beliau juga memahami kata “*mau’iz}ah h}asanah*” dengan hal-hal yang dapat menggugah kesadaran manusia melalui analisa-analisa dan juga realitas empiris yang terjadi. Kemudian beliau menggarisbawahi untuk metode dakwah yang ketiga yaitu “*muja>dalah billati> hiya ah}san*” supaya metode *muja>dalah* ini digunakan terhadap orang yang memang menginginkan *muja>dalah* dan *jida>l*, tetapi harus tetap dengan kelembutan, penuh aura kasih dan tutur kata yang baik (Kas}i>r, tt: 367-368).

Demikian juga penafsiran yang disampaikan oleh az-Zamakhshyari> dalam al-Kasysya>f-nya, beliau juga memaknai “*sabi>li rabbik*” sebagai Islam, kemudian “*al-h}ikmah*” ditafsirkan sebagai argumentasi empiris yang kuat (*al-maqa>lah al-muh}akkamah as-s}ah}i>h}ah*), kemudian “*mau’iz}ah h}asanah*” ditafsirkan dengan

argumentasi Qur’ani, serta penegasan yang sama terhadap metode ketiga yaitu “*muja>dalam billati> hiya ah}san*” bahwa cara ini dilaksanakan dengan kesantunan, kelembutan, serta tidak ada intimidasi dan paksaan (Zamakhshyari, 1998: 485). Bahkan beliau menegaskan bawa jadal dengan menggunakan argumentasi yang kuat jauh lebih bisa memberikan pengaruh dan bekas yang mendalam dibandingkan dengan jadal menggunakan pedang (*al-jadal bi al-h}ujjah a’z\am as\aran min al-jadal bi as-sai>f*) (Zamakhshyari, 1998: 485). Hal yang sama juga disampaikan oleh al-Alusi. Bahkan berdasarkan horison yang dimiliki beliau menjelaskan yang intinya bahwa metode dakwah Rasulullah adalah disesuaikan dengan kadar kapasitas yang dimiliki *mad’u>*-nya (*tafa>wut t}juru>q da’wat Rasu>lilla>hi bi tafa>wut mara>tib an-nna>s*) (Alusi, 2005, VII: 487-489).

Sehingga dalam konteks ini, selanjutnya al-Alusi mengklasifikasi bahwa setidaknya terdapat tiga macam golongan *mad’u>* yaitu: pertama, golongan orang-orang yang memiliki kapasitas intelektual maupun moral yang kuat, serta memiliki alat bantu yang sangat memadai untuk menangkap dan memahami isi dari ajaran-ajaran agama (*khawa>s}s*). Mereka inilah yang didakwahi dengan metode “*al-h}ikmah*” dalam pengertian di atas. Kedua, golongan orang-orang yang kapasitas intelektual maupun moralnya masih lemah, belum memiliki pisau analisa dan pemahaman yang kuat, serta memiliki sikap mental yang lemah (*awa>m*). Mereka inilah yang didakwahi dengan menggunakan metode “*mau’iz\ah h}asanah*.” Dan ketiga, golongan orang-orang yang suka melakukan perdebatan dan tidak gampang menerima sesuatu sebelum dilakukan adu argumentasi sampai pada akhirnya menemukan dan menerima kebenaran (*mu’a>nidi>n*). Golongan ini tidak lagi membutuhkan *mau’iz\ah* dan *ibrah*, akan tetapi harus dengan senjata yang mereka miliki, yaitu *muja>dalam*. Akan tetapi sekali lagi bahwa metode ini harus dengan cara yang terbaik dan menumbuhkan simpatik bukan garang dan memicu konflik (Alusi, 2005, VII: 487-489).

Klasifikasi *mad’u>* sebagaimana yang dijelaskan oleh al-Alusi ini juga diamini oleh Quraish Shihab, yang mana beliau menjelaskan bahwa bagi *mad’u>* yang cendekiawan dan memiliki pengetahuan tinggi maka metode yang digunakan adalah “*al-h}ikmah*,” yaitu hal yang paling utama dari segala sesuatu, baik pengetahuan maupun perbuatan atau dalam bahasa yang lebih definitif adalah segala sesuatu yang bila dilakukan akan mendatangkan kemaslahatan dan kemudahan yang besar atau lebih besar, serta menghalangi datangnya madarat atau kesulitan yang besar atau yang lebih besar. Kemudian bagi *mad’u>* yang awam, maka menggunakan metode “*mau’iz\ah h}asanah*”

dalam arti uraian yang menyentuh hati dan mengantar pada kebaikan. Selanjutnya bagi *mad'u* yang merupakan ahli kitab atau pemeluk agama lain maka metode yang digunakan adalah “*muja>dalah billati> hiya ah}san,*” yang berarti diskusi atau bukti-bukti yang dapat mematahkan alasan atau dalih dari mitra diskusi dan menjadikannya tidak dapat bertahan, baik yang dipaparkan itu diterima oleh semua orang atau hanya mitra diskusi saja (Shihab, 2007, VII: 390-393).

Pengaruh Asimilasi Horizon

Semua data penafsiran ini telah membuktikan dan tidak bisa dipungkiri bahwa horizon pembaca (penafsir) ikut menentukan lahirnya penafsiran yang sangat beragam semacam yang tersaji di atas. Sebagaimana yang telah diungkapkan di awal pembahasan ini, bahwa dalam dunia penafsiran, tentu akan terjadi dialektika dua horizon, yaitu horizon teks dan horizon pembaca (penafsir), dan horizon pembaca (penafsir) sangat dipengaruhi oleh pengalaman hidup, setting historis, sosial, dan kultur yang dialami oleh masing-masing penafsir tersebut.

Sebagai contoh bahwa Ibnu Jari>r at-T}abari> hidup pada masa hilangnya salah satu aliran rasional keagamaan mu'tazilah setelah era al-Mutawakkil, dan munculnya aliran tradisional Asy'ariyah (sunni), sehingga pada akhir pergulatan intelektualnya ia lebih dikenal sebagai sunni katimbang *ra>fid}i* (ekstremis-Ali). Dan kala itu juga muncul sekte-sekte yang lain yang turut menyemarakkan bursa pemikiran dipanggung sejarah umat Islam. Kompleksitas yang dilihat dan dialami at-T}abari> di negeri sendiri inilah yang kemudian menggugah sensitivitas keilmuannya, khususnya dibidang pemikiran Islam dengan jalan melakukan repons dan dialog ilmiah melalui karya tulis (Yusuf, 2004: 28). Sehingga, tidak heran apabila dalam memahami kedua ayat dakwah di atas, at-T}abari> terkesan sangat hati-hati dengan penafsirannya, “riwayat” menjadi unsur dominan dalam mengungkap data penafsiran, bahkan at-T}abari sempat berucap “berdasarkan riwayat Yah}ya> ibn Abi> T}a>lib dst” bahwa yang berkewajiban berdakwah adalah para sahabat Nabi, itupun diprioritaskan mereka yang perawi hadits. Kemudian kita bisa memahami tentang adanya pengaruh horizon dalam penafsiran at-T}abari adalah dengan menelaah kerangka atau langkah metodologis yang digunakan oleh at-T}abari> dalam upaya penafsirannya, mulai dari penjelasan dari sisi *i'ra>b, muna>sabah*, perdebatan *fiqh*, sampai mengkompromikan perdebatan tersebut, hingga sinkronisasi antar makna ayat sehingga muncul pemaknaan yang terkesan objektif (Yusuf, 2004: 33).

Begitu juga al-Alu>si>, yang menggunakan metode *tah}li>li>* sebagai pisau analisa. Di mana salah satu yang menonjol dalam metode ini adalah bahwa seorang mufassir akan berusaha menganalisis berbagai dimensi yang terdapat dalam ayat yang ditafsirkan, baik dari segi bahasa, *asba>b an-nuzu>l, na>sikh-mansu>kh* dan lain sebagainya (Mustaqim, 2004: 156). Dan tidak diragukan lagi, bahwa dengan kepakarannya di bidang tasawuf, Alu>si> juga menampilkan tren penafsirannya dengan warna sufi, sebagai misal ketika menafsirkan kata “*al-ma’ru>f*” dengan penafsiran “*at-t}a>’ah,*” kemudian “*al-munkar*” dengan “*al-ma’s}iyyah,*” “*al-khair*” dengan “*al-islam*” dan sebagainya. Demikian juga dengan az-Zamakhsya>ri> yang tafsirnya lebih bercorak “*i’tiza>li>*” (Naif, 2004: 49) karena beliau adalah pengikut mu’tazilah yang sudah barang tentu bahwa karakter penafsirannya juga berwarna *i’tiza>li>*. Mu’tazilah tentu sangat terkenal dengan “rasional”nya, sehingga tidak mengagetkan pula ketika az-Zamakhsya>ri> dalam ayat kedua tadi mengomentari bahwa perdebatan dengan argumentasi yang kuat lebih mengena dibanding dengan pedang (*al-ja>dal bi al-h}ujjah a’z\am a>s\aran min al-jadal bi as-sai>f*), dari sini jelas terlihat bahwa potensi akal diposisikan sangat dominan oleh az-Zamakhsya>ri>. Kemudian Ibnu Kas\i>r juga demikian, bahwa tafsirnya dapat dikategorikan sebagai tafsir yang bercorak dan berorientasi (*al-lawn wa al-ittija>h*) tafsir *bil-ma’s\u>r* di mana di dalamnya sangat didominasi oleh hadits dan riwayat, serta pendapat sahabat dan tabi’in dengan pendekatan normatif-historis, meski terkadang beliau menggunakan penalaran atau rasio ketika menafsirkan ayat (Nurhaedi, 2004: 137-138), hal-hal semacam inilah yang juga turut membentuk horizon penafsir dalam memproduksi makna setelah berdialektika dengan horizon yang dimiliki oleh teks, dan inilah yang penulis maksud bahwa asimilasi horizon dan lingkaran hermeneutik yang digagas oleh Gadamer sebagai salah satu *istimda>d* atau alat bantu dalam penafsiran.

Tafsir Humanis; Menuju Dakwah Humanis

Umat Islam seluruhnya sepakat bahwa Islam merupakan sebuah sistem nilai yang tidak hanya terbatas pada teks yang termaktub dalam kitab suci al-Qur’an, tetapi juga sangat menjunjung tinggi realitas manusia sebagai mandataris Allah di muka bumi ini. Al-Qur’an sampai kapanpun akan selalu tetap berfungsi sebagai sumber dan tata nilai serta petunjuk bagi manusia (*hudan li an-na>s*). Oleh karena itu sejauh apapun dinamika dan perkembangan berfikir manusia tidak boleh terlepas dari koridor Qur’ani sebagai pedoman final. Ayat al-Qur’an yang pertama kali turun, surat al-'Alaq mengandung perintah membaca. Dan karena ketika itu belum ada teks al-Qur’an yang terkodifikasi, maka bisa ditafsirkan bahwa yang dimaksud Allah adalah membaca realitas dan

memperhatikan kondisi sosial dan lingkungan yang ada di sekeliling Nabi. Atas dasar inilah sehingga dakwah yang dilakukan oleh Rasulullah sangat memperhatikan nilai-nilai humanis dan konteks sosial, budaya dan politik. Tidak hanya itu, dalam al-Qur'an sering kita temukan kata-kata yang memiliki orientasi dan konotasi yang senada dengan kata *iqra'* meski dengan isyarat yang berbeda, misalnya *naz\ara, fakkara, bas}ara*, *dabbara* dan sebagainya, yang mengindikasikan perintah Allah untuk memperhatikan realitas. Allah mengajak manusia untuk mencermati penciptaan alam semesta, realitas kehidupan, lingkungan, hingga anatomi dan psikologi makhluk secara umum dan manusia secara khusus.

Di sini kita sangat percaya bahwa hukum dan nilai-nilai yang terdapat dalam al-Qur'an tidak lain adalah ditujukan untuk kemaslahatan umat manusia. Begitu juga perintah dan larangan yang tertuang di dalamnya adalah dalam rangka menjaga dan memelihara stabilitas sosial dan keberlangsungan alam semesta. Hal inilah yang memerlukan konsep humanisasi dan kontekstualisasi serta dinamisasi dan elastisitas penafsiran sesuai dengan dinamika dan konteks yang terjadi dengan tetap memegang prinsip *h}ikmah* dan *mas}lah}ah* tetapi tidak menyalahi makna yang diharapkan oleh teks (*nas}s*).

Konsep “humanisasi” memang seakan-akan merupakan barang atau wacana yang “berbahaya” dan kadang harus “dibayar mahal,” apalagi apabila diterapkan dalam kreatifitas fikir dan pembacaan kritis terhadap teks-teks keagamaan termasuk kitab suci. Hal ini telah terbukti sebagaimana yang dialami oleh Nas}r H}a>mid Abu> Zaid yang harus menjalani vonis pengadilan sebagai murtad, harus mencerikan istrinya, meninggalkan Kairo, dan menjadi ilmuwan besar yang “terbuang” dinegeri orang selama 6 tahun setelah meluncurkan karya beliau *Mafhu>m an-Nas}s*; *Dira>sah fi> Ulu>m al-Qur'a>n* dan *Naqd al-Khit}a>b ad-Di>ni>*. Dan memang seringkali terjadi “ujian” yang harus dialami oleh orang-orang yang memiliki gagasan cerdas dan bahkan tidak jarang harus ditebus dengan pengorbanan fisik. Amin al-Khu>li> pernah mengungkapkan bahwa pada mulanya sebuah pemikiran itu akan dianggap sebagai sebuah “kekafiran,” akan tetapi bersamaan dengan berjalannya waktu dan berlalunya zaman ia kemudian diikuti dan tidak jarang menjadi “madzhab” (Setiawan, 2004: xxv-xxvi). Teks suci meski berbicara tentang yang transenden, tetapi sesungguhnya diarahkan demi kemaslahatan manusia di bumi. Sehingga terma-terma yang semula dimaknai secara teosentris dan transenden harus di “landing”-kan ke arah kemanusiaan atau dihumanisasikan demi menyelesaikan problem-problem kemanusiaan (Soleh, 2003: 170).

Khudori Soleh dengan merujuk pada pemikiran besar Hassan Hanafi menjelaskan bahwa metode tafsir hermeneutika-humanistik harus dan bertujuan untuk menerapkan tema sentral tersebut, yaitu: (1) Interpretasi teks harus digeneralisasikan dengan kondisi dan problem-problem kekinian, bukan hanya terpaku pada kaidah-kaidah bahasa dan tekstualitas; (2) Hasil interpretasi teks harus benar-benar bisa digunakan untuk menyelesaikan problem-problem masyarakat muslim modern, karena di sinilah bukti tingkat validitas dan kebaikan hasil interpretasi. Sehingga jika dalam sebuah hasil interpretasi tidak kontekstual dan jauh dari persoalan konkrit, maka hanya omong kosong dan tidak bermakna (Soleh, 2003: 170).

Gagasan Hanafi ini tidak jauh beda dengan pemikiran Farid Esack dalam hermeneutika pembebasannya yang menyatakan bahwa tafsir yang sejati adalah bahwa ia mampu menimbulkan rasa solidaritas muslim untuk membebaskan diri dari ketidakadilan, dan kesewenang-wenangan (Soleh, 2003: 170). Dari sinilah kemudian penulis berkesimpulan bahwa dalam membaca berbagai macam dinamika sosial diperlukan suatu alat bantu penafsiran yang lebih bisa meng-“humanisasikan” produk-produk tafsir tersebut. Dan hermeneutika adalah salah satu yang bisa dijadikan alat bantu pendekatan untuk menuju ke arah sana. Istilah hermeneutika sendiri dalam sejarah keilmuan Islam, terutama tafsir al-Qur’an klasik sebenarnya belum ditemukan. Baru pada dekade terakhir mulai populer seiring dengan perkembangan pesat teknologi informasi dan *the rice education* yang melahirkan banyak intelektual muslim kontemporer (Faiz, 2005: 13).

Fahrudin Faiz menjelaskan dengan menyadur bahasa Farid Esack bahwa praktek hermeneutika sebenarnya telah dilakukan oleh umat Islam sejak lama, khususnya ketika menghadapi al-Qur’an. Hal ini dibuktikan dengan adanya kajian-kajian mengenai *asbab an-nuzul* dan *na’ikh-mansukh*. Disusunnya berbagai bentuk ilmu tafsir sekaligus berbagai perbedaan komentar aktual terhadap al-Qur’an, teori dan metode penafsirannya. Dan juga adanya kategori-kategori terhadap tafsir tradisional yang mengindikasikan adanya kesadaran kelompok-kelompok tertentu, ideologi-ideologi tertentu, periode-periode tertentu dan maupun horison-horison tertentu (Faiz, 2005: 13).

Sejatinya bahwa persoalan utama hermeneutika adalah terletak pada masalah pencarian makna teks, apakah objektif atau subjektif. Sehingga yang perlu dikaji adalah masalah bagaimana hubungan penggagas dengan teks, hubungan pembaca dengan penggagas, serta hubungan pembaca dengan teks, meskipun biasanya hubungan kedua dan ketiga ini menjadi satu hubungan yaitu hubungan pembaca dengan penggagas dan teks (Wijaya, 2009: 182). Hubungan ketiga (pembaca dengan penggagas dan teks) dimana

teori asimilasi horizon sebagaimana yang digagas oleh Gadamer termasuk didalamnya, inilah yang menjadi pokok bahasan dalam tulisan yang sangat sederhana ini. Pertanyaan yang muncul dari bentuk hubungan ketiga (hubungan pembaca dengan penggagas dan teks) ini adalah apakah pembacaan terhadap teks bertujuan menemukan maksud penggagas, maksud teks atau maksud pembaca? Kemudian dari pertanyaan ini paling tidak muncul tiga kategori hermeneutika berdasarkan titik tekannya apakah pencarian maksud penggagas, teks atau pembaca. Tiga kategori tersebut adalah: teoritis, filosofis dan kritis (Wijaya, 2009: 182).

Hermeneutika teoritis menitikberatkan kajiannya pada problem “pemahaman,” dengan tujuan mencari makna yang dikehendaki oleh penggagas teks. Hermeneutika model ini dianggap juga sebagai hermeneutika romantisme yang bertujuan untuk merekonstruksi makna (Wijaya, 2009: 185-186). Kemudian hermeneutika filosofis dengan penekanan bagaimana tindakan memahami. Ini yang kemudian digagas oleh Gadamer yang menurutnya bahwa hermeneutika adalah watak interpretasi bukan teori interpretasi. Meskipun di sini Gadamer menganggap tidak mungkin diperoleh pemahaman yang objektif atau definitif sebuah teks, akan tetapi yang perlu digaris bawahi bahwa, Gadamer tidak bermaksud memberikan kebebasan mutlak bagi penafsir. Artinya bahwa penafsir harus bersifat terbuka terhadap teks, karena teks juga memiliki horizonnya sendiri. Di sinilah gagasan Gadamer tentang fusi horizon ini diaplikasikan dalam menemukan makna dan memahami teks. Gadamer beralasan bahwa seseorang tidak mungkin bisa melepaskan diri dari tradisi dan prasangkanya apalagi memasuki prasangka dan tradisi orang lain, karena horizon teks dan horizon pembaca atau penafsir pasti hadir dalam setiap tindakan penafsiran, lantaran keduanya merefleksikan keterkondisian historis umat manusia (Wijaya, 2009: 189-191). Serta hermeneutika kritis bertujuan untuk mengungkap kepentingan dibalik teks. Artinya bahwa teks bukan sebagai mediaum pemahaman akan tetapi sebagai medium dominasi dan kekuasaan di dalam teks tersimpan kepentingan pengguna teks, sehingga selain horizon penafsir, teks harus ditempatkan pada ranah yang dicurigai (Wijaya, 2009: 185-186).

Asimilasi horizon, sebagai teori penggabungan untuk membaca hubungan antara penggagas, teks dan pembaca, menurut penulis merupakan salah satu teori yang dapat digunakan dalam mengungkap pemahaman terhadap teks, termasuk teks-teks keagamaan. Sebagaimana tidak bisa kita pungkiri selayaknya contoh penafsiran beberapa konsep dakwah di atas, bahwasanya penafsir pasti menggunakan teori ini dalam proses penafsiran mereka. Sebagaimana juga yang terdapat dalam tradisi Islam, di mana hubungan antara

teks, tradisi sosial, dan subyek masyarakat pembaca teks memiliki hubungan yang sangat kuat dan unik. Ketiga variabel yang dalam bahasa Komaruddin Hidayat disebut trilogi ini tidak bisa hanya diambil salah satunya saja dalam rangka memahami kebenaran al-Qur'an. Karena ketiganya telah melahirkan komunitas pembaca (umat Islam), kemudian komunitas pembaca melahirkan tradisi (Islam), dan berdasarkan tradisi yang diterimanya umat Islam menafsirkan al-Qur'an. Proses yang semacam ini tidak pernah berhenti dan tidak pernah tertutup (Hidayat, 2004: 170-171).

Gadamer menjelaskan bahwa orang yang tidak memiliki horizon tidak akan bisa melihat pemandangan yang jauh, yang menyediakan banyak alternatif. Karena tidak melihat alternatif lain, maka yang terdekat yang dimilikinya akan dianggap paling benar dan paling berharga. Horizon di sini dimaknai oleh Gadamer sebagai bentangan visi yang meliputi segala sesuatu yang bisa dilihat dari sebuah titik tolak khusus (Gadamer, 2010: 364). Kemudian, dalam salah satu tulisannya, Komaruddin Hidayat menjelaskan bahwa Menurut Gadamer, salah satu tujuan terpenting dari hermeneutika adalah memperluas horizon melalui ziarah imajinatif pada tradisi masa lampau dan berdialog dengan para jenius melalui karya tulisnya dalam setting sosial kehidupan mereka. Sehingga akan muncul apa yang disebut *the fusion of new horizons* (Hidayat, 2004: 172).

Memang, horizon masa kini tidak dapat terbentuk tanpa horizon masa lalu, namun proyeksi horizon historis hanyalah sebuah fase di dalam proses pemahaman, dan tidak membeku kedalam alienasi dari sebuah kesadaran masa lalu, tapi diambil alih oleh horizon pemahaman masa kini. Di sinilah terjadi penggabungan real horizon-horizon dalam proses pemahaman (Gadamer, 2010: 368-369). Paul Ricoeur menambahkan bahwa di manapun ada situasi, disana ada cakrawala yang bisa diciutkan dan diperluas. Dia sangat mengapresiasi gagasan besar Gadamer ini, yaitu bahwa komunikasi berjarak antara dua kesadaran yang memiliki keadaan berbeda terjadi melalui perpaduan cakrawala keduanya. Yaitu persilangan garis pandangan mereka di cakrawala terbuka (Ricoeur, 2009: 82).

Penulis sangat sepakat bahwa asimilasi horizon ini kemudian dijadikan salah satu alat bantu (*istimda>d*) pendekatan dalam mengkaji teks-teks keagamaan, karena teori ini sangat mungkin untuk mewujudkan sikap yang sangat terbuka, dan menghasilkan sebuah kejelian dalam memahami dan membedakan antara apa yang tertulis atau terucapkan dan juga apa yang terpikirkan dan yang diinginkan oleh pengarang teks maupun pembaca atau penafsirnya. Dengan demikian proyeksi dakwah di era kekinian menuntut adanya sebuah sistem dan formulasi serta tata laksana yang lebih dinamis, lokal, dan temporal. Sesuai

dengan ayat tentang kewajiban berdakwah yang telah penulis uraikan di atas, terdapat pembagian yang jelas tentang keniscayaan adanya kelompok-kelompok yang mempunyai kewajiban berdakwah meski tidak menutup kemungkinan bagi seluruh kaum muslimin untuk saling mengingatkan.

Pemahaman terhadap “*al-khair*” seharusnya bukan sebatas “*Islām*” dalam pengertian agama akan tetapi Islam sebagai sistem nilai yang *rahmatan lil-ālamīn* yang merupakan proses menuju kesejahteraan (*salam*), dengan penanaman konsep tauhid yang mengintegrasikan ayat Qur’ānīyah, kaunīyah dan insānīyah agar terbebas dari ancaman teologis, kosmos dan kosmis. Begitu juga “*al-ma’ruf*” yang bukan hanya dipahami sebagai sebuah ketaatan formil akan tetapi lebih meluas lagi yaitu ketaatan terhadap tradisi yang sudah menjadi kesepakatan masyarakat akan kebajikannya dan tidak bertentangan dengan nilai-nilai keagamaan. Demikian halnya dengan “*al-munkar*” yang saat ini bahkan banyak kelompok atau orang yang gampang saja mendefinisikannya. Asal tidak sesuai dengan jubah mereka maka dianggap munkar, kalau tidak sama dengan jenggot mereka maka dianggap munkar, apabila tidak sejalan dengan alur pemikiran mereka kemudian dianggap munkar, dan seterusnya. Akan tetapi munkar merupakan sesuatu yang tidak sesuai dengan nilai-nilai ilahiyah sekaligus tidak baik menurut pandangan umum masyarakat. Jadi, menghargai tradisi bukanlah sesuatu yang munkar, tidak memakai simbol-simbol yang dianggap sebagai simbol cerminan agama (seperti jubah, kopyah, berjenggot) juga bukan termasuk munkar, selama tidak berseberangan dengan nilai-nilai dan *maqasid* keagamaan.

Begitu juga yang berkenaan dengan masalah metode dan tata laksana dakwah yang seharusnya pemahaman tentang ayat-ayatnya dilakukan dengan nuansa yang terbuka, elastis, dinamis, dan tidak kaku. Pengembangan makna pemahaman dan penafsiran menjadi sebuah keniscayaan. Pemaknaan “*al-hikmah*” bukan hanya sekedar wahyu Allah, akan tetapi *hikmah* merupakan cerminan dari nilai-nilai Ilahi yang seharusnya bisa dimaknai dengan berbagai macam pemahaman, bisa juga *hikmah* dalam arti mengenal sasaran dakwah, memahami saat atau momentum dan memilih bahasa serta media yang tepat untuk menyampaikan dakwah, termasuk melalui sarana informasi canggih seperti facebook, twitter, e-mail dan fasilitas internet yang lain, membangun sistematika pola pikir dalam menjadikan dakwah sebagai sarana pemberian solusi alternatif, bukan malah menambah masalah baru gara-gara cara yang dipakai adalah cara yang tidak manusiawi bahkan seakan-akan berposisi sebagai Tuhan yang berhak berbuat apa saja atas nama Tuhan, serta bisa juga *hikmah* ini dipahami sebagai *uswah hasanah* dan *lisan al-haql*.

Begitu juga dalam kondisi tertentu “*mau'iz\ah h}asanah*” dan “*muja>dalah*” di samping mentransformasi nilai-nilai keagamaan yang bersifat duniawi maupun ukhrawi, seharusnya juga ditunjang dengan mengetengahkan hasil-hasil penelitian ilmiah yang lebih bisa dipahami dan ditangkap oleh audiens secara empiris dan ilmiah sehingga Islam akan lebih terasa hidup di alam sadar dan bukan di ruang hampa. Baik teks maupun konteks tidak ada dalil yang mengindikasikan tata laksana dakwah dengan kekerasan, perusakan, dan hal-hal yang tidak menghargai tatanan kemanusiaan apalagi yang demikian itu dilakukan dengan mengatas namakan Tuhan.

Dan yang perlu ditekankan kembali adalah asimilasi horizon bukan semata-mata membebaskan pembaca (penafsir) untuk bebas menafsirkan teks, karena Gadamer juga memberikan batasan-batasan tertentu dalam upaya memahami pesan yang terkandung dalam teks. Inilah yang sebenarnya menjadi *nati>jah* bahwa teori asimilasi horizon tidak lepas dari teori-teori lain yang sudah digagas oleh Gadamer. Demikian juga ketika teori ini digunakan sebagai alat bantu pendekatan dalam konteks pemahaman terhadap ayat-ayat dakwah.

C. Simpulan

Islam sebagai agama *rah}matan lil-'a>lami>n* merupakan sistem nilai yang sangat humanis, di mana ketika nilai-nilai yang tertuang dalam teks sucinya itu didakwahkan, maka seharusnya kesan yang muncul adalah kesan yang humanis, dinamis, lentur, tidak kaku dan manusiawi. Bukan justru menakutkan, kaku, garang, dan horor. Pendekatan pemahaman ayat-ayat dakwah melalui teori asimilasi horizon yang digagas oleh Gadamer ini bukan berarti mengikuti jejak orang “kafir” dalam upaya memahami teks, akan tetapi lebih merupakan sebuah usaha mewacanakan bahwa dalam konteks penafsiran, penggabungan antara cakrawala teks sebagai ungkapan *author* dengan cakrawala pembaca sebagai mufasir memanglah merupakan hal yang harus adanya. Karena hanya dari pendekatan seperti inilah pesan dari nilai teks itu bisa terasa lebih ringan dan humanis. Tidak bisa kita pungkiri ternyata para mufassir klasik seperti at-T}abari>, al-Alu>si>, az-Zamakhsya>ri>, Ibnu Kas\i>r dan lain-lain juga telah menggunakan metode dan pendekatan semacam ini dalam upaya penafsiran mereka (meski pastinya tidak persis sama) hanya saja dengan istilah yang berbeda.

DAFTAR PUSTAKA

- Alu>si, Abu> al-Fad}l Syiha>b ad-Di>n Sayyid Mah}mu>d al-. (2005). *Ru>h} al-Ma'a>ni> fi> Tafsir al-Qur'a>n al-Az}i>m wa as-Sab' al-Mas}a>ni>*. Beirut: Da>r al-Kutub al-Ilmiyah.
- Asyr, S}ubh}i Abdur Rauf. (t.t). *al-mu'jam al-Maud}u>'i> li A>ya>t al-Qur'a>n al-Kari>m*. Da>r al-Fad}i>lah.
- Bleicher, Josep. (2007). *Hermeneutika Kontemporer; Hermeneutika sebagai Metode, Filsafat dan Kritik* terj. Imam Khoiri. Yogyakarta: Fajar Pustaka.
- Faiz, Fahrudin. (2005). *Hermeneutika Al-Qur'an; Tema-tema Kontroversial*. Yogyakarta: eLSAQ Press.
- Gadamer, Hans-Georg. (2010). *Kebenaran dan Metode; Pengantar Filafat Hermeneutika* terj. Ahmad Sahidah. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Hamidi, Jazim. (2005). *Hermeneutika Hukum*. Yogyakarta: UII Press.
- Hanafi, Hasan. (2009). *Hermeneutika Al-Qur'an?* terj. Yudian Wahyudi dan Hamidah Latif. Yogyakarta: Pesantren Nawesea Press.
- Hidayat, Komaruddin. (2004). *Menafsirkan Kehendak Tuhan*. Jakarta: Teraju.
- Kas}i>r, Imad ad-Di>n Abu> al-Fida' Isma'i>l ibn. *Tafsir al-Qur'a>n al-Az}i>m*. Yaman: Mu'assasah Qurt}u>bah, t.t)
- Poespoprodjo, (2004). *Hermeneutika*. Bandung: CV Pustaka Setia.
- Qut}b, Sayyid. (2004). *Fi> Z}ilalil Qur'a>n*. Kairo: Da>r al-Syuru>q.
- Rafiq (ed.), Ahmad. (2004). *Studi Kitab Tafsir*. Yogyakarta: Teras.
- Rahardjo, Mudjia. (2007). *Hermeneutika Gadamerian; Kuasa Bahasa dalam Wacana Politik Gus Dur*. Malang: UIN-Malang Press.
- Ricouer, Paul. (2009). *Hermeneutika Ilmu Sosial* terj. Muhammad Syukri. Yogyakarta: Kreasi Wacana.
- Setiawan, M. Nur Kholis. (2008). *Akar-akar Pemikiran Progresif dalam Kajian al-Qur'an*. Yogyakarta: Sukses Offset.
- Shihab, M. Qurash. (2007). *Tafsir Al-Misbah, Pesan, Kesan dan Keserasian al-Qur'an*. Jakarta: Lentera Hati.
- _____. (2004). *Membumikan al-Qur'an; Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*. Bandung: Mizan.
- Soleh (ed.), Achmad Khudori. (2003). *Pemikiran Islam Kontemporer*. Yogyakarta: Jendela.
- Sumaryono, E. (1999). *Hermeneutik Sebuah Metode Filsafat*. Yogyakarta: Kanisius.
- Syamsuddin, Sahiron. *Integrasi Hermeneutika Hans Georg Gadamer ke dalam Ilmu Tafsir? Sebuah Proyek Pengembangan Metode Pembacaan al-Qur'an pada Masa Kontemporer*, (Makalah Dipresentasikan pada Annual Conference Kajian Islam yang dilaksanakan oleh Ditpertaiss DEPAG RI pada tanggal 26-30 November 2006 di Bandung).
- T}abari>, Ibnu Jari>r at-. (2005). *Ja>mi'ul Baya>n an Ta'wi>li A>yil Qur'a>n*. Beirut: Da>r al-Fikr.
- Wijaya, Aksin. *Arah Baru Studi Ulum Al-Qur'an, Memburu Pesan Tuhan Dibalik Fenomena Budaya*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009.
- Zaid, Nashr Hamid Abu. (2004). *Hermeneutika Inklusif; Mengatasi problematika Bacaan dan Cara-cara Pentakwilan Atas Diskursus Keagamaan* terj. Muhamad Mansur dan Khoiron Nahdliyin. Yogyakarta: LKiS Pelangi Aksara.
- Zamakhsya>ri>, Abu al-Qasim Mahmud bin Umar al-. (1998). *Al-Kasysya>f 'an H}aqa>'iqi Ghawa>mid} al-Tanzi>l wa 'Uyu>n al-Aqa>wi>l fi> Wuju>h at-Ta'wi>l*. Riyad}: Maktabah al-Abi>kan.