

STUDI AL-QUR'AN KONTEMPORER

# LIVING QUR'AN

Dari Teks Menuju Realitas Sosial,  
Budaya, dan Praktik Keberagamaan



LUQMAN ABDUL JABBAR  
RUSTAM A





# STUDI AL-QUR'AN KONTEMPORER

## LIVING QUR'AN

*Dari Teks Menuju Realitas Sosial, Budaya, dan Praktik Keberagamaan*

**Dr. Luqman Abdul Jabbar, S.Ag., M.S.I.**

**Drs. H. Rustam A, M.Pd**

IAIN Pontianak Press

Pontianak, 1 Desember 2025

## LIVING QUR'AN

*Dari Teks Menuju Realitas Sosial, Budaya, dan Praktik Keberagamaan*

### **Penulis:**

Luqman Abdul Jabbar

Rustam A

### **Editor:**

Galuh Laila Marlina

### **Proofreader:**

Ahmad Ghozali

© Hak Cipta Luqman Abdul Jabbar

Hak penerbitan dimiliki oleh IAIN Pontianak Press.

Dilarang mengopi sebagian atau seluruh isi buku ini dengan cara apa pun, termasuk dengan cara penggunaan mesin fotokopi, tanpa izin sah dari penerbit.

Cetakan Pertama, 1 Desember 2025

IAIN Pontianak Press

Jl. Letjend Soeprapto No. 19, Pontianak

<https://iainpontianak.press/>

## Prakata

Buku ini lahir dari satu pertanyaan yang tidak pernah selesai dijawab, meskipun sudah menempuh tiga kota dan tiga jenis meja kerja. Bagaimana kalam yang diyakini suci dan tetap itu bisa hidup begitu beraneka dalam lidah, benda, tubuh, dan tindakan umat? Secara akademik, pertanyaan itu tidak dimaksudkan sebagai slogan, melainkan sebagai pekerjaan yang menuntut ketelitian. Di Pontianak ia muncul sebagai ketelitian leksikal dan sebagai naskah pesisir Borneo yang masih berdebu di lemari keraton. Di Yogyakarta ia berubah menjadi observasi ruqyah, tilawah, dan cara orang memfungsikan ayat untuk tubuh yang sakit. Di Jakarta ia menegang menjadi wawancara dengan orang-orang yang pernah membawa ayat jihād dan qitāl sampai ke ambang kekerasan. Tiga jalur itu—bahasa, etnografi resepsi, dan filologi naskah—tidak penulis pisahkan. Apabila Living Qur'an kehilangan ketelitian bahasa, kajian itu mudah jatuh ke impresionisme; apabila lapangan ditolak, yang tersisa hanyalah pengulangan kitab; dan apabila naskah lokal diabaikan, terputuslah ingatan bahwa Al-Qur'an di Nusantara sudah lama menjadi benda, silsilah, dan kebijakan istana, bukan semata objek yang dibicarakan di meja kajian.

Penulis lahir di Pontianak, 25 Mei 1975, dan sejak tahun 2000 mengajar di Program Studi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir, Fakultas Ushuluddin dan Adab, IAIN Pontianak. Kampus itu bukan latar belakang biografis semata, melainkan laboratorium yang kebetulan terletak di kota sungai, di antara langgar Melayu, majelis Banjar, dan jejaring migrasi Jawa yang membawa yasinan, tahlil, serta cara lain menghidupkan muṣṣḥaf. Pendidikan bahasa Arab di STAIN Pontianak menempa keyakinan yang sampai hari ini tidak penulis lepaskan: Al-Qur'an pertama-tama berjumpa manusia sebagai peristiwa bahasa. Tanpa ketelitian pada qalb, fu'ād, 'aql, nāṣiyah, jihād, dan qitāl, studi resepsi mudah mengira bahwa semua yang “terasa religius” sudah sah disebut data. Bahasa, bagi penulis,

bukan ornamen tafsir, melainkan syarat agar Living Qur'an tetap berakar pada ayat.

Studi Al-Qur'an dan Hadis di UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta memindahkan pusat gravitasi dari "apa makna ayat" ke "bagaimana ayat difungsikan". Tesis magister tahun 2006 meneliti ruqyah syar'iyah di Yogyakarta sebagai cara umat memfungsikan Al-Qur'an—benih yang kemudian menjadi Memfungsikan al-Qur'an sebagai Pengobatan (STAIN Pontianak Press, 2011). Yogyakarta sekaligus menajamkan kesadaran bahwa pembacaan adalah soal kuasa. Tulisan-tulisan tentang wajah maskulin Al-Qur'an, otoritas penafsir, kunci hermeneutis Farid Esack, dan kritik perspektif teks agama adalah peringatan bahwa penguncian makna bukan hanya kesalahan kamus, melainkan politik penafsir. Ketika penulis kembali ke Pontianak, naskah dan kerajaan pesisir menjadi laboratorium kedua. Tafsir Surat Tujuh Maharaja Imam Sambas, silsilah raja-raja Mempawah, al-Waraqah al-Sultāniyyah, sejarah Kerajaan Kubu, dan kerja penerjemahan Al-Qur'an ke bahasa Dayak Kanayatn bersama Kementerian Agama, bagi penulis, bukan nostalgia antik. Itu Living Qur'an dalam wujud benda, kebijakan, dan lidah lokal.

Jenjang doktor pada Sekolah Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah Jakarta membawa pertanyaan yang sama ke ujung yang paling tegang. Di bawah bimbingan Prof. Dr. Azyumardi Azra, M.A., CBE, dan Prof. Dr. Nasaruddin Umar, M.A., penulis meneliti resepsi hermeneutik eks-narapidana teroris atas ayat-ayat jihād dan qitāl. Wawancara lapangan 2021–2022 itu menjadi disertasi 2022, lalu menjadi buku Ayat-ayat Jihad dan Qital (Young Progressive Muslim, 2023). Argumen itu penulis pegang sampai hari ini, dan menjadi tulang punggung buku yang ada di tangan pembaca: teks adalah ruang yang diisi pembaca; kekerasan lahir dari horizon dan pengisian celah, bukan dari "dalang-ayat". Prof. Azra mengajarkan agar sejarah Islam tidak dilupakan ketika teori resepsi dipinjam dari Konstanz. Prof. Nasaruddin Umar mengajarkan agar deradikalisasi pemahaman

tidak berhenti di seruan moral, melainkan masuk ke mekanisme produksi makna. Keduanya, dengan cara yang berbeda, menolak dua kemalasan sekaligus: kemalasan tekstualis yang menyalahkan ayat, dan kemalasan kulturalis yang membiarkan segala praktik tanpa dihubungkan kembali ke teks.

Buku ini merangkum tiga jalur itu ke dalam satu konstruksi. Bab-bab awal menata ulang paradigma teks dan kultur, konsep Living Qur'an, serta tiga lensa resepsi—sosio-kultural, estetik-psikologis, dan hermeneutik—yang penulis kembangkan dari klasifikasi Amīn al-Khūlī dan dari teori resepsi Hans Robert Jauss. Bab VII dan VIII sengaja dibuat operasional, sebab penulis kerap menemui rancangan penelitian yang judulnya "Living Qur'an di Kalimantan Barat" lalu kehabisan napas di lapangan karena fenomena tidak pernah dibatasi. Bab IX menguji lensa itu pada kasus: yasinan malam Jumat, murattal sebagai terapi kecemasan, resepsi ayat jihād oleh eks-narapidana teroris, dan Living Qur'an virtual. Prinsip yang penulis pegang secara konsisten ialah bahwa tiga resepsi itu adalah lensa, bukan kotak. Satu malam yasinan di Kecamatan Sungai Raya dapat dibaca sebagai kohesi sosial, sebagai pengalaman batin, dan sebagai implementasi pemahaman atas Surah Yāsīn, tanpa dipaksa masuk ke salah satu laci saja.

Penulis tidak mengira buku ini menutup debat. Ia hanya menolak dua kemalasan yang sudah terlalu lama berbagi kantor: kemalasan yang mengira cukup membuka tafsir, dan kemalasan yang mengira cukup "turun ke masyarakat" tanpa membawa ayat. Pontianak mengajarkan yang pertama harus ditahan oleh lapangan; Yogyakarta mengajarkan yang kedua harus ditahan oleh bahasa; Jakarta mengajarkan bahwa keduanya bisa gagal pada saat yang sama ketika ayat sudah diisi sampai menjadi laku. Jika ada satu utang yang belum terbayar, utang itu kepada orang-orang yang menuturkan malam Jumat, ruang ruqyah, dan ḥalaqah mereka tanpa jaminan bahwa tulisan ini akan berpihak.

Ucapan terima kasih penulis sampaikan, pertama, kepada almarhum Prof. Dr. Azyumardi Azra, M.A., CBE, dan kepada Prof. Dr. Nasaruddin Umar, M.A., yang telah menempa cara berpikir penulis di meja kajian. Terima kasih kepada para informan—imam langgar, perempuan penggerak yasinan, praktisi ruqyah, qari' kampung, dan mereka yang bersedia mengisahkan ulang pembacaan ayat pada masa paling gelap dalam hidupnya—karena tanpa kesediaan mereka, teori resepsi hanya tinggal istilah Jerman di catatan kaki. Terima kasih kepada kolega di IAIN Pontianak yang menahan penulis agar tidak meninggalkan naskah Borneo ketika teori Konstanz sedang menggoda. Terima kasih kepada keluarga di Pontianak yang menanggung irama kerja yang sering tidak ramah terhadap malam Jumat, padahal malam Jumat justru malam paling padat bagi orang yang meneliti Living Qur'an.

Pembaca yang penulis bayangkan adalah kalangan akademik, peneliti, dan peminat kajian Al-Qur'an yang hendak masuk ke langgar, ke klinik ruqyah, ke grup WhatsApp One Day One Juz, atau ke ruang wawancara yang sunyi, dengan tetap membawa ayat di tangan. Jika buku ini ada gunanya, gunanya terletak di situ: agar studi Al-Qur'an tidak hanya mahir membaca kitab, tetapi mahir membaca kehidupan umat di sekitar kitab itu.

Pontianak, 1 Desember 2025

Luqman Abdul Jabbar

## Pedoman Transliterasi Arab–Latin

Transliterasi dalam buku ini merujuk pada Pedoman Transliterasi Arab–Latin yang ditetapkan melalui Keputusan Bersama Menteri Agama dan Menteri Pendidikan dan Kebudayaan Republik Indonesia Nomor 158 Tahun 1987 dan Nomor 0543 b/U/1987. Pilihan itu bukan soal selera tipografi. Ia merapikan satu bahasa tulis bersama agar *ḥ*, *t*, *ṣ*, dan madd *ā/ī/ū* tidak lagi dicampur dengan ejaan bebas, tanda ASCII (>', `'), atau kebiasaan jurnal berbahasa Inggris (seperti *sh* dan *gh*).

Beberapa nama yang sudah membeku dalam ejaan Latin internasional—misalnya Konstanz, Jauss, Iser, Gadamer, Ricoeur—tetap ditulis sebagaimana lazimnya di sumber aslinya. Yang ditransliterasikan secara ketat adalah istilah, judul kitab, nama ‘ulamā’, dan kutipan dari bahasa Arab.

### A. Konsonan

| Huruf Arab | Nama | Latin              | Huruf Arab | Nama | Latin |
|------------|------|--------------------|------------|------|-------|
| ا          | alif | tidak dilambangkan | ض          | ḍad  | ḍ     |
| ب          | ba   | b                  | ط          | ṭa   | ṭ     |
| ت          | ta   | t                  | ظ          | ẓa   | ẓ     |
| ث          | ṣa   | ṣ                  | ع          | ‘ain | ‘     |

|   |      |    |   |        |   |
|---|------|----|---|--------|---|
| ج | jim  | j  | غ | gain   | g |
| ح | ħa   | ħ  | ف | fa     | f |
| خ | kha  | kh | ق | qaf    | q |
| د | dal  | d  | ك | kaf    | k |
| ذ | žal  | ž  | ل | lam    | l |
| ر | ra   | r  | م | mim    | m |
| ز | zai  | z  | ن | nun    | n |
| س | sin  | s  | و | wau    | w |
| ش | syin | sy | ه | ha     | h |
| ص | ṣad  | ṣ  | ء | hamzah | ' |

Hamzah (ء) yang terletak di awal kata mengikuti vokalnya tanpa tanda khusus; yang terletak di tengah atau di akhir kata dilambangkan dengan apostrof ('). 'Ain (ع) dilambangkan dengan ' (tanda buka ke kiri). Dengan demikian *sa'ala* berbeda dari *sa'ala*, dan *al-Qur'ān* berbeda dari *al-'ālam*.

Gain (غ) dilambangkan *g*, bukan *gh*. Maka yang tertulis ialah *al-Gazālī*, *Balāghah*, *tāghūt*, bukan *al-Ghazālī* atau *tāghūt*. Syin (ش) dilambangkan *sy*, bukan *sh*: *syarī'ah*, *masyriq*, *Aḥmad al-Syāfi'ī*.

## B. Vokal

Vokal tunggal bahasa Arab, yang dalam tulisan Arab dilambangkan dengan harakat, ditransliterasikan sebagai berikut.

| Tanda | Nama   | Latin | Contoh                 |
|-------|--------|-------|------------------------|
| ◌َ    | fatḥah | a     | كَتَبَ → <i>kataba</i> |
| ◌ِ    | kasrah | i     | ذُكِرَ → <i>zūkira</i> |
| ◌ُ    | ḍammah | u     | حَسُنَ → <i>ḥasuna</i> |

Vokal rangkap dilambangkan sebagai gabungan harakat dan huruf.

| Tanda | Nama | Latin | Contoh |
|-------|------|-------|--------|
|-------|------|-------|--------|

|    |                |    |                       |
|----|----------------|----|-----------------------|
| يَ | fathāh dan yā' | ai | كَيْفَ → <i>kaifa</i> |
| وَ | fathāh dan wau | au | حَوْلَ → <i>ḥaula</i> |

Vokal panjang (madd) dilambangkan dengan garis datar di atas huruf vokal.

| Tanda  | Nama            | Latin | Contoh                                          |
|--------|-----------------|-------|-------------------------------------------------|
| اَ / آ | fathāh dan alif | ā     | قَالَ → <i>qāla</i> ; قُرْآن → <i>Qur'ān</i>    |
| يِ     | kasrah dan yā'  | ī     | كَرِيم → <i>karīm</i> ; عَلِي → 'Alī            |
| وَ     | ḍammah dan wau  | ū     | فُرْقَان → <i>Furqān</i> ; أُصُول → <i>uṣūl</i> |

### C. Tā' marbūṭah, syaddah, dan alif lām

Tā' marbūṭah (ة) dilambangkan dengan *h* apabila dibaca waqaf, dan dengan *t* apabila dibaca dalam rangkaian iḍāfah. Maka *al-risālah*, tetapi *risālat al-taẓẓihīd*; *sunnah*, tetapi *sunnatullāh* jika dirangkaikan. Dalam buku ini, bentuk yang paling sering dipakai adalah *-ah* pada kata mandiri: *syarī'ah*, *ḥikmah*, *ruqyah*, *tilāwah*.

Syaddah atau tasydīd dilambangkan dengan konsonan ganda: *nazzala*, *al-ḥajj*, *quwwah*.

Alif lām (*al-*) tetap ditulis *al-* baik pada huruf syamsiyah maupun qamariyah, diikuti oleh bunyi aslinya tanpa menghapus lam pada tulisan: *al-syams*, *al-qamar*, *al-Raḥmān*, *al-nās*. Nama yang sudah membeku sebagai satu lema—seperti *Allah*—ditulis tanpa pemisahan.

#### D. Contoh dalam buku ini

| Arab           | Transliterasi SKB |
|----------------|-------------------|
| القرآن         | al-Qur'ān         |
| علوم القرآن    | 'ulūm al-Qur'ān   |
| أسباب النزول   | asbāb al-nuzūl    |
| ناسخ ومنسوخ    | nāsikh wa mansūkh |
| قراءة / قراءات | qirā'ah / qirā'āt |
| إعجاز          | i'jāz             |
| فضائل القرآن   | faḍā'il al-Qur'ān |

|                     |                            |
|---------------------|----------------------------|
| حَمَلَةُ الْقُرْآن  | ḥamalāt al-Qurʻān          |
| دراسة ما حول القرآن | dirāsah mā ḥaula al-Qurʻān |
| تفسير               | tafsīr                     |
| مصحف                | muṣḥaf                     |
| تلاوة               | tilāwah                    |
| مقامات              | maqāmāt                    |
| رقية                | ruqyah                     |
| تميمة               | tamīmah                    |
| جهاد                | jihād                      |
| قتال                | qitāl                      |

|                        |                                     |
|------------------------|-------------------------------------|
| طاغوت                  | ṭāgūt                               |
| البرهان في علوم القرآن | <i>al-Burhān fī ‘Ulūm al-Qur’ān</i> |
| الإتقان في علوم القرآن | <i>al-Itqān fī ‘Ulūm al-Qur’ān</i>  |
| جلال الدين السيوطي     | Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī              |
| بدر الدين الزركشي      | Badr al-Dīn al-Zarkasyī             |
| أمين الخولي            | Amīn al-Khūlī                       |

Pembaca yang menemukan sisa ejaan lama di catatan kaki sumber sekunder diminta merujuk ke tabel ini. Yang diutamakan adalah ketetapan bunyi, bukan keseragaman visual dengan edisi luar negeri.

# Daftar Isi

|                                                                                  |     |
|----------------------------------------------------------------------------------|-----|
| Prakata .....                                                                    | iii |
| Pedoman Transliterasi Arab–Latin .....                                           | vii |
| A. Konsonan.....                                                                 | vii |
| B. Vokal .....                                                                   | ix  |
| C. Tā’ marbūṭah, syaddah, dan alif lām .....                                     | x   |
| D. Contoh dalam buku ini.....                                                    | xi  |
| BAB I: Epistemologi dan Pergeseran Paradigma Studi Al-Qur’an .....               | 1   |
| A. Orientasi Tradisional Studi Al-Qur’an.....                                    | 2   |
| B. Paradigma Teks versus Paradigma Kultur .....                                  | 7   |
| C. Pendekatan Empiris, Sosiologis, dan Antropologis .....                        | 10  |
| D. Integrasi Paradigma: Syarat agar Kalam Tidak Menjadi Artefak atau Dalih ..... | 15  |
| E. Rangkuman: Utang yang Belum Dilunasi.....                                     | 18  |
| Catatan .....                                                                    | 19  |
| BAB II: Genealogi Living Qur’an .....                                            | 22  |
| A. Amīn al-Khūlī dan <i>Dirāsah mā ḥaula al-Qur’ān</i> .....                     | 22  |
| B. Definisi Living Qur’an: Bukan Slogan, Melainkan Metode .....                  | 25  |
| C. Peta Ahli: Dari Yogyakarta ke Temple, dari Antropologi ke Resepsi .....       | 29  |
| D. Distingsi: Rafiq Bukan Ditolak, Melainkan Tidak Cukup .....                   | 32  |
| E. Tafsir versus Living Qur’an: Bukan Pengganti, Bukan Musuh .....               | 37  |
| Catatan .....                                                                    | 41  |
| BAB III: Teori Resepsi dan Hermeneutika .....                                    | 44  |

|                                                                                       |    |
|---------------------------------------------------------------------------------------|----|
| A. Mazhab Konstanzt: Pergeseran ke Pembaca .....                                      | 45 |
| B. Jauss: <i>Erwartungshorizont</i> dan Sejarah Penerimaan.....                       | 47 |
| C. Iser: <i>Leerstellen</i> , Pembaca Tersirat, dan Perbuatan Membaca .....           | 50 |
| D. Gadamer dan Ricoeur: Dari Pengertian ke Tindakan .....                             | 52 |
| E. Graham, Smith, dan Dimensi Aural: Kitab yang Didengar .....                        | 55 |
| F. Aplikasi pada Al-Qur'an: Lensa di Lapangan, Kritik Fungsional, Transisi Kerja..... | 58 |
| Catatan .....                                                                         | 62 |
| BAB IV: Resepsi Sosio-Kultural Al-Qur'an.....                                         | 64 |
| A. Konsep dan Distingsi Resepsi Sosio-Kultural .....                                  | 64 |
| B. Landasan Antropologi Agama: Al-Qur'an sebagai Fenomena Kultural.....               | 67 |
| C. Empat Ciri: Kolektif, Tradisional, Simbolik, Kontekstual                           | 70 |
| D. Ritual Kolektif: Yasinan, Tahlil, Khataman, Sema'an, Ngarot .....                  | 73 |
| E. Fungsi Magis-Simbolik, Sosial, dan Akulturasi.....                                 | 77 |
| F. Jauss dan Iser di Serambi Rumah .....                                              | 80 |
| G. Kritik: Sinkretisme, Bid'ah, dan Reduksi Simbol.....                               | 82 |
| H. Fieldwork sebagai Ajakan: Masuk ke Serambi, Bukan Menyuluh dari Beranda.....       | 84 |
| Catatan .....                                                                         | 86 |
| BAB V: Resepsi Estetik-Psikologis Al-Qur'an .....                                     | 91 |
| A. Konsep Resepsi Estetik-Psikologis.....                                             | 91 |
| B. Dasar Qur'ani: Kulit yang Menggigil dan Syifā' yang Turun .....                    | 94 |
| C. Turās yang Tidak Buta pada Telinga dan Hati .....                                  | 96 |
| D. Bentuk Resepsi Estetik: Tilawah, MTQ, Kaligrafi, Audio                             |    |

|                                                                        |     |
|------------------------------------------------------------------------|-----|
| .....                                                                  | 100 |
| E. Resepsi Psikologis: Murattal, Ruqyah, Terapi, dan Batas Klaim ..... | 103 |
| F. Jauss dan Iser pada Indra dan Emosi .....                           | 106 |
| G. Kelebihan, Kritik, dan Etika yang Tidak Basah .....                 | 107 |
| Catatan .....                                                          | 109 |
| BAB VI: Resepsi Hermeneutik Al-Qur'an.....                             | 113 |
| A. Definisi Operasional dan Rumus Kerja.....                           | 113 |
| B. Akar Teori: Jauss, Iser, Gadamer, Ricoeur.....                      | 116 |
| C. Melek Teks: Jihād Bukan Qitāl.....                                  | 119 |
| D. Kasus Lapangan: Horizon, Jaringan, dan Pengisian Celah .....        | 122 |
| E. Kritik Ideologisasi: Lensa, Bukan Kotak.....                        | 126 |
| Catatan .....                                                          | 129 |
| BAB VII: Merancang Penelitian Living Qur'an.....                       | 135 |
| A. Desain sebagai Pilihan Lensa, Bukan Pengisian Kotak ..              | 136 |
| B. Rumusan Masalah atas Living Text .....                              | 139 |
| C. Sampling Purposif dan Kerja Informan .....                          | 141 |
| D. Data menurut Lensa Resepsi .....                                    | 143 |
| E. Etika pada Tema Rentan: Ruqyah dan Eks-Narapidana.                  | 147 |
| F. Dari Desain ke Analisis .....                                       | 149 |
| BAB VIII: Menganalisis Korpus Living Qur'an .....                      | 153 |
| A. Reduksi, Display, dan Verifikasi sebagai Kerja Tangan .             | 153 |
| B. Mengoperasikan Jauss: Indikator Horizon .....                       | 156 |
| C. Mengoperasikan Iser: Celah dan Isian .....                          | 159 |
| D. Gadamer dan Ricoeur: Fusi Horizon dan Apropriasi.....               | 162 |
| E. Triangulasi dan Satu Korpus Tiga Lensa.....                         | 164 |

|                                                            |     |
|------------------------------------------------------------|-----|
| F. Menyusun Laporan Penelitian dan Tulisan Akademik...     | 166 |
| BAB IX: Kasus-kasus Living Qur'an: Dari Langgar ke Layar . | 171 |
| A. Yasinan Malam Jumat: Lima Tahap Pembacaan .....         | 171 |
| B. Murattal sebagai Terapi Kecemasan .....                 | 175 |
| C. Ayat Jihād dan Qitāl: Resepsi Eks-Narapidana Teroris..  | 177 |
| D. Living Qur'an Virtual: ODOJ, Aplikasi, Live Tilawah.... | 181 |
| E. Agenda yang Masih Terbuka .....                         | 185 |
| Daftar Pustaka.....                                        | 190 |
| Biografi Penulis.....                                      | 201 |

## BAB I: Epistemologi dan Pergeseran Paradigma Studi Al-Qur'an

Wahyu yang pertama kali sampai kepada Nabi bukanlah sebuah daftar ilmu, melainkan sebuah perintah untuk membaca: *iqra'*. Dalam QS. al-'Alaq [96]:1–5, perintah itu berbunyi:

اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ اقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ

“Bacalah dengan (menyebut) nama Tuhanmu yang menciptakan. Dia telah menciptakan manusia dari segumpal darah. Bacalah, dan Tuhanmulah Yang Mahamulia, yang mengajar (manusia) dengan pena. Dia mengajarkan manusia apa yang tidak diketahuinya.”

Ayat itu, jika dibaca tanpa tergesa, sudah mengandung ketegangan yang akan mengiringi seluruh sejarah studi Al-Qur'an. Ada *qirā'ah*—pembacaan sebagai peristiwa lidah, telinga, dan tubuh—dan ada *qalam*—pena yang menuliskan, mengodifikasi, lalu mengubah peristiwa itu menjadi warisan yang dapat diwariskan. Dari ketegangan itulah lahir dua gravitasi yang jarang sekali berimbang: Al-Qur'an sebagai objek yang dianalisis di atas meja, dan Al-Qur'an sebagai sesuatu yang dihidupi di lantai rumah, di halaman masjid, di atas kain kafan, di dinding kamar, bahkan di dalam tubuh yang gemetar.

Buku ini berangkat dari keyakinan yang sederhana, dan justru karena sederhananya sering dilupakan: studi Al-Qur'an yang hanya mengulang apa yang sudah dikatakan kitab-kitab sebelumnya, *al-qirā'ah al-mutakarrirah*, bukanlah satu-satunya cara yang sah untuk menghormati kalam. Ada pembacaan lain yang lebih berani, *al-qirā'ah al-muntijah*, yang tidak puas dengan menginventarisasi makna, melainkan menelusuri bagaimana makna itu menjadi sikap, ritus, benda, dan tindakan.[1] Pergeseran dari yang pertama ke yang kedua bukanlah

pengkhianatan terhadap tradisi. Ia justru semacam pengembalian utang: utang kepada kenyataan bahwa Al-Qur'an, sejak malam pertama di Gua Hira, tidak pernah hanya "ada", melainkan "terjadi".

## A. Orientasi Tradisional Studi Al-Qur'an

### 1. 'Ulūm al-Qur'ān sebagai kanon yang mengembang

Badr al-Dīn al-Zarkasyī, dalam pembukaan *al-Burhān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, menulis suatu pengakuan yang ironis jika dibaca dari abad ke-21:

غُلُومُ الْقُرْآنِ لَا تُحْصَى، وَأَنْوَاءُهَا لَا تُسْتَفْصَى

"Ilmu-ilmu Al-Qur'an tidak terhitung, dan jenis-jenisnya tidak habis ditelusuri." [2]

Kalimat itu, dalam niat al-Zarkasyī, adalah pujian terhadap keluasan kalam. Namun ia sekaligus semacam ramalan: bahwa komunitas keilmuan akan terus memperbanyak cabang, merinci *asbāb al-nuzūl*, *nāsikh-mansūkh*, *qirā'āt*, *rasm*, *i'jāz*, *mutasyābih*, *muhkam*, hingga daftar itu sendiri menjadi objek yang lebih menarik daripada orang yang membaca. Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī kemudian, dalam *al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, mengumpulkan dan menata ulang lautan itu menjadi semacam ensiklopedia yang hampir delapan puluh jenis ilmu.[3] Kerja al-Suyūṭī bukanlah kerja yang sia-sia. Tanpa kanon semacam itu, komunitas penafsir akan kehilangan bahasa bersama. Yang menjadi soal bukan kelahiran 'ulūm, melainkan nasib 'ulūm ketika ia berhenti sebagai alat dan mulai menjadi tembok.

al-Suyūṭī sendiri, jika dibaca tanpa niat mencari musuh, tidak menutup pintu pada praktik. *Al-Itqān* memuat bahasan tentang adab *tilāwah*, tentang orang yang menangis ketika membaca, tentang keutamaan yang berdekatan dengan literatur *faḍā'il*. Kanon yang kemudian "melulu" filologis adalah hasil seleksi pewaris, bukan niat tunggal penyusun. Menyalahkan al-Suyūṭī

atas kemalasan akademik abad ini adalah anakronisme. Yang disalahkan adalah kebiasaan menghafal daftar ilmunya lalu mengira daftar itu sudah menuntaskan *iqra'*.

Orientasi tradisional studi Al-Qur'an, dalam arti yang paling produktif, adalah orientasi yang menempatkan teks sebagai pusat gravitasi. Objek utamanya bahasa, struktur, dan makna. Metodologinya *tafsir bi al-ma'thūr* dan *tafsir bi al-ra'y*, dilengkapi filologi, semantik, dan—pada abad modern—hermeneutika yang masih berpusat pada niat pengarang atau pada struktur kalimat. Otoritasnya ulama dan rantai periwayatan. Wataknya normatif, filologis, analitis. Ia menjaga keaslian *rasm*, kedalaman leksikon, dan disiplin *isnād*. Ia pula yang memungkinkan seseorang membedakan *qalb*, *fu'ād*, dan *'aql* tanpa mencampuradukkannya hanya karena ketiganya “terasa seperti hati”. Tanpa ketelitian semacam itu, setiap pembicaraan tentang “Al-Qur'an yang hidup” mudah jatuh ke impresionisme.

Akan tetapi, kanon yang mengembang itu membawa harga. Semakin rinci ilmu tentang teks, semakin elitis pintu masuknya. Orang yang tidak menguasai perangkat 'ulūm dianggap belum “siap” berbicara tentang Al-Qur'an, seolah-olah satu-satunya cara Al-Qur'an hadir di dunia adalah melalui meja *mufasssir*. Padahal, jauh sebelum meja itu disusun, Al-Qur'an sudah hidup sebagai suara yang didengar, sebagai *muṣḥaf* yang dipegang, sebagai ritus yang diulang, sebagai obat yang ditiupkan, sebagai tulisan yang digantung. Tradisi itu bukan “penyimpangan modern”. Ia setua komunitas yang pertama kali menyebut dirinya *ḥamalat al-Qur'ān*.

## **2. I'jāz, faḍā'il, dan adab: sayap tradisi yang hampir terlupa**

Di dalam kanon yang sama, sebenarnya tersimpan sayap lain yang jarang dijadikan pusat studi akademik. Abū Bakr al-Bāqillānī, dalam *I'jāz al-Qur'ān*, dan 'Abd al-Qāhir al-Jurjānī, dalam *Dalā'il al-I'jāz*, tidak hanya membela kemukjizatan sebagai dogma. Mereka membela suatu pengalaman: bahwa susunan kalam (*naẓm*) tidak dapat ditiru, bukan karena kata-katanya

asing satu per satu, melainkan karena jalinan makna, irama, dan pilihan diksi itu membentuk suatu keseluruhan yang “mengenai” pendengarnya.[4] al-Jurjānī menegaskan bahwa *i’jāz* bukan terletak pada kosakata yang terpisah:

وَعَلِمَ أَنَّ لَيْسَ النَّظْمُ إِلَّا أَنْ تَضَعَ كَلَامَكَ الْوَضْعَ الَّذِي يَفْتَضِيهِ عِلْمُ النَّحْوِ

“Ketahuilah bahwa *nazm* tidak lain ialah menempatkan kalammu pada tempat yang dituntut oleh ilmu nahwu.”[5]

Kalimat itu, pada permukaan, adalah kaidah linguistik. Pada kedalaman, ia adalah teori efek: kalam “bekerja” pada pendengar karena susunannya, bukan karena kata yang diisolasi. Dari sini, jalan ke pengalaman estetik—yang kelak, pada abad ke-20, akan dibicarakan Navid Kermani sebagai *God is Beautiful*—sebenarnya sudah terbuka di dalam tradisi sendiri.[6] Yang tertutup kemudian bukan pintunya, melainkan kebiasaan akademik yang lebih suka mengulang dalil *taḥaddī* daripada menanyakan: apa yang terjadi pada kulit, jantung, dan air mata orang yang mendengar?

Sayap lain tampak lebih gamblang pada literatur *faḍā’il*. Abū ‘Ubayd al-Qāsim ibn Sallām, dalam *Faḍā’il al-Qur’ān*, tidak menyusun tafsir ayat demi ayat. Ia mengumpulkan riwayat tentang keutamaan membaca, membawa, mengajarkan, dan “bergaul” dengan Al-Qur’an. Di situ Al-Qur’an sudah diperlakukan sebagai sesuatu yang *dilakukan*, bukan hanya *ditafsirkan*. [7] al-Nawawī, beberapa abad kemudian, menulis *al-Tibyān fi Ādāb Ḥamalat al-Qur’ān* dengan nada yang lebih tegas lagi. Ia tidak bertanya “apa makna ayat ini”, melainkan “bagaimana seharusnya tubuh, lisan, dan akhlak orang yang membawa kalam itu”:

يَنْبَغِي لِحَامِلِ الْقُرْآنِ أَنْ يَكُونَ عَلَى أَكْمَلِ الْأَحْوَالِ وَأَكْرَمِ الشَّمَائِلِ

“Seyogianya pemegang Al-Qur’an berada pada keadaan yang paling sempurna dan perangai yang paling mulia.”[8]

*Faḍā'il* dan *ādāb* adalah bukti bahwa tradisi klasik tidak buta terhadap praktik. Yang terjadi kemudian adalah semacam amnesia selektif di ruang akademik: *faḍā'il* diturunkan derajatnya menjadi “kitab anjuran”, *ādāb* menjadi “etika personal”, sementara yang dianggap “ilmu sungguhan” hanyalah tafsir, *uṣūl*, dan filologi. Living Qur'an, dalam pengertian yang akan dikembangkan pada bab berikutnya, bukanlah barang impor yang jatuh dari langit teori resepsi Jerman. Ia, pada satu sisinya, adalah upaya mengangkat kembali sayap *faḍā'il* dan *ādāb* itu ke dalam kesadaran metodologis—dengan satu syarat yang tidak boleh dilupakan: pengangkatan itu tidak boleh kehilangan ketelitian bahasa yang menjadi syarat 'ulūm.

### **3. Keunggulan yang menjadi jebakan: al-qirā'ah al-mutakarrirah**

Keunggulan orientasi tradisional tidak perlu diragukan. Tanpa ia, tidak ada yang dapat membedakan *jihād* dari *qitāl*, *syifā'* dari *rahmah*, *qirā'ah* dari *tilāwah*. Tanpa ia, setiap ayat mudah ditarik ke kepentingan pembacanya. Jebakannya terletak pada keberhasilan itu sendiri. Ketika tafsir dianggap sudah final, ketika kitab-kitab *mutaqaddimīn* diperlakukan sebagai kamar yang sudah selesai dihuni, kajian atas Al-Qur'an menjadi pembacaan yang monoton berulang-ulang. Fazlur Rahman, dengan caranya yang keras kepala, sudah mengingatkan bahwa studi Al-Qur'an yang tidak berhadapan dengan tantangan zamannya akan kehilangan fungsi sebagai penjelasan tambahan atas realitas yang terus bergerak.[9]

*Al-qirā'ah al-mutakarrirah* bukanlah tuduhan bahwa ulama klasik tidak kreatif. Banyak di antara mereka justru lebih berani daripada sebagian pengikutnya di abad ini. Tuduhannya tertuju pada kebiasaan institusional yang mengulang produk, bukan mengulang pertanyaan. Mengulang produk berarti menuliskan kembali apa yang sudah ada di al-Ṭabarī, al-Zamakhsharī, atau Ibn Kaṣīr, lalu menamainya “penelitian”. Mengulang

pertanyaan berarti kembali ke peristiwa pembacaan itu sendiri: siapa yang membaca, dalam horizon apa, dengan tujuan apa, dan ke dalam tindakan apa pembacaan itu jatuh.

Ada ironi yang lebih halus lagi. Ilmu *qirā'āt*, yang duduk nyaman di dalam kanon 'ulūm, pada asalnya justru adalah ilmu tentang keragaman cara kalam diucapkan dan didengar. Perbedaan Ḥafṣ dan Warsy, perbedaan imalah dan tarqiq, bukanlah ornamen musabaqah. Ia adalah bukti bahwa Al-Qur'an, bahkan dalam lapisan yang paling "tekstual", sudah merupakan peristiwa suara. William A. Graham, yang akan lebih panjang dibicarakan pada Bab III, menamai hal semacam itu sebagai aspek oral-aural dari scripture: kitab suci tidak pernah hanya *written word*. [17a] Jika kanon tradisional sendiri menyimpan ilmu tentang lidah dan telinga, maka keengganan modern untuk meneliti *tilāwah* sebagai pengalaman, atau yasinan sebagai ritus, bukanlah kesetiaan pada 'ulūm. Ia adalah penyempitan 'ulūm menjadi filologi diam.

QS. Yūsuf [12]:2 memberi isyarat yang sering dikutip hanya untuk membuktikan ke-Arab-an teks, padahal ujung ayat itu bukan tentang etnisitas bahasa, melainkan tentang akal yang bekerja:

إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ

"Sesungguhnya Kami menurunkannya sebagai Qur'an berbahasa Arab, agar kamu mengerti."

*La'allakum ta'qilūn*—agar kamu mengerti. Bukan agar kamu menyusun katalog ilmu, bukan agar kamu memenangkan lomba menghafal nomenklatur *nāsikh*, melainkan agar kalam itu masuk ke dalam 'aql yang hidup. Jika "mengerti" adalah telos pewahyuan, maka studi yang berhenti pada teks sebagai artefak telah menghentikan perjalanan di tengah jalan. Pengertian, dalam sejarah umat, tidak pernah tinggal di kertas. Ia pindah ke lidah, ke tangan, ke rumah, ke pasar, dan—pada kasus-kasus

yang paling tegang —ke keputusan untuk menolong atau untuk menyakiti.

Di Kalimantan Barat, jejak ketegangan itu tidak abstrak. *Tafsir Surat Tujuh* yang hidup di lingkungan istana Sambas bukan hanya “kitab tafsir” dalam arti katalog makna. Ia adalah tafsir yang masuk ke dalam kebijakan keagamaan kerajaan, ke dalam adab istana, ke dalam cara sebuah komunitas pesisir menempatkan kalam di antara hukum adat dan hukum syarak.[10] Penerjemahan Al-Qur’an ke bahasa Dayak Kanayatn, yang melibatkan kerja kelembagaan Kementerian Agama, juga bukan sekadar alih bahasa. Ia adalah pengakuan bahwa kalam tidak selesai ketika *muṣḥaf* Usmani sudah ditashih; kalam baru “sampai” ketika ia dapat diucapkan dalam lidah lokal tanpa kehilangan akar Arabnya. Filologi naskah pesisir, dalam kerangka ini, bukan nostalgia antik. Ia adalah bukti bahwa paradigma teks, jika jujur pada sejarahnya sendiri, selalu sudah bersentuhan dengan kultur.

## **B. Paradigma Teks versus Paradigma Kultur**

### **1. Al-Qur’an sebagai teks: kekuatan dan batasnya**

Paradigma teks menempatkan Al-Qur’an sebagai *divine text*, teks ilahi yang menjadi objek analisis bahasa, struktur, dan makna. Fokusnya *tafsir*, *ta’wīl*, linguistik Al-Qur’an, dan perangkat ‘ulūm. Wataknya normatif-filologis. Ia bertanya: apa yang dimaksud ayat ini, bagaimana riwayatnya, bagaimana *naẓm*-nya, bagaimana ia berhubungan dengan ayat lain. Pertanyaan-pertanyaan itu sah, bahkan niscaya. Tidak ada Living Qur’an yang sehat tanpa ia, sebab praktik tanpa jangkar teks mudah menjadi dalih belaka.

Batas paradigma ini bukan pada apa yang dilakukannya, melainkan pada apa yang dianggapnya tidak perlu dilakukan. Realitas sosial diperlakukan sebagai “latar belakang” yang boleh disebut di pengantar, lalu dilupakan di analisis. Pembaca awam diperlakukan sebagai konsumen tafsir, bukan sebagai produsen

makna dalam arti Jaussian. Tradisi yasinan, ruqyah, *tamimah*, kaligrafi, *khataman*, bahkan cara seseorang menangis ketika mendengar QS. al-Zumar [39]:23, dianggap “bukan studi Al-Qur’an”, seolah-olah Al-Qur’an hanya hidup selama ia masih berupa *lafaz* yang dibebedah.

Di sinilah ironi halus itu bekerja. Komunitas akademik yang paling bangga menjaga kesucian teks justru seringkali paling jarang menemui orang yang menghidupi teks itu. Meja filologi menjadi lebih suci daripada lantai masjid. Padahal, jika kesucian kalam diukur dari kesetiaan pada peristiwa pewahyuan, peristiwa itu justru terjadi sebagai suara yang didengar seorang manusia yang gemetar, bukan sebagai *lemma* dalam kamus.

## **2. Al-Qur’an sebagai kultur: living text yang menuntut lapangan**

Paradigma kultur menempatkan Al-Qur’an sebagai fenomena hidup—*living text*, atau lebih tepat: *living phenomenon*. Fokusnya bukan “apa makna ayat menurut mufasir”, melainkan bagaimana Al-Qur’an dipahami, dipraktikkan, dan difungsikan dalam masyarakat. Wataknya empiris, sosiologis, antropologis. Metodologinya penelitian lapangan, observasi, wawancara, dokumentasi, etnografi. Objeknya tradisi keagamaan, ritual, praktik sosial, fungsi spiritual-simbolik, dan—yang paling mudah diabaikan—perilaku yang lahir dari suatu pemahaman ayat.

Contoh-contohnya sudah terlalu sering disebut hingga nyaris menjadi klise: yasinan malam Jumat, tahlilan kematian, ruqyah sebagai pengobatan, ayat yang ditulis lalu disimpan sebagai *tamimah*, kaligrafi di mihrab, *murāttal* di ruang tunggu, *Musābaqah Tilāwatil Qur’ān*. Klise itu berbahaya hanya jika dibiarkan menjadi daftar tanpa pertanyaan. Pertanyaan yang lebih tajam berbunyi: mengapa Surah Yāsīn, bukan Surah lain, yang dipilih sebagai “surah kematian”? Mengapa ayat kursi digantung di atas pintu, bukan di dalam tafsir? Mengapa suara qari’ tertentu menenangkan seorang ibu yang cemas, sementara

terjemahan yang sama, jika hanya dibaca mata, tidak menghasilkan apa-apa? Paradigma kultur memaksa studi Al-Qur'an turun dari menara leksikon ke rantai peristiwa.

Kelebihannya jelas: ia menunjukkan fungsi nyata kalam, lebih kontekstual, lebih dekat pada kehidupan umat yang tidak selalu menulis kitab. Keterbatasannya juga jelas, dan tidak boleh dicuci dengan semangat “pembelaan terhadap rakyat”. Paradigma kultur yang kehilangan teks akan jatuh ke relativisme deskriptif: segala praktik “benar” karena “begitulah adanya”. Ia berisiko menyejajarkan *tamimah* dengan *tadabbur* tanpa membedakan logika internal masing-masing. Ia dapat menjadi romantisisme budaya yang lupa bahwa umat juga berdebat, menolak, dan kadang menyakiti atas nama ayat yang sama.

### **3. Relasi dialektis, bukan perang kawan-lawan**

Pemisahan teks versus kultur, jika dijadikan perang kubu, adalah kemalasan epistemologis. Teks membentuk kultur: ayat tentang kebersihan, keadilan, dan zikir tidak hanya “bermakna”, melainkan mengendap menjadi kebiasaan. Kultur membentuk pemahaman teks: orang yang tumbuh dalam *halaqah* tertentu akan mendengar *jihād* dengan telinga yang berbeda dari orang yang tumbuh dalam majelis yasinan pesisir. Tidak ada pemisahan absolut. Makna lahir dari dialog tiga pihak: teks, pembaca, dan realitas yang mengitari keduanya.

William E. Paden, dalam suatu rumusan yang sederhana dan justru karena itu tajam, menyebut bahwa setiap interpreter membawa *purpose* dan *context*—kepentingan yang disadari atau tidak, dan kondisi sosio-kultural yang menekan cara melihat.[11] *Purpose* dan *context* tidak membatalkan kesucian teks. Ia menjelaskan mengapa teks suci yang sama dapat jatuh ke dalam tangan yang berbeda sebagai obat, sebagai jimat, sebagai dalil kebijakan istana, atau sebagai justifikasi kekerasan. Mengingkari *purpose* dan *context* atas nama kesucian justru merendahkan kesucian itu, seolah-olah kalam begitu rapuh hingga tidak tahan dilihat sebagai sesuatu yang menyentuh sejarah manusia.

Konsekuensi epistemologisnya tegas: tafsir bukan produk final, melainkan proses yang terus berkembang. Ini bukan slogan relativisme murahan. Ini pengakuan bahwa *la'allakum ta'qilūn* adalah kerja yang tidak selesai pada satu generasi. Nāṣr Ḥāmid Abū Zayd, yang akan lebih panjang dibicarakan pada Bab II, menuliskan hal itu dengan bahasa yang membuat sebagian pembacanya gelisah: tidak ada pembacaan yang sepenuhnya netral, karena pembaca selalu berdiri di suatu horizon.[12] Kegelisahan itu sehat. Yang tidak sehat adalah menutup telinga, lalu kembali mengulang tafsir sebagai barang jadi.

Model yang dibutuhkan bukan “teks atau kultur”, melainkan integrasi yang sadar akan harga masing-masing. Pendekatan teks tanpa konteks menjadi kaku, seperti pisau yang terus diasah tetapi tidak pernah memotong apa pun di dapur. Pendekatan kultur tanpa teks kehilangan dasar normatif, seperti dapur yang ramai tanpa resep, lalu setiap orang mengklaim masakannya “otentik” hanya karena diwarisi nenek. Hermeneutika kontekstual dan tafsir sosial adalah nama-nama yang sudah beredar untuk model integratif itu. Living Qur'an, dalam buku ini, adalah salah satu cara menamai kerja lapangan dari model yang sama—dengan satu tambahan yang menjadi dalil kerja penulis: kerja itu dapat dipilah, tanpa dikotakkan, ke dalam tiga lensa resep.

## **C. Pendekatan Empiris, Sosiologis, dan Antropologis**

### **1. Empiris: kebenaran yang diuji di lapangan, bukan hanya di ideal teks**

Pendekatan empiris dalam studi Al-Qur'an bukanlah positivisme kasar yang mengira “fakta berbicara sendiri”. Ia adalah kesediaan untuk mendasarkan pernyataan ilmiah pada apa yang terjadi, bukan hanya pada apa yang seharusnya terjadi menurut kitab. Datanya wawancara, observasi, dokumentasi. Objeknya praktik. Yasinan dan ruqyah, dalam hal ini, bukan ilustrasi pengantar. Keduanya adalah peristiwa yang dapat

diamati, ditanya, dicatat, lalu dianalisis tanpa tergesa menghakimi.

Penulis sendiri, jauh sebelum istilah Living Qur'an menjadi kanon di kampus-kampus Indonesia, menempuh jalan itu melalui kajian *ruqyah syar'iyah* di Yogyakarta. Pertanyaannya bukan "apakah ruqyah sesuai dalil", seolah-olah satu-satunya kerja ilmiah adalah fatwa. Pertanyaannya: bagaimana umat memfungsikan Al-Qur'an sebagai pengobatan, ayat mana yang dipilih, siapa yang dianggap berwenang meniup, apa yang dirasakan pasien, dan bagaimana *muṣḥaf* berpindah dari objek bacaan menjadi medium penyembuhan.[13] Kerja semacam itu menuntut kerendahan hati filologis dan keberanian etnografis sekaligus. Tanpa yang pertama, peneliti hanya mengulang cerita orang. Tanpa yang kedua, ia hanya mengulang pasal kitab *ṭibb al-Nabawī* tanpa pernah melihat tubuh yang gemetar.

Karakter empiris bersifat faktual dan deskriptif, berbasis realitas sosial, tidak semata-mata normatif-teoretis. Deskriptif di sini bukan netralitas palsu. Setiap deskripsi sudah memilih bingkai. Yang ditolak adalah kebiasaan lama: menilai praktik dari jauh, lalu menutup penelitian dengan vonis *bid'ah* atau "klenik", tanpa pernah bertanya kepada pelakunya apa yang mereka maksud. Vonis itu kadang benar secara fikih, dan tetap miskin secara ilmu. Ilmu yang miskin bukan ilmu yang salah; ia ilmu yang tidak sampai.

Contoh yang tampak "sederhana" seringkali paling menyingkap. Malam Jumat di banyak kampung Kalimantan dan Jawa, Surah Yāsīn dibaca bergiliran dari rumah ke rumah. Yang dibaca adalah ayat. Yang terjadi bukan hanya bacaan. Ada kopi, ada utang undangan yang harus dibalas, ada doa untuk orang tua yang sudah meninggal, ada rasa bahwa rumah "lebih terang" setelah dibacakan. Jika peneliti hanya bertanya "apa tafsir Yāsīn menurut Ibn Kaṣīr", ia akan pulang dengan pasal yang rapi dan tidak menyentuh peristiwa itu. Jika ia hanya bertanya "apa fungsi sosial yasinan", ia akan pulang dengan

kohesi dan tidak menyentuh ayat. Kerja empiris yang jujur menahan kedua godaan itu: hadir di majelis, mencatat surah yang dipilih, mendengar alasan yang diucapkan, dan baru kemudian menimbang, dengan alat yang akan disusun pada Bab III, horizon apa yang sedang bekerja.

Ruqyah menyingkap lapisan yang lebih tegang. Di Yogyakarta, penulis pernah melihat Al-Qur'an berpindah dari *muṣḥaf* yang dilantunkan menjadi napas yang ditiupkan ke tubuh yang dianggap "kerasukan" atau sakit. Ayat-ayat tertentu diulang, air dijadikan medium, imam menjadi semacam penjamin. Bertahun-tahun kemudian, adegan serupa muncul di layar sebagai tontonan—resepsi estetis-fungsional atas ruqyah dalam film—yang memperlihatkan bahwa kalam tidak hanya dihidupi di kampung, melainkan juga diulang sebagai gambar yang dikonsumsi.[18] Di situ pendekatan empiris berhadapan dengan pasar: kesembuhan, ketakutan, dan keindahan suara dapat dijual. Menolak melihat penjualan itu, atas nama kesucian, justru membiarkan kesucian dipakai tanpa kritik.

## **2. Sosiologis: Al-Qur'an dalam relasi, solidaritas, dan norma**

Pendekatan sosiologis melihat Al-Qur'an dalam relasi sosial. Ia mengkaji fungsi: bagaimana pembacaan bersama membentuk solidaritas, bagaimana ayat menjadi norma yang menekan atau membebaskan, bagaimana dakwah dan ritus kematian mengikat orang yang semula asing menjadi "kita". Tradisi tahlilan, dalam lensa ini, bukan hanya "bacaan untuk mayit". Ia adalah mekanisme kohesi: tetangga datang, surah dilantunkan, doa diamin-kan, kopi diedarkan, utang sosial dibayar. Al-Qur'an, di situ, bekerja sebagai kekuatan sosial, bukan hanya sebagai teks.

Ini bukan reduksi sosiologistik yang mengira agama "sebenarnya" hanyalah lem masyarakat. Talal Asad, dalam *The Idea of an Anthropology of Islam*, sudah memperingatkan agar Islam tidak diperlakukan sebagai kumpulan simbol yang bisa diangkat dari tubuh diskursusnya. Islam, baginya, adalah *discursive tradition*—tradisi wacana yang membentuk

keutamaan, tubuh, dan otoritas melalui perdebatan yang berlanjut tentang apa yang termasuk dalam tradisi itu sendiri.[14] Yasinan, jika dibaca dengan peringatan Asad, bukan “budaya lokal yang menempel pada Islam”. Ia adalah salah satu cara tradisi itu berdebat dengan dirinya: ayat mana yang diunggulkan, siapa yang memimpin, apa yang dianggap sah, apa yang dicurigai sebagai tambahan.

Kontrol sosial juga bekerja di sini, dan tidak selalu lembut. Ayat dapat menjadi alat menertibkan: menandai siapa yang “masih dalam lingkaran”, siapa yang “sudah liar”. Majelis Al-Qur’an dapat menjadi ruang penghiburan, dan dapat pula menjadi ruang penundukan. Studi sosiologis yang hanya memuji kohesi, tanpa melihat retakan, sama naifnya dengan studi teks yang hanya memuji *i’jāz* tanpa mendengar orang yang menangis—atau orang yang, atas nama ayat yang sama, membenarkan pukulan.

### **3. Antropologis: simbol, ritus, dan identitas yang tidak transparan**

Pendekatan antropologis mengkaji budaya dan simbol. Ia melihat integrasi Al-Qur’an dalam tradisi lokal melalui etnografi: tinggal, mengamati, menanyakan makna di balik yang tampak. Kaligrafi Qur’ani di mihrab bukan sekadar hiasan. Ia adalah pernyataan identitas: “ruang ini adalah ruang kalam”. *Tamimah* yang berisi ayat, dilipat dalam kain, disimpan di saku atau di atas pintu, adalah benda yang memadatkan keyakinan tentang perlindungan. Ritual adat yang menyelipkan ayat ke dalam upacara kelahiran atau pelayaran adalah arena akulturasi, dan akulturasi—berbeda dari khotbah yang gelisah—*sudah* terjadi sejak Islam bertemu lidah-lidah non-Arab.

Heddy Shri Ahimsa-Putra, dalam esainya di *Walisono*, menempatkan “the living al-Qur’an” dalam perspektif antropologi: Al-Qur’an yang hidup adalah Al-Qur’an yang masuk ke dalam sistem pengetahuan, sistem nilai, dan sistem tindakan suatu komunitas.[15] Rumusan itu berguna justru

karena ia tidak tergesa-gesa menjadi fikih. Ia menunda vonis, dan menunda itu adalah kerja ilmiah. Penundaan bukan persetujuan. Setelah makna pelaku terungkap, barulah perbincangan normatif—jika memang diperlukan—memiliki lawan bicara yang konkret, bukan bayangan.

Ketiga pendekatan ini—empiris, sosiologis, antropologis—bukan tiga kotak yang harus dipilih satu. Fakta lapangan tanpa relasi sosial akan menjadi anekdot. Relasi sosial tanpa simbol akan menjadi statistik kering. Simbol tanpa fakta akan menjadi spekulasi indah. Mereka saling mengisi, dan bersama-sama mereka menggeser pertanyaan studi Al-Qur'an dari "apa yang dikatakan ayat" ke "apa yang terjadi ketika ayat itu dihidupi". Pergeseran itu tidak membatalkan pertanyaan pertama. Ia menuntut agar pertanyaan pertama tidak lagi sendirian.

Satu peristiwa dapat menanggung ketiganya tanpa harus dipecah menjadi bagian. Malam *khataman* di sebuah masjid pesisir, misalnya, secara empiris adalah fakta: siapa datang, surah apa selesai, jam berapa doa ditutup, siapa yang membawa *muṣḥaf* cadangan. Secara sosiologis ia adalah relasi: panitia, donatur, anak-anak yang diikutsertakan agar "terbiasa", orang yang tidak datang lalu dibicarakan. Secara antropologis ia adalah simbol: *khatam* sebagai penanda bahwa kalam "selesai beredar" dalam tubuh jemaah, lalu dibuka lagi esoknya seolah-olah selesai itu justru syarat untuk mulai. Peneliti yang hanya memotret fakta akan pulang dengan daftar hadir. Peneliti yang hanya memuji solidaritas akan pulang dengan khotbah tentang *ukhuwwah*. Peneliti yang hanya membaca simbol akan pulang dengan esai indah tentang siklus. Yang dituntut integrasi adalah napas yang sama untuk ketiga lapisan itu, dengan ayat—bukan keramaian—tetap di poros.

Di Kalimantan Barat, lapisan itu makin tebal karena lidah tidak tunggal. *Muṣḥaf* berbahasa Arab, khotbah berbahasa Melayu, percakapan berbahasa Dayak atau Tionghoa Pontianak, terjemahan resmi yang berusaha merapatkan yang tidak pernah

benar-benar rapat. Filologi naskah kerajaan pesisir—silsilah Mempawah, *al-Waraqah al-Sultāniyyah*, jejak Kerajaan Kubu—memperlihatkan bahwa kalam sudah lama hidup sebagai benda istana dan sebagai argumen legitimasi, bukan hanya sebagai bacaan masjid.[18a] Living Qur'an yang lupa pada naskah akan mengira “kultur” baru terjadi di majelis kampung kontemporer. Kultur itu sudah menulis dirinya, kadang dengan tinta yang lebih tua dari istilah *living*.

#### **D. Integrasi Paradigma: Syarat agar Kalam Tidak Menjadi Artefak atau Dalih**

##### **1. Dua jurang yang sama-sama dalam**

Jurang pertama: teks tanpa konteks. Di jurang ini, orang dapat menghafal perbedaan *qirā'ah Ḥafṣ* dan *Warsy*, dapat mengurai *i'jāz* al-Jurjānī, dan tetap buta terhadap tetangga yang setiap malam Jumat membaca Yāsīn dengan keyakinan bahwa rumahnya “terjaga”. Kebutaan itu kadang dibanggakan sebagai kesetiaan pada ilmu. Ia lebih mirip kesetiaan pada meja.

Jurang kedua: kultur tanpa teks. Di jurang ini, segala praktik dirayakan sebagai “kearifan lokal”, ayat menjadi ornamen, dan peneliti merasa sudah “membela umat” hanya karena tidak menghakimi. Padahal, umat sendiri—dalam *ḥalaqah*, dalam fatwa, dalam perbincangan warung kopi—seringkali justru sedang menghakimi, menimbang, dan memilah. Menolak dimensi normatif atas nama empati adalah bentuk lain dari keangkuhan: seolah-olah pelaku praktik tidak punya nalar tentang sah dan tidak sah.

Integrasi yang dimaksud buku ini bukan kompromi basah. Ia adalah disiplin ganda. Analisis teks tetap dijalankan dengan ketelitian 'ulūm. Analisis konteks dijalankan dengan kesediaan lapangan. Keduanya bertemu pada pertanyaan resepsi: bagaimana kalam diterima, diisi, dan dijatuhkan ke dalam hidup. Di pertemuan itu, QS. al-Isrā' [17]:82 tidak hanya menjadi dalil “Al-Qur'an sebagai obat” dalam tafsir tematik, melainkan

menjadi pintu untuk menanyakan mengapa sebagian orang meniup ayat ke air, mengapa sebagian lain memutar *murāttal* di telinga pasien, dan mengapa sebagian yang lain lagi menolak keduanya sebagai penyimpangan:

وَنُزِّلُ مِنَ الْقُرْآنِ مَا هُوَ شِفَاءٌ وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ

“Dan Kami turunkan dari Al-Qur’an suatu yang menjadi penawar dan rahmat bagi orang-orang yang beriman.”

Ayat itu, dalam paradigma teks, akan diurai: apa *syifā’*, apa *rahmah*, siapa *al-mu’minīn*, bagaimana hubungan *min al-Qur’ān* dengan keseluruhan mushaf. Dalam paradigma kultur, ayat yang sama akan ditelusuri ke praktik: siapa yang merasa sembuh, siapa yang menjual kesembuhan, siapa yang takut, siapa yang tenang. Integrasi menuntut keduanya hadir dalam satu napas penelitian, bukan dalam dua naskah yang tidak saling menegur.

## 2. Dari ‘ulūm ke lapangan, tanpa membuang ‘ulūm

Amīn al-Khūlī, yang akan menjadi poros genealogi pada Bab II, memilah studi Al-Qur’an ke dalam *dirāsah mā fī al-Qur’ān* dan *dirāsah mā ḥaula al-Qur’ān*—studi tentang apa yang ada di dalam Al-Qur’an, dan studi tentang apa yang ada di sekitarnya.[16] Pemilahan itu, pada zamannya, adalah kritik terhadap kebiasaan yang “melulu” teks. Pada zaman ini, pemilahan itu bisa disalahgunakan menjadi dalih meninggalkan teks. Penulis tidak menempuh jalan itu. *Dirāsah mā ḥaula al-Qur’ān* hanya bernyawa jika orang masih tahu apa yang *ḥaula*—apa yang “di sekitar”—itu mengitari. Tanpa pengetahuan tentang ayat, “sekitar Al-Qur’an” bisa berarti sekitar apa saja: sekitar politik, sekitar pasar, sekitar rasa. Living Qur’an lalu menjadi sosiologi agama yang kebetulan menyinggung *muṣṣḥaf*.

Syarat integrasi, karena itu, bersifat etis sekaligus metodologis. Etis: peneliti tidak boleh merendahkan pelaku praktik sebagai orang yang “belum paham tafsir”, seolah-olah satu-satunya

kepahaman yang sah adalah kepahaman kitab. Metodologis: peneliti tidak boleh merendahkan teks sebagai dalih belaka, seolah-olah ayat hanyalah topeng kepentingan. Kedua perendahan itu, meski berseberangan, sama-sama malas. Yang satu malas turun. Yang lain malas membaca.

Di Pontianak, di pesisir Mempawah, di Sambas, di ruang bina orang-orang yang pernah dipenjara karena teror, pertanyaan yang sama kembali dengan wajah berbeda. Bagaimana kalam yang diyakini suci dan tetap itu bisa hidup begitu beraneka dalam lidah, benda, tubuh, dan tindakan? Aneka itu bukan bukti bahwa teks kacau. Aneka itu bukti bahwa pembaca tidak pernah kosong. *Leerstellen*—celah yang kelak akan dibicarakan Iser pada Bab III—sudah ada sejak orang pertama kali mendengar *iqra'* dan harus mengisi, dengan tubuhnya yang gemetar, apa yang dimaksud “membaca” itu.

### 3. Dua keberatan yang perlu dilayani, bukan diusir

Keberatan pertama datang dari penjaga ‘ulūm: “Kalau yang dikaji adalah yasinan dan *tamimah*, itu sosiologi, bukan studi Al-Qur’an.” Keberatan ini tidak bodoh. Ia lahir dari ketakutan yang sah—ketakutan bahwa kalam akan tenggelam dalam etnografi, bahwa ayat akan menjadi dalih belaka bagi peneliti yang lebih tertarik pada “budaya Nusantara” daripada pada *naẓm*. Jawaban terhadap keberatan itu bukan slogan interdisipliner. Jawabannya adalah syarat: Living Qur’an hanya tetap berada di wilayah studi Al-Qur’an selama ayat, *muṣṣḥaf*, *tilāwah*, atau pemahaman atas ayat masih menjadi poros peristiwa yang diteliti. Jika poros itu hilang, yang tersisa memang sosiologi—dan sosiologi itu mulia, tetapi ia bukan buku ini.

Keberatan kedua datang dari sebaliknya: “Tafsir sudah elitis; biarkan rakyat berbicara, jangan diintervensi filologi.” Keberatan ini, dalam semangatnya, ingin merawat martabat pelaku. Dalam akibatnya, ia sering merendahkan pelaku dengan cara yang lebih halus: seolah-olah orang yang membaca Yāsīn tidak peduli apakah yang dibacanya benar-benar ayat, seolah-

olah mereka tidak bertanya kepada ustaz, tidak membandingkan, tidak merasa ragu. Penelitian lapangan penulis, dari ruqyah Yogyakarta hingga resepsi ayat *jihād* dan *qitāl*, justru menunjukkan sebaliknya. Pelaku punya nalar. Mereka mengutip. Mereka memilih ayat tertentu dan melewati ayat lain. Horizon mereka—*Erwartungshorizont* dalam bahasa Jauss—bukan kekosongan yang menunggu diisi peneliti, melainkan struktur harapan yang sudah bekerja sebelum peneliti datang.[17]

Keduanya, jika dilayani, mengembalikan integrasi ke tempatnya yang sulit: tidak di tengah-tengah yang nyaman, melainkan di tegangan yang produktif. Tegangan itu, pada Bab II, akan diberi silsilah. Tegangan itu, pada Bab III, akan diberi alat.

### **E. Rangkuman: Utang yang Belum Dilunasi**

Bab ini tidak bermaksud menyingkirkan ‘ulūm al-Qur’ān ke gudang barang lama. al-Zarkasyī dan al-Suyūṭī tetap guru. al-Jurjānī tetap guru. Abū ‘Ubayd dan al-Nawawī tetap guru, justru karena mereka mengingatkan bahwa kalam punya adab dan keutamaan yang tidak tertampung dalam lembar tafsir. Yang ditagih adalah keseimbangan yang sudah terlalu lama tertunda: agar studi Al-Qur’an tidak berhenti sebagai *al-qirā’ah al-mutakarrirah*, agar *la’allakum ta’qilūn* tidak dipersempit menjadi kepandaian mengurai *i’rāb*.

Pergeseran paradigma dari teks ke kultur, jika dipahami sebagai perang, akan melahirkan dua keangkuhan baru. Jika dipahami sebagai dialektika, ia membuka kerja yang lebih jujur: membaca ayat dan membaca kehidupan di sekitar ayat. Kerja itulah yang, pada Bab II, akan diberi nama—sebuah nama yang relatif muda dalam bahasa Inggris, tetapi berakar pada pemilahan al-Khulī yang lebih tua—Living Qur’an. Nama itu, seperti semua nama metodologis, bisa menjadi mode. Buku ini menolak mode. Ia menagih konstruksi: dari mana istilah itu datang, siapa yang memakainya, bagaimana ia berbeda dari tafsir, dan mengapa klasifikasi resepsi yang ditawarkan Ahmad Rafiq—eksegesis,

estetis, fungsional—tidak cukup, bagi penulis, untuk menanggung beratnya pemahaman yang jatuh menjadi tindakan.

### Catatan

[1] Nāṣr Ḥāmid Abū Zayd, *Maḥmūd al-Naṣṣ: Dirāsah fī ‘Ulūm al-Qur’ān* (Beirut/Casablanca: al-Markaz al-Šaqāfī al-‘Arabī, 1990); bandingkan M. Nur Kholis Setiawan, “Para Pendengar Firman Tuhan: Telaah terhadap Efek Estetik al-Qur’an,” *Al-Jāmi‘ah: Journal of Islamic Studies* 39, no. 1 (2001): 243–259. Istilah *al-qirā’ah al-mutakarrirah* dan *al-qirā’ah al-muntijah* penulis pakai sebagai kontras metodologis, bukan sebagai vonis terhadap seluruh tradisi tafsir.

[2] Badr al-Dīn Muḥammad ibn ‘Abd Allāh al-Zarkasyī, *al-Burhān fī ‘Ulūm al-Qur’ān*, ed. Muḥammad Abū al-Faḍl Ibrāhīm (Kairo: Dār al-Turāš, 1957), jilid 1, pembukaan.

[3] Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī, *al-Itqān fī ‘Ulūm al-Qur’ān* (Kairo: al-Hay’ah al-Miṣriyyah al-‘Āmmah li al-Kitāb, 1967).

[4] Abū Bakr Muḥammad ibn al-Ṭayyib al-Bāqillānī, *I’jāz al-Qur’ān* (Kairo: Dār al-Ma‘ārif).

[5] ‘Abd al-Qāhir al-Jurjānī, *Dalā’il al-I’jāz*, ed. Maḥmūd Muḥammad Syākīr (Kairo: Maktabah al-Khānī).

[6] Navid Kermani, *God is Beautiful: The Aesthetic Experience of the Quran*, terj. Tony Crawford (Cambridge: Polity, 2015); edisi Jerman *Gott ist schön* terbit lebih dahulu (München: C.H. Beck, 1999).

[7] Abū ‘Ubayd al-Qāsim ibn Sallām, *Faḍā’il al-Qur’ān*.

[8] Yaḥyā ibn Syaraf al-Nawawī, *al-Tibyān fī Ādāb Ḥamalāt al-Qur’ān*.

[9] Fazlur Rahman, *Revival and Reform in Islam*, ed. Ebrahim Moosa (Oxford: Oneworld, 2000); bandingkan Fazlur Rahman,

*Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition* (Chicago: University of Chicago Press, 1982).

[10] Luqman Abdul Jabbar, "Tafsir Al-Quran Pertama di Kalimantan Barat," *Khatulistiwa: Journal of Islamic Studies* 5, no. 1 (2015), tentang *Tafsir Surat Tujuh* Maharaja Imam Sambas.

[11] William E. Paden, *Interpreting the Sacred: Ways of Viewing Religion* (Boston: Beacon Press, 1992).

[12] Nāṣr Ḥāmid Abū Zayd, *Maḥmūd al-Naṣṣ: Dirāsah fī 'Ulūm al-Qur'ān* (Beirut/Casablanca: al-Markaz al-Ṣaḳāfī al-'Arabī, 1990).

[13] Luqman Abdul Jabbar, *Memfungsikan al-Qur'an sebagai Pengobatan* (2011); benih kajian ini terdapat pada tesis magister penulis di UIN Sunan Kalijaga (2006) tentang *ruqyah syar'iyah* di Yogyakarta.

[14] Talal Asad, *The Idea of an Anthropology of Islam* (Washington, D.C.: Center for Contemporary Arab Studies, Georgetown University, 1986).

[15] Heddy Shri Ahimsa-Putra, "The Living al-Qur'an: Beberapa Perspektif Antropologi," *Walisono* 20, no. 1 (2012).

[16] Amīn al-Khūlī, *Manāḥij Tajdīd fī al-Naḥw wa al-Balāgh wa al-Tafsīr wa al-Adab* (Kairo: Maktabah al-Ushrah, 2003).

[17] Hans Robert Jauss, *Toward an Aesthetic of Reception*, terj. Timothy Bahti (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1982).

[17a] William A. Graham, *Beyond the Written Word: Oral Aspects of Scripture in the History of Religion* (Cambridge: Cambridge University Press, 1987).

[18] Ihsan Nurmansyah, Luqman Abdul Jabbar, dan Sulaiman, "Resepsi Estetis dan Fungsional atas Adegan Ruqyah dalam Film *Roh Fasik*: (Kajian Living Qur'an)," *Living Islam: Journal of Islamic Discourses* 5, no. 2 (2022): 277–300.

[18a] Jejak ini penulis telusuri antara lain pada kajian silsilah raja-raja Mempawah (*Manuskripta*, 2016), *al-Waraqah al-Sulṭāniyyah* (2016), dan sejarah Kerajaan Kubu (2013), di samping kerja penerjemahan Al-Qur'an ke bahasa Dayak Kanayatn bersama Kementerian Agama (2014).

## BAB II: Genealogi Living Qur'an

Nama *Living Qur'an* berbunyi seperti barang baru, dan dalam bahasa Inggris ia memang relatif muda. Kebaruan nama sering menipu. Ia membuat orang mengira bahwa yang ditunjukkannya belum pernah dipikirkan, seolah-olah umat baru “menghidupkan” Al-Qur'an setelah teori resepsi Jerman selesai disusun, atau setelah kampus-kampus Indonesia pada dasawarsa 2000-an mencari alternatif bagi riset pustaka yang mengulang diri. Genealogi yang hendak disusun bab ini menolak akal-akalan semacam itu. Living Qur'an, sebagai *nama* metodologis, memang belakangan. Sebagai *pertanyaan*—bagaimana kalam diterima, diperlakukan, dan dijatuhkan ke dalam hidup—ia lebih tua daripada nama itu, dan pada satu simpul yang menentukan ia melewati Amīn al-Khūlī.

Perlu ditegaskan sejak awal, agar tidak terjadi salah alamat. al-Khūlī tidak menuliskan frasa *living Qur'an*. Ia tidak merancang etnografi yasinan, tidak mewawancarai pelaku ruqyah, tidak menyusun tipologi resepsi. Yang dilakukannya lebih sederhana dan, justru karena itu, lebih pedih bagi kebiasaan studi yang “melulu” teks: ia memilah ranah. Dari pemilahan itulah, dengan utang yang harus diakui kepada teori resepsi dan kepada kerja lapangan yang datang kemudian, penulis mengembangkan tiga lensa: resepsi sosio-kultural, resepsi estetik-psikologis, dan resepsi hermeneutik. Lensa itu, sekali lagi, bukan kotak. Bab ini akan menjelaskan mengapa.

### A. Amīn al-Khūlī dan *Dirāsah mā ḥaula al-Qur'ān*

#### 1. Pembaruan yang “membunuh” yang lama dengan memahaminya

Amīn al-Khūlī (1895–1966) menulis dalam iklim Mesir yang sedang berdebat tentang apa yang boleh dilakukan terhadap warisan. Di satu sisi ada pemujaan terhadap *qadīm* yang mengira mengulang adalah menjaga. Di sisi lain ada semangat *tajdīd* yang kadang begitu tergesa hingga yang lama dibuang sebelum

dipahami. al-Khūlī, dalam *Manāhij Tajdīd fī al-Naḥw wa al-Balāgh wa al-Tafsīr wa al-Adab*, menuliskan kalimat yang sudah terlalu sering dikutip hingga orang lupa betapa kasarnya ia jika dibaca perlahan:

أَوَّلُ التَّجْدِيدِ قَتْلُ الْقَدِيمِ فَهَمَّا

“Pembaruan yang pertama ialah ‘membunuh’ yang lama dengan memahaminya.”[1]

*Qatl al-qadīm fahman*—bukan membunuh yang lama dengan membuangnya, melainkan dengan memahaminya sampai ke tulang. Pemahaman yang sampai ke tulang itu, bagi al-Khūlī, justru membebaskan yang lama dari pemujaan. Kitab yang hanya diulang, tanpa dipahami sebagai jawaban atas pertanyaan zamannya, adalah kitab yang sudah mati meski masih dicetak. Di sini ironi itu kembali: *al-qirā’ah al-mutakarrirah* yang dikritik pada Bab I bukanlah “tradisi”. Ia adalah tradisi yang sudah kehilangan nyawa pertanyaannya.

al-Khūlī juga menempatkan Al-Qur’an, sebelum segala klaim keagamaan yang lebih jauh, sebagai *kitāb al-‘arabiyyah al-akbar*—kitab Arab yang paling agung. Itu bukan perendahan wahyu menjadi sastra. Itu syarat: siapa yang tidak sanggup membaca Al-Qur’an sebagai peristiwa bahasa, jangan tergesa mengklaim sudah “menangkap” maksud Tuhan. Syarat itu, bagi penulis, tetap berlaku ketika studi bergeser ke lapangan. Etnografi yang tidak tahu membedakan *jihād* dari *qitāl*, atau *syifā’* dari *rahmah*, akan menghasilkan cerita yang meriah dan leksikon yang kacau.

Dari syarat bahasa itu al-Khūlī menarik metode tematik. Informasi Al-Qur’an tentang suatu tema, katanya, tidak tertampung dalam satu surah; ia bertebaran, dan hanya pembacaan yang merangkai yang dapat menghindar dari atomisme *tahlīlī*. [2] Metode tematik ini, pada tangan murid-murid dan penerusnya, sering tinggal sebagai teknik tafsir. Pada tangan buku ini, ia menjadi peringatan lain: praktik umat juga

tematik. Orang tidak “menghidupi seluruh mushaf” dalam satu malam Jumat. Mereka memilih Yāsīn, memilih ayat kursi, memilih ayat-ayat *jihād* tertentu dan melewati QS. al-Mumtahanah [60]:8. Pilihan itu adalah tafsir yang tidak menulis kitab. Living Qur’an, jika setia pada semangat al-Khūlī, harus sanggup melihat pilihan itu sebagai *qirā’ah*, bukan sebagai kebetulan budaya.

## **2. Dua ranah: *dirāsah mā fī al-Qur’ān* dan *dirāsah mā ḥaula al-Qur’ān***

Secara garis besar al-Khūlī memilah objek penelitian Al-Qur’an menjadi dua. Yang pertama, *dirāsah mā fī al-Qur’ān* atau *dirāsah fī al-Qur’ān*: penelitian yang memperlakukan teks sebagai dasar objek—apa yang ada *di dalam* kalam, dari leksikon hingga *naẓm*, dari tema hingga hubungan antarayat. Yang kedua, *dirāsah mā ḥaula al-Qur’ān*: penelitian yang menjadikan hal-hal *di sekitar* Al-Qur’an, yang masih berkaitan erat dengan kelahirannya dan peredarannya, sebagai objek.[3]

“Sekitar” dalam rumusan al-Khūlī pertama-tama adalah sekitar historis-sosial pewahyuan, sekitar bahasa Arab sebelum dan semasa turunnya kalam, sekitar situasi yang membuat suatu ayat *mengenal*. Sahiron Syamsuddin, ketika menata ulang ranah-ranah itu bagi pembaca Indonesia, memperluas “sekitar” hingga mencakup sejarah Al-Qur’an, filologi, ‘ulūm, *qirā’ah*, *rasm*, *tajwīd*, dan—pada ujung yang paling produktif—interaksi umat dengan Al-Qur’an.[4] Penulis menerima perluasan itu dengan satu pembagian tambahan yang sudah disinggung pada Bab I. *Dirāsah mā ḥaula al-Qur’ān* sendiri masih dapat dipecah: pembacaan pada aspek tekstualitas yang mengitari (ilmu-ilmu tentang teks, sejarah kodifikasi, *rasm*), dan pembacaan pada aspek interaksi umat. Yang kedua itulah yang, dalam nama yang datang kemudian, disebut Living Qur’an.

Pemecahan ini penting agar “sekitar Al-Qur’an” tidak menjadi keranjang yang menampung segala sesuatu. Studi *rasm* Usmani adalah *ḥaula* dalam arti ilmu tentang jejak tulis. Studi yasinan

adalah *ḥaula* dalam arti ilmu tentang jejak hidup. Keduanya sah, dan keduanya mudah dikacaukan jika orang hanya mendengar kata “sekitar”. al-Khūlī menyediakan pemilahan. Ia tidak menyediakan etnografi. Celah di antara keduanya adalah tempat kerja buku ini.

### **3. Apa yang tidak dikatakan al-Khūlī**

Mengakui utang tidak sama dengan mengklaim bahwa segala sesuatu sudah ada pada guru. al-Khūlī tidak merumuskan resepsi. Ia tidak membedakan pengalaman estetik dari pemahaman yang menjadi tindakan. Ia tidak berhadapan dengan *tamimah* di saku orang kampung, tidak berhadapan dengan *ḥalaqah* yang menyeleksi ayat *qitāl*. Memasukkan semua itu ke dalam mulut al-Khūlī adalah anakronisme yang sopan—dan tetap anakronisme.

Yang diambil penulis dari al-Khūlī adalah izin epistemologis: bahwa studi Al-Qur’an tidak selesai pada *mā fihi*, pada apa yang “di dalamnya”. Izin itu, pada abad ke-20 Mesir, masih berbau pembaruan tafsir dan sastra. Pada abad ke-21 Indonesia, izin itu harus diisi dengan alat lain: teori resepsi dari Mazhab Konstanz, hermeneutika Gadamer dan Ricoeur, antropologi Asad, dan—yang tidak kalah menentukan—kerja lapangan yang sudah berlangsung di Yogyakarta, di Temple, di Pontianak, sebelum nama-nama itu disusun menjadi silsilah. Bab III akan mengurai alat-alat itu. Yang perlu dicatat di sini hanya satu: triad resepsi penulis bukan “ajaran al-Khūlī”. Ia adalah pengembangan dari klasifikasi kedua al-Khūlī, dengan utang kepada Jauss, dan dengan pertanggungjawaban yang tidak dapat dilimpahkan kepada siapa pun kecuali kepada yang mengembangkannya.

## **B. Definisi Living Qur’an: Bukan Slogan, Melainkan Metode**

### **1. Perangkap etimologi**

Secara etimologis, *living Qur’an* adalah gabungan *living*—hidup, kehidupan—dan *Qur’an* sebagai nama kitab suci. Rumusan itu

mudah diucapkan dan mudah menyesatkan. Ia dapat diartikan seolah-olah Al-Qur'an "yang benar-benar hidup" hanyalah Al-Qur'an yang ada di masyarakat, sementara Al-Qur'an di *muṣḥaf* adalah Al-Qur'an yang mati. Dualisme itu murahan. *Muṣḥaf* yang tertutup di rak juga sudah "hidup" sebagai benda yang dihormati, ditakuti, kadang tidak boleh disentuh tanpa wudu. Masyarakat yang "menghidupkan" ayat, sebaliknya, kadang justru mematikan ayat lain dengan cara tidak pernah membacanya.

Secara terminologis, Living Qur'an sering dirumuskan sebagai Al-Qur'an yang hadir dan hidup dalam realitas masyarakat. Rumusan itu benar sebagai deskripsi fenomena, dan belum cukup sebagai definisi metode. Banyak hal "hidup di masyarakat": uang, gosip, lagu dangdut. Yang membuat Living Qur'an menjadi ranah studi Al-Qur'an adalah porosnya: interaksi dan pola perilaku terhadap Al-Qur'an, baik sebagai perwujudan pemahaman ayat yang mengejawantah dalam sikap, maupun sebagai pemberlakuan dan pemungisian *muṣḥaf*, suara, dan tulisan ayat dalam kehidupan.[5]

## **2. Definisi metodologis**

Secara metodologis, Living Qur'an adalah suatu metode penelitian yang mengkaji berbagai interaksi dan pola perilaku masyarakat terhadap Al-Qur'an. Ia meneliti bagaimana Al-Qur'an diterima, dipahami, dihayati, digunakan, dan dipraktikkan. Pertanyaannya, untuk mengulang kontras yang sudah menjadi semacam semboyan di kalangan peneliti lapangan, bukan "apa makna QS. Yāsīn menurut para mufasir", melainkan: mengapa masyarakat membaca Yāsīn pada malam Jumat? Apa makna pembacaan itu bagi mereka? Ayat mana yang dipilih, ayat mana yang dilewati, dan ke dalam tindakan apa pilihan itu jatuh?

Objeknya dapat berupa yasinan, tahlilan, *khataman*, *taḥfīz*, ruqyah, kaligrafi, *murāttal*, MTQ, Al-Qur'an digital, terjemahan ke bahasa lokal, *tamimah*, bahkan —pada ujung yang paling tidak

nyaman—pemahaman ayat *jihād* dan *qitāl* yang diimplementasikan sebagai kekerasan. Ketidaknyamanan itu tidak boleh dihindari. Jika Living Qur'an hanya meriah pada hal-hal yang "indah" dan "lokal", ia menjadi pariwisata akademik. Kalam yang hidup juga hidup di dalam keputusan yang menyakiti.

M. Mansur, dalam lintasan yang disusun untuk volume Yogyakarta, menempatkan Living Qur'an sebagai pergeseran perhatian dari teks sebagai artefak ke teks sebagai sesuatu yang "terjadi" di tengah umat.[6] Abdul Mustaqim, dari jalur epistemologi tafsir, sudah lebih dahulu memetakan nalar tafsir menjadi tiga gerak yang tidak boleh dijadikan poster, tetapi harus diingat agar Living Qur'an tidak mengulang nalar lama dengan baju baru. Nalar formatif, pada masa awal, bersifat quasi-kritis: sandaran pada hadis dan sunah, dengan kewaspadaan yang belum menjadi sistem. Nalar afirmatif, pada abad pertengahan yang bersentuhan dengan kekuasaan, cenderung ideologis: tafsir mengafirmasi mazhab, dinasti, atau kutub kalam. Nalar reformatif, pada masa modern-kontemporer, mencoba kembali menjadi kritis terhadap produk yang sudah terlalu nyaman.[7] Living Qur'an, jika lengah, sangat mudah jatuh ke nalar afirmatif baru: mengafirmasi "yang lokal", "yang Nusantara", "yang merakyat", sebagaimana tafsir lama mengafirmasi "yang mazhab". Pintu yang dibuka Mustaqim justru menuntut sebaliknya: lapangan tidak membebaskan peneliti dari kritik; ia memindahkan kritik ke tempat yang lebih sulit, yaitu ke hidup orang yang sedang diteliti. Ahmad 'Ubaydi Hasbillah kemudian berupaya menata Living Qur'an-Hadis sebagai ilmu dengan pertanyaan ontologis, epistemologis, dan aksiologis: apa objeknya, bagaimana ia diketahui, untuk apa ia dijalankan.[8] Kerja-kerja itu, dengan segala perbedaan tegasnya, menandai satu hal: nama itu sudah cukup dewasa untuk tidak lagi hanya menjadi seruan.

### 3. Tiga watak, satu syarat

Watak empiris: kebenaran ilmiah dalam ranah ini diukur pada apa yang terjadi di lapangan, bukan hanya pada apa yang ideal dalam teks. Watak kontekstual: makna yang dihidupi tidak lepas dari konteks sosial-budaya tempat ia dipraktikkan. Watak interdisipliner: pemahaman yang utuh menuntut pertolongan sosiologi, antropologi, psikologi, filologi, dan—ketika pemahaman jatuh menjadi kekerasan—kriminologi dan teori identitas. Tiga watak itu, jika tidak diikat syarat, akan menghamburkan Living Qur'an ke mana-mana. Syaratnya tetap: Al-Qur'an, sebagai kalam, *mushaf*, suara, atau pemahaman atas ayat, harus menjadi poros.

Dari syarat itu lahir pula batas. Living Qur'an *bukanlah* tafsir dalam arti produksi makna ayat melalui perangkat 'ulūm, *bukanlah* fatwa tentang sah atau tidaknya suatu amalan, dan *bukanlah* dakwah yang menyamar sebagai penelitian. Ia dapat, pada ujung aksiologisnya, memberi bahan bagi dakwah dan pemberdayaan: memetakan “perilaku miring”, menarik cara pikir klenik ke cara pikir akademik, tanpa menghina pelaku.[9] Tetapi bahan bukanlah khotbah. Mencampur keduanya, atas nama “manfaat”, akan mengembalikan studi ke jurang yang ingin ditinggalkan: menilai sebelum mendengar.

Godaan “manfaat” itu kelihatan suci, dan justru karena itu licin. Peneliti diminta “berkontribusi pada umat”, lalu kontribusi diartikan sebagai membenarkan atau menyalahkan amalan sebelum horizon pelaku selesai diurai. Living Qur'an yang suci dalam niat dan malas dalam telinga akan menghasilkan fatwa berseragam etnografi. Yang dituntut lebih keras: mendengar sampai alasan pelaku kelihatan sebagai alasan, baru kemudian—jika memang ranahnya menuntut—menimbang. Resepsi hermeneutik, pada ujung kekerasan, tidak dapat menunggu kesopanan itu menjadi kediaman. Ia tetap mulai dari mendengar. Hanya, mendengar di situ termasuk mendengar ayat mana yang dilewati.

## **C. Peta Ahli: Dari Yogyakarta ke Temple, dari Antropologi ke Resepsi**

### **1. Yogyakarta dan keputusan untuk turun ke lapangan**

Pada dasawarsa 2000-an, di lingkungan studi Al-Qur'an dan Hadis UIN Sunan Kalijaga, tersusun suatu keputusan yang kelihatan administratif dan ternyata epistemologis: bahwa penelitian lapangan atas interaksi umat dengan Al-Qur'an dan hadis perlu diberi rumah metodologis. Volume *Metodologi Penelitian Living Qur'an dan Hadis* yang dieditori Sahiron Syamsuddin, dengan tulisan M. Mansur dan kawan-kawan, adalah salah satu rumah itu.[10] Di situ Living Qur'an tidak lagi hanya "gagasan", melainkan prosedur: fenomena harus nyata, masih berlangsung, dapat diamati; fokus harus spesifik; informan harus pelaku, bukan hanya tokoh yang berbicara *tentang* pelaku.

Kekuatan volume itu adalah keberanian menahbiskan lapangan sebagai cara yang sah untuk tetap berada di dalam studi Al-Qur'an. Kelemahannya, jika boleh dikatakan tanpa tidak sopan, adalah bahwa "Living Qur'an" di dalamnya masih sering berarti payung bagi segala praktik, tanpa cukup alat untuk membedakan jenis resepsi. Yasinan, ruqyah, dan kaligrafi dikumpulkan sebagai contoh, lalu dibiarkan hampir setara. Padahal, secara pengalaman, membaca Yāsīn bersama tetangga, menangis karena *maqam* bacaan, dan memahami suatu ayat lalu bertindak, adalah tiga gerak yang tidak sama—meski dapat terjadi dalam satu malam yang sama.

### **2. Ahimsa-Putra: Al-Qur'an dalam sistem pengetahuan, nilai, dan tindakan**

Heddy Shri Ahimsa-Putra, dari jalur antropologi, menempatkan *the living al-Qur'an* sebagai Al-Qur'an yang masuk ke dalam sistem pengetahuan, sistem nilai, dan sistem tindakan.[11] Rumusan tiga sistem itu berguna karena ia mencegah reduksi ke "ritual yang menarik". Pengetahuan: apa yang diyakini orang

tentang ayat, tentang *muṣṣḥaf*, tentang akibat membacanya. Nilai: apa yang dianggap baik, keramat, berbahaya, memalukan. Tindakan: apa yang dilakukan tubuh. Antropolog yang hanya memotret tindakan tanpa pengetahuan akan mengira yasinan hanyalah “silaturahmi yang kebetulan memakai surah”. Antropolog yang hanya mencatat pengetahuan tanpa tindakan akan pulang dengan akidah rakyat yang tidak pernah ia lihat dijalankan.

Talal Asad, dari jalur yang berbeda, menambahkan peringatan yang sudah disinggung: Islam adalah tradisi diskursif, bukan kumpulan simbol yang dapat diangkat dari perdebatan tentang keutamaan dan otoritas.[12] Peringatan itu, jika diindahkan, mengubah cara meneliti *tamimah*. *Tamimah* bukan “sisa animisme yang menempel”. Ia adalah argumen diam-diam tentang apa yang dapat dilakukan kalam pada bahaya: argumen yang mungkin ditolak fikih, dan tetap harus dipahami sebagai argumen, bukan sebagai ketololan.

### **3. Hasbillah dan Hasrat menjadi “ilmu”**

Ahmad ‘Ubaydi Hasbillah berupaya menaikkan Living Qur’an-Hadis dari “pendekatan” menjadi “ilmu” dengan tiga pertanyaan klasik: ontologi, epistemologi, aksiologi.[13] Hasrat itu dapat dipahami. Di lingkungan akademik yang mengukur keseriusan dari kelengkapan cabang, payung yang tidak bernama ilmu mudah dianggap sambilan. Bahayanya juga dapat dipahami. Ilmu yang terlalu cepat dikodifikasi akan mengulang nasib ‘ulūm yang dikritik pada Bab I: daftar cabang mengembang, peristiwa mengempis.

Penulis lebih nyaman menempatkan Living Qur’an sebagai *metode dan ranah* dalam studi Al-Qur’an, yang sah dipinjamkan alat dari mana pun selama porosnya tidak hilang. Kodifikasi boleh datang kemudian, setelah cukup banyak kerja lapangan yang teliti, bukan sebelum itu. Buku ini, dengan triad resepsinya, adalah usulan alat, bukan usulan kementerian ilmu baru.

#### 4. Ahmad Rafiq: dari resepsi ke fungsi kitab suci

Ahmad Rafiq menempuh jalan yang, bagi peta ini, paling dekat dan justru karena itu paling perlu dibedakan. Disertasinya di Temple University (2014) meneliti resepsi Al-Qur'an di Indonesia, pada komunitas yang tidak berbahasa Arab, dengan ketelitian yang tidak puas pada slogan "Al-Qur'an yang hidup".[14] Ia memilah resepsi ke dalam tiga: *exegetical reception* (resepsi eksegetis), *aesthetic reception* (resepsi estetis), dan *functional reception* (resepsi fungsional). Pada artikel 2021, *The Living Qur'an: Its Text and Practice in the Function of the Scripture*, pemetaan itu dijalankan lagi sebagai korelasi antara teks dan masyarakatnya: transmisi dan transformasi yang membentuk resepsi di tengah umat.[15]

Resepsi eksegetis, dalam skema Rafiq, adalah cara umat menjelaskan makna ayat—tafsir dalam arti luas, termasuk yang tidak menulis kitab. Resepsi estetis adalah cara umat mengalami keindahan kalam: suara, irama, kaligrafi, getar. Resepsi fungsional adalah cara umat *memakai* Al-Qur'an: sebagai pelindung, obat, pembawa berkah, alat sosial, bahkan sebagai benda yang "bekerja" tanpa harus "dimengerti" dalam arti eksegesis.

Skema itu jernih, dan kejernihannya adalah kekuatannya. Ia memungkinkan peneliti menandai, misalnya, bahwa suatu majelis lebih "estetis" daripada "eksegetis", atau bahwa *tamimah* lebih "fungsional" daripada "tafsir". Penulis berhutang pada kejernihan itu. Utang, sekali lagi, tidak sama dengan penyerahan.

#### 5. Graham, Smith, dan pertanyaan "apa itu kitab suci?"

Di luar lingkaran studi Al-Qur'an Indonesia, dua nama memaksa pertanyaan itu ke skala yang lebih luas. William A. Graham, dalam *Beyond the Written Word*, menunjukkan bahwa scripture, dalam sejarah agama-agama, tidak pernah hanya kata tertulis. Ia didengar, dihafal, dilantunkan, diinskripsi pada tubuh dan bangunan.[16] Wilfred Cantwell Smith, dalam *What is*

*Scripture?*, membalik pertanyaan dari “kitab apa ini” ke “kapan suatu teks *menjadi* scripture bagi suatu komunitas”. [17] Kitab suci, dalam rumusan Smith, bukan sifat yang melekat pada benda kertas, melainkan relasi: suatu teks *is scripture* ketika suatu umat memperlakukannya demikian.

Bagi Living Qur'an, kedua nama itu adalah horizon komparatif, bukan cetakan. Al-Qur'an, bagi umat Islam, bukan “salah satu scripture di antara banyak”. Ia diyakini kalam. Keyakinan itu tidak boleh diencerkan oleh komparatisme. Tetapi pertanyaan Smith tetap menusuk: *bagaimana* kalam itu *diperlakukan* sebagai kalam—di lidah, di dinding, di saku, di keputusan perang atau damai. Graham, pada sisi lain, menolong telinga yang sudah terlalu lama tunduk pada mata filolog. Jika Al-Qur'an pertamanya adalah peristiwa yang didengar, maka resepsi estetik-psikologis bukan “tambahan modern”. Ia adalah pengembalian utang kepada *iqra'*.

Farid Esack, dari jalur yang lain lagi, bahkan memetakan cara non-Muslim mendekati Al-Qur'an: *the friend of the lover, the voyeur, the polemicist*. [18] Peta itu mengingatkan bahwa “interaksi dengan Al-Qur'an” tidak hanya milik umat. Living Qur'an, jika konsekuen, dapat meneliti resepsi di luar lingkaran iman—dengan syarat yang sama: porosnya tetap kalam, bukan hanya opini tentang Islam. Buku ini, pada kerja lapangannya yang paling tegang, justru meneliti orang-orang yang *sangat* beriman, sampai iman itu jatuh ke dalam kekerasan. Iman yang berlebih tidak otomatis lebih dekat pada makna. Kadang ia lebih dekat pada horizon yang sudah tertutup.

## **D. Distingsi: Rafiq Bukan Ditolak, Melainkan Tidak Cukup**

### **1. Tiga milik Rafiq, tiga milik penulis**

Rafiq: eksegesis, estetis, fungsional.

Penulis: sosio-kultural, estetik-psikologis, hermeneutik.

Dua triad itu, jika dilihat dari jauh, tampak seperti terjemahan. Dari dekat, keduanya tidak kongruen, dan ketidaksesuaian itu bukan soal selera nomenklatur.

Resepsi sosio-kultural Al-Qur'an, bagi penulis, adalah proses penerimaan dan penghayatan kalam yang diwujudkan dalam praktik sosial dan budaya: kolektif, tradisional, simbolik, kontekstual. Yasinan, *khataman*, MTQ sebagai tontonan identitas, ayat di pintu rumah, terjemahan ke bahasa Dayak Kanayatn, tafsir istana Sambas yang masuk kebijakan—semuanya dapat masuk ke sini. Porosnya bukan “fungsi” dalam arti alat, melainkan hidup bersama: *ukhuwwah*, kohesi, identitas, akulturasi, kadang penertiban.

Resepsi estetik-psikologis Al-Qur'an adalah pengalaman keindahan dan efek batin: *tilāwah*, *maqamāt*, kaligrafi, *murāttal*, tangisan, gemetar, tenang, takut, harap. QS. al-Zumar [39]:23 sudah menuliskan fisiologi itu:

اللَّهُ نَزَلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُّتَشَابِهًا مَّثَانِيَ تَقْشَعِرُّ مِنْهُ جُلُودُ الَّذِينَ يَخْشَوْنَ  
رَبَّهُمْ ثُمَّ تَلِينُ جُلُودُهُمْ وَقُلُوبُهُمْ إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ

“Allah telah menurunkan perkataan yang paling baik (yaitu) Kitab yang serupa (mutu ayat-ayatnya) lagi berulang-ulang, gemetar karenanya kulit orang-orang yang takut kepada Tuhannya, kemudian menjadi tenang kulit dan hati mereka di waktu mengingat Allah.”

Ayat itu tidak membutuhkan teori Konstanz untuk “sah” sebagai data. Ia justru menuntut agar data itu tidak direduksi menjadi “fungsi ketenangan”. Gemetar dan tenang adalah peristiwa estetik-psikologis, bukan sekadar alat agar masyarakat tertib.

Resepsi hermeneutik Al-Qur'an, dan di sinilah distingsi itu tidak boleh dikaburkan, *bukanlah* kajian tentang penerimaan atau penolakan masyarakat terhadap metode hermeneutik. Resepsi

hermeneutik, dalam pemakaian penulis, adalah studi atas pemahaman seseorang, sekelompok orang, atau masyarakat terhadap ayat-ayat Al-Qur'an yang diimplementasikan dalam suatu sikap atau perilaku.[19] Porosnya: pemahaman → tindakan. Bukan tafsir sebagai produk kitab (itu lebih dekat pada eksegesis Rafiq), melainkan tafsir yang sudah meninggalkan kertas dan masuk ke keputusan.

## **2. Mengapa “eksegesis” Rafiq tidak sama dengan “hermeneutik” penulis**

Eksegesis, dalam pemakaian Rafiq, menampung segala upaya menjelaskan makna—dari tafsir ulama sampai penjelasan ustaz di pengajian, dari terjemahan sampai parafrasa rakyat. Itu ranah yang sah, dan dekat dengan *dirāsah fī al-Qur'ān* yang merembes ke lidah awam. Resepsi hermeneutik penulis lebih sempit dan, pada saat yang sama, lebih berat. Ia tidak berhenti pada “apa yang dikatakan orang tentang makna ayat”. Ia menuntut jejak implementasi. Orang dapat menjelaskan *jihād* selama satu jam dan tidak melakukan apa-apa. Orang lain dapat menjelaskan dengan kosa kata yang miskin, lalu bertindak. Yang kedua itulah objek resepsi hermeneutik.

Perbedaan ini kelihatan pedantik sampai ia dihadapkan pada data. Eks narapidana teroris yang penulis wawancarai tidak menarik karena mereka “salah tafsir” dalam arti eksegesis semata. Mereka menarik karena pemahaman mereka—horizon *halaqah*, seleksi ayat, pelewatan ayat yang menahan tangan—jatuh ke dalam aksi. Memasukkan itu ke dalam “resepsi eksegetis” akan mengembalikan studi ke meja, seolah-olah yang terjadi hanyalah perdebatan makna. Memasukkan itu ke dalam “resepsi fungsional” akan lebih parah: kekerasan menjadi salah satu “fungsi” Al-Qur'an di antara fungsi-fungsi lain, sebangun dengan *tamimah* dan obat. Bahasa “fungsi” di situ terlalu dingin, dan dingin itu bukan netralitas; ia adalah penghindaran.

### 3. Estetis dan fungsional yang tumpang tindih, “fungsional” yang residual

Di sinilah kritik yang paling tegas, dan paling mudah disalahpahami sebagai permusuhan. Dalam praktik hidup, yang disebut Rafiq “estetis” dan “fungsional” hampir selalu tumpang tindih. Orang memutar *murāttal* karena suaranya indah *dan* karena ia menenangkan. Orang menangis di MTQ karena *maqam* *dan* karena ia merasa lebih dekat kepada Tuhan, *dan* karena menangis itu “bermanfaat” sebagai tobat. Orang menggantung ayat kursi karena kaligrafinya indah *dan* karena ia melindungi rumah. Jika peneliti memaksa memisahkan “indah” dari “berguna”, ia akan membelah peristiwa yang di pelaku tidak terbelah.

Akibatnya, kategori “fungsional” pada Rafiq menjadi residual: tempat menampung segala pemakaian yang tidak muat di eksegesis dan tidak muat di estetika. *Tamimah*, ruqyah, berkah rumah setelah yasinan, Al-Qur’an sebagai jimat politik, Al-Qur’an sebagai komoditas relaksasi—semuanya “fungsional”. Residualitas itu membuat kategori tersebut tampak luas, dan justru karena luasnya menjadi kurang tajam. Ia menjelaskan *bahwa* Al-Qur’an dipakai, tanpa cukup membedakan *sebagai apa* pemakaian itu dihayati: sebagai kohesi sosial, sebagai getar batin, atau sebagai pemahaman yang menuntut tindakan.

Triad penulis tidak menghapus fakta pemakaian. Ia memindahkan fakta itu ke lensa yang lebih dekat pada penghayatan. *Tamimah* di pintu, dalam banyak kasus, lebih jernih dibaca sebagai resepsi sosio-kultural (perlindungan, identitas rumah Muslim, akulturasi) yang *sekaligus* dapat menyentuh estetik-psikologis (rasa aman). Ruqyah lebih jernih sebagai estetik-psikologis (suara, napas, takut, tenang) yang *sekaligus* sosio-kultural (otoritas imam, pasar kesembuhan) dan, pada pasien yang memahami ayat tertentu sebagai perintah mencari obat, dapat menyentuh hermeneutik. Yasinan malam Jumat hampir selalu sosio-kultural, sering estetik-psikologis,

dan kadang hermeneutik jika pelaku secara sadar menautkan Yāsīn pada pemahaman tentang kematian, syafaat, atau keberkahan yang lalu mengubah cara mereka berutang pada tetangga.

“Fungsional”, setelah pemindahan itu, tidak hilang sebagai kata biasa dalam bahasa peneliti. Ia hilang sebagai *kategori setara*. Fungsional adalah gejala yang muncul di ketiga lensa, bukan kotak ketiga. Al-Qur’an “berfungsi” sebagai perekat (sosio-kultural), sebagai penenang (estetik-psikologis), sebagai dalil tindakan (hermeneutik). Menjadikan “fungsi” kotak sendiri adalah mengulang, dalam bahasa yang lebih rapi, apa yang sudah terjadi di ketiga tempat itu.

#### **4. Lensa, bukan kotak**

Klasifikasi yang dikotakkan akan memaksa peneliti memilih: “ini estetis, jadi bukan fungsional”; “ini hermeneutik, jadi bukan sosio-kultural”. Klasifikasi sebagai lensa bekerja sebaliknya. Satu peristiwa dapat, dan sering harus, dilihat melalui lebih dari satu lensa. Malam Yāsīn di Sungai Raya, misalnya, adalah kohesi (sosio-kultural), ketenangan (estetik-psikologis), dan—pada ketua majelis yang secara sadar menafsirkan Yāsīn sebagai syafaat bagi mayit lalu mengatur iuran, giliran, dan doa—hermeneutik. Peneliti yang hanya memakai satu lensa tidak salah; ia hanya belum selesai.

Lensa juga mencegah kesombongan tipologis. Tidak ada komunitas yang “murni sosio-kultural”, seolah-olah mereka tidak pernah memahami ayat. Tidak ada pembaca yang “murni hermeneutik”, seolah-olah tubuhnya tidak gemetar. Tidak ada pendengar yang “murni estetis”, seolah-olah keindahan tidak pernah mendorongnya berbuat. Yang ada adalah dominasi sementara: pada suatu peristiwa, satu lensa lebih menyingkap daripada yang lain. Dominasi itu harus diargumentasikan dari data, bukan dari selera peneliti terhadap “yang lokal” atau “yang radikal” atau “yang indah”.

Ada contoh yang memperjelas mengapa tumpang tindih itu bukan kekurangan data, melainkan sifat peristiwa. Seorang ibu memutar *murāttal* Surah al-Baqarah setiap malam di rumah toko di Pontianak. Jika ditanya “mengapa”, jawabannya berlapis dan tidak rapi: suaranya enak, anak-anak lebih mudah tidur, toko terasa aman, “memang sudah dari dulu”, kadang ia sendiri menangis pada ayat tertentu tanpa dapat menunjuk tafsirnya. Rafiq dapat menandai lapisan estetis (suara) dan fungsional (tidur, aman). Peneliti yang berhenti di situ akan pulang dengan dua cap. Lensa penulis memaksa pertanyaan lanjutan: aman itu sosio-kultural (identitas rumah Muslim, akulturasi rasa bahaya malam), enak dan menangis itu estetik-psikologis, dan—jika ibu itu secara sadar menautkan ayat utang-piutang pada cara ia menimbang harga di toko esok harinya—ada jejak hermeneutik. “Fungsional” tidak menyingkap lapisan ketiga. Ia malah menutupnya dengan kata “bermanfaat”.

Dengan rumusan itu, penulis tidak sedang “mengalahkan” Rafiq. Skema Rafiq tetap berguna sebagai peta awal, terutama untuk memisahkan penjelasan makna dari pengalaman indah dan dari pemakaian. Yang tidak memadai, bagi kerja buku ini, adalah membiarkan “fungsional” menanggung terlalu banyak, dan membiarkan “eksegesis” menanggung pemahaman yang sudah menjadi aksi. Triad penulis adalah usulan untuk menajamkan, bukan untuk menyingkirkan.

## **E. Tafsir versus Living Qur'an: Bukan Pengganti, Bukan Musuh**

### **1. Dua kerja yang bertemu pada poros yang sama**

Tafsir, dalam arti yang paling terhormat, adalah kerja menjelaskan kalam dengan perangkat yang diwariskan dan diperbarui: riwayat, bahasa, *naẓm*, konteks pewahyuan, dan—pada tangan yang berani—konteks kekinian. Living Qur'an adalah kerja menjelaskan apa yang terjadi ketika kalam itu, atau pemahaman atasnya, hidup di tengah orang. Objek tafsir: makna ayat. Objek Living Qur'an: praktik, pengalaman, implementasi.

Metode tafsir: filologis-hermeneutis dalam arti produksi makna. Metode Living Qur'an: empiris-resepsional. Produk tafsir: kitab, fatwa, pengajian yang menjelaskan. Produk Living Qur'an: deskripsi analitis atas kehidupan umat di sekitar kalam.

Mencampur keduanya tanpa sadar akan menghasilkan tafsir yang menyamar sebagai etnografi ("masyarakat ini *sebenarnya* memaknai Yāsīn sebagai..." tanpa wawancara yang memadai), atau etnografi yang menyamar sebagai tafsir ("inilah makna ayat menurut rakyat"). Keduanya tidak jujur. Yang pertama memasukkan suara peneliti ke mulut pelaku. Yang kedua memasukkan suara pelaku ke mulut Tuhan.

Namun memisahkan keduanya sebagai musuh juga tidak jujur. Tafsir yang baik sudah selalu, diam-diam, merespons kehidupan. *Asbāb al-nuzūl* adalah pengakuan bahwa ayat mengenai situasi. Tafsir sosial dan tafsir maqāsidī adalah pengakuan bahwa ayat mengenai situasi yang belum selesai. Living Qur'an yang baik, sebaliknya, sudah selalu membutuhkan tafsir: tanpa tafsir, peneliti tidak tahu ayat mana yang sedang dihidupi, tidak tahu apa yang dilewati, tidak tahu kapan pelaku "mengisi celah" dengan sesuatu yang tidak ada dalam *naẓm*. Integrasi yang dituntut Bab I kembali di sini sebagai etika kerja, bukan sebagai slogan payung.

## 2. Relativitas tafsir, bukan relativisme kalam

Nāṣr Ḥāmid Abū Zayd, dalam *Maḥnūm al-Naṣṣ*, menuliskan rumusan yang membuat sebagian pembacanya menuduhnya merendahkan wahyu:

إِنَّ النَّصَّ فِي حَقِيقَتِهِ وَجْهَهُ مُنْتَجَجٌ ثَقَانِيٌّ

"Sesungguhnya teks, pada hakikat dan substansinya, adalah produk kultural." [20]

Kalimat itu, jika diiris dari buku dan dilempar ke khotbah, memang terdengar seperti pengingkaran. Jika dikembalikan ke argumen Abū Zayd, ia lebih pelik. Al-Qur'an, sebagai *naṣṣ* yang

berbahasa, terbentuk dalam budaya bahasa Arab abad ketujuh, lalu—setelah menjadi kanon—ia sendiri menjadi *produsen* budaya. Pembacaan, karena itu, tidak pernah *barī'ah*, tidak pernah netral-kosong. Horizon pembaca masuk ke dalam produksi makna. Relativitas tafsir, dalam arti ini, adalah fakta historis, bukan izin untuk menyejajarkan segala tafsir sebagai sama benar.

Living Qur'an meminjam ketajaman itu tanpa harus menelan seluruh program hermeneutika humanistik Abū Zayd. Yang dipinjam: bahwa keragaman praktik dan pemahaman bukan “penyimpangan dari makna tunggal yang sudah selesai di kitab kuning”, melainkan konsekuensi dari teks yang menyisakan celah dan dari pembaca yang membawa horizon. Yang tidak ditelan: pengenceran status kalam menjadi “teks biasa”. Bagi penulis, Al-Qur'an tetap kalam yang diyakini suci. Kesucian itu justru menuntut agar keragaman resepsinya diteliti dengan serius, bukan dielak dengan mengulang satu tafsir sebagai satu-satunya yang “sudah cukup”.

Mohammed Arkoun, dari jalur yang berdekatan, sudah mengingatkan bahwa sakralisasi *muṣṣḥaf* sebagai benda yang tak tersentuh kritik historis dapat menutup pembacaan produktif.[21] Peringatan itu, dalam Living Qur'an, tidak harus menjadi proyek dekonstruksi kodifikasi Usmani. Ia cukup menjadi kewaspadaan: bahwa umat yang paling keras mensakralkan *muṣṣḥaf* kadang paling lihai menyeleksi ayat. Sakralitas benda dan seleksi makna dapat berjalan bersama. Tugas peneliti bukan membongkar sakralitas itu di muka umum, melainkan menjelaskan bagaimana keduanya bekerja dalam satu tubuh yang sama.

### **3. Apa yang ditolak: Living Qur'an sebagai tafsir rakyat yang dirayakan**

Ada godaan, terutama di kalangan yang lelah pada elitisme tafsir, untuk merayakan setiap praktik sebagai “tafsir otentik rakyat”. Godaan itu, meski kelihatan emansipatoris, meratakan

segala sesuatu. Yasinan yang merawat tetangga disetarakan dengan *halaqah* yang merawat kebencian, hanya karena keduanya “hidup”. Relativisme semacam itu bukan ilmu; ia kemalasan moral yang memakai baju deskripsi.

Living Qur'an deskriptif pada tahap pertama: mendengar, mencatat, memahami dari dalam. Ia analitis pada tahap kedua: menimbang horizon, celah, kuasa, seleksi ayat. Ia tidak wajib berfatwa, dan ia tidak wajib bungkam ketika pemahaman jatuh menjadi kekerasan. Resepsi hermeneutik, dalam triad penulis, justru disediakan untuk ujung yang tidak nyaman itu. Tanpa ujung itu, Living Qur'an akan tetap ramah pada *tamimah* dan bisu pada *qitāl*. Keramahan yang selektif bukan etika; ia selera.

Abdul Mustaqim, ketika memetakan epistemologi tafsir kontemporer, menempatkan nalar reformatif sebagai nalar yang berani mengkritik. Living Qur'an, jika tidak ingin menjadi nalar afirmatif baru—mengafirmasi “yang lokal” sebagaimana tafsir abad pertengahan mengafirmasi “yang mazhab”—perlu menyimpan keberanian itu. Bukan keberanian menghakimi dari menara. Keberanian turun, mendengar, lalu tetap sanggup berkata: horizon ini, celah ini, seleksi ayat ini, menghasilkan tindakan ini.

#### **4. Transisi: dari nama ke alat**

Bab ini telah menagih silsilah. Dari al-Khūlī datang izin untuk meneliti *hauḷa*. Dari Yogyakarta datang keputusan untuk turun. Dari Ahimsa-Putra dan Asad datang peringatan antropologis. Dari Rafiq datang peta resepsi yang jernih dan, bagi penulis, belum cukup tajam pada ujung pemahaman-tindakan. Dari Abū Zayd datang relativitas tafsir yang tidak perlu menjadi relativisme kalam. Dari Graham dan Smith datang pengingat bahwa kitab suci adalah relasi yang didengar, bukan hanya artefak yang dibaca mata.

Nama, silsilah, dan distingsi belum bekerja sebelum ada alat. Alat itu, pada Bab III, akan diambil dari Konstanz, dari Gadamer

dan Ricoeur, dari pengalaman aural, lalu dikembalikan ke Al-Qur'an sebagai peristiwa. Di sana *Erwartungshorizont*, *Leerstellen*, dan *Horizontverschmelzung* tidak akan tinggal sebagai hiasan Jerman. Mereka akan diuji pada yasinan, pada ruqyah, pada *tamimah*, dan pada ayat-ayat yang paling mudah diselewengkan. Lensa yang diusulkan bab ini hanya bernyawa jika alat itu dipakai. Tanpa alat, triad resepsi akan menjadi daftar baru yang dihafal—dan daftar, seperti yang sudah dikritik pada 'ulūm, adalah cara paling sopan untuk tidak berpikir.

## Catatan

[1] Amīn al-Khūlī, *Manāhij Tajdīd fī al-Naḥw wa al-Balāgh wa al-Tafsīr wa al-Adab* (Kairo: Maktabah al-Usrah, 2003). Bandingkan Amīn al-Khūlī, *Dirāsāt Islāmiyyah* (Kairo: Dār al-Kutub al-Miṣriyyah, 1996).

[2] al-Khūlī, *Manāhij Tajdīd*.

[3] al-Khūlī, *Manāhij Tajdīd*. Pembagian ini juga diuraikan Sahiron Syamsuddin, "Ranah-ranah Penelitian dalam Studi al-Qur'an," dalam Sahiron Syamsuddin, ed., *Metodologi Penelitian Living Qur'an dan Hadis* (Yogyakarta: Teras/TH Press, 2007).

[4] Sahiron Syamsuddin, "Ranah-ranah Penelitian dalam Studi al-Qur'an," dalam Syamsuddin, ed., *Metodologi Penelitian Living Qur'an dan Hadis*.

[5] Sahiron Syamsuddin, pengantar dalam *Metodologi Penelitian Living Qur'an dan Hadis* (Yogyakarta: Teras, 2007).

[6] M. Mansur, "Living Qur'an dalam Lintasan Sejarah Studi al-Qur'an," dalam Syamsuddin, ed., *Metodologi Penelitian Living Qur'an dan Hadis*.

[7] Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer* (Yogyakarta: LKiS, 2010); Abdul Mustaqim, *Madzahibut Tafsir: Peta Metodologi Penafsiran al-Qur'an* (Yogyakarta: Nun Pustaka,

2003); Abdul Mustaqim dan Sahiron Syamsuddin, ed., *Studi al-Qur'an Kontemporer* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2002).

[8] Ahmad 'Ubaydi Hasbillah, *Ilmu Living Qur'an-Hadis: Ontologi, Epistemologi, dan Aksiologi* (Ciputat: Maktabah Darus-Sunnah).

[9] Syamsuddin, ed., *Metodologi Penelitian Living Qur'an dan Hadis*; perumusan aksiologis ini juga penulis kembangkan dalam *Ayat-ayat Jihad dan Qital* (Jakarta: Young Progressive Muslim, 2023).

[10] Sahiron Syamsuddin, ed., *Metodologi Penelitian Living Qur'an dan Hadis* (Yogyakarta: Teras/TH Press, 2007).

[11] Heddy Shri Ahimsa-Putra, "The Living al-Qur'an: Beberapa Perspektif Antropologi," *Walisono* 20, no. 1 (2012).

[12] Talal Asad, *The Idea of an Anthropology of Islam* (Washington, D.C.: Center for Contemporary Arab Studies, Georgetown University, 1986).

[13] Hasbillah, *Ilmu Living Qur'an-Hadis*.

[14] Ahmad Rafiq, "The Reception of the Qur'an in Indonesia: A Case Study of the Place of the Qur'an in a Non-Arabic Speaking Community" (disertasi Ph.D., Temple University, 2014).

[15] Ahmad Rafiq, "The Living Qur'an: Its Text and Practice in the Function of the Scripture," *Jurnal Studi Ilmu-ilmu al-Qur'an dan Hadis* 22, no. 2 (2021); bandingkan Ahmad Rafiq, "Sejarah al-Qur'an: dari Pewahyuan ke Resepsi," dalam Sahiron Syamsuddin, ed., *Islam, Tradisi, dan Peradaban* (Yogyakarta: Bina Mulia Press, 2012).

[16] William A. Graham, *Beyond the Written Word: Oral Aspects of Scripture in the History of Religion* (Cambridge: Cambridge University Press, 1987).

- [17] Wilfred Cantwell Smith, *What is Scripture? A Comparative Approach* (Minneapolis: Fortress Press, 1993).
- [18] Farid Esack, *The Qur'an: A Short Introduction* (Oxford: Oneworld, 2002).
- [19] Luqman Abdul Jabbar, *Ayat-ayat Jihad dan Qital dalam Resepsi Hermeneutik Eks Narapidana Teroris* (Jakarta: Young Progressive Muslim, 2023), pendahuluan.
- [20] Nāṣir Ḥāmid Abū Zayd, *Maḥmūd al-Naṣṣ: Dirāsah fī 'Ulūm al-Qur'ān* (Beirut/Casablanca: al-Markaz al-Ṣāqāfī al-'Arabī, 1990). Bandingkan Abū Zayd, *al-Naṣṣ, al-Sulṭah, al-Ḥaqīqah* (Beirut: al-Markaz al-Ṣāqāfī al-'Arabī, 1995); Abū Zayd, *Rethinking the Quran: Towards a Humanistic Hermeneutics* (Amsterdam: Humanistics University Press, 2004).
- [21] Mohammed Arkoun, *Rethinking Islam: Common Questions, Uncommon Answers*, terj. Robert D. Lee (Boulder: Westview Press, 1994); Mohammed Arkoun, *Berbagai Pembacaan al-Qur'an*, terj. Machasin (Jakarta: INIS, 1997).

### BAB III: Teori Resepsi dan Hermeneutika

Alat tidak boleh lebih indah daripada kerja. Kalimat itu perlu ditulis di ambang bab ini, karena nama-nama yang akan datang—Konstanz, Jauss, Iser, Gadamer, Ricoeur—mudah menjadi hiasan. Mereka sudah terlalu sering disebut dalam kerangka teori, lalu ditinggalkan di lapangan seperti payung yang dipinjam hanya untuk foto. Bab ini menolak peminjaman semacam itu. *Erwartungshorizont*, *Leerstellen*, *Horizontverschmelzung* hanya sah jika mereka menyingkap sesuatu pada yasinan, pada ruqyah, pada *tamimah*, pada *tilāwah* yang menggetarkan kulit, dan pada ayat yang, dalam horizon tertentu, jatuh menjadi kekerasan.

Teori resepsi, secara etimologis, datang dari *recipere*: menerima, menyambut. Umar Junus, yang memperkenalkan perbincangan itu ke dalam kritik sastra Indonesia, merumuskan resepsi sebagai pengolahan teks, cara memberi makna, hingga lahirnya tanggapan pembaca—tanggapan pasif (memahami, merasakan) maupun aktif (merealisasikan dalam hidup).[1] Adopsi ke studi Al-Qur'an, bagi penulis, bukan karena Al-Qur'an "sama" dengan novel. Adopsi itu terjadi karena studi Al-Qur'an, selama ia "melulu" teks, telah mengulang kesalahan yang sama dengan kritik sastra pra-Konstanz: mengira makna selesai pada niat (yang di sini disamarkan sebagai "maksud Tuhan yang sudah tertangkap ulama tertentu") atau selesai pada struktur (yang di sini disamarkan sebagai *nazm* yang cukup diurai). Pembaca, dalam kedua kesalahan itu, hanya menumpang.

Perlu ditegaskan lagi, agar tidak salah alamat. Meminjam resepsi bukan menyerahkan kalam kepada relativisme pasar makna. Al-Qur'an, bagi penulis, tetap kalam. Justru karena ia kalam, cara ia *diterima* tidak boleh dianggap sepele. QS. al-Zumar [39]:23 sudah mencatat bahwa kalam mengenai kulit dan jantung, bukan hanya mengenai leksikon. Teori resepsi, pada titik itu, datang belakangan sebagai bahasa analitis bagi peristiwa yang sudah lebih tua dari Konstanz.

## A. Mazhab Konstanz: Pergeseran ke Pembaca

### 1. Dua kutub yang dikritik

Pada pertengahan abad ke-20, di Universitas Konstanz, tersusun suatu pemberontakan yang kelihatan akademis dan ternyata mengubah arah kritik sastra. Hans Robert Jauss dan Wolfgang Iser, dengan cara yang tidak identik, menolak dua kutub lama. Kutub *author-centered* mengira makna ditentukan niat pengarang—*authorial intention*. Masalahnya, niat itu, bahkan pada novel yang pengarangnya masih hidup, tidak pernah transparan; apalagi pada kalam yang diyakini datang dari Tuhan, yang niatnya justru menjadi objek klaim paling padat dalam sejarah tafsir. Kutub *text-centered*—formalisme, strukturalisme—mengira makna tersimpan di dalam struktur, seolah-olah teks adalah brankas. Masalahnya, brankas itu tidak pernah terbuka sendiri. Seseorang, dengan horizon tertentu, selalu memutar kuncinya.

Pergeseran ke *reader-centered* bukan penghapusan pengarang dan teks. Ia adalah pengakuan bahwa makna terjadi dalam pertemuan. Robert C. Holub, dalam pengantar kritisnya, menempatkan teori resepsi sebagai *Rezeptionsästhetik* yang tidak puas pada sejarah karya, melainkan menuntut sejarah pembacaan.[2] Bagi studi Al-Qur'an, tuntutan itu menusuk. Sejarah tafsir yang ditulis sebagai rentetan kitab adalah sejarah produk. Sejarah resepsi yang dituntut Konstanz adalah sejarah orang yang mendengar, membawa, menangis, menggantung, dan—pada kasus tertentu—memukul, atas nama ayat yang sama.

Ada keberatan yang segera datang dari penjaga 'ulūm: "Al-Qur'an bukan karya sastra; pengarangnya bukan manusia." Keberatan itu, dalam niatnya, menjaga tanzih. Dalam akibatnya, ia sering menutup pintu pada fakta bahwa kalam *sampai* kepada manusia sebagai bahasa, sebagai suara, sebagai *mushaf*. al-Jurjānī, yang sudah dikutip pada Bab I, justru menjaga tanzih dengan cara yang lebih produktif: *i'jāz* bekerja pada *nazm* yang

mengenai pendengar. Pendengar, dengan demikian, sudah ada di dalam teori kemukjizatan klasik. Konstanz, pada titik ini, tidak membawa dewa baru. Ia membawa kosakata untuk mengurai apa yang pendengar itu lakukan.

## 2. Dua jalur di dalam satu mazhab

Jauss dan Iser tidak sama, dan menyamakan keduanya adalah kemalasan yang sering terjadi di pengantar. Jauss menempuh jalur historis: bagaimana suatu karya diterima sepanjang waktu, bagaimana horizon harapan publik bergeser, bagaimana karya yang sama “berubah” karena pembacanya berubah. Iser menempuh jalur fenomenologis: apa yang terjadi *dalam* perbuatan membaca, bagaimana teks menyiapkan pembaca tersirat, bagaimana celah-celah diisi. Yang satu lebih dekat pada sejarah resepsi. Yang lain lebih dekat pada estetika respons.

Bagi Living Qur'an, keduanya diperlukan, dan tidak pada lantai yang sama. Jauss menolong menjelaskan mengapa Yāsīn, pada abad tertentu di Jawa dan Kalimantan, menjadi “surah kematian”, sementara pada komunitas lain ia tidak memegang monopoli itu. Iser menolong menjelaskan mengapa, dalam satu majelis yang sama, dua orang menangis pada ayat yang berbeda, atau mengapa seorang anggota *ḥalaqah* mengisi keheningan ayat *qitāl* dengan imajinasi perang, sementara tetangganya mengisi keheningan yang sama dengan takut kepada Tuhan. Jalur Jauss adalah jalur kolektif-historis. Jalur Iser adalah jalur peristiwa pembacaan. Triad resepsi penulis memakai keduanya tanpa menyatukan wajah mereka.

Mazhab itu, perlu ditambahkan, bukan klub yang tertutup pada dua nama. Di sekelilingnya ada perbincangan tentang *Rezeptionsgeschichte* yang lebih luas, dan ada kritik bahwa fokus pada pembaca dapat mengabaikan materialitas teks. Kritik itu, bagi studi Al-Qur'an, justru menyehatkan. *Mushaf* punya berat, tinta, *rasm*, cara dibawa. Suara punya *maqam*. Benda *tamimah* punya lipatan. Resepsi yang hanya “di kepala” akan mengkhianati Graham sebelum sempat mengutipnya. Konstanz

dipakai di sini sebagai pintu ke pembaca, bukan sebagai tembok yang menutup benda dan suara.

## **B. Jauss: *Erwartungshorizont* dan Sejarah Penerimaan**

### **1. Cakrawala yang sudah ada sebelum ayat dibuka**

Hans Robert Jauss, dalam *Toward an Aesthetic of Reception*, menempatkan *Erwartungshorizont*—cakrawala harapan—sebagai kerangka yang dibawa pembaca ke hadapan karya: pengalaman estetik sebelumnya, norma genre, pengetahuan, dan hidup sosial yang sudah mengendap.[3] Cakrawala itu bukan “bias” yang harus dibuang agar orang “objektif”. Ia adalah syarat terjadinya pengertian. Tanpa harapan, tidak ada yang kecewa, tidak ada yang terkejut, tidak ada yang terharu. Karya yang “berhasil”, dalam logika Jauss, seringkali justru yang menggeser cakrawala, bukan yang hanya memenuhinya.

Pada Al-Qur'an, rumusan itu harus dipegang dengan dua tangan. Tangan pertama: umat tidak datang ke *mushaf* sebagai kertas kosong. Orang yang tumbuh dalam rumah yang setiap malam Jumat berbau kemenyan dan Yāsīn sudah membawa harapan bahwa surah itu “bekerja” pada orang mati dan pada rumah yang masih hidup. Orang yang tumbuh dalam *halaqah* yang hanya mengedarkan tafsir ayat-ayat perang sudah membawa harapan bahwa iman yang benar adalah iman yang memukul. *Erwartungshorizont* menjelaskan keduanya tanpa menyamakan nilainya. Tangan kedua: Al-Qur'an, sebagai kalam, juga “menggeser” cakrawala. Pewahyuan, dalam kesaksian umat sendiri, datang sebagai sesuatu yang mengejutkan. *Iqra'* mengejutkan seorang yang *ummī*. Ancaman dan janji mengejutkan pendengar Mekah. Jika Jauss hanya dipakai untuk menjelaskan “begitulah budaya”, ia kehilangan gigi. Gigi Jauss justru pada jarak: antara harapan pembaca dan apa yang kalam tawarkan, termasuk apa yang dilewati pembaca agar harapan itu tidak pecah.

## 2. Makna yang historis, bukan makna yang liar

Implikasi Jauss yang paling sering disalahpahami adalah historisitas makna. Teks yang sama dipahami berbeda di zaman berbeda. Ayat tentang rezeki, dalam contoh yang sudah hampir menjadi contoh yang sudah terlalu sering diulang, didengar komunitas agraris sebagai keberkahan yang turun, dan didengar komunitas urban sebagai etos kerja. Klise itu berguna hanya sebagai pintu. Pintu itu harus segera dilewati. Historisitas makna *bukan* izin untuk berkata bahwa ayat “boleh berarti apa saja”. Ia adalah tuntutan untuk menjelaskan *mengapa* suatu komunitas, pada suatu masa, mendengar demikian, dan ayat mana yang mereka unggulkan untuk menopang pendengaran itu.

Jauss menekankan bahwa makna adalah hasil interaksi antara karya dan sejarah pembacanya. Dalam Living Qur'an, “sejarah pembaca” itu konkret: silsilah guru, kitab yang beredar, radio yang diputar, algoritma yang menyodorkan *murāttal* tertentu, trauma konflik, utang pada tetangga, rasa malu jika tidak datang ke yasinan, rasa bangga jika anak menjadi *ḥāfiẓ*. *Purpose* dan *context* Paden, yang sudah disinggung pada Bab I, duduk di dalam cakrawala ini: kepentingan dan situasi tidak “menodai” pembacaan dari luar; mereka adalah isi dari *Erwartungshorizont* itu sendiri.[4]

Jauss juga berbicara tentang jarak estetik—*ästhetische Distanz*—antara cakrawala karya dan cakrawala publik. Karya yang terlalu pas dengan harapan mudah dilupakan; karya yang terlalu jauh tidak diterima. Al-Qur'an, dalam sejarah resepsinya, terus-menerus dinegosiasikan pada jarak itu. *Tilawah* yang terlalu “indah” menurut telinga pasar dapat dianggap menyimpang oleh telinga *tajwīd*; *tajwīd* yang terlalu kering dapat dianggap tidak khusyuk oleh telinga majelis. Yasinan yang terlalu adat dapat dianggap *bid'ah*; yasinan yang dihapus dapat dianggap memutus utang pada orang tua. Jarak itu, bagi peneliti, adalah data. Ia menyingkap cakrawala yang sedang

bertarung, bukan “penyimpangan dari standar” yang sudah selesai diukur di kitab.

Pada resepsi sosio-kultural, Jauss paling tajam. Tradisi yang diwariskan—Yāsīn malam Jumat, ayat di pintu, *khataman* Ramadan—adalah cakrawala yang dinaturalisasi, seolah-olah “memang begitulah Al-Qur’an”. Kerja peneliti adalah menaturalisasi-balik: menunjukkan bahwa “memang begitu” itu punya sejarah, punya yang kalah, punya surah yang tidak terpilih. Pada resepsi estetik-psikologis, Jauss menjelaskan mengapa *maqam* tertentu “terasa khushyuk” pada telinga Nusantara, sementara telinga lain mungkin mencari *tajwīd* yang lebih kering. Pada resepsi hermeneutik, Jauss menjadi peringatan: pemahaman yang jatuh ke tindakan sudah diarahkan cakrawala sebelum dalil disusun. Dalil, seringkali, datang kemudian sebagai pakaian.

### **3. Jauss 1970-an dan utang yang tidak boleh dipalsukan**

Penulis, dalam kerja sebelumnya, menuliskan bahwa inspirasi istilah *resepsi hermeneutik* datang dari pembacaan atas Jauss (1970-an) dan atas Gadamer.[5] Tahun itu, dalam sejarah kritik, adalah masa *Literaturgeschichte als Provokation*—sejarah sastra sebagai provokasi—yang menuntut agar sejarah karya tidak ditulis tanpa sejarah publiknya. Utang itu harus tetap kelihatan sebagai utang. Jauss tidak merancang studi terorisme, tidak merancang yasinan. Yang diambil adalah gigi historisnya: bahwa Al-Qur’an, sebagai teks yang menyejarah dalam resepsinya, niscaya mengalami variasi produk makna sesuai cakrawala pembacanya. Variasi itu, pada tangan yang malas, menjadi perayaan belaka. Pada kerja yang teliti, ia menjadi peta: cakrawala mana yang sedang bekerja, ayat mana yang diunggulkan, ayat mana yang dilewati.

QS. Yūsuf [12]:2, yang sudah dikutip pada Bab I, kembali dengan tekanan yang berbeda. *Qur’ānan ‘arabiyyan* adalah tetapnya kalam dalam bahasa. *La’allakum ta’qilūn* adalah terbukanya kalam pada akal yang historis. Tetap dan terbuka: keduanya

harus dipegang. Melepaskan yang pertama, Living Qur'an menjadi sosiologi. Melepaskan yang kedua, studi Al-Qur'an kembali ke *al-qirā'ah al-mutakarrirah*.

### **C. Iser: *Leerstellen*, Pembaca Tersirat, dan Perbuatan Membaca**

#### **1. Teks yang tidak pernah lengkap**

Wolfgang Iser, dalam *The Act of Reading*, menempatkan perbuatan membaca sebagai produksi, bukan konsumsi. Teks, baginya, menyisakan *Leerstellen*—celah, kekosongan, *indeterminacy*—yang memaksa pembaca mengisi.[6] Tanpa celah, membaca adalah pengulangan mekanis. Dengan celah, membaca adalah kerja. *Implied reader*, pembaca tersirat, adalah figur yang disiapkan teks: seperangkat arah, undangan, dan batasan. Pembaca nyata tidak identik dengan figur itu. Ia dapat patuh, dapat memberontak, dapat mengisi celah dengan bahan yang tidak terbayang penyusun arah.

Pada Al-Qur'an, teori celah ini harus dipegang lebih hati-hati daripada pada novel. Kalam, dalam keyakinan umat, bukan karya yang "sengaja menggantung" seperti fiksi modern. Namun kenyataan pembacaan menunjukkan sesuatu yang tidak dapat dielak: kisah-kisah Al-Qur'an tidak selalu merinci, hukum tidak selalu menuntaskan kasus, metafora tidak selalu dijelaskan. Tradisi tafsir, dalam satu sisinya, adalah sejarah pengisian celah yang terlembaga. *Isrā'iliyyāt*, *asbāb*, *qirā'āt* yang berbeda, *ta'wīl* versus *tafsīr*—semuanya, jika dilihat dengan mata Iser, adalah cara komunitas mengisi. Living Qur'an memperluas peta pengisian itu ke luar kitab: ke imajinasi orang yang mendengar kisah Ashhab al-Kahf lalu membayangkan gua di gunung dekat kampungnya; ke orang yang mendengar *syifā'* lalu meniup air; ke orang yang mendengar *qitāl* lalu melihat wajah tetangga sebagai *ṭāgūt*.

## 2. Celah yang diisi, celah yang dilewati

Yang sering luput dari pemakaian Iser yang terlalu ceria adalah bahwa pengisian bukan satu-satunya strategi. Ada juga pelewatan. Pembaca dapat menutup celah dengan bahan yang sudah siap, *atau* melewati ayat yang justru akan mengganggu pengisian itu. Dalam *ḥalaqah* yang diteliti penulis, QS. al-Mumtahanah [60]:8—ayat yang menahan tangan terhadap orang yang tidak memerangi—bukan “tidak dipahami”. Ia dilewati. Pelewatan adalah kerja atas celah juga: kerja negatif, kerja seleksi. *Leerstellen*, dengan demikian, tidak hanya menunjuk pada yang samar di dalam ayat. Ia menunjuk pada yang disamarkan oleh pembaca.

Pada resepsi estetik-psikologis, Iser menjelaskan mengapa efek tidak identik dengan “pesan”. Orang dapat tidak “mengerti” suatu ayat secara eksegetis, dan tetap gemetar. Getar itu lahir dari interaksi: suara, irama, ingatan, takut. Navid Kermani, dalam *God is Beautiful*, menelusuri pengalaman estetik Al-Qur’an sebagai peristiwa yang sah secara historis, bukan sebagai selera modern.[7] Iser, pada rantai yang lebih teknis, memberi bahasa: efek adalah hasil perbuatan mendengar/membaca, bukan sifat yang menempel pada ayat seperti stiker.

Pada resepsi hermeneutik, Iser menjadi pedih. Celah ayat-ayat *jihād* dan *qitāl*—konteks, syarat, batas, hubungan dengan ayat damai—diisi dengan bahan *ḥalaqah*, trauma, dan janji surga, hingga yang tersisa adalah perintah memukul. Bukan teks yang “menyuruh” dalam arti dalang. Teks, dalam rumusan yang penulis pakai pada kerja lapangan itu, adalah ruang yang berpotensi diintervensi pembaca.[8] Intervensi itu punya arah. Arah itu dapat diteliti.

## 3. Tanggapan pasif dan tanggapan aktif

Junus, mengikuti jejak perbincangan resepsi, membedakan tanggapan pasif dan aktif.[9] Pasif: memahami, merasakan keindahan. Aktif: merealisasikan dalam hidup. Distingsi itu, bagi triad penulis, hampir terlalu rapi, tetapi berguna sebagai

jembatan. Resepsi estetik-psikologis dekat pada kutub “merasakan”. Resepsi sosio-kultural dekat pada kutub “merealisasikan secara kolektif” (ritus, benda, identitas). Resepsi hermeneutik menuntut jembatan yang lebih tegas: pemahaman yang *sengaja* dijatuhkan ke sikap. Ketiganya dapat hadir dalam satu tubuh. Iser menolong melihat *bagaimana* kehadiran itu terjadi sebagai perbuatan, bukan sebagai label yang ditempel peneliti setelah pulang dari lapangan.

## **D. Gadamer dan Ricoeur: Dari Pengertian ke Tindakan**

### **1. Gadamer: pengertian sebagai ontologi, bukan sebagai teknik**

Hans-Georg Gadamer, dalam *Wahrheit und Methode*—yang dalam terjemahan Inggris beredar sebagai *Truth and Method*—menolak hermeneutika yang hanya ingin menjadi teknik agar “salah paham” dihindari. Pengertian, baginya, adalah peristiwa ontologis: manusia sudah selalu memahami dari dalam sejarahnya, bahasanya, *Bildung*-nya. *Horizontverschmelzung*, fusi cakrawala, bukan resep yang dapat dijalankan seperti wudu. Ia adalah pertemuan antara cakrawala masa lalu teks dan cakrawala masa kini pembaca, pertemuan yang tidak pernah sempurna dan tidak pernah netral.[10]

Filsafat hermeneutik Gadamer, yang berutang pada Heidegger, memindahkan pertanyaan dari “bagaimana memperoleh pemahaman yang komprehensif” ke “siapa penafsir itu”—psikologisnya, sosiologisnya, historisnya. Pemahaman tidak datang dari luar sebagai alat. Ia sudah menjadi bagian dari ada. Bagi Living Qur’an, pemindahan itu melepaskan ilusi peneliti sebagai cermin. Peneliti juga membawa cakrawala. Wawancara dengan pelaku yasinan atau dengan eks narapidana bukan “pengambilan data” dari objek yang diam. Ia adalah fusi yang genting, dan kesantunan akademik yang mengira diri netral justru paling mudah menelan suara pelaku ke dalam teori yang sudah siap.

Fusi cakrawala, jika dipakai secara murah, menjadi slogan damai: “mari leburkan masa lalu dan masa kini.” Gadamer lebih keras. Fusi mengandung ketegangan. Teks dapat menolak. Pembaca dapat menolak. Yang terjadi bukan peleburan manis, melainkan perundingan yang tidak selesai. Pada resepsi hermeneutik, perundingan itu kelihatan paling telanjang. Ayat yang turun pada situasi tertentu “ditarik” ke masa kini; masa kini “memaksa” ayat menjawab pertanyaan yang belum ada di abad ketujuh. Tarikan itu bisa produktif—tafsir sosial, maqāṣid, pembacaan pembebasan. Tarikan itu bisa mematikan—seleksi ayat perang sebagai satu-satunya jawaban atas segala luka. Gadamer tidak memutuskan mana yang benar. Ia memaksa peneliti melihat bahwa keduanya adalah peristiwa pengertian, bukan “penyimpangan dari teknik yang benar”.

Ada godaan untuk menyejajarkan fusi dengan “kompromi”. Fusi bukan kompromi. Kompromi mencari titik tengah. Fusi, dalam peristiwa pembacaan kalam, seringkali justru tidak di tengah: salah satu cakrawala menelan yang lain. Cakrawala *ḥalaqah* dapat menelan cakrawala ayat yang menahan tangan. Cakrawala pasar relaksasi dapat menelan cakrawala *khusyū’*. Cakrawala adat dapat menelan cakrawala *tajwīd*, atau sebaliknya cakrawala purifikasi dapat menelan adat sampai yang tersisa hanya kecurigaan. Tugas analitis bukan merayakan fusi sebagai damai, melainkan menunjuk siapa yang menelan siapa. Di situ hermeneutika kecurigaan Ricoeur tidak boleh libur.

## **2. Ricoeur: dari teks ke tindakan, surplus makna, dan kecurigaan**

Paul Ricoeur menempuh jalan yang, bagi triad penulis, hampir seperti jembatan yang ditunggu. Dalam *Interpretation Theory* ia berbicara tentang wacana, metafora, dan *surplus of meaning*—kelebihan makna yang tidak habis pada maksud awal.[11] Dalam *From Text to Action* ia menarik hermeneutika ke arah praksis: pengertian yang tidak menyentuh tindakan masih

incompleteness.[12] Jarak antara “yang dikatakan” dan “yang dilakukan”, antara konfigurasi naratif dan refigurasi hidup, adalah jarak yang justru harus dianalisis, bukan dielak.

Di sinilah resepsi hermeneutik penulis menemukan bahasa yang lebih tua daripada data wawancara 2021–2022. Pemahaman → tindakan bukan slogan lapangan. Ia adalah dalil Ricoeurian yang diuji pada kalam. Orang yang memahami Yāsīn sebagai syafaat lalu mengatur giliran malam Jumat sedang merefigurasi hidup kolektif. Orang yang memahami *jihād* sebagai *qitāl* semata lalu mengatur tubuhnya untuk tidak takut mati sedang merefigurasi hidup dengan harga yang lebih mahal. Surplus makna ayat, pada kasus kedua, diisi sampai meluap ke kekerasan. Analisis tidak boleh berhenti pada “itu salah tafsir”. Ia harus menunjukkan *bagaimana* surplus itu diisi, dengan cakrawala apa, melalui celah mana.

Ricoeur juga mewariskan dua kutub yang berguna: hermeneutika kepercayaan dan hermeneutika kecurigaan. Kepercayaan: kesediaan mendengar kalam sebagai sesuatu yang memberi. Kecurigaan: kesediaan menanyakan kuasa, kepentingan, ilusi. Living Qur’an yang hanya percaya akan merayakan semua ritus. Living Qur’an yang hanya curiga akan mereduksi semua ritus menjadi topeng. Kerja yang jujur berjalan di antara keduanya, tanpa mengira tengah-tengah itu nyaman.

Tiga mimesis Ricoeur — *prefiguration, configuration, refiguration* — dapat dipinjam tanpa dijadikan skema wajib. Hidup sudah terisi tanda sebelum orang membuka *muṣḥaf* (prefigurasi). Pembacaan menyusun tanda itu menjadi “cerita” tentang apa yang kalam kehendaki (konfigurasi). Lalu hidup dijalani ulang (refigurasi).[12] Yasinan mengkonfigurasi kematian sebagai peristiwa yang masih dapat “diurus” dengan surah. Ruqyah mengkonfigurasi sakit sebagai sesuatu yang dapat disapa kalam. *Ḥalaqah* yang selektif mengkonfigurasi dunia sebagai medan *qitāl*. Refigurasinya masing-masing berbeda harganya. Membedakan harga itu, lagi-lagi, bukan kerja kotak fungsional.

Ia kerja hermeneutik dalam arti penulis: melihat pengertian yang sudah menjadi bentuk hidup.

### **3. Integrasi tiga mekanisme**

Pada rantai kerja, tiga mekanisme dapat dirangkai tanpa dijadikan mesin. *Erwartungshorizont* (Jauss) menyingkap latar yang membentuk cara mendengar ayat. *Leerstellen* (Iser) menyingkap celah yang diisi atau dilewati. *Horizontverschmelzung* (Gadamer) menyingkap pertemuan—dan kegagalan pertemuan—antara masa lalu kalam dan masa kini pembaca. Ricoeur menarik rangkaian itu ke tindakan. Rumusnya, jika harus dituliskan tanpa menjadi infografis, sederhana dan tidak boleh disederhanakan: teks Al-Qur'an dipahami; pemahaman itu diwarnai cakrawala; celah diisi; pengertian berfusi atau pecah; lalu—pada resepsi hermeneutik—pengertian itu dijatuhkan ke sikap.

Rangkaian itu tidak berjalan linier seperti resep. Orang dapat bertindak dulu, lalu mencari ayat. Orang dapat gemetar dulu, lalu baru “memahami”. Orang dapat datang ke yasinan karena undangan, lalu baru terharu, lalu baru menautkan Yāsīn pada orang tua yang mati. Lensa, sekali lagi, menyingkap dominasi sementara, bukan urutan wajib.

## **E. Graham, Smith, dan Dimensi Aural: Kitab yang Didengar**

### **1. Melampaui kata tertulis**

William A. Graham menulis *Beyond the Written Word* sebagai keberatan terhadap kebiasaan modern yang mengira scripture pertama-tama adalah buku yang dibaca mata dalam kesunyian.[13] Dalam sejarah agama-agama, kitab suci dilantunkan, dihafal, didengar, ditulis, dan diwujudkan dalam tubuh. Al-Qur'an, di antara kitab-kitab itu, justru paling terang sebagai kasus aural. Wahyu pertama adalah perintah membaca/melantunkan. Transmisi awal adalah hafalan dan pendengaran. *Mushaf* datang sebagai penjaga, bukan sebagai

pengganti suara. Ilmu *tajwīd* dan *qirā'āt* adalah ilmu tentang mulut dan telinga. Abū 'Ubayd, dalam *Faḍā'il al-Qur'ān*, mengumpulkan keutamaan yang banyak di antaranya adalah keutamaan *membaca* dan *mendengar*, bukan keutamaan *menganalisis*. [14] al-Nawawī, dalam *al-Tibyān*, mengatur adab lisan, adab wudu, adab tidak menjadikan kalam sebagai tangga dunia—adab tubuh yang membawa suara. [15]

Living Qur'an yang buta pada dimensi aural akan pincang pada resepsi estetik-psikologis. *Murāttal* di ruang pasien, *maqam* di MTQ, tangisan di masjid pada malam Ramadan, rasa “berdiri rambut” ketika QS. al-Zumar [39]:23 dilantunkan—semuanya adalah data aural. Graham memberi izin komparatif. Data itu, pada umat Islam, tidak membutuhkan izin untuk “sah”. Yang dibutuhkan adalah alat agar data itu tidak jatuh menjadi kesaksian rohani yang tidak dapat dibicarakan, atau sebaliknya menjadi komoditas relaksasi yang tidak dapat dikritik.

QS. al-Isrā' [17]:82 kembali di sini bukan hanya sebagai dalil obat, melainkan sebagai isyarat medium:

وَنُزِّلُ مِنَ الْقُرْآنِ مَا هُوَ شِفَاءٌ وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ

“Dan Kami turunkan dari Al-Qur'an suatu yang menjadi penawar dan rahmat bagi orang-orang yang beriman.”

*Syifā'* dalam praktik dapat berupa makna yang dipahami, berupa suara yang menenangkan, berupa tiupan pada air, berupa ayat yang ditulis lalu diminum tintanya. Keragaman medium itu adalah objek Living Qur'an. Menyeragamkannya atas nama “tafsir yang benar” adalah kerja fikih—kerja yang sah, dan bukan kerja bab ini. Menyangkal bahwa keragaman itu terjadi, atas nama kesucian, adalah kerja yang lebih buruk: dusta deskriptif.

## 2. Smith: scripture sebagai relasi

Wilfred Cantwell Smith, dalam *What is Scripture?*, memindahkan pertanyaan dari esensi ke relasi. Suatu teks *menjadi* scripture

dalam perlakuan suatu komunitas: dibaca sebagai, didengar sebagai, ditakuti sebagai, diikuti sebagai.[16] Pemindahan itu, bagi studi agama secara umum, membebaskan dari esensialisme. Bagi studi Al-Qur'an, ia harus dibatasi. Umat Islam tidak "memilih" Al-Qur'an sebagai scripture dari rak komparatif. Mereka menerima kalam. Namun pertanyaan relasional Smith tetap menajamkan Living Qur'an: *sebagai apa* kalam itu diperlakukan dalam peristiwa ini? Sebagai makna yang dijelaskan? Sebagai keindahan yang menggetarkan? Sebagai perekat kampung? Sebagai pelindung rumah? Sebagai dalil tindakan?

Pertanyaan "sebagai apa" lebih tajam daripada pertanyaan "berfungsi untuk apa". Yang kedua, seperti sudah dikritik pada Bab II, mendorong segala sesuatu ke kotak fungsional. Yang pertama memaksa peneliti mendengar penghayatan. Orang yang menggantung ayat kursi mungkin tidak berkata "saya memfungsikan Al-Qur'an sebagai alarm pencuri". Ia berkata, jika ditanya dengan sabar, bahwa rumah ini rumah orang beriman, bahwa ayat itu menjaga, bahwa tidak menggantungnya terasa sebagai kelalaian. Bahasa pelaku lebih dekat pada sosio-kultural dan estetik-psikologis daripada pada "fungsi" dalam arti alat.

### **3. Kermani dan hak estetik yang tidak perlu malu**

Navid Kermani menuntut agar pengalaman indah Al-Qur'an diakui sebagai pengalaman religius yang sah, bukan sebagai selingan sebelum "makna yang sebenarnya".[17] Tuntutan itu menolong resepsi estetik-psikologis agar tidak minder di hadapan eksegesis. Getar kulit pada QS. al-Zumar [39]:23 adalah data, bukan "emosi yang belum dewasa". Malu terhadap data itu, dalam studi yang ingin selalu "serius", justru tidak serius: ia membuang apa yang Al-Qur'an sendiri catat tentang kulit dan jantung.

Kritik terhadap kutub estetik juga harus tinggal. Al-Qur'an dapat direduksi menjadi terapi pasar, menjadi *ringtone*, menjadi

tontonan MTQ yang menilai leher. Reduksi itu nyata. Menolaknyanya tidak dilakukan dengan kembali ke meja filologi semata, melainkan dengan lensa yang sama: cakrawala pasar, celah yang diisi industri, fusi yang pecah antara kalam dan komoditas. Estetik-psikologis bukan kutub suci. Ia kutub yang harus diteliti, termasuk ketika ia dijual.

## **F. Aplikasi pada Al-Qur'an: Lensa di Lapangan, Kritik Fungsional, Transisi Kerja**

### **1. Tiga peristiwa, tiga dominasi yang tidak suci**

Ambil yasinan malam Jumat. Dominasi sosio-kultural hampir selalu paling terang: giliran rumah, kopi, utang undangan, doa kolektif, identitas kampung Muslim. Lensa Jauss menyingkap cakrawala warisan — “dari orang tua, dari ustaz, dari kebiasaan”. Lensa Iser menyingkap pengisian: Yāsīn yang dalam tafsir tidak otomatis “surah kematian” diisi demikian oleh pembaca historis. Lensa Gadamer menyingkap fusi: masa lalu kalam (kisah penduduk negeri yang didustakan, janji kehidupan) bertemu masa kini (orang tua yang baru dikubur). Ricoeur menyingkap tindakan: iuran, kehadiran, cara orang berutang. Estetik-psikologis menyelinap pada *maqam* dan pada rasa tenang. Hermeneutik menyelinap pada ketua majelis yang secara sadar menautkan ayat pada syafaat lalu mengatur tata tertib. Menamakan seluruh peristiwa “fungsional” — berfungsi sebagai kohesi — tidak salah sebagai kalimat. Ia miskin sebagai analisis.

Ambil ruqyah. Dominasi estetik-psikologis sering paling terang: suara, napas, takut, lega, tubuh yang gemetar lalu tenang. Graham menolong telinga. Iser menolong melihat celah *syifā'* yang diisi tiupan. Jauss menolong melihat cakrawala “pengobatan dengan kalam” yang diwariskan, termasuk yang masuk pasar. Sosio-kultural menyelinap pada otoritas imam dan pada antrean pasien. Hermeneutik menyelinap pada pasien atau imam yang memahami ayat tertentu sebagai perintah mencari obat, lalu memilih ruqyah sebagai ketaatan, bukan hanya sebagai terapi. Kategori “fungsional” (Al-Qur'an sebagai obat)

lagi-lagi benar sebagai kata, dan lagi-lagi residual sebagai kotak: ia tidak membedakan getar, pasar, dan ketaatan.

Ambil *tamimah*: ayat yang ditulis, dilipat, dimasukkan ke saku atau dijahit di baju anak. Di permukaan, inilah “resepsi fungsional” yang paling mudah—Al-Qur’an sebagai pelindung. Di penghayatan, pelindung itu jarang dihayati sebagai alat dalam arti teknis. Ia dihayati sebagai rumah yang “berkalam”, sebagai ibu yang sudah melakukan yang semestinya, sebagai takut yang diubah menjadi benda. Sosio-kultural menyingkap akulturasi dan identitas. Estetik-psikologis menyingkap rasa aman, kadang rasa berdosa jika benda itu hilang. Hermeneutik hanya menyelinap jika penulis ayat atau pemakainya secara sadar menautkan *lafaz* tertentu pada perintah atau janji, lalu mengatur hidup—tidak keluar malam, tidak menempuh jalan tertentu—karena tautan itu. Banyak *tamimah* tidak sampai ke tautan itu. Ia tinggal di benda dan rasa. Memasukkan semuanya ke “fungsi perlindungan” benar sebagai ringkasan, dan malas sebagai penelitian.

Ambil pemahaman ayat *jihād* dan *qitāl* yang jatuh ke aksi. Dominasi hermeneutik, dalam pemakaian penulis, paling terang: pemahaman yang diimplementasikan. Cakrawala *halaqah*, literatur tertentu, trauma, janji syahid—*Erwartungshorizont* yang sudah tertutup pada ayat-ayat yang menahan tangan. Celah konteks perang diisi bahan siap. Fusi gagal: masa lalu ayat tidak diizinkan menahan masa kini kebencian. Tindakan terjadi. Sosio-kultural menyelinap pada jaringan, pada *ingroup*. Estetik-psikologis menyelinap pada *high* religius, pada tidak takut mati, pada *moral disengagement* yang terasa sebagai takwa. Jika peristiwa ini dimasukkan ke “resepsi fungsional” (Al-Qur’an berfungsi sebagai justifikasi kekerasan), bahasa itu terlalu simetris dengan *tamimah*. Simetri itu, bagi penulis, tidak dapat diterima. Kekerasan bukan “fungsi” di antara fungsi-fungsi. Ia adalah ujung dari pemahaman. Ujung itu menuntut lensa hermeneutik, bukan keranjang sisa.

## 2. Mengapa “fungsional” tetap residual di lapangan

Kritik pada Bab II diuji di sini. Setiap kali peneliti turun, “fungsi” muncul sebagai kata yang mudah: berfungsi sebagai obat, sebagai pelindung, sebagai perekat, sebagai dalil, sebagai tontonan, sebagai komoditas. Kemudahan itu mencurigakan. Kata yang terlalu mudah menampung terlalu banyak. Ia menyembunyikan perbedaan penghayatan di balik satu nomina. Lensa memaksa perbedaan itu kembali: perekat (sosio-kultural), obat-getar (estetik-psikologis), dalil-tindakan (hermeneutik). Fungsi, jika masih dipakai, adalah gejala lintas lensa, bukan kotak ketiga.

Rafiq, perlu diulang agar tidak terdengar seperti pembatalan utang, tetap menolong pada tahap pemetaan awal: memisahkan penjelasan makna, pengalaman indah, dan pemakaian. Tahap berikutnya, bagi kerja buku ini, adalah menolak meratakan pemakaian. Pemakaian adalah permukaan. Di bawahnya ada hidup bersama, ada kulit yang gemetar, ada pengertian yang jatuh ke sikap. Triad penulis bekerja di bawah permukaan itu.

Abū Zayd, sekali lagi, menolong tanpa harus ditelan utuh. Relativitas tafsir—*tidak ada pembacaan yang bari’ah*—menjelaskan mengapa tiga peristiwa di atas dapat terjadi pada kalam yang sama.[18] Relativisme kalam—seolah-olah kalam hanyalah cermin pembaca—tidak mengikuti dari situ. Celah Iser bukan lubang tanpa tepi. Teks menyiapkan arah, *implied reader*, batasan *nazm*. Pembaca dapat memberontak pada arah itu, dan pemberontakan itu dapat ditunjuk. Menunjuk, bukan hanya merayakan, adalah kerja *al-qirā’ah al-muntijah*.

## 3. Lensa versus kotak, sebagai disiplin lapangan

Disiplin itu, jika diringkaskan tanpa menjadi poster, berbunyi demikian. Jangan pilih satu label untuk satu komunitas. Pilih pertanyaan: pada peristiwa ini, lensa mana yang paling menyingkap, dan lensa mana yang menyelinap? Jangan paksa pemisahan indah/berguna jika pelaku tidak memisahkannya; catat tumpang tindih itu sebagai data, bukan sebagai kegagalan

tipologi. Jangan sebut “hermeneutik” hanya karena ada ustaz yang menjelaskan ayat; simpan kata itu untuk pemahaman yang meninggalkan lidah menuju sikap. Jangan sebut “sosio-kultural” hanya karena ada orang banyak; pastikan kalam masih poros, bukan hanya keramaian. Jangan sebut “estetik-psikologis” hanya karena ada suara indah; tanyakan apa yang terjadi pada batin dan tubuh.

Disiplin itu akan diuji pada bab-bab lapangan. Bab ini hanya menyusun alat. Alat yang tidak diuji adalah hiasan, dan hiasan, dalam studi Al-Qur’an yang sudah terlalu banyak hiasan, adalah bentuk lain dari *al-qirā’ah al-mutakarrirah*: mengulang nama-nama besar sampai nama itu aus.

#### **4. Penutup bab, bukan penutup pertanyaan**

Dari Konstanz datang pergeseran ke pembaca. Dari Jauss datang cakrawala. Dari Iser datang celah. Dari Gadamer datang fusi yang tidak manis. Dari Ricoeur datang jembatan ke tindakan. Dari Graham dan Smith datang telinga dan relasi. Dari Kermani datang hak untuk tidak malu pada keindahan. Dari Abū Zayd datang relativitas tafsir. Dari Rafiq datang peta yang jernih, yang penulis tajamkan dengan menolak kotak fungsional sebagai setara, dan dengan menolak menyamakan eksegesis dengan resepsi hermeneutik.

Alat sudah ada. Izin al-Khūlī sudah ada. Distingsi sudah ada. Yang belum ada, dan yang tidak dapat diselesaikan oleh bab teori, adalah orang yang membaca: orang yang membawa Yāsīn ke rumah duka, orang yang meniup ayat ke air, orang yang menulis ayat lalu memasukkannya ke saku, orang yang mendengar *iqra’* sebagai keindahan, dan orang yang mendengar *qitāl* sebagai perintah yang tidak lagi mengenal tetangga. Mereka, bukan Konstanz, yang akan menentukan apakah triad ini lensa atau hanya daftar baru. Bab-bab berikutnya turun kepada mereka. Syukur, jika ada, cukup sampai di sini: bahwa kalam masih sempat mengenai, dan bahwa mengenai itu—

dalam segala anekanya—dapat diteliti tanpa direndahkan menjadi pengulangan.

### Catatan

[1] Umar Junus, *Resepsi Sastra: Sebuah Pengantar* (Jakarta: Gramedia, 1985); bandingkan Ade Rahima, "Literature Reception," *Jurnal Ilmiah Dikdaya* 6, no. 1 (2016); Rachmat Djoko Pradopo, *Beberapa Teori Sastra, Metode Kritik, dan Penerapannya* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar).

[2] Robert C. Holub, *Reception Theory: A Critical Introduction* (London: Methuen, 1984).

[3] Hans Robert Jauss, *Toward an Aesthetic of Reception*, terj. Timothy Bahti, pengantar Paul de Man (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1982); bandingkan Jauss, *Aesthetic Experience and Literary Hermeneutics* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1982).

[4] William E. Paden, *Interpreting the Sacred: Ways of Viewing Religion* (Boston: Beacon Press, 1992).

[5] Luqman Abdul Jabbar, *Ayat-ayat Jihad dan Qital dalam Resepsi Hermeneutik Eks Narapidana Teroris* (Jakarta: Young Progressive Muslim, 2023), pendahuluan.

[6] Wolfgang Iser, *The Act of Reading: A Theory of Aesthetic Response* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1978).

[7] Navid Kermani, *God is Beautiful: The Aesthetic Experience of the Quran*, terj. Tony Crawford (Cambridge: Polity, 2015).

[8] Jabbar, *Ayat-ayat Jihad dan Qital*, sinopsis dan bab analisis; rumusan teks sebagai ruang yang diintervensi pembaca ini merujuk pada logika celah Iser, bukan pada penyamaan Al-Qur'an dengan fiksi.

[9] Junus, *Resepsi Sastra*.

[10] Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode* (Tübingen: J.C.B. Mohr, 1960); Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method*, terj. Joel Weinsheimer dan Donald G. Marshall, edisi revisi (London: Continuum, 2004).

[11] Paul Ricoeur, *Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of Meaning* (Fort Worth: Texas Christian University Press, 1976).

[12] Paul Ricoeur, *From Text to Action: Essays in Hermeneutics, II*, terj. Kathleen Blamey dan John B. Thompson (Evanston: Northwestern University Press, 1991); Paul Ricoeur, *Time and Narrative*, jilid 1, terj. Kathleen McLaughlin dan David Pellauer (Chicago: University of Chicago Press, 1984).

[13] William A. Graham, *Beyond the Written Word: Oral Aspects of Scripture in the History of Religion* (Cambridge: Cambridge University Press, 1987).

[14] Abū 'Ubayd al-Qāsim ibn Sallām, *Faḍā'il al-Qur'ān* (Damaskus: Dār Ibn Kašīr, 1995).

[15] Yaḥyā ibn Syaraf al-Nawawī, *al-Tibyān fī Ādāb Ḥamalāt al-Qur'ān* (Beirut: Dār Ibn Ḥazm, 1994).

[16] Wilfred Cantwell Smith, *What is Scripture? A Comparative Approach* (Minneapolis: Fortress Press, 1993).

[17] Kermani, *God is Beautiful*.

[18] Nāṣr Ḥāmid Abū Zayd, *Maḥmūd al-Naṣṣ: Dirāsah fī 'Ulūm al-Qur'ān* (Beirut/Casablanca: al-Markaz al-Šaqāfī al-'Arabī, 1990).

## **BAB IV: Resepsi Sosio-Kultural Al-Qur'an**

Ada satu hal yang kerap luput dari meja tafsir, tetapi hampir tidak pernah luput dari serambi rumah, langgar, dan pekarangan desa: Al-Qur'an di Indonesia jarang "hanya dibaca". Ia dilantunkan bersama, diarak sebagai tamu agung, diselipkan ke adat, digantung sebagai pagar rumah, dijadikan alasan agar tetangga tidak pecah. Penerimaan semacam itu, yang mewujudkan dalam praktik sosial dan budaya, itulah yang dimaksud resepsi sosio-kultural Al-Qur'an. Bab ini bukan uraian folkloristik tentang "Islam yang indah di Nusantara", dan bukan pula fatwa tentang boleh-tidaknya tahlilan. Yang hendak ditegaskan ialah bahwa Al-Qur'an, di tangan umat yang hidup, senantiasa sudah lebih dari korpus ayat; ia menjadi peristiwa bersama, warisan, simbol, dan negosiasi. Tanpa ketelitian pada peristiwa itu, studi Al-Qur'an akan terus canggih di atas kertas dan buta di halaman rumah.

### **A. Konsep dan Distingsi Resepsi Sosio-Kultural**

#### **1. Pengertian operasional**

Secara etimologis, resepsi adalah serapan dari *recipere* (Latin) atau *reception* (Inggris), yang dapat diterjemahkan sebagai penerimaan atau sambutan. Sosio menunjuk kehidupan bersama: relasi, kohesi, tekanan, dan pembagian peran. Kultural menunjuk adat, simbol, kebiasaan, dan sejarah rasa yang diwariskan. Jika ketiga unsur itu dipertemukan pada Al-Qur'an, maka resepsi sosio-kultural bukanlah "apa makna ayat menurut kitab tafsir", melainkan proses penerimaan dan penghayatan Al-Qur'an yang diwujudkan dalam praktik sosial dan budaya suatu masyarakat. Objeknya bukan lafaz yang diam di mushaf, melainkan lafaz yang dikerjakan: dibaca bergiliran, disimak, diarak, dijamu, dijadikan tiket kehadiran, dijadikan pagar identitas.

Perlu ditegaskan, bahwa resepsi sosio-kultural di sini bukanlah kajian tentang "pengaruh Al-Qur'an terhadap masyarakat"

dalam arti kausalitas satu arah, seolah teks turun lalu masyarakat berubah. Tetapi resepsi sosio-kultural adalah studi tentang bagaimana masyarakat menerima, merespons, dan menghidupkan Al-Qur'an di dalam kerangka hidup bersama yang sudah punya adat, rasa, dan sejarahnya sendiri. Teks membentuk kultur; kultur membentuk cara teks dihadirkan. Relasi itu dialektis, bukan mekanis. Hingga wajar jika dikatakan bahwa Yasinan malam Jumat, misalnya, bukan “akibat” surah Yāsīn semata, melainkan hasil pertemuan antara keistimewaan yang diyakini pada surah itu, horizon harapan komunitas, dan kebutuhan sosial yang tidak habis pada tadabbur semantik.

Ahmad Rafiq, dalam disertasi *The Reception of the Qur'an in Indonesia* (Temple University, 2014), menempatkan distingsi yang kemudian menjadi kanon kerja bagi studi Living Qur'an di negeri ini: Al-Qur'an tidak hanya diterima sebagai sumber informasi yang diekstraksi maknanya, melainkan juga sebagai skriptur yang difungsikan, dijalankan, dan dihadirkan dalam komunitas yang tidak berbahasa Arab sebagai bahasa ibu.[1] Distingsi itu, yang kemudian ia perjelas pada tulisan-tulisan kemudian tentang fungsi skriptur, menolak penyempitan “resepsi” menjadi tafsir awam. Ada penerimaan yang informatif, ada yang performatif, ada yang preskriptif. Resepsi sosio-kultural paling intens pada lapis performatif: ayat dikerjakan sebagai ritus, sebagai tanda kebersamaan, sebagai pengikat desa. Ia boleh mengaku preskriptif—“harus dibaca malam Jumat”—tanpa selalu informatif dalam arti tadabbur ayat per ayat. Ketegangan tiga fungsi itu, jika tidak dibedakan, akan membuat peneliti memaksa warga menjadi mufasir, atau sebaliknya, memaksa mufasir menjadi pengamat adat.

Dalam kerangka tipologi yang penulis kembangkan dari pembacaan atas Amīn al-Khūlī—meskipun living Qur'an tidak disebutkan oleh al-Khūlī di dalamnya—resepsi sosio-kultural adalah salah satu dari tiga jalur: sosio-kultural, estetik-psikologis, dan hermeneutik.[2] Ketiganya bukan tiga agama, melainkan tiga kisi untuk melihat fenomena yang di lapangan

sering bercampur. Yasinan boleh sekaligus koheisi (sosio-kultural), ketenangan (estetik-psikologis), dan keyakinan bahwa bacaan bermanfaat bagi yang meninggal lalu diwujudkan dalam kehadiran (hermeneutik). Yang membedakan bab ini dari dua bab berikutnya ialah titik beratnya: kebersamaan, warisan, simbol, dan konteks adat. Titik berat itu harus dijaga agar peneliti tidak terburu-buru dari tikar majelis ke ideologi, atau dari air mata tilawah ke vonis fikih.

## **2. Apa yang bukan resepsi sosio-kultural**

Distingsi baru berguna jika ia juga menolak yang bukan objeknya. Pertama, resepsi sosio-kultural bukan tafsir sosial dalam arti menafsirkan ayat dengan kacamata sosiologi lalu menyatakan “makna ayat yang benar adalah solidaritas”. Tafsir sosial tetap kerja atas teks; resepsi sosio-kultural adalah kerja atas praktik. Kedua, ia bukan antropologi agama yang kebetulan menyinggung mushaf. Jika tautan Qur’ani lemah—ayat hanya percik, adat yang menonjol, dan informan sendiri tidak menautkan tindakannya pada Al-Qur’an—maka yang ada mungkin *living Islam*, bukan Living Qur’an. Ketelitian label adalah etika ilmu, bukan kikir istilah. Ketiga, ia bukan pembelaan otomatis atas “Islam Nusantara” sebagai slogan. Istilah itu, yang sempat menjadi polemik politik, bagi Living Qur’an adalah deskripsi historis: jaringan ulama, kitab, tarekat, pesantren, majelis, dan adat yang membentuk cara Al-Qur’an dihidupkan di kepulauan ini.[3] Deskripsi tidak sama dengan kanonisasi. Keempat, ia bukan vonis bid’ah yang menyamar sebagai etnografi, dan bukan etnografi yang menyamar sebagai fatwa. Dua kerja itu boleh saling menyapa di catatan kaki; keduanya tidak boleh ditukar di tubuh naskah.

William A. Graham, dalam *Beyond the Written Word*, mengingatkan sesuatu yang sering dilupakan di ruang studi tafsir: dimensi oral dan performatif kitab suci adalah bagian dari kesuciannya, bukan tambahan folkloristik.[4] Ingrid Mattson menunjukkan bahwa umat Islam sepanjang sejarah tidak hanya

membaca untuk paham, tetapi juga menyentuh, menulis, mewangikan, dan melindungi mushaf.[5] Kesadaran itu, jika dibawa ke Indonesia, menolong melihat Yasinan, khataman, dan tamimah bukan sebagai “penyimpangan dari teks”, melainkan sebagai salah satu cara skriptur dihidupkan. Cara itu dapat dikritik secara normatif; ia tidak boleh dihapus dari peta ilmu hanya karena tidak lulus ujian tadabbur.

## **B. Landasan Antropologi Agama: Al-Qur'an sebagai Fenomena Kultural**

### **1. Heddy Shri Ahimsa-Putra dan “the living al-Qur'an”**

Heddy Shri Ahimsa-Putra, dalam “The Living Al-Qur'an: Beberapa Perspektif Antropologi”, menempatkan Al-Qur'an yang hidup sebagai fenomena kultural yang sah dibaca dengan perangkat antropologi: semiotika, hermeneutika, dan etnografi.[6] Kalimat itu kelihatan sederhana, padahal merombak kebiasaan. Selama objek studi Al-Qur'an dibatasi pada makna ayat dan sejarah tafsir, antropologi hanya boleh masuk sebagai “ilmu bantu” yang menjelaskan konteks. Ahimsa-Putra membalik arah: Al-Qur'an yang dipraktikkan, disimbolkan, dan diwariskan adalah objek kultural tersendiri. Ia dapat dibaca secara fungsional (apa yang dikerjakannya bagi komunitas), secara struktural (bagaimana relasi simbol tersusun), secara fenomenologis (bagaimana ia dialami), dan secara hermeneutis (bagaimana ia dimaknai). Living Qur'an, dalam pembacaan ini, bukan mode sesaat di jurusan Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir, melainkan persimpangan yang sudah lama ditunggu antara filologi ayat dan etnografi umat.

Perspektif fungsional menolong melihat Yasinan sebagai pengikat, khataman sebagai pesta status, tamimah sebagai pagar takut. Perspektif struktural menolong melihat siapa duduk di depan, siapa di belakang tirai, siapa memegang mic, siapa memasak. Perspektif fenomenologis menolong mendengar “supaya rumah ini tenang”. Perspektif hermeneutis menolong menautkan semua itu pada ayat yang dipilih dan ayat yang tidak

pernah muncul. Ahimsa-Putra tidak menyediakan rumus siap pakai untuk keempatnya; ia menyediakan izin ilmiah agar keempatnya tidak dianggap “kurang Al-Qur’an”. Izin itu, bagi penulis, harus dibayar dengan syarat: tautan pada Al-Qur’an tetap dapat ditunjukkan. Antropologi yang lupa ayat akan menulis monografi desa yang Islamnya kabur; studi ayat yang lupa antropologi akan menulis tafsir yang desanya tidak ada.

## **2. Ritus, simbol, dan identitas: percakapan dengan Geertz, Asad, dan Durkheim**

Clifford Geertz, dalam *The Religion of Java* dan esai-esai tentang agama sebagai sistem simbol, menolong melihat agama sebagai jaring makna yang dijalani, bukan hanya akidah yang dihafal.[7] Yasinan, dalam nalar itu, adalah teks kultural: orang membaca Yāsīn sekaligus membaca dirinya sebagai orang yang masih rukun, masih Islam, masih anak dari orang tua yang di-Yāsīnkan. *Thick description*—kedipan mata versus kedipan komplotan—menolak kalimat “Yasinan hanyalah...”. Kata “hanya” adalah musuh etnografi. Kata “juga” lebih jujur: Yāsīn yang dibaca boleh jadi zikir, boleh jadi tiket sosial, boleh jadi keduanya, dan peneliti yang memaksa satu motif sebagai “yang sebenarnya” sedang menulis *thin*.

Talal Asad mengkritik Geertz pada titik yang penting bagi lapangan Qur’ani: agama bukan hanya sistem simbol di kepala, melainkan disiplin tubuh dan kuasa.[8] Tahfiz, tilawah, duduk bersila semalaman, air mata yang dilatih, urutan duduk, kas majelis—itu tubuh. Living Qur’an yang hanya wawancara tanpa observasi tubuh akan tertipu narasi. Informan dapat berkata “kami baca karena ikhlas”, sementara punggung, pita suara, jam tidur, dan siapa yang tidak boleh memegang mic menuturkan kuasa. Asad tidak harus menjadi nabi bab ini; cukup menjadi pengingat bahwa makna emik tidak boleh menelan praktik.

Jika dipinjam nalar Durkheimian dengan hati-hati, ritus kolektif mengerjakan sesuatu yang melebihi niat pribadi: ia meratakan napas bersama, meneguhkan yang sakral, dan mengikat yang

profan pada yang suci.[9] Fungsi sosial resepsi sosio-kultural, dalam pembacaan itu, paling tidak empat. Pertama, integrasi: orang datang, orang memberi hidangan, orang menagih kehadiran. Kedua, identitas: “kami orang yang baca Yasin”. Ketiga, kontrol: orang yang tidak datang dapat dicurigai kurang Islam atau kurang rukun. Keempat, legitimasi: adat yang diberi doa dan ayat memperoleh wajah religius. Keempat fungsi itu bukan daftar kebaikan. Kontrol adalah sisi gelap ritus. Living Qur’an yang romantik hanya menulis ukhuwah; Living Qur’an yang dewasa menulis juga tekanan.

Kohesi Yasinan dapat dibaca pula dengan modal sosial: kepercayaan, jaringan, timbal balik.[10] Orang datang karena Al-Qur’an, dan orang datang karena kue, dan orang datang karena takut dibicarakan. Al-Qur’an adalah “alasan suci” bagi mekanisme yang juga sangat manusiawi. Mengatakan “hanya sosial” merendahkan keyakinan emik; mengatakan “hanya ibadah” merendahkan data. Tulis keduanya. Itulah yang dimaksud Ahimsa-Putra ketika ia menuntut perspektif, bukan satu kacamata yang memaksa seluruh desa masuk ke dalam satu teori.

### **3. Islam Nusantara sebagai medan, bukan slogan**

Azyumardi Azra, dalam kajian jaringan ulama dan reformisme Islam di Asia Tenggara, menunjukkan bahwa Islam di kepulauan ini terbentuk melalui transmisi, bukan melalui pembekuan.[11] Martin van Bruinessen menambahkan kitab kuning, tarekat, dan pesantren sebagai infrastruktur resepsi.[12] Shahab Ahmed, dalam *What Is Islam?*, menantang definisi Islam yang hanya fikih-sentris dan menampilkan Islam sebagai hermeneutika yang dijalani di wilayah yang luas.[13] Seluruh wawasan itu, bagi bab ini, bukan hiasan. Ia adalah peta makro dari apa yang mikro di tikar majelis: Al-Qur’an di Indonesia sudah lama hidup sebagai bunyi, benda, silsilah, dan adat, bukan hanya sebagai korpus yang menunggu mufasir.

Lokus penulis di Pontianak dan pesisir Kalimantan Barat menampilkan Islam Melayu dengan majelis, barzanji, dan pembacaan Al-Qur'an dalam siklus hayat: kelahiran, khitan, nikah, kematian. Di Kerajaan Sambas awal abad ke-20, Maharaja Imam Muhammad Basiuni Imran menulis *Tafsir Surat Tujuh* beraksara Jawi; naskah itu, yang penulis teliti pada 2010 di Museum Tamadun Islam Sambas, memperlihatkan resepsi yang dilembagakan negara lokal: tafsir menjadi kebijakan keagamaan, bukan hanya kitab di rak.[14] Jaringan naskah silsilah raja-raja Mempawah, yang merentang ke Borneo, Sulawesi, dan Sumatera, menambahkan lapis historiografis: identitas politik pesisir turut ditulis dalam aksara dan silsilah yang bersinggungan dengan Islam istana.[15] Filologi naskah, dalam pembacaan ini, bukan nostalgia antik; ia adalah Living Qur'an dalam wujud benda. Resepsi sosio-kultural tidak dimulai pada malam Jumat di kampung abad ke-21; ia punya nenek moyang di kertas, di istana, dan di lidah yang bukan Arab.

### **C. Empat Ciri: Kolektif, Tradisional, Simbolik, Kontekstual**

#### **1. Kolektif**

Ciri pertama resepsi sosio-kultural ialah kolektif. Ia dilakukan bersama-sama, dengan pembagian peran yang dapat diamati: imam, qāri', musammi', tuan rumah, perempuan di dapur atau di belakang tirai, anak-anak yang hilir-mudik, tetangga yang datang terlambat. Yasinan, khataman, sema'an, MTQ sebagai perayaan daerah, baayun maulid yang diisi ayat—semuanya menolak gambar pembaca soliter dengan kitab di pangkuan. Jauss akan menjawab mengapa kolektivitas itu hartanya: *Erwartungshorizont*, cakrawala harapan, dibentuk budaya bersama, bukan selera privat.[16] Orang datang ke majelis bukan karena tiba-tiba menemukan keistimewaan Yāsīn di kamus, melainkan karena telinga, perut, dan rasa malunya sudah lama dibentuk oleh orang tua, ustaz, dan desa.

Kolektivitas punya harga. Ia meratakan, dan ia menekan. Orang yang tidak datang “akan dibicarakan”. Orang yang datang tetapi tidak membawa hidangan pada gilirannya “akan diingat”. Al-Qur’an, dalam situasi itu, adalah alasan yang membuat tekanan terasa suci. Peneliti yang hanya menulis ukhuwah sedang menutup mata pada *micro-power* majelis. Peneliti yang hanya menulis tekanan sedang menutup telinga pada keyakinan yang tulus bahwa bacaan itu sampai kepada yang meninggal. Data yang jujur memuat keduanya, dan membiarkan ketegangan itu hidup di naskah, bukan menyelesaikannya dengan satu kata “pada hakikatnya”.

## 2. Tradisional

Ciri kedua: tradisional, diwariskan turun-temurun. “Kami baca Yasin tiap malam Jumat, bukan karena kami pintar tafsir. Kami baca supaya orang tua yang sudah meninggal tenang, rumah ini tenang, tetangga jangan pecah.” Kalimat semacam itu, yang berulang di banyak desa dengan variasi kecil, adalah jejak pewarisan. Cakrawala harapan lebih kuat dibentuk tradisi lisan dan keteladanan kiai daripada oleh kritik hadis akademik tentang *faḍā’il* Yāsīn. Al-Qurṭubī dan Ibn Kaṣīr mencatat riwayat “Yāsīn adalah jantung Al-Qur’an”; kualitas sanad riwayat-riwayat semacam itu diperdebatkan di meja hadis.[17] Living Qur’an tidak menyelesaikan perdebatan sanad itu; ia mencatat bahwa, terlepas dari status hadis, masyarakat telah lama menghidupkan Yāsīn sebagai surah istimewa. Pewarisan itu adalah fakta resepsi. Kritik sanad adalah kerja lain. Dua kerja, dua metode, boleh saling menyapa, tidak boleh saling menelan.

Tradisional bukan beku. Horizon dapat bergeser. Yasinan pindah ke grup WhatsApp, khataman masuk live streaming, tamīmah menjadi stiker di kaca mobil. Jauss justru sejarahwan perubahan resepsi, bukan nabi adat yang tidak berubah.[18] Peneliti yang menuliskan “orang Melayu memang seperti itu” sedang mengkhianati Jauss, karena yang “seperti itu” selalu sudah hasil sejarah penerimaan, dan sejarah itu belum selesai. Di

Pontianak, majelis yang dulu berumah di serambi kini berbagi ruang dengan *sound system* dan status media sosial. Medium berubah; pertanyaan resepsinya tetap: ayat mana, untuk apa, oleh siapa, dengan horizon apa.

### **3. Simbolik**

Ciri ketiga: simbolik. Al-Qur'an hadir sebagai simbol keberkahan, perlindungan, dan identitas Islam, tidak selalu sebagai wacana yang diurai. Mushaf yang diarak, disemprot minyak wangi, dilengkapi uborampe, diletakkan di tempat tinggi, tidak boleh terbalik—semua itu adalah semiotika kesucian. Ayat Kursi di dinding, al-Ikhlāṣ di kaca mobil, kaligrafi di mihrab: ayat “dihadirkan”, bukan hanya dibaca. Pemindahan dari oral-aural ke grafis-material adalah transformasi medium. Kehadiran itu menenangkan pemilik rumah, menandai teritori sebagai ruang Islam, dan kadang menjadi komoditas. Simbol, dalam nalar Geertzian, adalah jembatan antara etos dan pandangan dunia; dalam nalar Asadian, ia juga disiplin: orang belajar tidak membelakangi mushaf, tidak meletakkan koran di atasnya, tidak membawa haid ke dekatnya. Disiplin itu data. Pelanggarannya juga data.

Risiko ciri simbolik sudah terang: Al-Qur'an dapat direduksi menjadi ornamen. Ayat tentang korupsi jarang jadi stiker; ayat Kursi sangat masif. Peta “ayat yang dihidupkan” versus “ayat yang dibiarkan tidur” adalah peta ideologi diam-diam. Ketidakhadiran adalah data. Peneliti yang hanya memuji “kearifan lokal yang indah” kehilangan ketegangan itu. Peneliti yang hanya berkata “itu tidak ada dalam tafsir” kehilangan objek. Yang harus ditulis ialah mekanisme simbolisasi: mengapa ayat ini, mengapa benda itu, mengapa ruang ini, dan ayat mana yang tidak pernah naik ke dinding.

### **4. Kontekstual**

Ciri keempat: kontekstual, dipengaruhi budaya lokal, adat, dan sejarah masyarakat. Sema'an Jawa bukan khataman Banjar, dan keduanya bukan majelis Melayu Pontianak, meskipun ketiganya

“pembacaan Al-Qur’an”. Di Jawa, sema’an menampilkan pembagian qāri’ dan musammi’, ekonomi pecel, mushaf besar, prestise tuan rumah. Di Banjar, khataman terkait siklus hayat, kadang berbagi panggung dengan piduduk dan baayun. Di pesisir Kalimantan, telinga yang terbiasa selawat mudah berpindah ke murattal; horizon estetikanya sinkretis secara indra, bukan selalu secara akidah. Konteks bukan hiasan latar; ia adalah syarat makna. Tanpa konteks, Yasinan di mana-mana akan kelihatan sama, dan ilmu akan puas dengan generalisasi yang menenangkan rumus umum tetapi membohongi desa.

Iser menambahkan: masyarakat tidak pasif; mereka mengisi celah ayat dengan bahan yang tersedia di tempat mereka hidup.[19] Celah “keistimewaan Yāsīn”—yang secara tematik berbicara tauhid, kebangkitan, dan kisah penduduk negeri—diisi dengan kebutuhan eskatologis (mendoakan yang meninggal), kebutuhan berkah (rumah tenang), dan kebutuhan sosial (warga jangan pecah). Pengisian itu bukan bukti bahwa Al-Qur’an kurang; itu bukti bahwa Al-Qur’an, sebagai teks yang hidup, mengundang partisipasi. Ben De Bruyn mengingatkan bahwa Iser tidak menyerahkan makna kepada liarnya pembaca: teks memandu, pembaca mengisi, tidak semena-mena.[20] Dalam Living Qur’an, ini penting untuk menolak relativisme kasar. Tidak semua pengisian celah sama sahnya secara teologis; semua pengisian celah sah sebagai data. Perbedaan antara “sah sebagai data” dan “sah sebagai tafsir” harus dipegang teguh, terutama ketika peneliti sendiri adalah orang dalam yang sudah lama Yāsīn.

#### **D. Ritual Kolektif: Yasinan, Tahlil, Khataman, Sema’an, Ngarot**

##### **1. Yasinan: anatomi suatu malam**

Marilah memperlambat kamera. Seorang peneliti tiba pukul 19.30. Tikar sudah terbentang. Mushaf dengan sampul hijau beredar. Ada toples kue, ada ceret, ada pengeras suara yang berisik. Imam memulai dengan ta’awwuz. Surah Yāsīn dibaca

tartil, kadang dengan nagam sederhana, kadang datar. Orang tua di depan; yang lebih muda di belakang; anak-anak hilir-mudik. Setelah Yāsīn, tahlil berirama. Doa panjang, menyebut nama mayat, menyebut hajat desa. Lalu makan. Percakapan tentang pupuk, sekolah, dan politik RT. Majelis bubar pukul 21.15.

Dalam sekitar seratus menit itu, Al-Qur'an hadir sebagai bunyi yang meratakan napas kolektif; sebagai benda yang dipegang dan tidak boleh terbalik; sebagai wasilah eskatologis; sebagai tiket kehadiran sosial; dan, kadang, sebagai penutup konflik tetangga. Durkheim melihat ritus. Geertz melihat simbol. Jauss melihat horizon. Iser melihat pengisian. Weber melihat motif yang bercampur.[21] Peneliti yang hanya membawa satu lensa akan menulis laporan yang pipih. Pertanyaan yang produktif bukan "apakah Yasinan sesuai sunnah?", melainkan: ayat apa yang dibaca, dalam urutan apa, dengan nagam apa, oleh siapa, untuk siapa, dengan hidangan apa, dan apa yang dikatakan orang ketika ditanya mengapa. Jawaban emik biasanya tidak tunggal. Inilah *thick description*: jangan memaksa satu motif sebagai yang sebenarnya.

Secara sosial, Yasinan memperkuat ukhuwah, interaksi, dan kohesi. Secara kultural, ia menjadi salah satu wajah Islam Nusantara yang paling kasatmata. Secara resepsi, ia adalah pengisian celah Yāsīn dengan tiga kebutuhan yang sering hadir bersamaan: mendoakan orang tua yang meninggal, agar rumah tangga diberkahi, agar warga tetap rukun. Ketiga motif itu—eskatologis, berkah, dan sosial—bukan tangga yang harus dipilih satu. Masyarakat tidak hidup dalam taksonomi bab ini. Taksonomi adalah alat dengar, bukan cetakan desa.

## **2. Tahlilan: manajemen duka yang berbunyi ayat**

Tahlilan kematian adalah saudara kandung Yasinan, dengan suhu yang lebih panas. Ada jenazah atau ada hari ke-7, ke-40, ke-100, ke-1000. Ada keluarga yang sedang diatur ulang oleh duka. Ada tetangga yang datang membawa beras atau uang. Ada

imam yang mengatur napas majelis. Rangkaiannya biasanya Yāsīn, al-Ikhlās, tahlil, doa, lalu makan. Fungsi sosialnya terang: manajemen duka, solidaritas, dan—ini yang sering luput—status keluarga. Tahlil mewah dan tahlil sederhana adalah peta kelas. Hidangan menandai kemampuan. Lama majelis menandai kesalehan yang ingin dilihat. Al-Qur'an, sekali lagi, adalah alasan suci bagi mekanisme yang juga sangat manusiawi.

Polemik fikih atas tahlil—hadiah pahala bacaan kepada mayat, kumpul di rumah duka, hidangan dari harta waris—sudah tua dan tidak akan diselesaikan bab ini.[22] Yang harus dicatat ialah bahwa polemik itu sendiri adalah data resepsi: ada komunitas yang menghidupkan tahlil sebagai utang budi kepada yang pergi, ada komunitas yang menolaknya sebagai bid'ah, dan ada keluarga yang mengadakan tahlil sambil ragu. Keraguan informan adalah emas etnografi. Orang yang berkata “kami tetap laksanakan, takut dosa sama orang tua, meski ustaz di masjid bilang jangan” sedang menyingkap tabrakan horizon: horizon keluarga versus horizon ceramah baru. Jauss bekerja di situ, bukan di kitab kuning semata.

### **3. Khataman Banjar dan sema'an Jawa**

Khataman adalah resepsi kolektif atas Al-Qur'an sebagai korpus utuh. Ia merayakan selesai 30 juz, merayakan tubuh yang sanggup (hafalan, sabar, pita suara), merayakan lembaga yang mampu menggelar pesta. Secara antropologis, khataman dekat *rite de passage*: separasi (mulai khatam), liminalitas (malam-malam tadarus), agregasi (syukuran).[23] Secara sosiologis, ia memamerkan modal keagamaan dan menegaskan status. Secara semiotik, mushaf yang diarak dan diwangi adalah simbol: Al-Qur'an dirayakan sebagai tamu agung.

Di Banjar, yang menjadi salah satu lokus kajian Ahmad Rafiq, khataman memiliki tata ritus dan kuliner yang khas, sering terkait siklus hayat, tidak sendirian di panggung: ia berbagi ruang dengan adat yang sudah Islam dan Islam yang sudah adat.[24] Peneliti yang datang dengan kacamata “murni

Qur'ani" akan kecewa karena piduduk dan pakaian adat tidak mau undur. Peneliti yang datang dengan kacamata "murni adat" akan buta ayat. Living Qur'an berdiri di ambang pintu itu. Distingsi Rafiq berguna di sini: fungsi skriptur pada khataman Banjar tidak habis pada makna 30 juz yang baru selesai; ia performatif—Al-Qur'an dikerjakan sebagai perayaan komunitas yang menandai seseorang, sebuah rumah, atau sebuah lembaga sebagai yang "sudah khatam".

Di Jawa, sema'an (*simā'an*) menampilkan pembagian peran yang lebih tegas: satu membaca, yang lain menyimak. Jantiko Mantab dan sema'an Ramadan di masjid agung adalah contoh yang kerap diangkat: ekonomi moral tuan rumah, pecel, mushaf besar, prestise. Ada qāri' yang suaranya "laku", ada musammi' yang menjaga kesalahan, ada jamaah yang datang karena ramadan terasa di telinga. Estetika sema'an lebih dekat zikir daripada skor MTQ, tetapi ia tetap resepsi kolektif: Al-Qur'an tidak dibaca sendirian. Keindahan biasa majelis kampung sering kalah pamor dari panggung lomba. Padahal, di situlah Islam mayoritas dijalani. Michel de Certeau membedakan strategi institusi dan taktik pengguna: kementerian dan lembaga bersiasat; ibu-ibu majelis ber-taktik.[25] Living Qur'an yang hanya mendengar strategi akan menuliskan Islam resmi; yang mendengar taktik akan menuliskan Islam dijalani. Taktik bukan selalu perlawanan yang romantis. Ia bisa berupa komodifikasi, tekanan, atau penghindaran dari ayat yang merepotkan.

#### **4. Ngarot dan ritual agraris yang "diselimuti" ayat**

Di sejumlah komunitas, pembacaan Al-Qur'an masuk ke dalam siklus pertanian, pelarungan, atau peringatan desa. Ngarot di Indramayu adalah ruang di mana doa dan ayat bernegosiasi dengan adat agraris. Sedekah laut yang "diislamkan", mapag panganten yang diisi doa, baayun maulid yang menautkan ayunan bayi pada bunyi selawat dan ayat—semuanya zona abu-abu yang paling subur bagi pertanyaan, dan paling berbahaya bagi label yang terburu-buru. Peneliti harus jujur: jika tautan

Qur'ani lemah, jangan memaksakan label Living Qur'an. Mungkin itu living Islam, bukan Living Qur'an. Memaksa setiap percik ayat menjadi "objek bab ini" adalah nafsu taksonomi, bukan ketelitian.

Negosiasi itu dapat dipetakan sebagai kontinum. Di satu kutub: praktik yang hampir tidak menyisakan ayat, hanya nuansa Islam. Di kutub lain: praktik yang sangat tekstual, hampir menolak adat. Di tengah: zona yang paling hidup. Tugas pertama adalah memetakan, bukan memihak kutub. Geertz memetakan abangan-santri-priyayi; peta itu sudah banyak dikritik, dan tidak perlu dihidupkan kembali sebagai dogma.[26] Yang lebih produktif adalah melihat islamisasi adat dan adatisasi Islam sebagai dua arus yang sama-sama bekerja. Selamatan diberi Yāsīn: islamisasi adat. Maulid diisi gunung dan hadrah: adatisasi Islam. Koentjaraningrat dan Taufik Abdullah, dengan jalur berbeda, menolak gambaran Islam sebagai lapisan tipis di atas Hindu-Buddha; yang terjadi adalah proses panjang pembentukan identitas.[27] Proses itu belum selesai, dan Al-Qur'an adalah salah satu aktornya, bukan satu-satunya.

## **E. Fungsi Magis-Simbolik, Sosial, dan Akulturasi**

### **1. Tamīmah, wafaq, rajah: ayat yang dipindah ke benda**

Lapisan resepsi sosio-kultural yang sering membuat peneliti ragu—karena “berbau syirik” atau “tidak ilmiah”—adalah penggunaan ayat sebagai jimat (*tamīmah*), wafaq, dan rajah penolak bala. Fenomenanya konkret: ayat tertentu ditulis, disimpan, atau dipasang di rumah, kendaraan, toko, dan tubuh. Resepsinya: Al-Qur'an dipahami memiliki kekuatan perlindungan. Analisis budayanya: terjadi akulturasi antara Islam dan budaya lokal yang telah lama mengenal jampi, ajimat, dan benda bertuah.

Dalam turās, polemik ini tua. Sejumlah riwayat memperingatkan *man ‘allaqa tamīmatan fa qad asyrak*—barang

siapa menggantung tamimah maka ia telah mempersekutukan—sekaligus membedakan ruqyah dengan Al-Qur'an dari jampi yang berbau syirik.[28] Ibn Taymiyyah, dalam berbagai fatwa, menolak tamā'im yang menempatkan daya pada benda, justru karena praktik itu hidup di masyarakat.[29] Ibn Qayyim al-Jawziyyah, dalam *Zād al-Ma'ād* dan *al-Ṭibb al-Nabawī*, membedakan ruqyah syar'iyah dari sihir.[30] Al-Bukhārī membuka *Kitāb al-Ṭibb* dengan riwayat-riwayat pengobatan nabawi. Al-Suyūṭī, dalam *al-Itqān* dan karya *faḍā'il*, mencatat khasiat-khasiat surah yang kemudian beredar di masyarakat, termasuk melalui jalur kitab-kitab yang problematis seperti yang dikaitkan pada *Syams al-Ma'ārif*. [31] Keberadaan polemik itu sendiri adalah bukti bahwa resepsi magis-simbolik bukan barang baru; yang baru adalah menelitinya sebagai objek ilmiah, bukan semata objek fatwa.

Living Qur'an tidak bertugas mengesahkan wafaq; ia bertugas menjelaskan mengapa ayat dipindahkan dari lisan ke benda. Pemindahan itu kini juga terjadi ke layar. Bersama Ihsan Nurmansyah dan Sulaiman, penulis meneliti adegan ruqyah dalam film *Roh Fasik* sebagai situs Living Qur'an: ayat dilantunkan dengan maqām tertentu sekaligus difungsikan sebagai medium reaksi dan klaim pengusiran jin.[32] Medium berubah; pertanyaan resepsinya tetap. Secara semiotik, ayat yang semula untuk dibaca menjadi ayat untuk dihadirkan. Di dinding masjid, kehadiran itu dekat wakaf dan sakralitas ruang. Di kaca mobil, ia dekat proteksi dan identitas jalanan. Di pasar kaget, ia dekat komoditas. Kritik komersialisasi dan reduksi makna harus diangkat, tanpa menertawakan ketakutan eksistensial manusia akan sakit, maling, dan bala.

Ayat yang sering dimaterialkan tidak perlu dikarang-karang sebagai statistik. Yang berulang di lapangan, dan ini observasi kualitatif bukan survei nasional, antara lain: ayat Kursi (Q.S. al-Baqarah/2: 255) sebagai penjaga; al-Fātiḥah sebagai pembuka; al-Ikhlāṣ, al-Falaq, dan al-Nās sebagai tripel perlindungan (*mu'awwizāt*); sebagian komunitas menautkan Yūsuf pada

“wibawa”, al-Wāqī’ah pada rezeki. Masing-masing adalah pengisian *Leerstellen* dengan kebutuhan hidup. Ketika informan berkata, “Ini bukan syirik, ini ikhtiar, Allah yang menentukan,” ia sedang berteologi. Ketika tetangganya berkata, “Itu syirik, ayat bukan untuk digantung,” ia juga berteologi. Living Qur’an mencatat keduanya sebagai resepsi yang bertarung. Ketegangan ini adalah objek, bukan gangguan terhadap objek.

## **2. Fungsi sosial yang tidak selesai pada ukhuwah**

Fungsi sosial resepsi sosio-kultural, jika diringkaskan tanpa menjadi daftar kebaikan, bergerak pada empat poros yang sudah disinggung dan kini harus ditegaskan ulang di medan benda dan ritus. Integrasi: majelis dan khataman merakit orang yang sehari-hari terpecah oleh kerja dan gawai. Identitas: “kami orang yang masih mengaji” adalah pernyataan yang membutuhkan saksi. Kontrol: ketidakhadiran dihukum oleh gunjingan yang berbaju agama. Legitimasi: adat yang takut dituduh syirik mencari ayat sebagai payung; sebaliknya, kelompok yang takut dituduh bid’ah mencari dalil untuk menyingkirkan majelis. Keempat poros itu bekerja bersamaan. Peneliti yang hanya memuji kohesi sedang menjadi juru gambar pariwisata religi. Peneliti yang hanya memburu kuasa sedang menjadi jaksa yang lupa bahwa orang juga benar-benar takut kepada Allah.

MTQ, yang akan dibahas lebih panjang pada bab estetik, di sini cukup ditegaskan sebagai ritual negara-masyarakat: Al-Qur’an menjadi kebanggaan daerah, bukan hanya ibadah privat. Ia mengintegrasikan, mengidentifikasi, dan—pada titik tertentu—membirokratisasi kesalehan. APBD, juri, piala, dan busana adalah data sosio-kultural. Keindahan suara adalah data estetik. Keduanya tidak boleh ditukar, dan keduanya sering hadir dalam satu malam.

## **3. Akulturasi: dua arus, bukan satu noda**

Akulturasi, dalam bab ini, bukan kata cercaan. Ia menunjuk proses saling masuk: Islam masuk ke adat, adat masuk ke cara

Islam dihadirkan. Ibn Khaldūn memperhatikan *‘ādāt* sebagai kekuatan yang membentuk watak masyarakat; ia tidak meromantisasi adat, dan tidak meniadakannya.[33] Di Nusantara, proses itu menghasilkan wajah-wajah yang tidak bisa dikembalikan ke “Arab murni” maupun ke “lokal murni”. Kaligrafi Melayu pada mushaf kuno pesisir, barzanji yang berbagi malam dengan tilawah, khataman yang berbagi panggung dengan piduduk—semuanya akulturasi. Pertanyaannya bukan “apakah ini murni”, melainkan “bagaimana kemurnian diklaim, oleh siapa, dengan ayat mana, dan apa yang terjadi pada pihak yang kalah klaim”.

Negosiasi terus berjalan. Ada ceramah yang memurnikan dengan menyingkirkan Yasinan. Ada majelis yang bertahan dengan alasan “ini warisan orang tua”. Ada generasi muda yang memindahkan khataman ke gawai tanpa melepaskan rasa bahwa 30 juz tetap harus “selesai”. Horizon bergeser, celah diisi ulang. Inilah sejarah resepsi dalam arti Jauss: bukan deretan praktik yang sama diulang, melainkan orkestrasi yang senantiasa menghasilkan resonansi baru pada telinga zaman yang berbeda.[34]

## **F. Jauss dan Iser di Serambi Rumah**

### **1. Cakrawala harapan yang dibentuk desa, kiai, dan media**

Teori pada bab-bab sebelumnya tidak boleh menguap di tikar. Jauss menjawab mengapa masyarakat memaknai dan mengerjakan Al-Qur’an seperti itu. *Erwartungshorizont* pada resepsi sosio-kultural dapat dipecah, paling tidak, menjadi lima lapisan yang operasional di lapangan. Lapisan kultural: adat, bahasa lokal, pengalaman pesisir atau agraris. Lapisan religius: mazhab, tarekat, pesantren, ceramah, kitab yang dibaca. Lapisan sosial-ekonomi: kelas, hidangan, kemampuan menggelar khataman. Lapisan politis-ideologis: ormas, negara, polemik bid’ah yang masuk desa. Lapisan media: apa yang didengar di kanal, grup, dan algoritma. Ketika masyarakat desa memaknai Yāsīn sebagai surah untuk orang meninggal, pemaknaan itu

adalah hasil cakrawala yang diwarisi, diajarkan, dan dikukuhkan. Tugas peneliti bukan menghakimi pada langkah pertama, melainkan memetakan horizon itu dengan teliti.

Kritik terhadap Jauss juga perlu dipegang. Cakrawala harapan bisa menjadi determinisme kultural: seolah individu tidak punya daya resistensi. Padahal di lapangan selalu ada “pembaca menyimpang”—warga yang tidak ikut yasinan, anak muda yang memindahkan khataman ke TikTok, keluarga yang ragu tetapi tetap mengadakan tahlil. Jauss sendiri menyediakan *aesthetic distance*: jarak antara harapan pembaca dan tantangan karya.[35] Al-Qur’an, sebagai teks yang terus melampaui pembacanya, sering kali menghasilkan jarak itu: orang menangis, orang berubah, orang justru mengeras. Peneliti harus peka pada keduanya: kesinambungan horizon dan keretakannya.

## **2. Celah teks yang diisi kebutuhan hidup**

Iser menjawab bagaimana makna itu terbentuk. Teks tidak pernah lengkap secara naratif, meski secara petunjuk diyakini cukup. Q.S. al-An’ām/6: 38 menyatakan bahwa tidak ada yang diabaikan di dalam al-Kitāb; kelengkapan petunjuk tidak sama dengan kelengkapan rincian yang diinginkan setiap generasi.[36] Justru karena banyak yang tidak dirinci, pembaca—mufasir, qāṣṣ, kiai, ibu rumah tangga—mengisi kekosongan dengan *ḥadīṣ*, *isrā’īliyyāt*, kearifan lokal, atau kebutuhan eksistensial. Di Nusantara, kekosongan itu diisi dengan cara yang khas: Yāsīn “untuk mayat”, ayat Kursi “untuk penjaga rumah”, al-Fātiḥah “untuk pembuka segala urusan”. Implied reader Al-Qur’an menyapa orang beriman, ahli kitab, orang yang takut kepada Tuhannya; pembaca empiris di suatu RT tahun ini adalah tetangga yang takut rumah pecah dan orang tua di kubur belum tenang. Ketegangan implied/empirical reader adalah medan analisis, bukan aib informan.

Contoh paragraf analitis yang dimaksud bab ini kira-kira begini. Ketika seorang ibu berkata bahwa mereka membaca Yāsīn

bukan karena pintar tafsir, melainkan supaya orang tua tenang, rumah tenang, dan tetangga jangan pecah, ia menyingkap pengisian celah dengan tiga kebutuhan sekaligus. Horizonnya tradisi lisan dan keteladanan, bukan kritik sanad. Secara sosio-kultural, yang bekerja adalah kohesi dan manajemen rasa takut pada pecahnya rumah. Living Qur'an mencatat itu sebagai data resepsi, dan menahan diri untuk tidak menyimpulkan "Yāsīn memang untuk mayat" sebagai tafsir yang selesai, atau "mereka bodoh karena tidak tadabbur" sebagai vonis yang selesai.

## **G. Kritik: Sinkretisme, Bid'ah, dan Reduksi Simbol**

### **1. Risiko yang tidak boleh disembunyikan**

Kelebihan pendekatan resepsi sosio-kultural terang: ia memahami Islam nyata dalam masyarakat, menghubungkan teks dan budaya, serta relevan bagi studi Islam Nusantara. Kritiknya juga harus ditulis, bukan sebagai basan, melainkan sebagai kewaspadaan metodologis. Pertama, risiko sinkretisme: budaya lokal dapat mendominasi teks, hingga ayat hanya percik yang membenarkan adat. Kedua, potensi bid'ah dalam perdebatan normatif: sebagian praktik diperdebatkan status syar'inya, dan Living Qur'an yang naif mengira deskripsi sudah menyelesaikan fikih. Ketiga, pergeseran makna: Al-Qur'an kadang direduksi menjadi simbol budaya, terlepas dari pesan etisnya. Ayat keadilan tidur; ayat Kursi bangun di kaca mobil.

Living Qur'an tidak menyelesaikan perdebatan fikih di dalam deskripsi; ia menampilkan mekanisme sosialnya agar perdebatan fikih—jika dilakukan—tidak membabi buta terhadap fakta. Evaluasi usul fikih dan maqāṣid adalah kerja lain, dengan perangkat lain, yang tidak disediakan bab ini secara penuh. Kesadaran bahwa evaluasi itu berbeda dari deskripsi harus tetap tajam. Mencampur keduanya dalam satu kalimat menghasilkan naskah yang sombong: sombong sebagai etnografi karena sudah memvonis, sombong sebagai fikih karena belum membawa dalil dengan adabnya.

Naṣr Ḥāmid Abū Zayd memperingatkan bahwa teks selalu dibaca dalam medan kuasa; *qirā'ah* adalah produksi makna, bukan pengangkatan harta karun yang sudah selesai di lafaz.[37] Mohammed Arkoun membedakan Al-Qur'an sebagai *factum* wahyu dan sebagai korpus yang dibaca berulang dalam sejarah.[38] Keduanya, dengan jalur yang tidak selalu nyaman bagi teologi resmi, menolong melihat resepsi sosio-kultural sebagai sejarah pembacaan, bukan sebagai penyimpangan dari "Islam yang satu". Penyimpangan, jika hendak diucapkan, membutuhkan kriteria normatif yang dinyatakan terpisah. Ilmu satu tangan—hanya deskripsi atau hanya vonis—adalah ilmu timpang.

## **2. Reduksi simbol dan peta ayat yang tidur**

Reduksi simbol adalah kritik yang paling dekat pada nurani studi Al-Qur'an. Jika mushaf hanya diarak, ayat hanya digantung, Yāsīn hanya dibunyikan tanpa pernah menyeberang ke etika tetangga, maka yang hidup adalah kulit kolektif. Al-Gazālī, dalam *Jawāhir al-Qur'ān*, membedakan kulit lafaz dan inti makna, tanpa meremehkan keindahan lafaz: *i'jāz* bermula dari situ, tetapi tidak boleh berhenti di situ.[39] Tipologi buku ini dapat dibaca sebagai terjemahan kasar dari kekhawatiran itu, dengan satu beda: kita tidak memulai dari vonis "hanya kulit"; kita memulai dari deskripsi "kulit ini dikerjakan bagaimana", lalu—jika peneliti punya perangkat normatif—menimbang jarak antara kulit dan inti. Jarak itu objek. Meniadakan kulit karena ingin segera ke inti adalah nafsu mufasir yang belum turun ke serambi. Meniadakan inti karena sudah puas pada kulit adalah nafsu folkloris yang lupa bahwa Al-Qur'an, bagi umat yang mengimaninya, tetap kalam yang menuntut.

## **H. Fieldwork sebagai Ajakan: Masuk ke Serambi, Bukan Menyuluh dari Beranda**

### **1. Fenomena yang nyata, masih berlangsung, dapat diamati**

Bab ini tidak boleh berakhir sebagai peta yang indah di atas meja. Resepsi sosio-kultural hanya menjadi ilmu jika peneliti sedia hadir: melihat, mendengar, mencatat, dan menahan diri dari menyuluh terlalu cepat. Ajakan ini ditujukan kepada siapa pun yang meneliti Al-Qur'an di masyarakat—bukan sebagai pekerjaan rumah, melainkan sebagai syarat masuk objek. Langkah pertama: pilih fenomena yang nyata, masih berlangsung, dan dapat diamati. Nostalgia yang sudah hilang, “dulu orang kampung kami...”, bukan lapangan; ia adalah memori, dan memori butuh metode lain. Fokuslah. “Living Qur'an di Kalimantan Barat” terlalu lapang hingga menjadi kabur. “Tradisi Yasinan malam Jumat di suatu kecamatan di Sungai Raya”, atau “khataman pada siklus hayat di suatu kampung Banjar”, atau “sema'an Ramadan di suatu masjid Jawa”, adalah fokus yang dapat diinap, diwawancarai, dan dipertanggungjawabkan.

Informan utama ialah pelaku langsung: imam majelis, anggota yang rajin, tuan rumah khataman, penulis rajah, perempuan yang memasak dan, sering kali, yang paling tahu mengapa majelis itu tidak boleh mati. Informan pendukung: tokoh agama, tokoh masyarakat, pengurus masjid, orang yang menolak ikut. Yang menolak adalah kasus negatif yang menyelamatkan naskah dari romantisisme. Tekniknya *purposive*: orang yang tahu, orang yang mengerjakan, orang yang menentang. Jumlah tidak perlu dikarang sebagai angka “representatif nasional”. Yang diperlukan ialah kejenuhan data pada situs yang dipilih, bukan ilusi sampel raksasa.

### **2. Observasi, wawancara, dokumentasi—dengan adab**

Observasi mencatat aktivitas, tempat, pelaku, dan simbol Qur'ani: ayat apa yang dibaca atau ditampilkan, dalam urutan

apa, dengan benda apa. Wawancara bergerak pada empat lapis yang tidak boleh dicampur dalam satu pertanyaan menggiring. Deskriptif: sejak kapan, siapa yang memulai, apa yang dibaca. Interpretatif: mengapa ayat itu, mengapa malam itu. Reflektif: apa yang dirasakan, apa yang ditakuti jika ditinggalkan. Sosial: apa pengaruhnya bagi warga, apa gunjingan bagi yang absen. Dokumentasi: foto dengan izin, rekaman dengan izin, salinan buku panduan tahlil, stiker, rajah, undangan khataman. Etika mini yang tidak mini: minta izin sebelum merekam; jangan memotret mushaf atau wajah tanpa persetujuan; jangan menguji informan dengan soal tafsir di tengah majelis. Peneliti datang untuk belajar, bukan untuk menyuluh — paling tidak pada tahap deskripsi.

Identifikasi tipologis dilakukan setelah data, bukan sebelum. Apakah ini resepsi sosio-kultural yang dominan, atau bercampur estetik-psikologis dan hermeneutik? Yasinan hampir selalu bercampur. Tulis yang dominan, tulis yang sekunder, jangan memaksa satu label. Reflexivitas wajib: di mana posisi peneliti sebagai orang dalam atau orang luar. Orang dalam mendengar lebih cepat, dan lebih mudah buta pada yang “sudah dari sononya”. Orang luar melihat yang aneh, dan lebih mudah sombong. Keduanya dapat menjadi ilmu jika dinyatakan, bukan disembunyikan.

### **3. Dari catatan lapangan ke naskah yang tidak pipih**

Analisis, jika mengikuti lima napas yang sudah tersirat sepanjang bab ini, kira-kira bergerak begini. Pertama, deskripsi fenomena: apa yang terjadi, kapan, di mana, siapa, dengan ayat mana. Kedua, makna menurut masyarakat: jangan diganti makna menurut peneliti. Ketiga, identifikasi bentuk resepsi: sosio-kultural, estetik-psikologis, hermeneutik—mana yang menonjol. Keempat, analisis Jauss: horizon apa yang membuat pemaknaan itu terasa “sudah jelas”. Kelima, analisis Iser: celah teks mana yang diisi, dengan bahan apa, dan ayat mana yang ditutup. Paragraf analitis yang baik mengikat lima napas itu

tanpa memamerkan nama Jerman sebagai jimat akademik. Nama teori yang tidak bekerja di kutipan informan adalah ornamen. Ornamen, dalam bab yang mengkritik reduksi simbol, sebaiknya tidak ditiru oleh naskahnya sendiri.

Dengan demikian, resepsi sosio-kultural adalah penerimaan Al-Qur'an yang mewujudkan dalam tradisi, ritual, simbol, dan praktik sosial-budaya. Ia kolektif, tradisional, simbolik, dan kontekstual. Fungsinya mengintegrasikan, mengidentifikasi, mengontrol, dan melegitimasi. Risikonya sinkretisme, polemik bid'ah, dan reduksi teks menjadi ornamen. Yasinan, tahlilan, khataman Banjar, sema'an Jawa, ngarot, tamimah, wafaq, dan rajah adalah laboratoriumnya. Jauss menjelaskan mengapa desa memaknai seperti itu; Iser menjelaskan bagaimana celah ayat diisi kebutuhan hidup; Ahimsa-Putra mengingatkan bahwa itu semua fenomena kultural yang sah; Rafiq mengingatkan bahwa fungsi skriptur tidak habis pada informasi yang diekstraksi. Bab berikutnya akan tinggal lebih lama di telinga, kulit, dan batin: resepsi estetik-psikologis, yang sering lahir di ritus yang sama, tetapi menuntut pisau yang lain.

## Catatan

[1] Ahmad Rafiq, *The Reception of the Qur'an in Indonesia: A Case Study of the Place of the Qur'an in a Non-Arabic Speaking Community* (disertasi Ph.D., Temple University, 2014). Distingsi fungsi skriptur kemudian dipertegas dalam Ahmad Rafiq, "The Living Qur'an: Its Text and Practice in the Function of the Scripture," *Jurnal Studi Ilmu-ilmu Al-Qur'an dan Hadis* 22, no. 2 (2021). Bandingkan pula Ahmad Rafiq, "Sejarah Al-Qur'an: dari Pewahyuan ke Resepsi," dalam Sahiron Syamsuddin, ed., *Islam, Tradisi, dan Peradaban* (Yogyakarta: Bina Mulia, 2012).

[2] Amīn al-Khūlī, *Manāhij Tajdīd fī al-Naḥw wa al-Balāgh wa al-Tafsīr wa al-Adab* (Kairo: Maktabah al-Usrah, 2003); Amīn al-Khūlī, *Dirāsāt Islāmiyyah* (Kairo: Dār al-Kutub al-Miṣriyyah, 1996). Tipologi tiga resepsi penulis dikembangkan dalam kerangka *dirāsah mā ḥaula al-qur'ān* yang diperluas ke interaksi

masyarakat dengan Al-Qur'an; lihat Luqman Abdul Jabbar, *Ayat-ayat Jihad dan Qital* (Jakarta: Young Progressive Muslim, 2023), khususnya uraian metodologis tentang living Qur'an.

[3] Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII* (Jakarta: Prenada, 2004); Azyumardi Azra, *The Origins of Islamic Reformism in Southeast Asia* (Honolulu: University of Hawai'i Press, 2004).

[4] William A. Graham, *Beyond the Written Word: Oral Aspects of Scripture in the History of Religion* (Cambridge: Cambridge University Press, 1987).

[5] Ingrid Mattson, *The Story of the Qur'an: Its History and Place in Muslim Life* (Oxford: Wiley-Blackwell, 2013).

[6] Heddy Shri Ahimsa-Putra, "The Living Al-Qur'an: Beberapa Perspektif Antropologi," *Walisongo: Jurnal Penelitian Sosial Keagamaan* 20, no. 1 (2012): 235–260.

[7] Clifford Geertz, *The Religion of Java* (Chicago: University of Chicago Press, 1960); Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures* (New York: Basic Books, 1973).

[8] Talal Asad, *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1993).

[9] Émile Durkheim, *The Elementary Forms of Religious Life*, terj. Karen E. Fields (New York: Free Press, 1995).

[10] Robert D. Putnam, *Bowling Alone: The Collapse and Revival of American Community* (New York: Simon & Schuster, 2000).

[11] Azra, *Jaringan Ulama*.

[12] Martin van Bruinessen, *Kitab Kuning, Pesantren, dan Tarekat* (Bandung: Mizan, 1995).

[13] Shahab Ahmed, *What Is Islam? The Importance of Being Islamic* (Princeton: Princeton University Press, 2016).

- [14] Luqman Abdul Jabbar, "Tafsir Al-Quran Pertama di Kalimantan Barat," *Khatulistiwa: Journal of Islamic Studies* 5, no. 1 (2015).
- [15] Luqman Abdul Jabbar, "Melacak Jaringan Raja-Raja di Pulau Borneo, Sulawesi dan Sumatera (Studi Naskah Silsilah Raja-raja Mempawah)," *Manuskripta* 6, no. 2 (2016).
- [16] Hans Robert Jauss, *Toward an Aesthetic of Reception*, terj. Timothy Bahti (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1982).
- [17] al-Qurṭubī, *al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'ān* (Kairo: Dār al-Kutub al-Miṣriyyah, 1964), pada tafsir surah Yāsīn; Abū al-Fidā' Ibn Kaṣīr, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm* (Beirut: Dār al-Fikr, 1999), pada uraian *faḍā'il* Yāsīn. Kritik sanad atas sejumlah riwayat *faḍā'il* adalah kerja tersendiri dalam ilmu hadis.
- [18] Jauss, "Literary History as a Challenge to Literary Theory," dalam *Toward an Aesthetic of Reception*.
- [19] Wolfgang Iser, *The Act of Reading: A Theory of Aesthetic Response* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1978); Wolfgang Iser, *The Implied Reader* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1974).
- [20] Ben De Bruyn, *Wolfgang Iser: A Companion* (Berlin: De Gruyter, 2012).
- [21] Max Weber, *The Sociology of Religion*, terj. Ephraim Fischoff (Boston: Beacon Press, 1993).
- [22] Polemik hadiah pahala bacaan kepada mayat dan kumpul tahlil merupakan khilaf fikih yang panjang; bab ini tidak menyelesaikannya. Yang dicatat adalah kenyataan bahwa polemik itu hidup sebagai resepsi yang bertarung di desa.
- [23] Arnold van Gennep, *The Rites of Passage*, terj. Monika B. Vizedom dan Gabrielle L. Caffee (Chicago: University of Chicago Press, 1960).

- [24] Rafiq, *The Reception of the Qur'an in Indonesia*.
- [25] Michel de Certeau, *The Practice of Everyday Life*, terj. Steven Rendall (Berkeley: University of California Press, 1984).
- [26] Kritik atas trikotomi Geertz, antara lain, dalam Mark R. Woodward, *Islam in Java: Normative Piety and Mysticism in the Sultanate of Yogyakarta* (Tucson: University of Arizona Press, 1989).
- [27] Koentjaraningrat, *Kebudayaan Jawa* (Jakarta: Balai Pustaka, 1994); Taufik Abdullah, *Islam dan Masyarakat: Pantulan Sejarah Indonesia* (Jakarta: LP3ES, 1987).
- [28] Riwayat *man 'allaqa tamīmatan fa qad asyraq* tercatat dalam jalur Ahmad dan Abū Dāwūd dengan perbincangan kualitas yang harus diperlakukan hati-hati; yang penting bagi bab ini ialah peredarannya sebagai horizon khutbah yang menolak tamīmah, berhadapan dengan praktik menempel ayat yang masif.
- [29] Taqī al-Dīn Ibn Taymiyyah, *Majmū' al-Fatāwā* (Madinah: Majma' al-Malik Fahd, 1995), pada fatwa-fatwa tentang tamā'im dan ruqyah.
- [30] Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *Zād al-Ma'ād fī Hady Khayr al-'Ibād* (Beirut: Mu'assasah al-Risālah, 2009); Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *al-Ṭibb al-Nabawī* (Beirut: Dār al-Fikr, t.t.).
- [31] Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī, *al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'ān* (Beirut: Dār al-Fikr, t.t.), pada bahasan *faḍā'il* dan *khawāṣṣ* yang kemudian “turun” ke kitab-kitab populer.
- [32] Ihsan Nurmansyah, Luqman Abdul Jabbar, dan Sulaiman, “Resepsi Estetis dan Fungsional atas Adegan Ruqyah dalam Film *Roh Fasik*: (Kajian Living Qur'an),” *Living Islam: Journal of Islamic Discourses* 5, no. 2 (2022): 277–300.
- [33] Ibn Khaldūn, *al-Muqaddimah* (Beirut: Dār al-Fikr, t.t.).

[34] Jauss, *Toward an Aesthetic of Reception*, khususnya metafora orkestrasi karya yang senantiasa menghasilkan resonansi baru pada pembaca.

[35] Jauss, *Aesthetic Experience and Literary Hermeneutics*, terj. Michael Shaw (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1982).

[36] Q.S. al-An'ām/6: 38. Pembacaan teologis menekankan kelengkapan petunjuk; pembacaan Iserian membedakan kelengkapan petunjuk dari kelengkapan naratif yang mengundang partisipasi pembaca.

[37] Naṣr Ḥāmid Abū Zayd, *Mafhūm al-Naṣṣ: Dirāsah fī 'Ulūm al-Qur'ān* (Beirut: al-Markaz al-Ṣaqāfī al-'Arabī, 1990); Naṣr Ḥāmid Abū Zayd, *al-Naṣṣ, al-Sulṭah, al-Ḥaqīqah* (Beirut: al-Markaz al-Ṣaqāfī al-'Arabī, 1995).

[38] Mohammed Arkoun, *Rethinking Islam: Common Questions, Uncommon Answers*, terj. Robert D. Lee (Boulder: Westview Press, 1994).

[39] Abū Ḥāmid al-Gazālī, *Jawāhir al-Qur'ān* (Beirut: Dār Ihya' al-'Ulūm, 1986).

## BAB V: Resepsi Estetik-Psikologis Al-Qur'an

Jika bab sebelumnya tinggal di tikar majelis dan di dinding yang berayut, bab ini tinggal lebih lama di telinga, kulit, napas, dan batin. Al-Qur'an, dalam studi Living Qur'an, bukan hanya teks hukum, sumber teologi, atau objek tafsir; ia juga objek pengalaman estetis dan psikologis. Artinya, Al-Qur'an didengar, dirasakan, dihayati, dan memengaruhi kondisi batin manusia. Pengalaman "merasakan ayat" dan tindakan "mewujudkan pemahaman ayat" sering bercampur di lapangan, tetapi pisau analisisnya berbeda. Mencampur keduanya terlalu cepat membuat air mata tilawah langsung digiring ke ideologi, atau sebaliknya, membuat ruqyah langsung digiring ke vonis. Di sini kita tinggal cukup lama di wilayah indra, tubuh, dan hati—bukan karena wilayah itu lebih "lembut", melainkan karena ia punya dalil, punya turās, dan punya lapangan yang tidak kalah tegang dari ritus desa.

### A. Konsep Resepsi Estetik-Psikologis

#### 1. Tiga rumusan yang tidak boleh kabur

Resepsi estetik adalah respons manusia terhadap keindahan Al-Qur'an. Keindahan itu dapat berupa suara tilawah, irama bacaan, susunan bahasa (*naẓm*), kaligrafi, maupun nuansa spiritual yang muncul dari perjumpaan indra dengan lafaz. Objeknya dekat dengan *i'jāz ẓawṭī* dan *i'jāz bayānī*, tetapi pertanyaannya bukan "mengapa Al-Qur'an mukjizat?", melainkan "bagaimana keindahan itu diterima, diapresiasi, dan dilembagakan oleh pendengar atau pemandang empiris?" Kristina Nelson, dalam *The Art of Reciting the Qur'an*, menempatkan qiraah di Mesir sebagai pranata sosial: ada guru, ada *samā'*, ada selera, ada malam yang ditunggu.[1] Anna M. Gade, dalam *Perfection Makes Practice*, menempatkan pembelajaran tilawah di Indonesia sebagai proyek etis-emosional: kesempurnaan diburu, emosi dilatih, "salah nada" dirasakan sebagai luka moral, bukan hanya kesalahan teknis.[2]

Navid Kermani, dalam *God Is Beautiful*, menuturkan bahwa bagi banyak generasi awal, dan bagi banyak orang kemudian, gerbang iman adalah keindahan bunyi, bukan argumen kalam.[3] Tiga nama itu bukan hiasan catatan kaki. Mereka adalah bukti bahwa lapangan ini sudah lama sah sebagai ilmu, jauh sebelum istilah Living Qur'an menjadi kanon kampus.

Resepsi psikologis adalah pengaruh Al-Qur'an terhadap kondisi mental, emosional, dan spiritual seseorang: ketenangan, haru, rasa takut, optimisme, motivasi, atau pengalaman religius mendalam. Objeknya dekat dengan *syifā'*, *khusyū'*, dan taubah, tetapi pertanyaannya bukan diagnosis medis, melainkan makna dan praktik yang dijalani informan. Seseorang yang memutar murattal agar napas turun, seseorang yang menangis pada ayat tertentu tanpa dapat mengurai tafsirnya, seseorang yang datang ke ruqyah karena cemas yang tidak selesai di obat—semuanya data resepsi psikologis, dengan satu syarat: tautan pada Al-Qur'an tetap dapat ditunjukkan.

Sintesis estetik-psikologis berarti pengalaman keindahan Al-Qur'an yang melahirkan efek psikologis dan spiritual. Titik temunya: keindahan bukan ornamen pinggiran; ia adalah salah satu jalan masuk efek batin. Banyak orang tenang bukan karena sudah paham tafsir, melainkan karena suara, irama, dan suasana yang mengantar hati. Perlu ditegaskan, bahwa penyatuan dua kata itu—estetik dan psikologis—bukanlah kerancuan istilah. Tetapi ia adalah pengakuan lapangan: suara indah dan hati yang turun sering merupakan satu peristiwa, dua lapis analisis. Memisahkan keduanya di meja teori perlu; memisahkan keduanya secara paksa di malam tadarus adalah kekerasan taksonomi.

M. Nur Kholis Setiawan membawa efek estetik ke bahasa ilmu: Al-Qur'an menghasilkan *aesthetic response*, bukan hanya *cognitive content*. [4] Otong Sulaeman menautkan estetika resepsi pada tafsir. [5] William A. Graham kembali relevan: kesucian kitab suci tidak berkurang menjadi naskah diam. [6] Penulis sendiri, sejak

tesis magisternya tentang ruqyah syar'iyah di Yogyakarta (2006) hingga *Memfungsikan al-Qur'an sebagai Pengobatan* (2011) dan kajian resepsi estetis-fungsional atas adegan ruqyah dalam film *Roh Fasik* (2022), menempuh jalur yang sama dari sisi lain: Al-Qur'an yang difungsikan pada tubuh yang sakit, pada telinga yang takut, pada layar yang menampilkan ayat sebagai peristiwa.[7] Jalur itu bukan "Qur'an healing" dagangan. Ia adalah pertanyaan lama yang belum selesai: bagaimana kalam yang diyakini suci itu sampai ke badan.

## **2. Empat ciri: afektif, subjektif, langsung, spiritual**

Karakteristik resepsi estetik-psikologis, jika diringkas, berjumlah empat. Pertama, afektif: menyentuh emosi, perasaan, dan pengalaman batin. Yang diteliti bukan "apa tafsir ayat ini menurut Anda?", melainkan apa yang terjadi pada rasa takut, haru, tenang, atau dekat. Kedua, subjektif: pengalaman tiap orang berbeda. Telinga yang terbiasa gambus berbeda dari telinga yang terbiasa selawat Jawa; pemuda urban yang "hanya mau" qāri' tertentu di kanal berbeda dari kiai desa yang "hanya mau" tartil datar. Perbedaan itu data, bukan soal siapa yang lebih khusyuk. Ketiga, pengalaman langsung: tidak selalu melalui analisis intelektual. Orang dapat menangis sebelum tahu arti, dan itu, bagi bab ini, bukan aib otomatis, melainkan pusat salah satu jenis resepsi. Keempat, spiritual: menghubungkan manusia dengan pengalaman ketuhanan. Getaran kulit pada Q.S. al-Zumar/39: 23 bukan sekadar estetika duniawi; ia diikat ayat itu sendiri pada *khasyyah*.

Empat ciri ini berimplikasi metodologis. Wawancara yang menagih tafsir akan gagal, atau lebih buruk, akan memaksa informan menjadi mufasir dadakan. Yang harus ditanya adalah apa yang dirasakan, kapan, dengan bacaan siapa, di ruang seperti apa, dan apa yang berubah pada tubuh serta hati. Observasi tubuh wajib: postur, napas, getar, air mata, keringat, jam latihan. Wawancara saja tidak cukup. Gade benar: emosi dilatih; Asad, yang sudah masuk bab sebelumnya, benar: agama

adalah disiplin tubuh. Tilawah adalah tubuh yang belajar takut, indah, dan benar pada saat yang sama.

## B. Dasar Qur'ani: Kulit yang Menggigil dan Syifā' yang Turun

### 1. Q.S. al-Zumar/39: 23 sebagai “teori resepsi” internal

Al-Qur'an sendiri menggambarkan efek resepsi yang afektif, bahkan fisiologis:

اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُّتَشَابِهًا مَّثَانِيَ تَقْشَعِرُّ مِنْهُ جُلُودُ الَّذِينَ يَخْشَوْنَ  
رَبَّهُمْ ثُمَّ تَلِينُ جُلُودُهُمْ وَقُلُوبُهُمْ إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ ۚ ذَٰلِكَ هُدَىٰ اللَّهِ يَهْدِي بِهِ ۖ مَنْ  
يَشَاءُ ۚ وَمَنْ يُضْلِلِ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِنْ هَادٍ

“Allah telah menurunkan perkataan yang paling baik (yaitu) Al-Qur'an yang serupa (ayat-ayatnya) lagi berulang-ulang, gemetar karenanya kulit orang-orang yang takut kepada Tuhannya, kemudian menjadi lembut kulit dan hati mereka ketika mengingat Allah. Itulah petunjuk Allah, dengan kitab itu Dia memberi petunjuk kepada siapa yang Dia kehendaki. Dan barang siapa dibiarkan sesat oleh Allah, maka tidak seorang pun yang dapat memberinya petunjuk.” (Q.S. al-Zumar/39: 23)

Ayat itu memuat *implied reader* (*allaḏīna yakhsyawna rabbahum*), efek estetik-fisiologis (*taqsyā'irru minhu julūduhum*), dan transformasi (*ṣumma talīnu julūduhum wa qulūbuhum*). Ia adalah “teori resepsi” internal Al-Qur'an, jauh sebelum Konstanz. Kulit menggigil, lalu kulit dan hati menjadi *līn*—lembut—menuju zikir. Urutan itu penting: bukan ketenangan datar sejak awal, melainkan getar yang kemudian lunak. Ibn Kaṣīr menafsirkan getaran itu sebagai *khasyyah* yang membuahkan khusyuk; al-Ṭabarī meriwayatkan pemahaman sahabat tentang kulit yang merinding lalu tenang pada zikir.[8] Ibn 'Āsyūr, dengan nalar maqāṣid yang khas, membaca ayat ini sebagai deskripsi *hidāyah* yang menyentuh rasa, bukan hanya nalar.[9] Living Qur'an tidak perlu memaksa ayat ini menjadi “bukti klinis bahwa

tilawah menurunkan kecemasan”. Yang boleh dikatakan: Al-Qur’an sendiri mengakui jalur kulit dan hati sebagai salah satu cara kalam sampai kepada manusia.

Q.S. al-Anfāl/8: 2 menambahkan getaran hati ketika Allah disebut. Q.S. al-Mā'idah/5: 83 menuturkan air mata ahli kitab yang mendengar apa yang diturunkan. Rantai ayat itu, jika dibaca sebagai peta resepsi, menolak gambar pembaca yang hanya “mengerti”. Ada pembaca yang merinding, yang menangis, yang lunak. Ada pula, pada ujung ayat 39: 23, pembaca yang tidak tertuntun. Efek bukan otomatis. *Syifā'* pada ayat berikutnya pun tidak otomatis.

## 2. Q.S. al-Isrā'/17: 82: *syifā'* dan *rahmah* yang tidak netral

وَنُنَزِّلُ مِنَ الْقُرْآنِ مَا هُوَ شِفَاءٌ وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ ۖ وَلَا يَزِيدُ الظَّالِمِينَ إِلَّا خَسَارًا

“Dan Kami turunkan dari Al-Qur’an suatu yang menjadi penawar dan rahmat bagi orang-orang yang beriman, dan Al-Qur’an itu tidaklah menambah kepada orang-orang yang zalim selain kerugian.” (Q.S. al-Isrā'/17: 82)

Al-Rāghib al-Isfahānī menempatkan *syifā'* pada makna penghilangan penyakit, lahir dan batin; *rahmah* adalah kebaikan yang sampai.[10] Ibn Kaṣīr dan al-Ṭabarī membaca ayat ini, antara lain, sebagai penyembuhan kebodohan dan keraguan, sekaligus sebagai rahmat yang tidak bekerja sama pada setiap telinga.[11] Ujung ayat itu sering dilupakan oleh dagangan “Qur’an healing”: Al-Qur’an tidak menambah pada orang zalim kecuali *khasār*. *Syifā'* bukan tombol. Ia terikat *īmān*, dan ia menolak instrumenalisasi total. Bagi Living Qur’an, ini penting secara etis dan metodologis. Klaim informan “saya tenang karena murattal” adalah data resepsi. Klaim iklan “tidur nyenyak delapan jam, garansi” adalah data industri. Klaim “ayat X menyembuhkan penyakit Y secara biomedis” menuntut desain kesehatan yang ketat, yang bukan wewenang bab ini.

Tiga lapis itu, jika dicampur, menghasilkan naskah yang sombong sebagai ilmu dan licin sebagai dagangan.

Penulis, ketika meneliti ruqyah sebagai cara umat memfungsikan Al-Qur'an, berhadapan dengan ketiga lapis itu sejak awal. Klinik ruqyah, majelis, dan kemudian film, adalah situs di mana *syifā'* diucapkan, diyakini, dijual, dan—kadang—dialami. Tugasnya bukan mengesahkan semua klaim, dan bukan menertawakan semua klaim. Tugasnya memisahkan.

### C. Turās yang Tidak Buta pada Telinga dan Hati

#### 1. al-Nawawī: adab tilawah sebagai syarat bunyi yang sampai

Abū Zakariyyā al-Nawawī, dalam *al-Tibyān fī Ādāb Ḥamalat al-Qur'ān*, menempatkan pembaca Al-Qur'an pada "keadaan yang paling sempurna dan perangai yang paling mulia", dan ia merinci adab yang lahir maupun yang batin: suci, menghadap kiblat jika mungkin, tartil, tadabbur, menangis jika mampu, tidak membaca untuk pamer.[12] Pada bab memperindah suara, al-Nawawī menegaskan kesepakatan ulama tentang istihbāb *tahsīn al-ṣawt bi al-Qur'ān*, selama tidak keluar menjadi nyanyian yang merusak tartil dan hukum huruf.[13] Kalimat itu, bagi bab ini, adalah jembatan. Keindahan suara bukan bid'ah modern; ia adab yang dianjurkan. Tetapi keindahan yang merusak huruf adalah pelanggaran adab, bukan "ekspresi seni" yang kebal kritik. Nelson mencatat ketegangan yang sama di Mesir: *mujawwad* yang meriah versus *murattal* yang tertib, selera malam versus kaidah.[14] Gade mencatat ketegangan itu di Indonesia sebagai luka moral: salah nada terasa seperti salah ibadah.[15] al-Nawawī, dengan demikian, bukan nenek moyang yang harus dibungkam agar MTQ boleh hidup; ia adalah ukuran yang membuat MTQ dapat dikritik dari dalam tradisi, bukan hanya dari luar sebagai "olahraga".

Adab tilawah, di lapangan, mungkin "dilanggar": gawai menyala, anak berlari, pengeras suara pecah, qārī' mengejar skor. Pencatatan pelanggaran bukan untuk menghakimi pada

langkah pertama, melainkan untuk melihat jarak antara kanon adab dan praktik. Jarak itu objek. Living Qur'an yang meneliti tilawah tanpa singgah di *al-Tibyān* miskin nenek moyang. Living Qur'an yang hanya mengutip *al-Tibyān* lalu memvonis desa miskin lapangan.

## **2. al-Gazālī: lidah, akal, dan hati**

Abū Ḥāmid al-Gazālī, dalam *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn*, kitāb ādāb tilāwat al-Qur'ān, menulis rumusan yang sampai hari ini belum usang: hak tilawah ialah bahwa lidah, akal, dan hati berserikat di dalamnya. Bagian lidah: membetulkan huruf dengan tartil. Bagian akal: menafsirkan makna. Bagian hati: mengambil pelajaran dan terpengaruh.[16] Ia merinci adab lahir dan adab batin, menuntut *ṭahārah*, tadabbur, dan kehadiran hati. Dalam *Jawāhir al-Qur'ān*, ia membedakan kulit lafaz dan inti makna, tanpa meremehkan keindahan lafaz: *i'jāz* bermula dari situ.[17] Resepsi estetik dekat kulit yang suci—lafaz, suara, *naẓm*. Resepsi psikologis dekat hati yang terpengaruh. Resepsi hermeneutik, pada bab berikutnya, dekat inti yang diwujudkan menjadi amal. Tipologi buku ini dapat dibaca sebagai terjemahan kasar dari kekhawatiran al-Gazālī, dengan satu beda yang sudah diucapkan: kita tidak memulai dari vonis “hanya kulit”; kita memulai dari deskripsi bagaimana kulit dikerjakan, bagaimana hati terpengaruh, dan—nanti—bagaimana pemahaman menjadi tindakan.

Pengaruh bacaan, bagi al-Gazālī, bukan magi huruf semata. Huruf tanpa hati adalah gerakan lidah. Hati tanpa huruf adalah dakwaan spiritual yang kehilangan medium. Karena itu, peneliti yang hanya memuji “energi frekuensi ayat” tanpa tadabbur sedang berada di kutub yang dicurigai al-Gazālī; peneliti yang hanya memuji tadabbur lalu meremehkan air mata orang yang tidak paham Arab juga meremehkan bagian hati yang justru ia tuntutan. Jalan tengahnya bukan kompromi basah, melainkan ketelitian lapis: apa yang terjadi pada lidah, pada akal, pada hati, pada ruang, pada uang.

### 3. Ibn Qayyim dan al-Bukhārī: ruqyah al-Fātiḥah sebagai kanon yang harus dipegang hati-hati

Al-Bukhārī, dalam *Kitāb al-Ijārah* dan *Kitāb al-Ṭibb*, meriwayatkan kisah Abū Saʿīd al-Khudrī. Sejumlah sahabat singgah pada suatu kabilah yang tidak menjamu mereka. Pemuka kabilah tersengat. Dimintalah orang yang dapat meruqyah. Para sahabat menolak sebelum ada upah. Disepakati sekelompok kambing. Seorang sahabat membaca *Umm al-Qurʾān*—al-Fātiḥah—mengumpulkan ludah dan meniup, lalu orang itu sembuh. Mereka membawa kambing itu kepada Nabi saw., yang tertawa dan berkata, kira-kira: “Dari mana kalian tahu bahwa ia adalah ruqyah? Ambillah, dan berilah aku bagian.”[18] Riwayat itu, yang juga tertuang dengan jalur yang berdekatan pada kitab-kitab hadis lain, adalah kanon yang harus diketahui peneliti ruqyah. Ia menetapkan, paling tidak, tiga hal: al-Fātiḥah dapat menjadi ruqyah; kesembuhan dalam kisah itu diakui Nabi; upah ruqyah, pada kasus itu, tidak ditolak.

Ibn Qayyim al-Jawziyyah, dalam *Zād al-Maʿād*, menguraikan al-Fātiḥah sebagai ruqyah yang paling bermanfaat, dan ia menekankan bahwa pengaruhnya terkait kehadiran hati, keyakinan, dan *taʿtsir* yang tidak mekanis.[19] Dalam *al-Ṭibb al-Nabawī* ia membedakan ruqyah syarʿiyyah dari sihir dan dari jampi yang menyekutukan. Kanon ini, bagi Living Qurʾan, adalah mitra tekstual, bukan pengganti lapangan. Klinik ruqyah kontemporer, dengan diagnosis “kerasukan”, ekonomi jasa, otoritas ustaz, dan keluarga yang cemas, tidak sama dengan kisah Abū Saʿīd di suatu kabilah. Menyamakan keduanya adalah nafsu dalil. Memutuskan keduanya adalah nafsu modernis. Yang diteliti adalah bagaimana kanon itu dihidupkan, diisi, dan kadang dijual.

Penulis tidak menulis ini dari luar. Tesis 2006 dan buku 2011 berangkat dari praktik ruqyah sebagai pemungisian Al-Qurʾan. Yang dijumpai di Yogyakarta pada masa itu, dan yang kemudian berulang dengan wajah baru di situs lain, bukan “satu

ruqyah”, melainkan spektrum: ada pembacaan al-Fāṭiḥah dan *mu’awwizāt* yang tertib, ada diagnosis yang meloncat ke jin pada setiap keluhan, ada upah yang disebut infak, ada keluarga yang datang karena sudah habis jalan ke dokter. Spektrum itu harus ditulis. Menulis hanya yang tertib adalah hagiografi. Menulis hanya yang meloncat adalah risalah cercaan. Ibn Qayyim, ketika menekankan kehadiran hati, justru menolong membedah spektrum: huruf yang sama dapat “bekerja” pada satu malam dan terasa kosong pada malam lain, bukan karena ayat berubah, melainkan karena yang membaca dan yang dibacakan membawa horizon yang berbeda.

Kajian 2022, bersama Nurmansyah dan Sulaiman, memindahkan pertanyaan yang sama ke film: resepsi estetis tampak pada lantunan ayat dengan irama *bayyātī* (Q.S. al-Baqarah/2: 148), *nahāwand* (Q.S. al-Baqarah/2: 255), *bayyātī kurdī* (Q.S. al-A’rāf/7: 117–122), dan *rāst* (al-Ikhlās dan al-Falaq); resepsi fungsional tampak pada klaim informatif tentang kekuasaan Allah dan potensi manusia menghadapi jin, serta klaim performatif bahwa jin “tidak dapat berbohong” dan dapat dikeluarkan.[20] Film bukan pengganti klinik, dan bukan dalil syar’i. Ia membentuk horizon penonton tentang apa yang “terlihat Islami” saat ayat dibacakan ke tubuh. Horizon media, bagi Jauss, adalah salah satu lapisan cakrawala yang paling kuat pada zaman ini. Orang yang belum pernah ke klinik ruqyah boleh jadi sudah “tahu” ruqyah dari layar. Pengetahuan itu, dalam nalar Mannheim yang akan lebih penuh pada bab hermeneutik, adalah pengetahuan sosial: ia beredar, ia membentuk harapan, ia mengisi celah *syifā’* sebelum peneliti tiba.

Perlu ditegaskan pula batas yang sering dilanggar naskah yang ingin “relevan”. Ruqyah syar’iyyah, dalam kanon Ibn Qayyim dan dalam pembacaan fikih yang hati-hati, terikat syarat: dengan kalam Allah atau nama-nama-Nya, dalam bahasa yang dipahami, tanpa ketergantungan pada benda yang disekutukan, dengan keyakinan bahwa yang menyembuhkan adalah Allah.

Klinik yang menambah ramuan, angka, waktu mustajab yang dijual, atau diagnosis yang menuduh tetangga, sudah bergeser dari kanon itu—dan pergeseran itu, bagi Living Qur'an, adalah data, bukan alasan untuk menutup mata. Sebaliknya, menolak seluruh ruqyah karena ada pergeseran adalah nafsu yang lupa hadis Abū Sa'īd. Dua nafsu itu, di medan publik, sering lebih keras daripada ketelitian.

## **D. Bentuk Resepsi Estetik: Tilawah, MTQ, Kaligrafi, Audio**

### **1. Tilāwah dan maqāmāt**

Tilawah menempatkan Al-Qur'an pada telinga dan pita suara. Keindahan suara, maqāmāt—*bayyātī, ṣabā, hijāz, nahāwand, rāst, sīkāh*, dan yang liar di luar daftar resmi—serta irama, menghasilkan ketenangan, tangisan, atau kekhusyukan. Nelson memetakan seni qiraah sebagai pranata. Gade memetakan latihan sebagai etika emosi. Peneliti Living Qur'an wajib melihat tubuh: postur, napas, getar, air mata, keringat, jam latihan. Selera maqām adalah horizon Jauss yang kasat. *Aesthetic distance* terjadi ketika bacaan “melawan” selera: qāri' menangis, atau sebaliknya, juri menolak gaya yang “terlalu bebas”. Perbedaan selera bukan soal siapa yang lebih dekat kepada Allah; ia adalah sejarah resepsi bunyi.

Nelson, yang menginap pada malam-malam qiraah Mesir, menunjukkan sesuatu yang sering dilupakan peneliti yang hanya membawa rekaman: tilawah adalah peristiwa sosial. Ada *sammā'* yang tahu kapan harus berbisik *Allāh*, kapan harus diam, kapan qāri' “terbawa”. Ada guru yang menurunkan maqām sebagai warisan, bukan sebagai teknik yang dibeli semalam. Ada selera kelas dan selera kota yang tidak sama. Gade, yang menginap pada latihan di Indonesia, menambahkan lapis etis: orang tidak hanya ingin merdu; orang ingin *benar*, dan kebenaran itu dirasakan di dada sebelum diukur di skor. “Perfection makes practice” bukan slogan motivasi; ia adalah etnografi orang yang mengulang, menangis, malu, dan bangun

lagi karena Al-Qur'an, bagi mereka, tidak boleh dinodai oleh lidah yang ceroboh.[14][15] Kermani menempatkan pengalaman itu pada sejarah yang lebih panjang: keindahan sebagai salah satu gerbang iman, termasuk bagi orang yang belum "siap" pada argumen.[23] Tiga jalur itu—pranata Mesir, latihan Indonesia, gerbang keindahan—harus masuk naskah tilawah agar peneliti tidak menyangka dirinya orang pertama yang "menemukan" bahwa Al-Qur'an indah.

Tidak semua tilawah naik panggung. Sema'an Jawa, tadarus Ramadan di masjid kampung dengan pengeras suara yang pecah dan nagam yang sederhana, tetap menghasilkan "rasa ramadan" yang dikenali tubuh. Living Qur'an yang hanya meneliti MTQ akan buta terhadap mayoritas. Gade benar: kesempurnaan diburu, tetapi yang "tidak sempurna" menurut juri justru mungkin paling hidup menurut jamaah. Catat selisih itu. Di Kalimantan Barat, majelis Melayu menautkan burdah, barzanji, dan tilawah dalam satu tautan bunyi. Telinga yang terbiasa selawat mudah berpindah ke murattal; horizon estetiknya sinkretis secara indra, bukan selalu secara akidah. Peneliti yang memisahkan "yang Qur'ani murni" dari "yang selawat" di meja analisis boleh-boleh saja, asal di lapangan ia mendengar keduanya sebagai satu malam.

## **2. Musābaqah Tilāwatil Qur'ān**

MTQ adalah resepsi estetik yang dilembagakan negara, ormas, dan daerah. Ada kaidah tajwid, ada adab, ada busana, ada juri, ada piala, ada anggaran. Al-Qur'an menjadi arena prestasi dan representasi wilayah. Secara estetik, MTQ menyeragamkan selera lewat skor. Secara sosiologis, ia menampilkan kapital religius. Secara politis, ia adalah nasionalisasi keindahan Qur'ani. Kritik yang beredar, dan ini bukan angka survei melainkan wacana yang hidup: tilawah menjadi "olahraga", khususnya dikalahkan teknik, guru ngaji kampung kehilangan murid karena "kurang merdu menurut gawai". Pembelaan yang juga hidup: MTQ menjaga transmisi seni baca di era karaoke.

Living Qur'an tidak wajib memihak; ia wajib memetakan mesin selera: juri, qāri' selebritas, algoritma, dan telinga desa yang tidak diundang ke podium.

Frederick M. Denny, yang meneliti pembacaan Al-Qur'an di forum-forum termasuk yang dipertandingkan, sudah lama melihat musabaqah sebagai pertunjukan yang sah secara antropologis.[21] Pertunjukan bukan otomatis nista. Ibadah yang naik panggung tetap ibadah bagi sebagian, dan tetap lomba bagi yang lain, dan sering keduanya bagi orang yang sama. *Thick description* menolak "hanya lomba" dan menolak "hanya ibadah".

### 3. Kaligrafi dan khat

Ayat diwujudkan dalam seni visual: dari khat naskh di mushaf hingga mural kontemporer, stiker kaca mobil, dan font digital di status. Tiga materialitas itu berbeda. Dinding masjid dekat wakaf dan sakralitas ruang. Kaca mobil dekat proteksi dan identitas jalanan. Layar gawai dekat performativitas. Semiotika visual dapat dipinjam, tetapi tautan ayat tidak boleh hilang: kajian kaligrafi yang hanya memuji lengkung huruf, lupa ayatnya, belum Living Qur'an. Di Pontianak dan pesisir Kalimantan, kaligrafi Melayu pada mushaf kuno—yang menjadi perhatian penulis di kerja naskah—menunjukkan bahwa keindahan visual adalah resepsi yang berusia panjang, bukan tren gawai.[22]

Stiker Q.S. al-Ikhlāṣ di angkutan, ayat Kursi di kaca belakang, kaligrafi neon di warung kopi: ini resepsi estetik yang bertemu sosio-kultural. Yang estetik: pilihan khat, warna hijau-emas, komposisi. Yang psikologis: rasa "dijaga" saat menyeting. Jangan buru-buru menyerahkannya seluruhnya ke Bab IV hanya karena benda itu menempel di mobil. Tanyakan juga: indah tidak menurut Anda, dan apa yang Anda rasakan tiap melihatnya? Jawaban "saya tidak pikirkan, sudah dari kaca yang lama" adalah horizon yang menumpulkan rasa, dan itu pun data.

#### **4. Seni audio: murattal, qasidah, playlist**

Murattal, qasidah, dan musik religi berbasis ayat memindahkan tilawah ke pengeras suara, earphone, dan daftar putar. Di sini resepsi estetik bertemu industri. Aplikasi yang menjanjikan tidur dengan murattal berjam-jam adalah data: ia sah sebagai resepsi psikologis, dan sekaligus komersialisasi. Peneliti harus mampu menuliskan keduanya tanpa menjadi juru iklan atau juru fatwa. Kermani mengingatkan bahwa banyak orang masuk Islam karena terpukau bacaan, bukan karena argumen.[23] Era digital memperbesar kemungkinan itu, sekaligus memperbesar risiko Al-Qur'an menjadi "musik tidur" yang terputus dari adab al-Nawawī dan dari tiga serikat lidah-akal-hati ala al-Gazālī.

Qasidah yang menyisipkan ayat, nasyid yang mengutip, *soundtrack* film yang memakai *nagam* pada ayat Kursi—semuanya horizon estetik yang membentuk telinga sebelum tadabbur tiba, jika tadabbur tiba. Celah bahasa Arab, bagi yang tidak paham arti, diisi dengan rasa, imaji, atau bahkan kebisingan suci yang menidurkan. Ini data Iser yang pahit, dan akan diurai pada subbab teori.

### **E. Resepsi Psikologis: Murattal, Ruqyah, Terapi, dan Batas Klaim**

#### **1. Al-Qur'an sebagai terapi dalam pengalaman informan**

Praktiknya berulang di banyak situs, tanpa perlu dikarang sebagai persentase nasional: ruqyah, mendengar murattal, zikir Qur'ani. Efek yang dilaporkan: relaksasi, berkurangnya rasa cemas, lebih mudah tidur, hati yang "turun". Kasus yang kerap dijumpai: seseorang mendengar murattal saat gelisah. Analisis estetik: suara tilawah indah. Analisis psikologis: muncul ketenangan. Living Qur'an: Al-Qur'an hidup sebagai terapi sosial-spiritual. Masyarakat mendengarkan Yāsīn bukan untuk analisis tafsir, tetapi untuk ketenangan, keberkahan, atau solidaritas emosional. Fokusnya bukan "apa tafsir ayat?", melainkan "bagaimana ayat dirasakan dan dihidupkan?"

Literatur kesehatan tentang murattal sudah cukup banyak, kualitasnya beragam. Sejumlah uji di berbagai negeri mengukur skor kecemasan, tekanan darah, dan nyeri. Peneliti Living Qur'an bukan dokter. Ia tidak berhak mengklaim "ayat X menyembuhkan penyakit Y" sebagai fakta biomedis jika datanya hanya wawancara. Yang boleh diklaim: informan merasakan, memaknai, dan mempraktikkan Al-Qur'an sebagai *syifā'*. Klaim informan adalah data resepsi, bukan bukti klinis. Laporan yang jujur menulis dua lapis, dua metode, dua klaim. Mencampur keduanya adalah pelanggaran adab ilmu, lebih parah dari pelanggaran adab tilawah yang dicatat al-Nawawī, karena ia mengatasnamakan ayat untuk klaim yang belum bertanggungjawab.

Empat lapis klaim perlu dipisah dalam narasi, bukan sebagai tabel yang memaksa mata, melainkan sebagai kewaspadaan kalimat. Lapis resepsi: "saya merasa tenang setelah murattal"—sah jika ditopang wawancara dan observasi. Lapis teologi emik: "ini *syifā'* dari Allah"—data keyakinan, bukan bukti biomedis. Lapis klinis: skor yang turun secara terukur—hanya sah dengan desain kesehatan yang ketat. Lapis komersial: paket relaksasi, garansi nyenyak—data industri. Kalimat naskah yang tidak tahu di lapis mana ia berdiri adalah kalimat yang berbahaya.

## **2. Pengalaman spiritual dan motivasi mental**

Bentuk lain: menangis saat mendengar ayat, merasa dekat dengan Allah, pengalaman taubah; serta ayat sebagai sumber harapan dan ketahanan—bagi orang sakit, orang yang menunggu keputusan, tahanan, pekerja migran, orang yang tidak bisa tidur. Subjektivitas di sini tinggi, tetapi bukan alasan untuk tidak meneliti. Yang diteliti adalah struktur pengalaman: pemicu (bacaan siapa, ayat mana, ruang apa), proses (tubuh, napas, air mata), makna emik ("dijaga Allah", "diingatkan dosa"), dan dampak (berubah ibadah atau hanya sesaat). Fenomenologi dapat dipinjam, asalkan tautan Qur'ani tetap terlihat.

Temuan yang lazim di lapangan — dan perlu diuji ulang di setiap situs, bukan ditelan sebagai hukum — adalah orang yang memilih murattal justru karena “suara yang tidak saya mengerti, jadi tidak bikin saya mikir”. Ini data Iser yang pahit: celah bahasa Arab diisi sebagai kebisingan suci. Evaluasi etis terpisah: apakah ini *syifā’* atau penghindaran tadabbur? Living Qur’an mencatat dulu, menilai kemudian, dan tidak mencampur keduanya dalam satu kalimat. al-Gazālī akan gelisah pada lidah tanpa akal; al-Nawawī akan gelisah pada bacaan tanpa tadabbur; informan boleh jadi sedang mengatur napas agar tidak pecah. Ketiganya boleh benar pada lapisannya masing-masing.

### **3. Ruqyah sebagai situs padat**

Ruqyah syar’iyyah, secara normatif, memakai Al-Qur’an dan doa ma’tsūr tanpa syirik. Hadis Abū Sa’īd dan uraian Ibn Qayyim adalah kanon. Secara Living Qur’an, klinik ruqyah adalah situs padat: ada tilawah, ada tubuh yang bergetar, ada diagnosis “kerasukan”, ada ekonomi jasa, ada otoritas ustaz, ada keluarga yang cemas. Peneliti harus memisahkan lapisan itu. Protokol: jangan merekam pasien tanpa izin, jangan menyebar gambar orang yang sedang “reaksi”, jangan menjadi asisten peruqyah atau pembongkar takhayul yang merendahkan. Ilmu kesehatan jiwa dapat menjadi mitra: disosiasi, sugesti, dan emik kerasukan ditulis berdampingan, tanpa saling menelan.

Situs itu tidak hanya di klinik. Film, kanal, kesaksian, dan panggung dakwah membentuk horizon tentang apa yang “terlihat” ketika ayat bertemu jin. Kajian *Roh Fasik* menunjukkan bahwa maqām tilawah dan klaim fungsional dapat dianalisis sebagai resepsi, bukan sebagai bukti metafisis. Peneliti yang tertelan wacana objek akan menulis hagiografi peruqyah. Peneliti yang hanya membawa kecurigaan akan menulis risalah penghinaan. Ricoeur, yang lebih penuh pada bab berikutnya, menuntut dua tangan: kecurigaan dan pemulihan.[24] Ruqyah butuh keduanya.

#### 4. Kritik komersialisasi tanpa iri pada sukses

Tren “Qur’an healing” di media, paket relaksasi, testimoni, musik latar, dan merek *syifā’* perlu diteliti sebagai komoditas. Kritik komersialisasi bukan iri pada sukses; ia adalah kewaspadaan agar Q.S. al-Isrā’/17: 82 tidak menjadi slogan toko. al-Gazālī sudah memperingatkan ulama *sū’* yang menjual ilmu. Era digital memperbesar pasarnya. Aplikasi yang menuliskan janji tidur, ustaz yang menjual sesi, stiker yang menjual proteksi: semuanya horizon. Jauss menolong melihat mengapa telinga zaman ini lapar pada ketenangan instan. Iser menolong melihat bagaimana celah *syifā’* diisi kebutuhan klinis-psikologis, kadang tanpa melewati fikih ruqyah, kadang tanpa melewati tadabbur. Evaluasi fikih, sekali lagi, kerja lain. Deskripsi industri adalah kerja bab ini.

#### F. Jauss dan Iser pada Indra dan Emosi

##### 1. Horizon harapan estetik

Pada resepsi estetik-psikologis, Jauss menjawab mengapa pengalaman “terasa indah” atau “terasa menenangkan” pada orang tertentu. Lima lapisan horizon tetap dipakai. Pada murattal, lapisan media sering paling kuat: pilihan *qāri’* dibentuk kanal, bukan pesantren. Pada MTQ, lapisan institusi negara yang kuat. Pada kaligrafi rumah, lapisan proteksi dan kelas. *Aesthetic distance*: ritus atau bacaan yang “terlalu merdu” bagi satu generasi bisa “terlalu heboh” bagi generasi lain. Pergeseran horizon selera adalah sejarah resepsi yang sah diteliti. Telinga Pontianak yang terbiasa burdah tidak otomatis khusyuk pada *mujawwad* Mesir, dan sebaliknya. Bukan karena satu lebih Islam, melainkan karena cakrawala dibentuk sejarah bunyi yang berbeda.

Jauss menolak sejarah sastra yang hanya deretan karya; ia menuntut sejarah penerimaan.[25] Sejarah tilawah Indonesia, jika ditulis dengan nalar itu, bukan hanya deretan *qāri’* juara, melainkan sejarah telinga: apa yang dianggap merdu, apa yang

dianggap berlebihan, apa yang dianggap “kampungan”, apa yang dianggap “Arab”. Gade menuliskan penggalan etnografis dari sejarah itu. Nelson menuliskan penggalan Mesir. Kermani menuliskan penggalan pengalaman keindahan sebagai gerbang. Bab ini tidak menggantikan mereka; ia meminjam nalar mereka untuk lapangan yang terus bergerak ke gawai.

## **2. Teks yang berbunyi, pembaca yang mengisi rasa**

Iser menjawab bagaimana efek itu muncul dalam proses mendengar atau memandang. Celah *syifā'* diisi dengan kebutuhan regulasi emosi, kadang tanpa melewati fikih. Celah bahasa Arab diisi dengan rasa, imaji, atau kebisingan suci. *Implied reader* Al-Qur'an pada 39: 23 menyapa orang yang takut kepada Tuhannya; pembaca empiris bisa jadi orang yang hanya ingin napasnya turun agar bisa tidur. Ketegangan implied/empirical reader adalah medan analisis, bukan aib informan. Teks memandu dengan struktur undangan—*aḥsan al-Ḥadīth*, getar, lunak, *syifā'*, *rahmah*—tetapi tidak mendikte isi setiap malam.[26]

Contoh paragraf analitis. Ketika seseorang berkata, “saya putar surah al-Raḥmān waktu panik, bukan karena tahu tafsirnya, tapi suaranya bikin napas turun,” ia menyingkap pengisian celah *syifā'* dengan kebutuhan mengatur emosi. Horizonnya media (*qāri'* tertentu di daftar putar) lebih kental daripada horizon pesantren. Secara estetik, yang bekerja adalah irama; secara psikologis, yang diklaim adalah ketenangan. Living Qur'an mencatat keduanya, dan menahan diri untuk tidak menyimpulkan “al-Raḥmān menyembuhkan serangan panik” sebagai fakta kedokteran. Kalimat terakhir itu, jika diucapkan, harus pindah ke jurnal kesehatan dengan metode kesehatan. Di sini, ia tidak diucapkan.

## **G. Kelebihan, Kritik, dan Etika yang Tidak Basah**

Kelebihan pendekatan ini: menjelaskan pengalaman religius nyata; menghubungkan Al-Qur'an dengan kesehatan mental

dan spiritualitas yang dijalani; relevan bagi studi tilawah, media, dan tubuh. Kritiknya tiga, dan harus ditulis tanpa dalih. Pertama, terlalu subjektif dan sulit diukur. Jawaban: pakai observasi tubuh, ulang perjumpaan, dan jangan mengklaim klinis. Kedua, risiko mereduksi Al-Qur'an hanya sebagai terapi. Jawaban: selalu tautkan kembali ke ayat dan adab, serta bandingkan dengan tadabbur; Q.S. al-Isrā'/17: 82 sendiri menolak netralitas tombol. Ketiga, potensi komersialisasi. Jawaban: teliti ekonomi jasa dan arsitektur aplikasi sebagai bagian dari horizon, bukan sebagai musuh yang hanya dimaki.

Etika khusus bab ini. Adab terhadap tilawah dan mushaf tetap berlaku di lapangan. Jangan memancing tangisan untuk “data yang bagus”. Jangan memotret orang sujud atau pasien ruqyah dari sudut yang merendahkan. Jangan menguji keimanan informan dengan soal tafsir di tengah pengalaman batinnya. Reflexivitas: peneliti yang juga qārī', pasien, atau peruqyah harus menyatakan posisi. Penulis menyatakan: jejak ruqyah dan jejak film adalah bagian dari horizon peneliti sendiri, bukan jaminan “lebih tahu”, melainkan kewajiban transparan.

Hubungan dengan bab lain. Resepsi sosio-kultural menitikberatkan ritus kolektif; bab ini menitikberatkan rasa dan tubuh, meski sering terjadi di ritus yang sama. Resepsi hermeneutik menitikberatkan pemahaman yang menjadi aksi. Yasinan dapat memuat ketiganya: kohesi, ketenangan, keyakinan “bermanfaat bagi mayat” yang diwujudkan dalam kehadiran. Peneliti menimbang yang dominan, tidak memaksa satu label. Air mata tilawah bukan bukti ideologi, dan ideologi — pada bab berikutnya — bukan kebalikan dari air mata. Keduanya resepsi; mekanismenya dapat diurai; moralitas aksinya tidak boleh menghapus ketelitian tipologis, dan ketelitian tipologis tidak boleh menghapus tanggung jawab etis.

Dengan demikian, resepsi estetik-psikologis memperlihatkan Al-Qur'an yang hidup sebagai pengalaman yang dirasakan, bukan hanya teks yang dibaca. Dasarnya Qur'ani (39: 23; 17: 82),

klasik (al-Nawawī, al-Gazālī, Ibn Qayyim, al-Bukhārī), dan modern (Nelson, Gade, Kermani, Setiawan; serta jejak ruqyah penulis 2006–2011 dan ruqyah-film 2022). Bentuknya merentang dari tilawah kampung hingga daftar putar. Klaim ketenangan adalah data resepsi; klaim kesembuhan klinis membutuhkan metode lain; klaim dagangan adalah data industri. Jauss menjelaskan selera dan harapan; Iser menjelaskan pengisian rasa pada celah teks yang berbunyi. Bab berikutnya akan membawa mekanisme yang sama ke wilayah yang lebih tegang: pemahaman yang menjadi tindakan, termasuk pada ayat-ayat *jihād* dan *qitāl*.

### Catatan

[1] Kristina Nelson, *The Art of Reciting the Qur'an* (Austin: University of Texas Press, 1985; cetak ulang Kairo: American University in Cairo Press).

[2] Anna M. Gade, *Perfection Makes Practice: Learning, Emotion, and the Recited Qur'an in Indonesia* (Honolulu: University of Hawai'i Press, 2004).

[3] Navid Kermani, *God Is Beautiful: The Aesthetic Experience of the Quran*, terj. Tony Crawford (Cambridge: Polity, 2015); edisi Jerman *Gott ist schön: Das ästhetische Erleben des Koran*.

[4] M. Nur Kholis Setiawan, "Para Pendengar Firman Tuhan: Telaah terhadap Efek Estetik al-Qur'an," *Al-Jāmi'ah: Journal of Islamic Studies* 39, no. 1 (2001): 243–259; M. Nur Kholis Setiawan, *Al-Qur'an Kitab Sastra Terbesar* (Yogyakarta: eLSAQ Press, 2005).

[5] Otono Sulaeman, "Estetika Resepsi dan Intertekstualitas: Perspektif Ilmu Sastra terhadap Tafsir Al-Qur'an," *Tanzil: Jurnal Studi Al-Qur'an* 1, no. 1 (2015).

[6] William A. Graham, *Beyond the Written Word: Oral Aspects of Scripture in the History of Religion* (Cambridge: Cambridge University Press, 1987).

[7] Luqman Abdul Jabbar, tesis magister tentang ruqyah syar'iyah di Yogyakarta (UIN Sunan Kalijaga, 2006); Luqman Abdul Jabbar, *Memfungsikan al-Qur'an sebagai Pengobatan* (2011); Ihsan Nurmansyah, Luqman Abdul Jabbar, dan Sulaiman, "Resepsi Estetis dan Fungsional atas Adegan Ruqyah dalam Film *Roh Fasik: (Kajian Living Qur'an)*," *Living Islam: Journal of Islamic Discourses* 5, no. 2 (2022): 277–300.

[8] Abū al-Fidā' Ibn Kaṣīr, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm* (Beirut: Dār al-Fikr, 1999), pada Q.S. al-Zumar/39: 23; Muḥammad ibn Jarīr al-Ṭabarī, *Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wīl Āy al-Qur'ān* (Beirut: Mu'assasah al-Risālah, 2000), pada ayat yang sama.

[9] Muḥammad al-Ṭāhir Ibn 'Āsyūr, *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr* (Tunis: al-Dār al-Tūniyyah, 1984), pada Q.S. al-Zumar/39: 23.

[10] al-Rāghib al-Iṣfahānī, *Mufradāt Alfāẓ al-Qur'ān* (Damaskus: Dār al-Qalam, 1412 H), entri *sy-f-y* dan *r-ḥ-m*.

[11] Ibn Kaṣīr, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm*; al-Ṭabarī, *Jāmi' al-Bayān*, pada Q.S. al-Isrā'/17: 82.

[12] Abū Zakariyyā Yaḥyā al-Nawawī, *al-Tibyān fī Ādāb Ḥamalāt al-Qur'ān* (Beirut: Dār Ibn Ḥazm, 1994), khususnya bab-bab tentang adab pembaca dan keadaan yang dituntut saat tilawah.

[13] al-Nawawī, *al-Tibyān*, pada uraian istihbāb *taḥsīn al-ṣawt* dan batasannya agar tidak keluar menjadi nyanyian yang merusak tartil.

[14] Nelson, *The Art of Reciting the Qur'an*.

[15] Gade, *Perfection Makes Practice*.

[16] Abū Ḥamid al-Gazālī, *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn* (Beirut: Dār al-Ma'rifah, t.t.), kitāb ādāb tilāwat al-Qur'ān, rumusan perserikatan lidah, akal, dan hati.

[17] Abū Ḥamid al-Gazālī, *Jawāhir al-Qur'ān* (Beirut: Dār Iḥyā' al-'Ulūm, 1986).

[18] Muḥammad ibn Ismā'īl al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī, Kitāb al-Ijārah* dan *Kitāb al-Ṭibb*, riwayat Abū Sa'īd al-Khudrī tentang ruqyah dengan *Umm al-Qur'ān*. Redaksi “mā adrāka annahā ruqyah” dan perintah membagi upah termasuk bagian yang memberi “bagian” kepada Nabi adalah inti riwayat yang dipegang di sini; nomor hadis bervariasi antar edisi, sehingga yang diikat adalah substansi sanad dan matan, bukan angka cetakan tertentu.

[19] Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *Zād al-Ma'ād fī Hady Khayr al-'Ibād* (Beirut: Mu'assasah al-Risālah, 2009), uraian tentang al-Fātiḥah sebagai ruqyah; Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *al-Ṭibb al-Nabawī* (Beirut: Dār al-Fikr, t.t.).

[20] Nurmansyah, Jabbar, dan Sulaiman, “Resepsi Estetis dan Fungsional,” 277–300.

[21] Frederick M. Denny, kajian tentang adab dan pertunjukan pembacaan Al-Qur'an, termasuk di Indonesia; lihat antara lain Frederick M. Denny, “Qur'ān Recitation: A Tradition of Oral Performance and Transmission,” *Oral Tradition* 4, no. 1–2 (1989): 5–26.

[22] Jejak kerja naskah penulis, antara lain Luqman Abdul Jabbar, “Tafsir Al-Quran Pertama di Kalimantan Barat,” *Khatulistiwa* 5, no. 1 (2015), dan “Melacak Jaringan Raja-Raja di Pulau Borneo, Sulawesi dan Sumatera,” *Manuskripta* 6, no. 2 (2016).

[23] Kermani, *God Is Beautiful*.

[24] Paul Ricoeur, *Freud and Philosophy: An Essay on Interpretation*, terj. Denis Savage (New Haven: Yale University Press, 1970), pada hermeneutika kecurigaan; Paul Ricoeur, *Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of Meaning* (Fort Worth: Texas Christian University Press, 1976).

[25] Hans Robert Jauss, *Toward an Aesthetic of Reception*, terj. Timothy Bahti (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1982).

[26] Wolfgang Iser, *The Act of Reading: A Theory of Aesthetic Response* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1978).

## **BAB VI: Resepsi Hermeneutik Al-Qur'an**

Jika Bab IV tinggal di ritus kolektif dan Bab V tinggal di rasa serta tubuh, bab ini tinggal di aksi yang lahir dari faham. Inilah tipologi yang paling dekat dengan riset penulis atas eks-narapidana teroris—wawancara 2021–2022, tertuang dalam disertasi “Resepsi Hermeneutik Al-Qur'an Eks Narapidana Teroris atas Ayat-ayat Jihād dan Qitāl” (Sekolah Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2022) dan buku *Ayat-ayat Jihad dan Qital* (Young Progressive Muslim, 2023).[1] Karena itu ia mendapat bab tersendiri: agar mekanisme pemahaman yang menjadi tindakan tidak disamarkan oleh air mata tilawah atau oleh keramaian Yasinan. Perlu ditegaskan sejak kalimat pertama, bahwa resepsi hermeneutik Al-Qur'an di sini bukanlah kajian tentang respons penerimaan atau penolakan masyarakat terhadap metode hermeneutik untuk studi Al-Qur'an. Tetapi resepsi hermeneutik Al-Qur'an di sini adalah suatu studi yang mengkaji dan meneliti pemahaman seseorang, sekelompok orang atau masyarakat terhadap ayat-ayat Al-Qur'an yang diimplementasikan dalam suatu sikap atau perilaku.

### **A. Definisi Operasional dan Rumus Kerja**

#### **1. Bukan penerimaan metode, melainkan pemahaman yang menubuh**

Kalimat negatif-posisi itu bukan gaya, melainkan pagar. Di negeri ini, kata “hermeneutik” sudah terlalu lama diperebutkan sebagai label: diterima sebagai pembaruan, ditolak sebagai barang asing, dicurigai sebagai ancaman atas kesucian teks. Perebutan itu sah sebagai perdebatan usul, dan ia bukan objek bab ini. Objek bab ini adalah jalur yang secara konsisten penulis telusuri: orang memahami ayat, lalu orang berbuat. Relawan yang membangun sumur karena Q.S. al-Mā'ūn dan pelaku kekerasan yang mengutip Q.S. al-Baqarah/2: 190, secara tipologis, berada pada kisi yang sama. Perbedaan moralnya tidak boleh menghapus kesamaan mekanismenya—dan justru

karena mekanismenya sama, perubahan horizon menjadi mungkin: yang diubah adalah cara mengisi celah dan cara melebur cakrawala, bukan “membuang ayatnya”.

Resepsi hermeneutik, dengan demikian, bukan tafsir alternatif yang berwewenang menyatakan “makna ayat yang benar adalah makna aktor”. Ia adalah studi tentang bagaimana suatu pemahaman—benar atau menyimpang secara teologis—dikerjakan dalam kehidupan. Fokus riset bukan pada teks sebagai korpus yang menunggu makna final, melainkan pada jalur pemahaman menuju tindakan nyata. Tiga temuan akademik yang bernilai tinggi dari pendekatan ini perlu dipegang sebagai dalil kerja. Pertama, makna Al-Qur’an tidak tunggal pada level resepsi. Kedua, pemahaman sangat dipengaruhi konteks sosial. Ketiga, praktik merupakan hasil interpretasi. Inilah yang membedakan resepsi hermeneutik dari resepsi sosio-kultural (ritus kolektif, adat, simbol) dan dari resepsi estetik-psikologis (keindahan dan efek batin). Yang satu menitikberatkan kebersamaan, yang kedua menitikberatkan rasa, yang ketiga menitikberatkan aksi yang lahir dari faham.

Posisi tipologis ini menolak dua kesesatan publik. Kesesatan pertama: “Al-Qur’an menyebabkan teror.” Kesesatan kedua: “Al-Qur’an tidak ada urusannya sama sekali dengan teror.” Yang ada urusannya, dan yang masih dapat diubah, adalah resepsi; teks sendiri, pada saat yang sama, wajib dijaga dari penguncian otoritarian. Bab ini berdiri di antara dua kesesatan itu dengan ketelitian metodologis, bukan dengan slogan. John L. Esposito, David C. Rapoport, R. Scott Appleby, dan Bruce Lincoln, dengan cara berbeda-beda, menempatkan agama—atau teks suci—sebagai faktor yang sangat menentukan dalam kekerasan yang mengatasnamakan agama.[2] Temuan lapangan penulis tidak menafikan bahwa ayat dipakai sebagai legitimasi. Yang dibantah adalah kausalitas sederhana: seolah teks sendirilah dalang kekerasan. Jika merujuk pada teori resepsi, teks adalah ruang yang berpotensi diintervensi pembaca. Faktor

internal dan eksternal pada diri pembacalah yang menentukan arah interpretasi dan implementasinya.

## **2. Rumus: teks dipahami, dimaknai dalam konteks, diwujudkan**

Rumus operasionalnya, yang penulis pegang sejak disertasi, berbunyi ringkas dan harus dijalankan ketat:

Teks Al-Qur'an → dipahami oleh seseorang atau komunitas → dimaknai sesuai konteks → diwujudkan dalam tindakan.

Tanpa langkah keempat, yang diteliti baru “pendapat”, belum resepsi hermeneutik. Orang boleh fasih mengurai *jihād*, dan fasih itu belum menjadi data bab ini sampai ia menubuh: dalam donasi, dalam hijrah, dalam pengajian, dalam kekerasan, dalam tobat, dalam diam yang dipilih. Gadamer, dalam *Truth and Method*, menempatkan *Anwendung*—penerapan—sebagai ontologi pemahaman, bukan tambahan setelah paham.[3] Memahami teks normatif selalu sudah berarti menerapkannya, meski penerapan itu dapat menyimpang. Ricoeur menambahkan apropriasi: menjadikan yang asing sebagai “milikku”, dengan risiko ideologi dan dengan janji pemulihan makna yang membebaskan.[4] Rumus penulis adalah terjemahan lapangan dari ontologi itu, bukan impor istilah untuk mempercantik proposal.

Empat karakteristik menandai jalur ini. Interpretatif: berbasis pemahaman terhadap teks, meskipun pemahaman itu tidak selalu lewat kitab tafsir. Kontekstual: dipengaruhi kondisi sosial dan budaya lokal, jaringan, dan media. Dinamis: makna berubah sesuai zaman dan peristiwa biografis—penjara, tobat, perkawinan, luka. Non-formal: dapat melalui ceramah, tradisi, pengalaman, berkas daring, dan kanal, bukan hanya melalui al-Ṭabarī atau Ibn Kaṣīr. Non-formal bukan anti-kitab. Ia adalah pengakuan bahwa *ḥalaqah* tertutup, PDF, dan luka pribadi sering lebih menentukan horizon daripada rak tafsir.

## B. Akar Teori: Jauss, Iser, Gadamer, Ricoeur

### 1. Horizon, celah, peleburan, apropriasi

Resepsi hermeneutik merupakan hasil integrasi dua rumpun. Rumpun pertama: teori resepsi. Hans Robert Jauss dan Wolfgang Iser. Pembaca aktif menghasilkan makna; sejarah penerimaan dan proses mengisi celah teks menjelaskan mengapa dan bagaimana.[5] Rumpun kedua: hermeneutika filosofis. Hans-Georg Gadamer dan Paul Ricoeur. Pemahaman dipengaruhi sejarah, bahasa, dan pengalaman; memahami selalu sudah menerapkan; di sisi lain, ideologi harus dicurigai dan makna yang membebaskan harus dipulihkan.

Jauss, dengan *Erwartungshorizont*, menjawab mengapa orang memaknai seperti itu. Latar ideologi, pengalaman konflik, dan jaringan sosial mengunci *jihād* pada perang fisik bagi sebagian eks-narapidana; ceramah ramadan, pengalaman miskin, dan organisasi kemanusiaan mengunci Q.S. al-Mā'ūn pada dapur umum bagi relawan. Pertanyaan lapangan: dari siapa ayat ini Anda terima? Kitab apa, ustaz siapa, luka apa, media apa? Mengapa makna itu terasa “sudah jelas”? Frasa “sudah jelas” adalah jejak otoritarianisme hermeneutik: pengingkaran terhadap indeterminasi teks dan terhadap horizon lain.

Iser, dengan *Leerstellen*, menjawab bagaimana makna terbentuk. Teks memiliki celah; pembaca mengisi. Pada wacana militan, kompleksitas historis *qitāl* dikosongkan lalu diisi “perang terhadap *tāgūt* dan sipil yang menopangnya”. Ayat yang menahan—*wa lā ta'tadū*, Q.S. al-Mā'idah/5: 32, Q.S. al-Furqān/25: 52—ditutup. Pengabaian adalah data: celah diisi, bagian lain ditekan. Pertanyaan lapangan: ayat mana yang diulang, ayat mana yang tidak pernah muncul dalam kajian kelompok ini? Ketidakhadiran adalah data, sebagaimana pada stiker Bab IV: ayat yang tidur menyingkap ideologi diam-diam.

Gadamer, dengan *Horizontverschmelzung*, menjawab apa yang terjadi ketika masa lalu teks bertemu masa kini pembaca.

Prasangka (*Vorurteil*) adalah syarat, bukan aib otomatis.[6] Fusion yang sehat adalah dialog; fusion yang semena-mena adalah kolonisasi—pembaca menelan teks. Resepsi militan atas *qitāl* dekat pada yang kedua: masa kini dendam menelan masa lalu teks yang lebih rumit. Jika pertemuan itu dialogis, aktor dapat diubah oleh ayat, misalnya tertahan pada larangan *i'tidā'*. Jika pertemuan itu kolonisasi, masa kini menelan teks. Manifestasi Living Qur'an: pemahaman tidak berhenti di pikiran; ia diwujudkan dalam tindakan.

Ricoeur menambahkan dua tangan. Tangan kiri: kecurigaan terhadap ideologi, kuasa, dan tipuan diri. Tangan kanan: pemulihan makna yang membebaskan, apropriasi yang tidak merampas.[7] Pada napiter, tangan kiri menyingkap bungkus ayat atas dendam dan identitas; tangan kanan menyingkap kerinduan religius yang salah saluran. Ilmu satu tangan adalah ilmu timpang. Menuliskan mereka sebagai monster menutup ilmu; menuliskan mereka sebagai korban murni juga menutup ilmu. Mereka pembaca. Horizon mereka dapat dipetakan. Agen dapat diubah.

Apropriasi, dalam nalar Ricoeur, adalah menjadikan yang asing sebagai “milikku”. Al-Qur'an, bagi pembaca abad ke-7 di Mekah atau Madinah, asing bagi pembaca Depok tahun 2021 dalam hal horizon, bukan dalam hal iman yang diklaim sama. Yang terjadi pada *halaqah* tertutup bukan apropriasi yang membebaskan, melainkan perampasan: teks dijadikan milik jaringan, lalu milik itu ditutup dari pembaca lain. Ricoeur menuntut jarak—*distanciation*—sebelum milik itu sah: teks harus dibiarkan berbicara sebagai wacana yang dapat ditanya, bukan sebagai senjata yang sudah selesai. Distansiasi itulah yang dihilangkan di *halaqah* yang berkata “sudah jelas”. Tanpa jarak, fusion Gadamerian menjadi kolonisasi; tanpa kecurigaan, apropriasi menjadi ideologi; tanpa pemulihan, kecurigaan menjadi sinisme yang juga tidak menolong tobat.

## 2. Otoritatif versus otoritarian, dan relativitas yang tidak liar

Khaled Abou El Fadl, dalam *Speaking in God's Name*, membedakan wacana otoritatif dari otoritarian. Yang kedua menutup teks, mengunci makna, dan menolak perbedaan.[8] Resepsi militan adalah kasus otoritarian yang ekstrem. Istilah “otoritarianisme hermeneutik” berguna di bab ini: ia menamai pengisian celah yang sekaligus menutup ayat lain dan menutup pembaca lain. Farid Esack, dengan kunci *al-mustaḍ'afūn*, menuntut keberpihakan kepada yang tertindas, bukan produksi korban baru; penulis, dalam “Hermeneutical Keys” (2013), menekankan bahwa *jihād* dalam skema Esack adalah praksis pembebasan, bukan penguncian makna perang.[9] Nasaruddin Umar, dalam *Deradikalisasi Pemahaman Al-Qur'an dan Hadis*, menempuh pembongkaran pemahaman yang salah saluran; buku ini menambahkan: pembongkaran itu harus menyasar mekanisme resepsi, bukan hanya mengganti kutipan ayat.[10]

Naṣr Ḥāmid Abū Zayd berbicara tentang *qirā'ah* sebagai produksi makna, dan tentang teks yang selalu dibaca dalam medan kuasa.[11] Mohammed Arkoun membedakan Al-Qur'an sebagai *factum* wahyu dan sebagai korpus yang dibaca berulang; ia juga, pada titik tertentu, menyingkap yang “tidak terpikirkan” dalam wacana resmi—termasuk, bagi pembacaan bab ini, ayat kesucian nyawa yang tidak terpikirkan dalam resepsi militan.[12] Relativitas tafsir, pada keduanya, bukan izin semena-mena. Iser sendiri tidak menyerahkan makna kepada liarnya pembaca: teks memandu, pembaca mengisi. Perbedaan antara “sah sebagai data” dan “sah sebagai tafsir” tetap dipegang. Living Qur'an memakai mereka sebagai mitra tekstual, bukan sebagai pengganti lapangan, dan bukan sebagai dalil bahwa semua pengisian celah sama benar.

Dalam turās, benih jalur pemahaman–tindakan sudah ada: *'amal* sebagai buah *'ilm*, *ta'wīl* yang tidak berhenti di lisan, dan peringatan bahwa ilmu tanpa amal adalah hujjah atas pemiliknya. al-Gazālī menuntut kehadiran hati yang berbuah

adab. Yang baru pada tipologi ini adalah meneliti amal itu sebagai data resepsi—termasuk amal yang merusak—tanpa segera menukar deskripsi dengan fatwa.

## C. Melek Teks: Jihād Bukan Qitāl

### 1. Leksikon sebelum medan

Peneliti resepsi hermeneutik atas ayat perang wajib meleak ayat, agar tidak tertelan kutipan selektif informan. Ibn Manẓūr, dalam *Lisān al-‘Arab*, menempatkan akar *j-h-d* pada *masyaqqah* dan pencurahan daya; akar *q-t-l* pada pertempuran dan pembunuhan.[13] al-Rāghib al-Iṣfahānī, dalam *al-Mufradāt*, membedakan *jihād* dari *qitāl* dengan ketelitian yang kemudian sering dihapus di *ḥalaqah*. [14] Ibn Fāris, pada *Maqāyīs al-Lughah*, menunjuk *jahd* pada kesungguhan yang melelehkan, bukan pada pedang sebagai makna asal.[15] Mencampur keduanya adalah langkah pertama reduksi. Reduksi itu, di lapangan, terasa “sudah jelas”. Kesimpulan kamus, bagi Jauss, kalah oleh horizon jaringan. Karena itu kamus harus dibawa, bukan sebagai pemukul informan, melainkan sebagai pengukur jarak antara leksikon dan pengisian.

Berdasarkan penelusuran yang penulis lakukan atas korpus ayat, kata *jihād* beserta derivasinya terdapat pada 36 ayat, tersebar pada 19 surah; Muḥammad Fu’ād ‘Abd al-Bāqī mencatat derivasi itu sekitar 41 kali, sementara lafaz *jihād* itu sendiri hanya sebagian kecil di antaranya.[16] Dari 36 ayat yang memuat kata *jihād* itu, hanya sekitar 6 ayat saja yang secara redaksional berbicara *jihād* yang mengandung potensi untuk dimaknai perang. Justru *jihād* dalam redaksi selain makna perang jauh lebih banyak. Seyyed Hossein Nasr, dengan hitungan yang berdekatan, juga menolak kesan seolah *jihād* identik perang.[17] Angka itu bukan survei umat; ia adalah temuan tekstual yang kemudian dihadapkan pada resepsi lapangan. Mengarang persentase “umat yang memaknai perang” adalah pelanggaran yang tidak dilakukan di sini. Yang dilakukan: menunjukkan jarak antara korpus dan penguncian.

*Qitāl*, pada sisi lain, lebih spesifik menunjuk perang. Derivasi akar *q-t-l* jauh lebih banyak dalam Al-Qur'an, dan ia tersebar pada konteks yang tidak seluruhnya "perintah perang umat Islam": ada pembunuhan yang dilarang, ada *qitāl* yang dibenci meski diwajibkan (Q.S. al-Baqarah/2: 216), ada kisah Qābīl, ada larangan membunuh anak. Mencampur *jihād* dan *qitāl* dalam satu napas "perang suci" adalah kerja pembaca, bukan kerja kamus. Problem terorisme, dalam argumen penulis, muncul saat keduanya disatukan dalam bingkai *qitāl* semata, lalu *qitāl* itu dilepaskan dari syarat, dari larangan *i'tidā'*, dan dari kesucian nyawa.

## 2. Tafsir yang menahan, tafsir yang mengunci

al-Ṭabarī pada Q.S. al-Baqarah/2: 190 menekankan larangan melampaui batas: perangilah orang yang memerangi kamu, dan jangan *ta'tadū*. [18] Ibn Kaṣīr mengaitkan ayat-ayat perang pada *sīrah*, tanpa memutlakkan perang sebagai wajah abadi umat. [19] Ibn 'Āsyūr membaca *maqāsid*: perang adalah pengecualian, damai adalah asal; *āyat al-sayf* tidak boleh dijadikan pisau yang menghapus seluruh ayat damai. [20] Maḥmūd Syaltūt, dalam *al-Qur'ān wa al-Qitāl*, menulis dengan kepadatan yang merupakan vaksin: perang terikat sebab, bukan nafsu ekspansi. [21] Ibn Taymiyyah, yang sering dikutip selektif oleh jaringan kekerasan, justru menuliskan bahwa perang yang dihalalkan terikat ketentuan: tidak membunuh yang tidak terlibat—wanita, anak-anak, rahib, orang tua—kecuali mereka melibatkan diri. [22] Seleksi atas Ibn Taymiyyah adalah data Iser: yang diisi dan yang ditutup.

Di kutub lain, Muḥammad 'Abd al-Salām Faraj dalam *al-Farīdah al-Ghā'ibah*, 'Abdullāh 'Azzām, dan sebagian bacaan Sayyid Quṭb dalam *Fī Zilāl al-Qur'ān*—khususnya bingkai *jāhiliyyah* modern—menyediakan horizon yang kemudian diisi jaringan kekerasan. [23] Peneliti wajib membaca kedua kutub di meja yang tenang, sebagai sumber data wacana, bukan sebagai panutan. Membaca Faraj tanpa Syaltūt adalah racun

metodologis: peneliti tertelan wacana objek. Membaca Syaltūt tanpa Faraj, pada riset napiter, juga buta: kita tidak tahu horizon yang sedang kita teliti.

Al-Qur'an memasang pembatasan etis yang sering dikosongkan dalam resepsi militan:

وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا

“Dan perangilah di jalan Allah orang-orang yang memerangi kamu, dan janganlah kamu melampaui batas.” (Q.S. al-Baqarah/2: 190)

مِنْ أَجْلِ ذَلِكَ كَتَبْنَا عَلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنَّهُ مَن قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا

“...barang siapa membunuh seseorang, bukan karena orang itu membunuh orang lain, atau bukan karena berbuat kerusakan di bumi, maka seakan-akan dia telah membunuh semua manusia.” (Q.S. al-Mā'idah/5: 32)

Q.S. al-Ḥajj/22: 39 adalah izin karena dizalimi. Q.S. al-Tawbah/9: 5—ayat yang diperebutkan sebagai *āyat al-sayf*—menjadi pisau naskh dalam sebagian wacana. Q.S. al-Furqān/25: 52 menempatkan *jihād* dengan Al-Qur'an, bukan dengan pedang. Q.S. al-'Ankabūt/29: 8 menempatkan *jihād* orang tua terhadap anak pada medan lain sama sekali. Peta perebutan itu, bagi Iser, adalah peta celah dan penutupan. Pengisian militan tipikal pada 2: 190: semua yang dianggap *tāgūt*. Pengisian non-militan: hanya pihak yang memerangi; sipil dilindungi. Pada 9: 5, yang satu menghapus ayat damai, yang lain mengikat pada perjanjian dan konteks. Pada 25: 52 dan 29: 8, yang militan mengabaikan, yang lain menghidupkan sebagai dakwah, ilmu, adab, dan bakti. Pada 5: 32, yang militan sering “tidak terpikirkan”; yang lain menempatkannya sebagai dasar *hifz al-nafs*.

*Jihād fī sabīl Allāh*, dalam pembacaan penulis atas korpus, adalah perjuangan merealisasikan *al-salām*, *al-salāmah*, *al-ṣalāh*, dan *al-iḥsān*: keselamatan, perdamaian, kesejahteraan, dan perbaikan. Hingga perjuangan untuk mencapai itu dinamakan *jihād fī sabīl Allāh*. Reduksi *jihād* = *qitāl* = teror adalah pengisian celah, bukan nasib teks.

## **D. Kasus Lapangan: Horizon, Jaringan, dan Pengisian Celah**

### **1. Subjek, waktu, dan batas etis**

Subjek riset penulis, yang diwawancarai pada 2021–2022, antara lain Muhammad Sofyan Tsauri, Omar Khaeri, Amir Abdillah, Agus Supriyanto, dan Zein Efendi.[24] Mereka adalah orang-orang yang terindikasi, dan pada pengakuan mereka sendiri, pernah terlibat dalam lingkaran aksi terorisme di Indonesia. Yang diteliti adalah pemahaman saat masih aktif—bukan hagiografi tobat, dan bukan manual taktik. Nama disebut karena sudah menjadi bagian dari naskah yang dipublikasikan, dengan kesadaran etis: narasi kekerasan bukan tontonan; yang diteliti adalah mekanisme resepsi, bukan detail operasional aksi. Jangan meminta rekonstruksi cara; mintalah rekonstruksi faham.

### **2. Cakrawala yang mengunci jihād pada perang**

*Erwartungshorizont* pada subjek itu kira-kira begini: ideologi, pengalaman konflik, *ḥalaqah* tertutup, literatur yang beredar (termasuk jalur yang menaut pada Aman Abdurrahman dan ‘Abdullāh ‘Azzām), dan—pada sebagian—luka serta janji syahīd. Ayat kunci yang dihidupkan: al-Tawbah/9: 5 dan 111; al-Baqarah/2: 191 dan 216; al-Nisā’/4: 89–91—dibaca tekstual-agresif. Q.S. al-Mumtaḥanah/60: 8 dan ayat-ayat yang menahan sengaja dilewati di *ḥalaqah*. Pengabaian itu, sekali lagi, data Iser.

Muhammad Sofyan Tsauri, dalam wawancara 7 Agustus 2021 di Depok, menuturkan *jihād* sebagai motivator yang membuatnya tidak tamak pada dunia, mengutip ancaman *ḥubb al-dunyā wa karāhiyat al-mawt*, bahkan menautkan hadis yang ia sendiri tidak

menelusuri kualitasnya tentang rezeki “di bawah naungan pedang”.[25] Dari situ, perampokan dapat dipahami sebagai pelepasan dari jalur kufr. Q.S. al-Tawbah/9: 111 ia baca sebagai transaksi jual-beli dengan Allah: jiwa dijual, surga dibeli; bom pun, dalam nalar itu, masuk akal sebagai bentuk jual-beli. Q.S. Muḥammad/47: 31 ia baca sebagai ujian iman: siapa yang imannya jujur berani *jihād*. Q.S. al-Baqarah/2: 216 ia baca sebagai motivasi: perang itu dibenci, tetapi wajib. Q.S. al-Baqarah/2: 191 dan al-Tawbah/9: 5 ia baca sebagai perintah memerangi nonmuslim di mana pun dijumpai. Analogi yang ia bangun—Nabi lebih banyak di medan perang daripada berhaji, dengan hitungan *gazwah* yang ia rasio-kan—adalah kreativitas pembaca yang menggiring teks ke nalar yang sudah nyaman. Korban muslim dalam aksi, dalam pengakuannya, “bukan yang diincar”; ajal mereka dianggap tiba di situ, dan dapat “ditebus” puasa sebagai kafarat, dengan merujuk perilaku tokoh jaringan. *Istisyhādiyyah* ia sebut sebagai kebahagiaan: mengorbankan diri di tengah musuh.

Zein Efendi menuturkan jalur masuk yang lain: perniagaan, persahabatan, lalu *ḥalaqah* terbuka ke *ḥalaqah* tertutup; keinginan terlibat aksi mendahului kesempatan, dan kepolisian mendahului keinginan itu.[26] Jalur itu menyingkap faktor eksternal: interaksi sosial, pengetahuan yang beredar di jaringan (Mannheim), dan tekanan situasional.[27] Faktor internal, dalam analisis penulis yang meminjam Tajfel dan Turner, justru paling menentukan: *in-group* dan *out-group* mengeras, identitas “kami yang berjihad” membutuhkan “mereka yang *tāgūt*”.[28] Bandura menolong menamai *moral disengagement*: nyawa sipil dineutralisasi oleh bingkai transaksi dengan Allah.[29] Bukan teks yang “menyuruh” secara mekanis.

Empat implikasi pemahaman, yang penulis klasifikasikan dengan utang pada Nasaruddin Umar meski lapangan dan tekanannya berbeda, ialah teologis, politis, sosiologis, dan psikologis.[30] Teologis: kekerasan sebagai perintah Allah dan jalan syahīd, surga sebagai bayaran. Politis: negara dan “yang

bekerja sama dengan kafir” sebagai musuh, syariat/khilafah sebagai horizon. Sosiologis: *halaqah*, literatur, in-group. Psikologis: tidak takut mati, disengagement, ketenangan yang diklaim datang dari “jalan *jihād*” — dan ketenangan itu, jika tidak hati-hati, dapat dikelirukan sebagai resepsi estetik-psikologis Bab V. Di sini ketenangan adalah buah ideologi, bukan buah nagam. Pisau harus membedakan.

Catatan etis yang tidak basah. Nama informan hanya jika sudah menjadi bagian dari naskah yang dipublikasikan atau ada persetujuan. Narasi kekerasan bukan tontonan. Tujuan akademik adalah memahami mekanisme, bukan menyediakan manual. Evaluasi normatif dinyatakan terpisah dari deskripsi, tetapi tidak dihindari. Menuliskan napiter sebagai monster menutup ilmu; menuliskan mereka sebagai korban murni juga menutup ilmu. Mereka pembaca. Horizon mereka dapat dipetakan. Agen dapat diubah. Omar Khaeri, Amir Abdillah, Agus Supriyanto, dan Zein Efendi, dalam naskah 2023, tidak dihadirkan sebagai satu wajah. Jalur masuk mereka berbeda: ada yang dari perniagaan dan persahabatan, ada yang dari *halaqah* yang menajam, ada yang dari literatur yang beredar. Kesamaan yang diteliti bukan biografi, melainkan mekanisme: ayat yang sama, horizon yang mengunci, celah yang diisi, aksi yang menubuh. Perbedaan jalur justru menolong menolak determinisme “satu sebab”: bukan kemiskinan semata, bukan ayat semata, bukan polisi semata. Yang berulang adalah penguncian makna di dalam jaringan yang menjadi in-group.

### **3. Varian lain: filantropi, keadilan, dan pengisian yang tidak berdarah**

Bab ini tidak boleh terkesan bahwa resepsi hermeneutik identik dengan teror. Mayoritas jalur pemahaman→tindakan justru sehari-hari dan tidak masuk berita. Orang memahami Q.S. al-Mā’ūn lalu membuka dapur umum. Orang memahami Q.S. al-Ḥujurāt/49: 13 lalu menolak ujaran kebencian. Orang memahami ayat infak lalu berzakat, atau sebaliknya, memahami ayat rezeki

lalu menormalisasi korupsi dengan dalih “sudah takdir”. Yang terakhir adalah resepsi hermeneutik yang tegang tanpa bom: ideologi yang menubuh dalam praktik ekonomi. Karl Mannheim berguna: pengetahuan ayat adalah pengetahuan sosial. Stuart Hall berguna: ada pembacaan *dominant*, *negotiated*, *oppositional*. [31] Eks-napiter yang menolak tafsir kementerian adalah *oppositional* terhadap wacana resmi, tetapi *dominant* terhadap wacana jaringannya.

Abd. A’la menawarkan pengisian celah alternatif: *jihād* pendidikan, antikorupsi, dan pengentasan kemiskinan. [32] Tafsir tematik Kementerian Agama tentang *jihād*, edisi Muchlis M. Hanafi, menyediakan bahasa kebijakan. [33] Muḥammad Sa’id Ramaḍān al-Būṭī, dalam *al-Jihād fi al-Islām*, menolak teror atas sipil sebagai keluar dari *jihād*. [34] Yūsuf al-Qaraḍāwī membedakan *jihād*, *ḥirābah*, dan *bagy*. [35] M. Quraish Shihab menolak menyamakan *jihād* dengan kekerasan. [36] Semua itu mitra tekstual bagi pengisian celah yang lain. Agar menjadi resepsi hermeneutik, pengisian itu harus diukur pada lapis tindakan, bukan hanya pada tes tertulis atau pada khutbah yang indah. Relawan yang membangun panti karena yatim di al-Mā’ūn sedang berada di rumus yang sama dengan Sofyan Tsauri yang membangun nalar jual-beli pada 9: 111. Mekanisme sama; arah aksi berbeda; evaluasi etis wajib, dan wajib dinyatakan terpisah dari deskripsi mekanisme.

Setelah interaksi dengan perspektif lain—pasca-hukuman, bina, pembacaan ayat yang dulu ditutup—sebagian subjek memahami *jihād* tidak semata *qitāl*. Perubahan itu, jika ada, adalah pergeseran horizon, bukan mukjizat program. Wawancara sekali tidak cukup untuk mengklaim tobat sebagai fusion yang selesai. Jika teman lama masih mengirim tautan lama, horizon dapat tertarik kembali. Karena itu, deradikalisasi yang melek resepsi, jika diringkas tanpa menjadi manual resmi, bergerak pada empat napas: buka kembali ayat yang ditutup; pindahkan jaringan yang membentuk horizon; tawarkan identitas in-group yang tidak membutuhkan darah; ukur

perubahan pada tindakan, bukan hanya pada ucapan di ruang bina. Tafsir pengganti tanpa keempat napas itu adalah khutbah yang tidak menyentuh mekanisme.

## **E. Kritik Ideologisasi: Lensa, Bukan Kotak**

### **1. Ideologisasi sebagai penguncian celah**

Ideologisasi, dalam bab ini, adalah pengisian celah yang menyamar sebagai nasib teks. Ayat dijadikan bungkus bagi dendam, bagi identitas, bagi proyek politik, lalu bungkus itu disucikan hingga tidak dapat dibuka. Abou El Fadl menamainya otoritarian. Ricoeur menuntut kecurigaan. Jauss menuntut sejarah horizon agar “sudah jelas” itu diurai sebagai hasil, bukan sebagai asal. Iser menuntut peta ayat yang diulang dan ayat yang ditutup. Gadamer menuntut dialog cakrawala, bukan kolonisasi. Seluruh perangkat itu, jika hanya dipamerkan di Bab III lalu dilupakan di lapangan, adalah jimat akademik—ironi bagi naskah yang mengkritik jimat.

Ideologisasi tidak hanya milik jaringan kekerasan. Ia dapat hidup pada kutub sebaliknya: “Islam damai” yang tidak pernah membuka kitab, yang menolak *qitāl* seolah Al-Qur’an tidak mengenal perang terikat sebab, yang membuang ayat karena takut pada napiter. Membuang ayat adalah kolonisasi dari arah lain. Syaltūt tidak membuang *qitāl*; ia mengikatnya. Ibn ‘Āsyūr tidak membuang 9: 5; ia menolak pembacaan yang membuat Islam identik perang permanen. Living Qur’an yang dewasa menahan kedua kolonisasi: kolonisasi dendam atas teks, dan kolonisasi rasa takut atas teks.

### **2. Tiga tipologi sebagai lensa, bukan kotak**

Tiga tipologi penulis—sosio-kultural, estetik-psikologis, hermeneutik—adalah kisi analitis, bukan penjara, bukan tiga agama, bukan tiga jenis orang. Satu fenomena dapat memuat ketiganya. Peneliti menimbang yang dominan dan yang sekunder. Yasinan malam Jumat: dominan sosio-kultural (kohesi, warisan, simbol berkah), sekunder estetik-psikologis

(nagam sederhana, hati yang turun), sekunder hermeneutik (keyakinan bacaan bermanfaat bagi mayat yang diwujudkan dalam kehadiran). Murattal di earphone: dominan estetik-psikologis, sekunder hermeneutik jika orang lalu mengubah ibadah, sekunder sosio-kultural jika ia menjadi identitas generasi gawai. *Halaqah* ayat *qitāl*: dominan hermeneutik, sekunder psikologis (ketenangan ideologis, janji syahīd), sekunder sosio-kultural (in-group sebagai “majelis”). Memaksa satu label adalah menukar lensa dengan kotak.

Jika hendak dibandingkan dalam narasi, bukan sebagai kisi yang memaksa mata, maka perbandingannya kira-kira begini. Pada resepsi sosio-kultural, pertanyaan operasionalnya: bagaimana Al-Qur'an hidup dalam tradisi? Sifatnya kolektif, tradisional, simbolik, kontekstual. Data khasnya ritus, adat, tamīmah, khataman. Teorinya Jauss yang kultural, antropologi, fungsi sosial. Contoh yang “jinak”: Yasinan. Contoh yang tegang: rajah yang diperdebatkan. Bahayanya sinkretisme dan folklorisasi. Produk analisisnya fungsi dan identitas.

Pada resepsi estetik-psikologis, pertanyaannya: bagaimana ayat dirasakan? Sifatnya afektif, subjektif, langsung, spiritual. Data khasnya tilawah, murattal, ruqyah, tangisan, kaligrafi. Teorinya Iser pada efek, Gade pada emosi yang dilatih, Nelson pada pranata bunyi. Contoh yang “jinak”: murattal pengurang cemas. Contoh yang tegang: komersialisasi audio Qur'an. Bahayanya reduksi menjadi terapi. Produk analisisnya pengalaman dan efek.

Pada resepsi hermeneutik, pertanyaannya: bagaimana pemahaman diwujudkan? Sifatnya interpretatif, kontekstual, dinamis, non-formal. Data khasnya ceramah, ideologi, aksi sosial atau politik. Teorinya Gadamer, Ricoeur, Jauss, Iser — dioperasikan pada amal. Contoh yang “jinak”: ayat yatim yang menjadi panti. Contoh yang tegang: ayat *qitāl* yang menjadi kekerasan. Bahayanya otoritarianisme makna. Produk analisisnya mekanisme pemahaman-tindakan.

Diagram alur yang sama menopang ketiganya: teks Al-Qur'an → cakrawala harapan → pengisian ruang kosong → peleburan horizon → (a) ritus kolektif, (b) pengalaman indrawi-batin, (c) tindakan sosial-politik. Living Qur'an meneliti ketiga cabang, dengan syarat tautan kepada Al-Qur'an tetap dapat ditunjukkan. Lensa memungkinkan cabang itu terlihat bersamaan pada satu malam. Kotak memaksa peneliti memilih satu dan membutakan yang lain. Buku ini memilih lensa. Rafiq (2014) sudah menolong membedakan fungsi skriptur agar performatif tidak ditelan informatif; Ahimsa-Putra sudah menolong melihat fenomena kultural sebagai objek sah; al-Khulī sudah menolong membuka *dirāsah mā ḥaula al-Qur'ān*. [38] Tipologi tiga resepsi adalah utang pada mereka, dan adalah tanggung jawab penulis jika kotak itu disalahgunakan sebagai dogma.

### 3. Deradikalisasi yang melek resepsi, bukan slogan

Buku ini bukan manual deradikalisasi. Ia menawarkan implikasi. Studi living Qur'an dan resepsi dapat memetakan pemahaman yang menubuh, termasuk “perilaku miring”, tanpa mengira bahwa mengganti kutipan ayat sudah cukup. Pendalaman sumber agama dan literasi keislaman yang memadai—sebagaimana diingatkan literatur tentang ketahanan terhadap ideologi ekstrem—menolong agar horizon tidak mudah dikunci oleh satu *ḥalaqah*. [37] Cross-reading tafsir, kritik otoriterisme interpretasi (Abou El Fadl), relativitas tafsir yang tidak liar (Abū Zayd, Arkoun), dan pembongkaran pemahaman (Nasaruddin Umar) adalah mitra. Lapangan 2021–2022 menambahkan: teks adalah *Leerstellen*; kekerasan lahir dari horizon dan pengisian celah, bukan dari dalang-ayat. Agen dapat diubah. Itulah harapan pedagogis yang melek resepsi, bukan jaminan kebijakan.

Evaluasi normatif tidak dihindari, dan tidak dicampur aduk dengan deskripsi. Kekerasan atas nama ayat merusak maqāṣid *ḥifẓ al-nafs* dan *ḥifẓ al-dīn*. Syahīd sebagai horizon emosi perlu

dibahas tanpa meremehkan: janji kematian yang bermakna, keluarga yang “terjaga”, surga—ayat dan hadis tentang syahīd memang ada, dan indah bagi banyak orang yang tidak pernah berbuat teror. Yang khas pada resepsi militan adalah penguncian syahīd pada aksi terhadap sipil. Dekonstruksi: buka keragaman mati syahīd dalam riwayat, buka larangan bunuh diri, buka Q.S. al-Mā'idah/5: 32. Celah “aksi terhadap sipil = syahīd” harus dihadapkan pada ayat yang ditutup, bukan hanya pada slogan “Islam damai” yang tidak pernah membuka kitab.

Dengan demikian, resepsi hermeneutik adalah pemahaman yang ditubuhkan. Rumusnya: teks dipahami, dimaknai sesuai konteks, diwujudkan dalam tindakan. Mekanismenya Jauss–Iser–Gadamer–Ricoeur. Pada ayat *jihād* dan *qitāl*, mekanisme yang sama dapat melahirkan etos perjuangan damai atau kekerasan; yang menentukan bukan dalang-teks, melainkan horizon dan pengisian celah oleh pembaca. Tiga tipologi adalah lensa untuk melihat, bukan kotak untuk memaksa. Yasinan, murattal, dan *halaqah* ayat perang dapat diurai dengan kisi yang sama, asalkan tautan Qur'ani tidak hilang, asalkan deskripsi tidak ditukar fatwa, asalkan fatwa—jika hendak diucapkan—tidak buta pada fakta. Al-Qur'an, bagi iman, tetap kalam yang suci. Bagi ilmu resepsi, ia tetap ruang yang diisi. Kesucian tidak meniadakan pengisian; pengisian tidak meniadakan kesucian. Yang meniadakan keduanya adalah penguncian: penguncian makna, penguncian ayat lain, penguncian pembaca lain. Bab ini, pada akhirnya, adalah perlawanan terhadap penguncian itu, dengan cara yang tidak merampas teks dari umat, dan tidak merampas umat dari pertanggungjawaban atas amalnya.

## Catatan

[1] Luqman Abdul Jabbar, “Resepsi Hermeneutik Al-Qur'an Eks Narapidana Teroris atas Ayat-ayat Jihād dan Qitāl” (disertasi, Sekolah Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2022); Luqman Abdul Jabbar, *Ayat-ayat Jihad dan Qital* (Jakarta: Young Progressive Muslim, 2023); Luqman Abdul Jabbar, Ridwan

Rosdiawan, Nasaruddin Umar, dan Hamka Hasan, "Hermeneutic Reception of Ex-Convict Terrorists on Understanding the Qur'anic Verses of Jihad and Qital," *Pakistan Journal of Qur'anic Studies* 2, no. 2 (2023): 133–144.

[2] John L. Esposito, *Unholy War: Terror in the Name of Islam* (Oxford: Oxford University Press, 2002); David C. Rapoport, "The Four Waves of Rebel Terror and September 11," *Anthropoetics* 8, no. 1 (2002); R. Scott Appleby, *The Ambivalence of the Sacred: Religion, Violence, and Reconciliation* (Lanham: Rowman & Littlefield, 2000); Bruce Lincoln, *Holy Terrors: Thinking about Religion after September 11* (Chicago: University of Chicago Press, 2003). Bantahan terhadap kausalitas teks-sebagai-dalang merupakan tesis sentral Jabbar, *Ayat-ayat Jihad dan Qital*.

[3] Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method*, terj. Joel Weinsheimer dan Donald G. Marshall, edisi ke-2 (London: Continuum, 2004).

[4] Paul Ricoeur, *Hermeneutics and the Human Sciences*, ed. dan terj. John B. Thompson (Cambridge: Cambridge University Press, 1981); Paul Ricoeur, *Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of Meaning* (Fort Worth: Texas Christian University Press, 1976).

[5] Hans Robert Jauss, *Toward an Aesthetic of Reception*, terj. Timothy Bahti (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1982); Wolfgang Iser, *The Act of Reading: A Theory of Aesthetic Response* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1978).

[6] Gadamer, *Truth and Method*, pada uraian *Vorurteil* dan *Horizontverschmelzung*.

[7] Paul Ricoeur, *Freud and Philosophy: An Essay on Interpretation*, terj. Denis Savage (New Haven: Yale University Press, 1970).

[8] Khaled Abou El Fadl, *Speaking in God's Name: Islamic Law, Authority and Women* (Oxford: Oneworld, 2001).

[9] Farid Esack, *Qur'an, Liberation and Pluralism* (Oxford: Oneworld, 1997); Luqman Abdul Jabbar, "Hermeneutical Keys (Sebuah Metode Alternatif dalam Studi al-Quran Perspektif Farid Esack)," *Khatulistiwa: Journal of Islamic Studies* 3, no. 2 (2013): 175–184.

[10] Nasaruddin Umar, *Deradikalisasi Pemahaman Al-Qur'an dan Hadis* (Jakarta: Elex Media Komputindo / penerbitan terkait Kementerian Agama, 2014). Empat implikasi teologis-politis-sosiologis-psikologis diacu penulis dengan lapangan yang berbeda: wawancara langsung eks-narapidana, bukan hanya pembongkaran wacana.

[11] Naṣr Ḥāmid Abū Zayd, *Maḥmūd al-Naṣṣ: Dirāsah fī 'Ulūm al-Qur'ān* (Beirut: al-Markaz al-Ṣāqāfī al-'Arabī, 1990); Naṣr Ḥāmid Abū Zayd, *al-Naṣṣ, al-Sulṭah, al-Ḥaqīqah* (Beirut: al-Markaz al-Ṣāqāfī al-'Arabī, 1995).

[12] Mohammed Arkoun, *Rethinking Islam: Common Questions, Uncommon Answers*, terj. Robert D. Lee (Boulder: Westview Press, 1994); Mohammed Arkoun, *Lectures du Coran* (Paris: Maisonneuve et Larose, 1982).

[13] Ibn Manẓūr, *Lisān al-'Arab* (Beirut: Dār Ṣādir, t.t.), entri *j-h-d* dan *q-t-l*.

[14] al-Rāghib al-Iṣfahānī, *Mufradāt Alfāz al-Qur'ān* (Damaskus: Dār al-Qalam, 1412 H), entri *jahd* dan *qatl*.

[15] Ibn Fāris, *Mu'jam Maqāyīs al-Lughah*, ed. 'Abd al-Salām Hārūn (Beirut: Dār al-Fikr, 1979), akar *j-h-d*.

[16] Muḥammad Fu'ād 'Abd al-Bāqī, *al-Mu'jam al-Mufahras li Alfāz al-Qur'ān al-Karīm* (Kairo: Dār al-Kutub al-Miṣriyyah, t.t.); Jabbar, *Ayat-ayat Jihad dan Qital*, pada uraian kuantifikasi ayat *jihād*.

[17] Seyyed Hossein Nasr, *The Heart of Islam: Enduring Values for Humanity* (New York: HarperOne, 2002). Nasr menempuh

hitungan yang berdekatan: dari puluhan ayat dengan akar *jihād*, hanya sebagian kecil yang tafsirannya terkait langsung makna perang.

[18] Muḥammad ibn Jarīr al-Ṭabarī, *Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wīl Āy al-Qur'ān* (Beirut: Mu'assasah al-Risālah, 2000), pada Q.S. al-Baqarah/2: 190.

[19] Abū al-Fidā' Ibn Kaṣīr, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm* (Beirut: Dār al-Fikr, 1999), pada ayat-ayat *qitāl* dan *jihād*.

[20] Muḥammad al-Ṭāhir Ibn 'Āsyūr, *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr* (Tunis: al-Dār al-Tūniyyah, 1984).

[21] Maḥmūd Syaltūt, *al-Qur'ān wa al-Qitāl* (Kairo: Dār al-Kitāb al-'Arabī, 1951).

[22] Taqī al-Dīn Ibn Taymiyyah, *Majmū' al-Fatāwā* (Madinah: Majma' al-Malik Fahd, 1995), pada fatwa-fatwa *jihād* dan ketentuan tidak membunuh non-kombatan.

[23] Muḥammad 'Abd al-Salām Faraj, *al-Farīdah al-Ghā'ibah*; 'Abdullāh 'Azzām, *Āyāt al-Raḥmān fī Jihād al-Afghān*; Sayyid Quṭb, *Fī Zilāl al-Qur'ān* (Beirut: Dār al-Syurūq, 1992). Ketiganya dibaca sebagai dokumen horizon, bukan sebagai hujjah.

[24] Jabbar, *Ayat-ayat Jihad dan Qital*; ucapan terima kasih naskah itu menyebut Ustaz Muhammad Sofyan Tsauri, Ustaz Omar Khaeri, Ustaz Amir Abdillah, Ustaz Agus Supriyanto, dan Ustaz Zein Efendi, serta Prof. Dr. Irfan Idris, M.A., yang membuka jalan perjumpaan.

[25] Wawancara pribadi dengan Muhammad Sofyan Tsauri, Depok, Jawa Barat, 7 Agustus 2021; diolah dalam Jabbar, *Ayat-ayat Jihad dan Qital*. Hadis “rezeki di bawah naungan pedang” yang ia kutip tidak ia telusuri kualitasnya; penulis mencatat pengutipan itu sebagai data horizon, bukan sebagai otentikasi matan.

- [26] Wawancara dengan Zein Efendi, diolah dalam Jabbar, *Ayat-ayat Jihad dan Qital*.
- [27] Karl Mannheim, *Ideology and Utopia* (London: Routledge, 1936); Dennis L. Bouffard dan Richard H. Price, "Behavioral Appropriateness and Situational Constraint as Dimensions of Social Behavior," *Journal of Personality and Social Psychology* 30, no. 4 (1974).
- [28] Henri Tajfel dan John C. Turner, "An Integrative Theory of Intergroup Conflict," dalam *The Social Psychology of Intergroup Relations*, ed. W. G. Austin dan S. Worchel (Monterey: Brooks/Cole, 1979).
- [29] Albert Bandura, "Moral Disengagement in the Perpetration of Inhumanities," *Personality and Social Psychology Review* 3, no. 3 (1999): 193–209.
- [30] Umar, *Deradikalisasi Pemahaman Al-Qur'an dan Hadis*; Jabbar, *Ayat-ayat Jihad dan Qital*, klasifikasi empat implikasi.
- [31] Stuart Hall, "Encoding/Decoding," dalam *Culture, Media, Language*, ed. Stuart Hall dkk. (London: Hutchinson, 1980).
- [32] Abd. A'la, "Pembumian Jihād dalam Konteks Indonesia Kekinian," dalam berbagai tulisan tentang *jihād* sebagai etos sosial.
- [33] Kementerian Agama RI, *Jihad: Makna dan Implementasinya*, ed. Muchlis M. Hanafi (Jakarta: Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an).
- [34] Muḥammad Sa'īd Ramaḍān al-Būṭī, *al-Jihād fī al-Islām: Kayfa Nafhamuhu? Wa Kayfa Numārisuhu?* (Damaskus: Dār al-Fikr, 1993).
- [35] Yūsuf al-Qaraḍāwī, *Fiqh al-Jihād* (Kairo: Dār al-Syurūq, 2009).

[36] M. Quraish Shihab, *Wawasan Al-Quran* (Bandung: Mizan, 1996), pada uraian *jihād*.

[37] Literatur ketahanan terhadap rekrutmen ideologis, antara lain yang diacu dalam kerangka disertasi (Szlachter dan Potejko serta kajian sejenis), menempatkan kedalaman sumber agama sebagai salah satu faktor; ia bukan angka ajaib, melainkan implikasi yang sejalan dengan temuan horizon: *ḥalaqah* sempit mudah mengunci jika literasi sempit.

[38] Ahmad Rafiq, *The Reception of the Qur'an in Indonesia: A Case Study of the Place of the Qur'an in a Non-Arabic Speaking Community* (disertasi Ph.D., Temple University, 2014); Heddy Shri Ahimsa-Putra, "The Living Al-Qur'an: Beberapa Perspektif Antropologi," *Walisongo* 20, no. 1 (2012): 235–260; Amīn al-Khūlī, *Manāhij Tajdīd* (Kairo: Maktabah al-Usrah, 2003).

## **BAB VII: Merancang Penelitian Living Qur'an**

Metodologi, bagi penelitian living Qur'an, bukan daftar prosedur yang dilampirkan di bagian metode agar naskah tampak ilmiah. Ia adalah keputusan tentang apa yang dihitung sebagai data, siapa yang dihitung sebagai penutur yang sah, dan pada titik mana peneliti berhenti mengoreksi praktik umat dengan kamus tafsirnya. Keputusan itu sudah mulai bekerja jauh sebelum wawancara pertama, yaitu pada saat rumusan masalah ditulis. Jika rumusan itu masih bertanya "apa makna Surah Yāsīn menurut para mufasir?", lapangan hanya akan dijadikan hiasan. Jika rumusan itu bertanya "mengapa warga Kecamatan Sungai Raya membaca Yāsīn setiap malam Jumat, dan makna apa yang mereka hidupkan dari bacaan itu?", maka Al-Qur'an yang diteliti bukan lagi mushaf di rak, melainkan living text: teks yang nyata dipraktikkan, masih berlangsung, dan dapat diamati.[1]

Perlu ditegaskan bahwa living Qur'an di sini diposisikan sebagai metode penelitian atas interaksi dan pola perilaku masyarakat terhadap Al-Qur'an, bukan sebagai slogan bahwa "Al-Qur'an itu hidup" dalam arti teologis. Amīn al-Khūlī sudah lama membedakan *dirāsah fī al-Qur'ān* dan *dirāsah mā ḥaula al-Qur'ān*; living Qur'an, meskipun tidak disebut al-Khūlī dengan nama itu, bergerak di wilayah yang kedua lalu penulis kembangkan melalui teori resepsi.[2] M. Mansur menempatkan akarnya pada fenomena Qur'an in everyday life: makna dan fungsi Al-Qur'an yang riil dipahami dan dialami, termasuk pemfungsian yang tidak selalu mengacu pada pesan tekstual ayat, melainkan pada anggapan faḍīlah unit-unit tertentu bagi kepentingan praksis.[3] Heddy Shri Ahimsa-Putra menajamkannya secara antropologis: living al-Qur'an adalah makna yang diberikan orang—Muslim maupun bukan—kepada Al-Qur'an dan cara makna itu diaktualisasikan dalam hidup sehari-hari.[4] Ahmad Rafiq, dari riset Banjar hingga artikel 2021, menuntut infrastruktur epistemologis yang lebih tegas: relasi kitab suci dan komunitasnya, fungsi informatif dan performatif,

serta pola transmisi-transformasi pengetahuan dan praktik.[5] Bab ini tidak mengulang perdebatan definisi itu. Bab ini menagih konsekuensi desainnya.

### **A. Desain sebagai Pilihan Lensa, Bukan Pengisian Kotak**

Desain penelitian living Qur'an adalah jawaban atas pertanyaan: fenomena apa yang sedang terjadi, dan dengan cara menanya yang mana fenomena itu paling jujur dilaporkan. Tiga pilihan yang paling sering cocok—etnografi, fenomenologi, dan studi kasus—penulis perlakukan sebagai lensa, bukan sebagai kotak. Kotak bekerja dengan memilah objek: “ini penelitian etnografi, jadi jangan bicara pengalaman batin”; “ini fenomenologi, jadi jangan bicara struktur kampung”. Lensa bekerja sebaliknya. Satu korpus lapangan—catatan malam Jumat di langgar Sungai Raya, rekaman murattal di kamar sewa Yogyakarta, transkrip wawancara eks-narapidana—dapat dibaca dengan lebih dari satu lensa, asalkan peneliti sadar lensa mana yang sedang ia pasang dan mengapa.

Etnografi dipilih ketika fenomena tertanam dalam kehidupan kolektif yang punya irama, peran, dan simbol yang tidak habis dijelaskan oleh pernyataan verbal informan. Yasinan malam Jumat di pesisir Kapuas, khataman di langgar Banjar, baayun maulid yang menyelipkan ayat, atau kebiasaan menempel ayat kursi di ambang rumah Melayu Pontianak, menuntut kehadiran peneliti di tempat orang melakukan apa yang mereka lakukan. James Spradley menekankan bahwa etnografi adalah kerja belajar dari orang, bukan semata belajar tentang orang: pertanyaan grand tour, mini-tour, dan pertanyaan pengalaman disusun agar kosakata setempat—berkat, tuah, hawar, slamet, tentrem—tidak segera diganti oleh kosakata peneliti.[6] Martyn Hammersley dan Paul Atkinson mengingatkan bahwa observasi bukan mata polos. Setiap deskripsi sudah bermuatan teori; yang dituntut adalah kejujuran tentang muatan itu, bukan pretensi netralitas.[7] Clifford Geertz, yang terlalu sering dikutip hanya pada frasa thick description, berguna di sini justru karena ia

menolak menyamakan “ikut hadir” dengan “sudah memahami”. Kehadiran di majelis Yāsīn yang diakhiri bubur dan rokok tidak dengan sendirinya menjelaskan mengapa Surah Yāsīn, bukan al-Mulk, yang dipilih sebagai jantung malam itu.

Fenomenologi dipilih ketika pusat gravitasi penelitian adalah pengalaman dihayati (*lived experience*), bukan struktur sosial semata. Orang yang memutar murattal saat dada sesak, perempuan yang menangis pada ayat tertentu dalam tilawah Subuh, pasien yang merasakan “dingin turun” ketika ayat ruqyah dibacakan di dada, atau qari’ yang mengatur napas menurut maqām tertentu agar jemaah khushyuk: data utamanya bukan denah masjid, melainkan bagaimana pengalaman itu muncul, diucapkan, dan dimaknai oleh yang mengalaminya. Epoché di sini bukan mantra Husserl yang dihafal di kerangka teori. Ia operasional: peneliti menahan dulu penilaian “itu hanya sugesti”, “itu tidak sesuai tafsir”, atau sebaliknya “itu mukjizat”, cukup lama untuk membiarkan deskripsi informan utuh. Kristina Nelson dan Anna Gade telah menunjukkan, masing-masing dari Kairo dan Indonesia, bahwa tilawah adalah peristiwa indrawi dan emosional, bukan hanya pelafalan hukum tajwid.[8] Navid Kermani menempatkan pengalaman estetis Al-Qur’an sebagai fakta historis umat, bukan selera tambahan.[9] Jika peneliti memilih fenomenologi lalu di lapangan hanya menanyakan “apa dalil yasinan?”, ia telah mengganti lensa tanpa mengakuinya.

Studi kasus dipilih ketika satuan yang diteliti dapat dibatasi: satu kelompok yasinan di Desa Kapur, satu klinik ruqyah di Yogyakarta, satu grup WhatsApp One Day One Juz angkatan tertentu, satu trajektori pembacaan ayat oleh Muhammad Sofyan Tsauri, atau satu naskah Tafsir Surat Tujuh yang masih dibaca di lingkungan istana Sambas. Robert Yin menekankan *bounded system*: ada batas ruang, waktu, dan aktor, sehingga kedalaman lebih diutamakan daripada keterwakilan statistik.[10] Studi kasus *living Qur’an* bukan alasan untuk bermalas-malas pada teori. Ia justru menuntut teori yang tajam

karena generalisasi yang ditawarkan adalah generalisasi analitis, bukan enumeratif. Dari satu malam Jumat yang diurai tuntas, peneliti dapat memperlihatkan mekanisme resepsi; ia tidak berhak mengklaim “seluruh Kalimantan Barat”.

Kecocokan lensa dengan fenomena dapat diuji dengan contoh yang berdekatan secara geografis tetapi berbeda secara desain. Tradisi yasinan bergilir di Kecamatan Sungai Raya, Kabupaten Kubu Raya, yang melibatkan rumah-rumah, giliran tuan rumah, susunan bacaan, dan ramah tamah, hampir pasti miskin jika hanya didekati lewat kuesioner makna. Etnografi, atau studi kasus etnografis, lebih jujur. Pengalaman seorang guru honorer di Pontianak yang setiap malam memutar murattal Mishary Rasyid untuk menekan kecemasan menjelang tidur, sebaliknya, akan miskin jika peneliti hanya mendeskripsikan “budaya digital Qur’ani” tanpa masuk ke tubuh, napas, dan ucapan orang itu tentang ketenangan. Fenomenologi, atau studi kasus fenomenologis, lebih jujur. Resepsi ayat-ayat jihād oleh eks-narapidana teroris, yang penulis teliti tahun 2021–2022, tidak bisa dilepaskan dari trajektori hidup yang terikat; studi kasus dengan wawancara mendalam dan pembacaan ulang ayat bersama informan lebih jujur daripada “etnografi terorisme” yang mengawang.[11] Lensa boleh diganti di tengah jalan, asal pergantian itu ditulis, bukan disembunyikan di belakang istilah “kualitatif deskriptif” yang tidak menjelaskan apa pun.

Campuran desain sah, dengan satu syarat: satu desain tetap menjadi tulang, yang lain menjadi alat bantu. Studi kasus etnografis atas satu majelis Banjar di Pontianak, misalnya, memakai batas satuan (studi kasus) dan kehadiran panjang (etnografi). Fenomenologi di dalam studi kasus ruqyah memakai satu klinik sebagai batas, lalu mengurai pengalaman pasien sebagai pusat. Yang tidak sah adalah menuliskan tiga nama desain di bagian metode, lalu di lapangan hanya merekam ceramah ustaz. Nama desain yang tidak meninggalkan jejak pada jenis catatan lapangan adalah nama palsu. Spradley yang tidak menghasilkan taksonomi setempat, Hammersley yang

tidak menghasilkan kepekaan terhadap muatan teori dalam deskripsi, Yin yang tidak menghasilkan batas satuan—ketiganya sitasi kosong.

## **B. Rumusan Masalah atas Living Text**

William A. Graham dan Wilfred Cantwell Smith, dari jalur sejarah agama, sudah lama menolak memperlakukan scripture seolah-olah hanya artefak tulis. Kitab suci hidup dalam pelafalan, ingatan, dan pemakaian komunitas.[12] Rafiq menajamkan hal itu bagi living Qur'an: resepsi berlangsung pada teks tertulis dan teks yang dilantunkan; fungsi informatif (apa yang dikatakan ayat) dan fungsi performatif (apa yang dikerjakan ayat ketika dilisankan, ditulis, atau dipakai) berjalan bersamaan, dan keduanya ditransmisikan sambil ditransformasikan.[13] Rumusan masalah yang setia pada living text, oleh sebab itu, tidak menanyakan tafsir sebagai produk akhir ulama, melainkan menanyakan peristiwa resepsi yang sedang terjadi.

Tiga syarat fenomena, yang penulis pakai sebagai saringan awal, terdengar sederhana dan justru karena itu sering dilanggar. Pertama, fenomena itu nyata. Ada majelis, ada orang, ada bunyi ayat, ada benda, ada rekaman, ada luka, ada aplikasi yang dibuka. "Islam Nusantara" atau "spiritualitas millennial" bukan fenomena; itu label. Kedua, fenomena itu masih berlangsung. Rekonstruksi yasinan tahun 1920 dari foto keluarga adalah kerja sejarah yang sah, tetapi ia bukan living Qur'an dalam arti penelitian lapangan atas praktik yang dapat dihadiri. Ketiga, fenomena itu teramati: peneliti dapat hadir, melihat, mendengar, mencatat, dan berbicara dengan pelakunya. "Keyakinan batin seluruh umat Islam Indonesia tentang Al-Qur'an" tidak teramati. "Pembacaan Yāsīn di rumah Pak RT setiap malam Jumat" teramati.

Dari saringan itu lahir rumusan yang sempit secara geografis dan tajam secara pertanyaan. Rumusan yang salah bukan karena tidak religius, melainkan karena tidak dapat dijawab oleh data.

“Living Qur’an di Kalimantan Barat” tidak dapat dijawab kecuali sebagai katalog yang lelah. “Peran Al-Qur’an dalam masyarakat Banjar” masih terlalu lebar, meskipun Rafiq telah membuktikan bahwa Banjar adalah laboratorium yang padat. Rumusan yang bekerja, misalnya: “Bagaimana tradisi pembacaan Surah Yāsīn malam Jumat di Kecamatan Sungai Raya mereproduksi makna keberkahan, kerukunan, dan doa bagi yang meninggal?” Atau: “Bagaimana pasien dan praktisi ruqyah di sebuah klinik Yogyakarta memfungsikan ayat-ayat tertentu sebagai pengobatan, dan horizon apa yang membentuk pilihan ayat itu?” Atau: “Bagaimana eks-narapidana teroris, pada masa mereka masih aktif, mengisi celah makna ayat-ayat jihād dan qitāl sehingga jihād dipersempit menjadi qitāl?” Masing-masing rumusan itu menunjuk pelaku, waktu, tempat, dan jenis resepsi yang akan diuji.

Rafiq 2021 berguna di sini bukan sebagai hiasan sitasi, melainkan sebagai alat merumuskan masalah pada poros transmisi-transformasi. Peneliti tidak hanya bertanya “apa yang dilakukan orang dengan Al-Qur’an?”, tetapi “lewat saluran apa praktik itu diwariskan, dan pada titik mana warisan itu berubah?” Saluran rujukan (kitab faḍā’il, risalah, status WhatsApp), saluran sanad guru-murid (ijazah, baiat, ḥalaqah), dan saluran tradisi diskursif (khotbah, cerpen dakwah, algoritma YouTube) menghasilkan transformasi yang berbeda.[14] Yasinan Sungai Raya yang diwariskan dari orang tua, lalu dikoreksi ustaz tamu dari Jawa, lalu disiarkan lewat grup WhatsApp RT, adalah tiga lapisan transmisi dalam satu fenomena. Rumusan masalah yang mengabaikan lapisan itu akan mengira tradisi “tetap sejak dahulu”, padahal yang tetap mungkin hanya nama surahnya.

Pertanyaan penelitian living Qur’an, jika hendak menghasilkan data dan bukan khutbah, perlu dibedakan menurut jenisnya. Pertanyaan deskriptif: sejak kapan, di mana, siapa, ayat apa, urutan apa. Pertanyaan interpretatif: mengapa Yāsīn, mengapa malam Jumat, mengapa ayat kursi di atas pintu. Pertanyaan reflektif: apa yang dirasakan, apa yang berubah dalam tubuh

atau rumah tangga. Pertanyaan sosial: apa yang terjadi pada hubungan tetangga, pada otoritas imam, pada orang yang tidak hadir. Keempat jenis itu, yang penulis pakai dalam panduan wawancara, menolak satu kebiasaan buruk: wawancara yang dari menit pertama sudah meminta informan “menjelaskan dalil”. Informan bukan cadangan kitab tafsir. Ia pelaku.

### **C. Sampling Purposif dan Kerja Informan**

Informan dalam living Qur'an bukan “sampel masyarakat Muslim”. Ia orang yang karena posisi, pengalaman, atau pengetahuannya dapat menuturkan fenomena dari dalam. Tekniknya, hampir selalu, sampling purposif. Orang dipilih karena dibutuhkan penelitian, bukan karena kebetulan lewat di teras masjid. Snowball menyusul ketika fenomena tersembunyi atau terstigma: praktisi ruqyah yang tidak memasang papan nama, perempuan yang memimpin yasinan di dapur sementara laki-laki duduk di ruang tamu, eks-narapidana yang tidak ingin namanya kembali ke berita. Norman Denzin mengingatkan bahwa pilihan informan adalah pilihan tentang suara siapa yang akan menjadi kanon lapangan; diamnya perempuan dalam rapat resmi langgar, misalnya, tidak berarti diamnya mereka dalam produksi makna Yāsīn.[15]

Pembagian informan utama dan pendukung tetap berguna asal tidak kaku. Informan utama adalah pelaku langsung. Untuk yasinan: ketua kelompok, tuan rumah giliran, pembaca tetap, perempuan yang menyiapkan hidangan dan sering kali menata urutan doa. Untuk ruqyah: praktisi dan pasien. Untuk ODOJ: admin grup dan anggota yang benar-benar mengkhawatirkan, bukan yang hanya menumpuk stiker. Informan pendukung adalah orang yang memahami fenomena dari sisi lain: penghulu, ketua RT, guru ngaji, petugas masjid, keluarga pasien, mantan admin yang mundur karena kelelahan. Dalam penelitian ayat jihād, “pendukung” bisa berarti orang yang pernah satu ḥalaqah, atau sebaliknya orang yang menolak pembacaan itu. Keduanya data.

Jumlah, pada penelitian living Qur'an skala mini—laporan lembaga maupun kajian yang terikat satu situs—enam sampai sepuluh informan yang diwawancarai berulang sering kali lebih jujur daripada empat puluh orang yang ditemui sekali. Angka itu petunjuk praktis, bukan dogma statistika. Tujuannya saturasi analitis: tema mulai berulang, pengecualian sudah terpetakan, dan wawancara baru hanya menambah anekdot. Spradley akan menolak informan yang “pintar berbicara tentang Islam” tetapi tidak pernah hadir di peristiwa yang diteliti. Hammersley akan menolak kepastian prematur bahwa sepuluh orang “mewakili Banjar”. Yang dikejar adalah kedalaman mekanisme resepsi, bukan peta demografis provinsi.

Di Kalimantan Barat, kesalahan sampling yang paling sering penulis lihat adalah menyamakan “Muslim Pontianak” dengan satu resepsi. Padahal di satu kecamatan bisa berdampingan langgar Melayu yang yasinan dengan tahlil panjang, majelis Banjar yang menyelipkan syair dan manaqib, ikatan keluarga Jawa yang membawa irama Yasinan Mataraman, dan kelompok yang menolak yasinan atas nama sunnah yang lebih ketat. Purposif yang cerdas justru merancang kontras itu. Penelitian tidak wajib mencakup semua, tetapi wajib sadar siapa yang tidak masuk, agar laporan tidak mengucapkan “masyarakat Sungai Raya” ketika yang diwawancarai hanya pengurus satu langgar.

Kontras itu, jika hendak dijadikan desain dan bukan hiasan, harus masuk ke kriteria inklusi. Peneliti menuliskan, misalnya, bahwa informan dipilih dari tiga simpul yang tidak saling menumpuk: pengurus langgar Melayu di tepi sungai, penggerak majelis Banjar yang masih memakai kitab faḍā'il beraksara Arab-Melayu, dan keluarga Jawa transmigran yang membawa buku yasin terbitan Jawa Tengah. Kriteria eksklusi sama pentingnya: orang yang fasih berceramah tentang living Qur'an tetapi tidak pernah duduk di tikar malam Jumat justru bukan informan utama. Ia mungkin informan pendukung, atau malah bukan. Snowball, pada jejaring Banjar di Pontianak, sering berjalan lewat undangan kenduri dan lewat nomor WhatsApp yang

“disambungkan ke mama di Martapura”. Saluran itu sendiri data transmisi. Mencatat siapa yang merekomendasikan siapa, dan dengan alasan apa—“ini orang yang hafal doanya”, “ini orang yang pernah ribut soal kas”—lebih berguna daripada mengejar angka sepuluh sebagai jimat metodologis.

Saturasi tidak datang sebagai ilham. Ia diuji. Setelah wawancara keenam, peneliti menyusun ulang matriks makna Yāsīn. Jika wawancara ketujuh dan kedelapan hanya mengulang “berkah, arwah, rukun” tanpa saluran baru dan tanpa pengecualian, saturasi analitis mulai tampak. Jika wawancara kesembilan tiba-tiba memperlihatkan kelompok perempuan yang membaca Yāsīn di sore Jumat karena malam Jumat sudah “diambil laki-laki”, saturasi belum terjadi; itu lubang sampling. Enam sampai sepuluh, sekali lagi, adalah petunjuk agar orang tidak mengembara tanpa tepi. Kajian lintas kecamatan berhak melebihi itu. Laporan yang memaksa empat puluh informan dengan satu pertanyaan yang sama justru lebih miskin.

Pada tema rentan, sampling purposif punya harga etis yang akan dibicarakan di bagian akhir bab ini. Cukup dikatakan di sini bahwa akses kepada eks-narapidana teroris tidak diperoleh dari pengumuman di masjid. Ia diperoleh dari kepercayaan yang lambat, dari penolakan yang harus diterima, dan dari kesadaran bahwa orang yang bersedia bicara bukanlah “yang paling representatif”, melainkan yang paling mungkin berbicara pada saat itu. Representasi, sekali lagi, bukan klaim yang boleh dibeli dengan jumlah.

#### **D. Data menurut Lensa Resepsi**

Jika tiga resepsi—sosio-kultural, estetik-psikologis, dan hermeneutik—dipasang sebagai lensa, maka “data” tidak boleh diartikan seragam. Observasi, wawancara, dan dokumentasi tetap menjadi tiga saluran utama, tetapi masing-masing saluran menghasilkan jenis bukti yang berbeda ketika lensa diganti. Peneliti yang membawa satu daftar pertanyaan untuk semua fenomena akan pulang dengan narasi yang datar: “Al-Qur’an

sangat penting bagi masyarakat”. Kalimat itu benar dan tidak berguna.

Pada lensa sosio-kultural, data adalah irama kolektif dan fungsi sosial. Observasi mencatat: siapa duduk di mana, siapa membaca, siapa menyahut, kapan hidangan masuk, ayat mana yang dibaca, siapa yang tidak datang dan apakah ketidakhadiran itu ditegur. Wawancara menanyakan sejarah kelompok, giliran rumah, dana kas, konflik kecil, dan apa yang terjadi jika malam Jumat bertepatan dengan pertandingan bola. Dokumentasi mencakup foto denah (dengan izin), daftar hadir, buku yasin bergaris bawah, spanduk, dan arsip WhatsApp RT. Geertz berguna di sini: yang dicari bukan “Islam populer” sebagai label, melainkan makna yang dijalankan orang ketika mereka, misalnya, memilih Surah Yāsīn sebagai alat merawat tetangga. Fungsi integrasi, identitas, kontrol sosial, dan legitimasi budaya lokal—yang penulis uraikan pada bab resepsi sosio-kultural—harus muncul dari peristiwa, bukan dari daftar yang disalin ke laporan.

Pada lensa estetik-psikologis, data adalah bunyi, tubuh, dan afek. Observasi mencatat tempo bacaan, maqām, getar suara, tangisan, diam, posisi duduk yang berubah, tangan yang meraba dada, anak yang tertidur, dan saat ruangan menegang pada ayat tertentu. Wawancara tidak puas pada “saya merasa tenang”. Ia menagih deskripsi: tenang seperti apa, di bagian tubuh mana, pada ayat atau lagu yang mana, dibandingkan dengan mendengarkan ceramah atau musik. Dokumentasi mencakup rekaman audio (dengan izin), playlist murattal di telepon genggam, jenis pengeras suara, dan—pada ruqyah—catatan urutan ayat yang dibacakan pada keluhan tertentu. Nelson mengingatkan bahwa seni tilawah punya tata rasa yang dipelajari; Gade menunjuk emosi sebagai bagian dari disiplin menghafal dan membaca. Data estetik-psikologis yang mengabaikan keduanya akan mengira setiap tangisan adalah “efek spiritual murni”, seolah tidak ada pelatihan telinga.

Pada lensa hermeneutik, data adalah jembatan dari pemahaman ke tindakan. Observasi saja tidak cukup, karena yang hendak ditangkap adalah bagaimana ayat dipahami lalu diwujudkan. Wawancara menjadi pusat, tetapi wawancara yang menempel pada ayat: ayat mana yang diingat, siapa yang pertama mengajarkan, dalam situasi apa ayat itu dikutip, tindakan apa yang dianggap sebagai “menjalankan” ayat itu. Dokumentasi mencakup catatan ḥalaqah, brosur, terjemahan yang dipakai, coretan di mushaf, posting media, dan—pada kasus jihād—literatur yang beredar di kelompok. Resepsi hermeneutik, perlu diulang, bukan studi tentang penerimaan metode hermeneutika. Ia studi atas pemahaman seseorang atau kelompok terhadap ayat yang diimplementasikan dalam sikap atau perilaku.[16] Karena itu, data hermeneutik yang berhenti pada “mereka memahami jihād sebagai perang” belum selesai. Yang harus dicatat adalah bagaimana pemahaman itu menjadi laku: hijrah, baiat, penolakan pemilu, atau sebaliknya, pada warga Sungai Raya, bagaimana pemahaman “Yāsīn menolong orang meninggal” menjadi kebiasaan tidak melewati malam Jumat.

Spradley menyediakan jenis pertanyaan yang dapat disesuaikan pada ketiga lensa. Pertanyaan deskriptif: “Tolong ceritakan dari sore sampai orang pulang, apa yang dilakukan.” Pertanyaan struktural: “Apa saja jenis bacaan yang wajib, yang sunnah, yang boleh ditinggal.” Pertanyaan kontras: “Apa bedanya malam Jumat biasa dengan malam Jumat ketika ada orang meninggal.” Untuk lensa estetik: “Ada tidak ayat yang membuat ibu selalu berhenti atau menangis.” Untuk lensa hermeneutik: “Kalau ada warga yang bilang yasinan tidak ada dalilnya, Bapak jawabnya bagaimana, dan tetap datang tidak.” Hammersley menambahkan satu disiplin: jangan mengira jawaban pertama adalah makna terakhir. Makna sering baru stabil setelah peneliti hadir cukup lama sehingga informan berhenti “menjelaskan Islam” kepada tamu, dan mulai membicarakan kas yang macet.

Observasi yang hanya menghasilkan catatan “kegiatan berjalan khidmat” belum observasi. Spradley menuntut miniatur yang

dapat dilukis ulang oleh orang yang tidak hadir: siapa memegang mikrofon, pada ayat berapa volume dinaikkan, apakah terjemahan dibaca, apakah anak-anak ditegur ketika Yāsīn sampai pada ayat tertentu, siapa yang menyuguhkan air di tengah bacaan. Hammersley menuntut catatan tentang kehadiran peneliti sendiri: duduk di mana, diperkenalkan sebagai apa, apakah orang mengubah bacaan karena ada tamu. Denzin, pada titik ini, berguna untuk merancang sumber yang tidak sebangun: mata peneliti, mulut ketua, mulut orang dapur, dan benda. Jika keempatnya hanya mengulang satu kalimat saleh, yang tertangkap mungkin register tamu, bukan praktik.

Dokumentasi, yang sering dianggap pelengkap, pada living Qur'an justru kadang menjadi data primer. Mushaf saku yang pojoknya menghitam pada Surah Yāsīn, stiker ayat di spion motor, wallpaper Al-Kursi di telepon, live tilawah yang diulang pada menit ke-12 karena "suaranya merinding", naskah faḍā'il yang disalin tangan di langgar Banjar, atau terjemahan Dayak Kanayatn yang dibacakan pada upacara tertentu—benda-benda itu adalah jejak resepsi. Abu 'Ubayd dan al-Nawawī, dari abad yang jauh, sudah mencatat faḍā'il dan adab hamalah al-Qur'ān; umat tidak menunggu teori resepsi untuk memuliakan unit-unit tertentu dari teks.[17] Tugas peneliti bukan membuktikan bahwa faḍā'il "benar secara sanad", melainkan memetakan bagaimana wacana keutamaan itu ditransmisikan dan ditransformasikan di lapangan.

Miles dan Huberman, yang akan dioperasikan secara penuh pada Bab VIII, perlu disinggung di sini hanya pada satu hal: desain pengumpulan data yang tidak memikirkan reduksi akan menumpuk rekaman yang tidak pernah dibaca. Setiap lensa, sejak hari pertama, sudah harus membawa semacam "pertanyaan pengkodean sementara": apa yang akan dihitung sebagai indikator kohesi, sebagai indikator afek, sebagai indikator pengisian celah teks. Kode itu sementara, dan wajib dipecah jika lapangan menolak. Tetapi tanpa kode sementara,

observasi malam Jumat hanya menghasilkan catatan “ramai, khusyuk, kemudian makan”. Itu bukan data. Itu kesan.

### **E. Etika pada Tema Rentan: Ruqyah dan Eks-Narapidana**

Etika penelitian living Qur'an tidak terletak pada paragraf tentang “kerahasiaan dan kesukarelaan” yang disalin dari satu naskah ke naskah lain. Ia terletak pada keputusan konkret ketika orang yang diteliti sedang dalam posisi mudah dilukai: pasien ruqyah yang tubuhnya dibuka pada orang asing, keluarga yang percaya jin sedang “keluar”, eks-narapidana yang nama dan wajahnya sudah pernah menjadi komoditas berita. Informed consent, pada dua tema ini, bukan tanda tangan di kertas. Ia percakapan berulang tentang apa yang direkam, siapa yang akan membaca, dalam bentuk apa kutipan akan muncul, dan hak untuk menghentikan pembicaraan tanpa kehilangan muka.

Pada ruqyah, yang penulis teliti sejak Yogyakarta tahun 2006 dan kemudian tulis sebagai cara memfungsikan Al-Qur'an sebagai pengobatan, persetujuan harus mencakup tubuh, bunyi, dan tafsir atas “kesembuhan”. [18] Orang yang berbaring sambil dibacakan ayat tidak selalu dalam keadaan paling cakap menimbang risiko. Consent dari praktisi tidak menggantikan consent pasien. Rekaman video yang memperlihatkan kejang, teriakan, atau aurat yang tersingkap, meskipun “dramatis secara akademis”, sering kali adalah data yang tidak pantas disimpan apalagi diedarkan. Yang dibutuhkan biasanya cukup: urutan ayat, ucapan praktisi, ucapan pasien sebelum dan sesudah sesi, dan—jika diizinkan—catatan afek tanpa wajah. Keluarga yang hadir adalah informan, bukan penonton. Mereka juga berhak tahu bahwa peneliti bukan asisten dukun dan bukan pengawas syariat. Campur aduk peran itulah yang paling sering merusak lapangan: peneliti tiba-tiba diminta “menjaga kaki pasien”, atau sebaliknya tiba-tiba memberi fatwa bahwa ruqyah ini bidah. Keduanya mengkhianati lensa.

Pada eks-narapidana teroris, harga kesalahan lebih tinggi. Wawancara 2021–2022 yang kemudian menjadi buku 2023

mengajarkan penulis bahwa orang yang bicara tentang ayat bukan objek deradikalisasi dan bukan piala metodologis.[19] Informed consent mencakup: apakah nama asli dipakai (Sofyan Tsauri, Omar Khaeri, dan beberapa informan lain memilih jalur yang berbeda-beda), apakah kutipan ayat yang mereka ucapkan akan disandingkan dengan tafsir penulis, apakah rekaman disimpan di perangkat yang tidak mudah disita atau bocor, dan apakah mereka dapat membaca draf kutipan yang menyangkut diri mereka. Peneliti tidak sedang menginterogasi. Ia juga tidak sedang “membina”. Mencampur penelitian dengan agenda pembinaan membuat informan berbicara dalam register yang mereka kira ingin didengar negara atau ingin didengar “ustaz kampus”. Data yang lahir dari situ adalah data panggung.

Deskripsi bukan pembenaran. Prinsip itu etis dan analitis sekaligus. Menuliskan bahwa pada masa aktif, informan memahami QS. al-Taubah [9]:5 dan [9]:111 sebagai perintah perang terhadap orang yang mereka kategorikan kafir atau *tāgūt*, bukan berarti penulis menyetujui pembacaan itu. Menyembunyikan pembacaan itu, sebaliknya, adalah bentuk lain dari tidak hormat: orang tidak dianggap cukup dewasa untuk bertanggung jawab atas kata-katanya, dan publik tidak diberi bahan untuk memahami mekanisme resepsi. Yang tidak etis adalah gaya tulisan yang mengunyah ulang kekerasan sebagai tontonan, atau yang membocorkan detail operasional yang tidak perlu bagi argumen akademik. Yang juga tidak etis: menekan informan agar “mengakui salah” demi ending yang menenteramkan pembaca. Resepsi hermeneutik meneliti pemahaman yang diimplementasikan, termasuk pemahaman yang kelak mereka sendiri tinggalkan. Waktu pembacaan harus jelas: masa aktif, masa hukuman, masa setelah keluar. Mencampur tiga waktu itu dalam satu kutipan adalah pemalsuan halus.

Ada harga bagi peneliti. Masuk ke ruang ruqyah dan ke ruang eks-napiter membawa risiko tubuh, reputasi, dan—pada kasus kedua—keamanan. Tidak ada keharusan heroik. Peneliti boleh

mundur. Yang tidak boleh adalah mundur diam-diam lalu mengisi bab dengan teori Jausse seolah lapangan sudah ditaklukkan. Laporan yang jujur menuliskan batas akses. “Saya hanya diizinkan tiga pertemuan, tanpa rekaman, dengan dampingan pihak ketiga” adalah kalimat metodologis yang lebih bernilai daripada “penelitian ini menggunakan observasi partisipan” ketika partisipasi itu tidak pernah terjadi.

Informed consent yang ditulis di kertas pada hari pertama hampir selalu terlalu sempit. Orang yang pada pertemuan ketiga baru bersedia bicara tentang ayat yang “dulu tidak boleh ditanyakan” sedang memperbarui persetujuan. Peneliti yang berpegang pada tanda tangan awal, lalu memaksa tema itu, sedang mengkhianati percakapan. Pada ruqyah, persetujuan tambahan diperlukan setiap kali sesi berubah bentuk: dari bacaan biasa ke “pengeluaran”, dari ruang tertutup ke rekaman, dari pasien dewasa ke kehadiran anak. Pada eks-napiter, persetujuan tambahan diperlukan ketika kutipan akan disandingkan dengan nama kelompok, dengan vonis, atau dengan nama orang ketiga yang tidak diwawancarai. Nama orang ketiga itu, jika tidak perlu bagi argumen, lebih aman dihilangkan daripada “dilengkapi” demi ketebalan bab.

Denzin, Spradley, dan Hammersley tidak menyediakan fatwa untuk dua tema ini. Mereka menyediakan disiplin: jangan mengorbankan orang demi kelengkapan triangulasi; jangan mengira kedekatan lapangan menghapus asimetri kuasa; jangan menulis seolah peneliti tidak ada di dalam peristiwa. Informed consent yang hidup adalah consent yang dapat ditarik. Jika pasien ruqyah, keesokan harinya, meminta rekamannya dihapus, penghapusan itu bagian dari metode, bukan gangguan terhadap metode.

## **F. Dari Desain ke Analisis**

Bab ini berhenti di ambang analisis. Desain yang sudah memilih lensa, merumuskan living text, menentukan informan, dan merancang data per resepsi, masih bisa gagal pada meja kerja:

ratusan halaman transkrip yang tidak direduksi, teori resepsi yang tiba-tiba dikutip di bab penutup tanpa pernah menyentuh kutipan lapangan, atau sebaliknya kutipan lapangan yang ditumpuk tanpa horizon. Matthew Miles dan A. Michael Huberman akan dioperasikan pada Bab VIII justru untuk menolak dua kegagalan itu. Reduksi, display, dan verifikasi bukan jargon penelitian kualitatif. Ia cara agar malam Jumat di Sungai Raya, murattal di kamar sewa, dan ayat jihād di meja wawancara tidak lebur menjadi “berbagai makna Al-Qur’an dalam masyarakat”.

Satu peringatan penutup. Ketiga lensa desain—etnografi, fenomenologi, studi kasus—tidak menggantikan ketiga lensa resepsi. Itu dua perangkat yang berbeda. Orang dapat mengerjakan studi kasus etnografis atas yasinan dengan memasang bergantian lensa sosio-kultural, estetik-psikologis, dan hermeneutik pada korpus yang sama. Orang dapat mengerjakan fenomenologi murattal, lalu pada tahap analisis meminjam Jauss untuk menjelaskan mengapa ketenangan itu diharapkan. Kerancuan terjadi ketika “etnografi” disamakan dengan “resepsi sosio-kultural”, seolah pengalaman batin terlarang bagi etnograf, atau ketika “hermeneutik” disamakan dengan “studi pustaka”, seolah wawancara bukan kerja hermeneutis. Bab berikutnya mengurai bagaimana Jauss, Iser, Gadamer, dan Ricoeur dioperasikan pada data, dan bagaimana satu korpus tahan dibaca tiga kali tanpa dipecah menjadi tiga penelitian yang tidak saling sapa.

### Catatan

[1] Perbandingan paradigma teks dan kultur, serta syarat fenomena nyata-berlangsung-teramati, merupakan kelanjutan argumen pada bab-bab sebelumnya dan pada kerangka metodologi yang penulis kembangkan untuk penelitian lapangan living Qur’an.

[2] Amīn al-Khūlī, *Manāhij Tajdīd fī al-Nahw wa al-Balāgh wa al-Tafsīr wa al-Adab* (Kairo: Maktabah al-Ushrah, 2003); Amīn al-

Khulī, *Dirāsāt Islāmiyyah* (Kairo: Dār al-Kutub al-Miṣriyyah, 1996). Pengembangan tiga resepsi dari klasifikasi al-Khulī penulis uraikan dalam Luqman Abdul Jabbar, *Ayat-ayat Jihad dan Qital dalam Resepsi Hermeneutik Eks Narapidana Teroris* (Jakarta: Young Progressive Muslim, 2023).

[3] M. Mansur, "Living Qur'an dalam Lintasan Sejarah Studi Al-Qur'an," dalam M. Mansyur dkk., *Metodologi Penelitian Living Qur'an dan Hadis* (Yogyakarta: TH Press, 2007), hlm. 5–8.

[4] Heddy Shri Ahimsa-Putra, "The Living Al-Qur'an: Beberapa Perspektif Antropologi," *Walisono: Jurnal Penelitian Sosial Keagamaan* 20, no. 1 (2012), hlm. 235–260.

[5] Ahmad Rafiq, *The Reception of the Qur'an in Indonesia: A Case Study of the Place of the Qur'an in a Non-Arabic Speaking Community* (disertasi, Temple University, 2014); Ahmad Rafiq, "The Living Qur'an: Its Text and Practice in the Function of the Scripture," *Jurnal Studi Ilmu-ilmu Al-Qur'an dan Hadis* 22, no. 2 (2021), hlm. 469–484.

[6] James P. Spradley, *The Ethnographic Interview* (New York: Holt, Rinehart and Winston, 1979); James P. Spradley, *Participant Observation* (New York: Holt, Rinehart and Winston, 1980).

[7] Martyn Hammersley dan Paul Atkinson, *Ethnography: Principles in Practice*, edisi ke-3 (London: Routledge, 2007).

[8] Kristina Nelson, *The Art of Reciting the Qur'an* (Austin: University of Texas Press, 1985); Anna M. Gade, *Perfection Makes Practice: Learning, Emotion, and the Recited Qur'an in Indonesia* (Honolulu: University of Hawai'i Press, 2004).

[9] Navid Kermani, *God is Beautiful: The Aesthetic Experience of the Quran*, terj. Tony Crawford (Cambridge: Polity Press, 2015).

[10] Robert K. Yin, *Case Study Research: Design and Methods*, edisi ke-5 (Thousand Oaks: Sage, 2014).

[11] Luqman Abdul Jabbar, *Ayat-ayat Jihad dan Qital dalam Resepsi Hermeneutik Eks Narapidana Teroris* (Jakarta: Young Progressive Muslim, 2023).

[12] William A. Graham, *Beyond the Written Word: Oral Aspects of Scripture in the History of Religion* (Cambridge: Cambridge University Press, 1987); Wilfred Cantwell Smith, *What is Scripture? A Comparative Approach* (Minneapolis: Fortress Press, 1993).

[13] Rafiq, "The Living Qur'an," hlm. 469–484; bandingkan Rafiq, *The Reception of the Qur'an in Indonesia*.

[14] Rafiq, "The Living Qur'an," hlm. 476–482.

[15] Norman K. Denzin, *The Research Act: A Theoretical Introduction to Sociological Methods*, edisi ke-3 (Englewood Cliffs: Prentice Hall, 1989).

[16] Jabbar, *Ayat-ayat Jihad dan Qital*, khususnya uraian definisi resepsi hermeneutik yang membedakannya dari perdebatan penerimaan hermeneutika sebagai metode tafsir.

[17] Abū 'Ubayd al-Qāsim ibn Sallām, *Faḍā'il al-Qur'ān* (Damaskus: Dār Ibn Kaṣīr, 1995); Yaḥyā ibn Syaraf al-Nawawī, *al-Tibyān fī Ādāb Ḥamalat al-Qur'ān* (Beirut: Dār Ibn Ḥazm, 1994).

[18] Luqman Abdul Jabbar, *Memfungsikan al-Qur'an sebagai Pengobatan* (Pontianak: STAIN Pontianak Press, 2011).

[19] Jabbar, *Ayat-ayat Jihad dan Qital*. Wawancara lapangan berlangsung 2021–2022.

## **BAB VIII: Menganalisis Korpus Living Qur'an**

Data living Qur'an yang sudah dikumpulkan dengan jujur masih dapat mati di meja kerja. Transkrip malam Jumat, rekaman murattal, dan wawancara ayat jihād menumpuk, lalu tiba-tiba di bab analisis muncul ringkasan bahwa "Al-Qur'an berfungsi sosial, psikologis, dan hermeneutis". Ringkasan itu tidak salah. Ia hanya tidak membuktikan apa-apa. Analisis, dalam buku ini, adalah kerja tangan: memotong, menyusun, menguji, dan baru kemudian menamai. Nama-nama besar—Jauss, Iser, Gadamer, Ricoeur, Miles, Huberman, Denzin—dipakai sebagai alat, bukan sebagai atap yang menaungi kutipan lapangan agar tampak mahal.

Matthew B. Miles dan A. Michael Huberman menyusun tiga aliran yang terjadi berulang, bukan tiga tangga yang dinaiki sekali: reduksi data, display data, dan penarikan serta verifikasi kesimpulan.[1] Pada penelitian living Qur'an, tiga aliran itu harus diikat pada indikator resepsi. Jika tidak, reduksi akan membuang bunyi dan menyisakan "tema keberkahan"; display akan menjadi tabel demografis; verifikasi akan berupa pengukuhan teori yang sudah dihafal sebelum masuk langgar. Bab ini mengoperasikan Miles-Huberman, lalu menurunkan Jauss, Iser, Gadamer, dan Ricoeur menjadi indikator yang dapat dicentang pada korpus, lalu menutup dengan cara menulis laporan penelitian dan tulisan akademik tanpa membunuh peristiwa yang diteliti.

### **A. Reduksi, Display, dan Verifikasi sebagai Kerja Tangan**

Reduksi bukan memendekkan. Ia memilih, memusatkan, menyederhanakan, mengabstraksi, dan mentransformasi data kasar menjadi himpunan yang dapat dianalisis.[2] Pada korpus yasinan Sungai Raya, data kasar mencakup dua jam rekaman, catatan bau kemenyan dan kuah soto, gosip kas RT, tangisan ibu-ibu pada tahlil, serta percakapan motor di halaman. Tidak semua harus masuk bab. Yang wajib tidak dibuang terlalu cepat adalah

hal-hal yang kelihatan “tidak Qur’ani”: hidangan, urutan duduk, orang yang tidak datang, guyonan setelah doa. Resepsi sosio-kultural sering tinggal di situ. Reduksi yang terlalu saleh — hanya menyimpan penggalan ketika orang menyebut “ayat” atau “dalil” — akan menghasilkan penelitian tafsir lisan, bukan living Qur’an.

Kode sementara, yang sudah disinggung pada Bab VII, kini diuji. Penulis menganjurkan tiga berkas kode yang tidak saling meniadakan. Berkas A (sosio-kultural): giliran, peran, dana, kehadiran, identitas, teguran, batas “kita” dan “mereka”. Berkas B (estetik-psikologis): tempo, maqām, tangis, diam, tubuh, ketenangan, takut, merinding, tidur, gelisah. Berkas C (hermeneutik): ayat yang disebut, terjemahan yang dipakai, alasan “mengapa Yāsīn”, rujukan ustaz atau orang tua, tindakan yang dianggap menjalankan makna, ayat yang dilewati. Satu ujaran informan boleh masuk tiga berkas. Ketika ketua kelompok berkata, “Kalau malam Jumat tidak Yasin, kampung ini terasa kosong, hati pun tidak tenang, orang meninggal kita tidak terdoakan,” kalimat itu sekaligus data kohesi, data afek, dan data pemahaman yang diimplementasikan. Itulah arti lensa, bukan kotak.

Display adalah rakitan padat yang memungkinkan kesimpulan ditarik.[3] Matriks paling bekerja pada living Qur’an, antara lain, adalah matriks informan × unit makna. Baris: delapan informan Sungai Raya. Kolom: Yāsīn sebagai doa arwah, sebagai berkat rumah, sebagai penanda malam Jumat, sebagai penenang, sebagai jawab atas tuduhan bidah. Sel diisi kutipan pendek plus konteks (di langgar, di dapur, setelah konflik kas). Matriks kedua: sekuens ritual × lensa. Baris: kedatangan, pembukaan, Yāsīn, tahlil, doa, makan, bubar. Kolom: apa yang terjadi secara sosial, apa yang terjadi pada tubuh dan bunyi, apa yang diucapkan sebagai makna ayat. Matriks ketiga, untuk kasus jihād: ayat yang dikutip × isian makna × tindakan yang dikaitkan × waktu pembacaan (masa aktif, hukuman, pasca). Display yang baik menampakkan lubang. Jika kolom “ayat yang dilewati”

kosong untuk semua informan ḥalaqah, itu temuan: bukan karena tidak ada ayat yang dilewati, melainkan karena pertanyaan belum diajukan. QS. al-Mumtahanah [60]:8, dalam riset penulis, baru menjadi data setelah ditanyakan sebagai kontras.[4]

Verifikasi adalah kerja curiga terhadap kesimpulan sendiri. Miles dan Huberman menyebut pola, penjelasan, alur kausal, dan proposisi yang kemudian diuji ulang pada data negatif.[5] Data negatif living Qur'an mudah diperoleh jika peneliti mau: warga yang tidak pernah datang ke yasinan, pasien yang tidak merasa apa-apa saat murattal, eks-napiter yang pada masa aktif justru ragu. Tanpa mereka, laporan hanya mengukuhkan mayoritas yang paling vokal. Member check, dalam bentuk yang operasional, bukan meminta informan menyetujui seluruh teori Jauss. Cukup membacakan ulang ringkasan "Bapak memaknai Yāsīn sebagai doa orang tua dan sebagai penahan rukun tetangga—apakah itu yang dimaksud?" Jika informan memperbaiki, perbaiki itu data, bukan gangguan ego peneliti. Triangulasi, yang diurai kemudian, adalah salah satu alat verifikasi, bukan stempel sah.

Satu kebiasaan yang harus dipatahkan: menulis analisis menurut urutan wawancara. Urutan lapangan adalah urutan akses, bukan urutan argumen. Display yang sudah dikerjakan memaksa penulis bergerak menurut pertanyaan penelitian. Jika rumusnya tentang transformasi transmisi Yāsīn dari orang tua ke grup WhatsApp, maka analisis menelusuri saluran itu, meskipun wawancara paling dramatis justru tentang jin di pohon beringin. Drama disimpan jika ia menjelaskan mekanisme; jika tidak, ia menjadi anekdot yang memakan halaman.

Siklus Miles-Huberman, jika hendak kelihatan di naskah dan bukan hanya di janji metode, dapat dituliskan sebagai kerja pekanan. Pekan pertama setelah malam Jumat: transkrip kasar plus catatan indrawi, tanpa kode. Pekan kedua: kode berkas A-

B-C pada dua wawancara yang paling jauh—ketua laki-laki dan perempuan dapur—untuk menguji apakah berkas itu tahan. Pekan ketiga: matriks informan × unit makna diisi, lubang dilingkari, pertanyaan susulan disusun. Pekan keempat: kembali ke lapangan dengan pertanyaan susulan itu, bukan dengan daftar baru yang mengulang “apa makna Yasin bagi Bapak/Ibu”. Pekan kelima: display kedua yang memasukkan data negatif. Siklus itu, yang kelihatan administratif, justru yang membedakan analisis dari kesan. Peneliti yang “menganalisis” hanya ketika bab empat harus diserahkan akan memaksa Jauss menempel pada kutipan yang belum pernah dikode.

Contoh mini, agar tidak tinggal perintah. Kutipan ketua kelompok: “Kalau malam Jumat tidak Yasin, kampung ini terasa kosong, hati pun tidak tenang, orang meninggal kita tidak terdoakan.” Reduksi: pecah menjadi tiga unit—kosong (sosial-ruang), tidak tenang (afek), tidak terdoakan (hermeneutik-arwah). Display: taruh unit itu di tiga kolom lensa, lalu cari tautan pada observasi (apakah “kosong” terbukti pada malam vakum?) dan pada informan lain (apakah perempuan dapur juga memakai “kosong” atau memakai “sepi” atau “tidak kumpul”?). Verifikasi: tanyakan pada orang yang memang melewati malam Jumat, apakah kampung terasa kosong bagi mereka, atau hanya bagi yang terbiasa datang. Jika orang yang tidak datang berkata “biasa saja”, maka “kosong” adalah makna orang dalam, bukan fakta kampung. Itu kesimpulan yang hanya lahir jika display menampilkan lubang.

## **B. Mengoperasikan Jauss: Indikator Horizon**

Hans Robert Jauss menempatkan makna pada sejarah penerimaan. Erwartungshorizont, cakrawala harapan, adalah sistem acuan yang dibawa pembaca: pengalaman sebelumnya, pengetahuan, dan norma yang membuat suatu teks “masuk akal” atau justru mengejutkan.[6] Pada studi sastra, horizon diukur antara lain dari genre dan dari jarak estetik. Pada living Qur’an, horizon harus diturunkan menjadi jejak yang tertinggal

di ucapan, benda, dan laku. Jika tidak, setiap perbedaan makna akan dijelaskan dengan satu kalimat magis: “karena horizon mereka berbeda.” Kalimat itu benar dan kosong.

Indikator pertama: repertoar teks pendamping. Orang tidak menerima Surah Yāsīn dalam kekosongan. Mereka membawa wacana faḍā’il—Yāsīn jantung Al-Qur’an, Yāsīn bagi orang meninggal, Yāsīn bagi hajat—yang sudah diolah berabad-abad dalam karya semacam Faḍā’il al-Qur’ān dan dalam kitab-kitab keutamaan yang lebih populer di langgar.[7] Ketika informan Sungai Raya berkata, “Yasin itu jantungnya Al-Qur’an,” peneliti mencatat bukan kebenaran sanad, melainkan kehadiran repertoar itu. Di kalangan Banjar, Rafiq memperlihatkan bahwa resepsi performatif sering berjalan bersama lapisan karya ekstra-Qur’ani dan peran pemimpin lokal sebagai cultural broker.[8] Horizon Banjar di Pontianak tidak otomatis sama dengan horizon Banjar di Martapura; yang dicari adalah repertoar mana yang benar-benar beredar.

Indikator kedua: guru dan saluran transmisi. “Diajarkan ustaz,” “dari abah,” “di ḥalaqah,” “dari status ODOJ,” “dari YouTube,” adalah jejak horizon yang berbeda. Jauss menekankan historisitas pembacaan; Rafiq menambahkan bahwa transmisi lewat rujukan, sanad guru-murid, dan tradisi diskursif tidak pernah netral—setiap pengulangan adalah rekonstruksi.[9] Peneliti yang hanya menulis “tradisi turun-temurun” telah meratakan saluran. Yasinan Jawa di transmigran Kubu Raya yang masih memakai irama Mataraman, lalu ditambah doa Melayu oleh imam setempat, adalah fusi horizon yang dapat diuraikan, bukan “akulturasi” sebagai kata penutup.

Indikator ketiga: harapan tentang apa yang dilakukan teks. Masyarakat agraris yang menyebut rezeki sebagai keberkahan dan masyarakat urban yang menyebutnya etos kerja, contoh yang sudah terlalu sering diulang itu, dapat diperluas. Pada ruqyah, horizon harapan adalah kesembuhan, perlindungan, atau pengusiran. Pada murattal terapi kecemasan, horizon

harapan adalah turunnya denyut, datangnya tidur, tertahannya panik. Pada ḥalaqah jihād, horizon harapan yang penulis temukan pada masa aktif informan adalah transaksi syahid-surga, penegakan syariat, dan pembagian dunia menjadi in-group dan out-group.[10] Harapan itu terdengar teologis, dan memang teologis; tetapi ia juga historis. Ia dibentuk oleh literatur, oleh pengalaman konflik, oleh khutbah, bukan oleh “esensi ayat”.

Indikator keempat: kejutan atau jarak. Jauss memakai jarak estetik untuk mengukur perubahan horizon. Pada living Qur’an, kejutan muncul ketika praktik tidak lagi memenuhi harapan: anak muda yang menolak yasinan, algoritma yang tiba-tiba memutar “Qur’an for sleep” dengan bunyi hujan, atau informan eks-napiter yang, setelah berinteraksi dengan pembacaan lain, tidak lagi menyejajarkan jihād dengan qitāl. Kejutan itu data Jauss yang paling mahal karena memperlihatkan horizon sedang bergerak. Peneliti yang membuangnya sebagai “penyimpangan dari fokus” kehilangan sejarah resepsi.

Cara kerja pada transkrip, operasionalnya, adalah menandai setiap kali informan menjustifikasi praktik dengan “sudah dari dulu”, “kata guru”, “dalam Islam”, “orang Banjar kami”, “zaman sekarang”. Frasa-frasa itu adalah pintu masuk horizon. Kemudian ditanyakan: harapan apa yang sedang dilindungi oleh justifikasi itu? Apa yang akan runtuh jika harapan itu gagal? Pada yasinan, yang runtuh mungkin bukan “makna Yāsīn”, melainkan kebersamaan malam Jumat. Pada ḥalaqah, yang runtuh mungkin jaminan syahid. Dua keruntuhan itu tidak sama, dan tidak boleh dijelaskan dengan satu paragraf teori.

Indikator kelima, yang sering terlewat, adalah repertoar genre. Jauss mengukur horizon antara lain dari pengetahuan pembaca tentang jenis teks. Umat tidak menerima Surah Yāsīn sebagai “salah satu dari 114 surah” secara datar. Ia menerimanya sebagai surah faḍā’il, sebagai surah kematian, sebagai surah malam Jumat, kadang sebagai surah hajat. Genre itu tidak tertulis di

kepala mushaf; ia tertulis di praktik. Murattal “untuk tidur” sudah menjadi genre baru: ayat sebagai soundtrack. Live tilawah dengan kolom komentar adalah genre lain: ayat sebagai tontonan yang dihitung. Modul halaqah yang menata ayat jihād sebagai “ayat pedang” adalah genre polemik, bukan genre tadabbur. Menamakan genre yang sedang bekerja mencegah peneliti mengira semua pembacaan Al-Qur’an adalah peristiwa yang sama dengan intensitas yang berbeda.

Indikator keenam: memori yang diulang sebagai sejarah. Rafiq membedakan peristiwa masa lalu yang menjadi sejarah dan yang menjadi memori yang terus direkonstruksi. “Dulu orang tua kami Yasin tiap Jumat” adalah memori, bukan arsip. Setiap kali diucapkan, ia menata harapan hari ini. Peneliti yang mampu menelusuri—lewat foto, lewat orang yang lebih tua, lewat orang yang baru pindah—akan melihat transformasi yang disembunyikan oleh kata “dulu”. Horizon yang mengaku tua sering kali adalah horizon yang baru saja distabilkan oleh konflik: konflik dengan kelompok yang menolak yasinan, konflik kas, konflik giliran. Jauss, jika dioperasikan, justru mencari titik distabilkan itu, bukan menerima usianya.

### **C. Mengoperasikan Iser: Celah dan Isian**

Wolfgang Iser menolak anggapan bahwa makna sudah tersimpan lengkap dalam teks. Teks memiliki Leerstellen, celah ketidaktentuan, yang mengundang pembaca mengisi; implied reader adalah pembaca yang dibayangkan teks, sementara pembaca nyata menunaikan atau menyimpangi undangan itu.[11] Al-Qur’an, bagi umat yang meyakini kalam Tuhan, tetap—pada tataran peristiwa pembacaan—tidak pernah sampai sebagai mesin yang mengeluarkan satu output. Kisah-kisahanya hemat detail. Perintah-perintahnya masuk ke situasi yang tidak tercantum di mushaf. Celah itulah yang, dalam resepsi hermeneutik, diisi sampai menjadi laku.

Indikator celah, pertama, adalah apa yang tidak dikatakan ayat tetapi dikatakan pembaca. Surah Yāsīn tidak memerintahkan

malam Jumat, tidak merinci tahlil, tidak mengatur giliran rumah. Isian itu bukan “tambahan budaya” yang dengan sendirinya tercela atau tercela; ia fakta Iser. QS. al-Isrā’ [17]:82 berbicara tentang syifā’, tetapi tidak merinci maqām hijaz, tidak merinci earphone, tidak merinci diagnosis kecemasan. Isian terpetik lahir di situ. Ayat-ayat jihād dan qitāl, yang jumlah dan semantiknya jauh lebih berlapis daripada yang diedarkan ḥalaqah, memiliki celah yang kemudian diisi dengan peta kafir-ṭāgūt, dengan fard ‘ain di Indonesia, dengan pelewatannya ayat-ayat yang menahan tangan.[12] Tugas analisis bukan menutup celah dengan tafsir yang “benar”, melainkan memetakan isian dan sumber isian.

Indikator kedua: bahan pengisi. Iser berbicara tentang repertoar dan strategi teks; pada living Qur’an, bahan pengisi sering datang dari luar mushaf. Ajaran guru, pengalaman hidup, dendam, ketakutan, kitab terjemahan, film, status WhatsApp, fatwa yang didengar setengah. Pada ruqyah Yogyakarta, isian syifā’ bisa berupa diagnostik jin yang tidak ada dalam ayat yang dibacakan. Pada ODOJ, isian “satu hari satu juz” mengisi keheningan mushaf tentang target harian modern. Pada Banjar, doa setelah tilawah—menyerahkan perkara kepada takdir Allah—mengisi jarak antara bunyi Arab yang tidak dipahami secara leksikal dan kebutuhan hidup yang sangat dipahami.[13] Analisis Iser yang berhenti pada “pembaca aktif” tanpa menunjuk bahan pengisi hanya mengulang slogan reader-response.

Indikator ketiga: implied reader versus pembaca nyata. Siapa yang “dibayangkan” oleh wacana yang beredar? Buku yasin bergaris terjemahan membayangkan pembaca yang butuh arti. Rekaman murattal “untuk tidur” membayangkan tubuh yang gelisah, bukan tubuh yang sedang istinbāt hukum. Modul ḥalaqah yang penulis temui dalam jejak literatur informan membayangkan pembaca yang siap bergerak. Pembaca nyata bisa menolak: orang yang memutar murattal sambil memasak; orang yang datang yasinan karena malu pada tetangga, bukan

karena Yāsīn. Penolakan itu tetap resepsi. Iser tidak mensyaratkan kesalehan.

Cara kerja pada korpus: buat dua kolom. Kiri: apa yang secara tekstual ada (bunyi ayat, terjemahan yang dibaca, urutan surah). Kanan: apa yang ditambahkan orang (waktu, tempat, efek, musuh, manfaat, larangan, janji). Panah ketiga: dari mana tambahan itu. Jika panah ketiga kosong, wawancara belum selesai. Verifikasi Iser terjadi ketika peneliti menguji apakah isian itu konsisten di antara informan atau hanya milik satu orang yang paling fasih. Konsistensi kolektif menunjuk horizon bersama (Jauss). Idiosinkrasi menunjuk biografi. Keduanya sah; keduanya tidak boleh ditukar.

Dua kesalahan Iser yang berulang di naskah perlu disebut. Pertama, mengira setiap perbedaan praktik adalah “pengisian celah”, termasuk yang tidak berhubungan dengan ayat. Orang yang membawa soto ke yasinan belum tentu sedang mengisi Leerstellen Surah Yāsīn; ia mungkin sedang mengisi kewajiban tuan rumah. Iser hanya bekerja jika tambahan itu dimaknai sebagai bagian dari peristiwa teks—ketika soto, misalnya, disebut sebagai “berkat Yasin”. Jika tidak, itu data sosio-kultural yang tidak perlu dipaksa masuk ke teori bacaan. Kedua, mengisi sendiri celah itu dengan tafsir peneliti, lalu mengira itu temuan lapangan. Peneliti yang menulis “sebenarnya Yāsīn berbicara tentang kebangkitan, maka warga keliru memakainya untuk orang mati” telah menutup celah, bukan memetakannya. al-Ṭabarī dan Ibn Kaṣīr boleh dihadirkan sebagai horizon ulama yang beredar atau tidak beredar di langgar; mereka bukan wasit yang memukul goni data.

Konsistensi-building, istilah Iser untuk usaha pembaca merangkai teks yang bolong-bolong menjadi dunia yang dapat dihuni, pada living Qur’an kelihatan sebagai “rangkai malam Jumat”. Orang tidak membaca Yāsīn sebagai unit tafsir; mereka merangkainya dengan tahlil, dengan arwah orang tua, dengan rumah yang giliran, dengan malu jika absen. Rangkaian itu

adalah dunia. Tugas analisis adalah menuliskan sendi-sendi rangkaian, bukan memuji kekhusyukannya.

Nasr Ḥāmid Abū Zayd, dari jalur lain, telah memperingatkan bahwa nas bersifat majāzī dan bahwa kehendak kuasa menunggangi kehendak pengetahuan.[14] Mohammed Arkoun menolak pembekuan korpus suci menjadi tertutup bagi sejarah.[15] Keduanya tidak perlu dipaksa menjadi “teori living Qur’an”. Cukup menjadi pengingat bahwa celah yang diisi pembaca bukan bukti bahwa teks tidak bermakna; ia bukti bahwa makna operasional lahir dalam peristiwa pembacaan. al-Zarkasyī dan al-Suyūṭī, berabad-abad sebelumnya, sudah menumpuk perangkat untuk menata teks: asbāb, nāsikh-mansūkh, munasabah.[16] Perangkat itu adalah horizon ulama. Horizon langgar Sungai Raya bukan saingannya yang harus dikalahkan; ia objek yang harus dijelaskan.

#### **D. Gadamer dan Ricoeur: Fusi Horizon dan Apropriasi**

Hans-Georg Gadamer menolak pemahaman sebagai reproduksi niat pengarang. Pemahaman adalah fusi horizon: cakrawala masa lalu teks bertemu cakrawala masa kini penafsir, dan keduanya berubah dalam pertemuan itu.[17] Pada living Qur’an, fusi itu kadang terlihat sebagai damai, kadang sebagai penyerobotan. Warga Sungai Raya yang membaca Yāsīn dengan harapan berkat rumah sedang memfusikan horizon faḍā’il, horizon kampung, dan horizon malam Jumat Indonesia. Informan yang, pada masa aktif, membaca QS. al-Baqarah [2]:216 sebagai keharusan perang di mana pun, sedang memfusikan horizon ayat (perintah yang datang dalam sejarah tertentu) dengan horizon ḥalaqah (peta musuh kekinian). Menyebut yang pertama “budaya” dan yang kedua “ideologi”, lalu berhenti, adalah kemalasan. Keduanya fusi. Yang berbeda adalah bahan horizon dan arah laku.

Paul Ricoeur menambahkan gerak yang paling dibutuhkan resepsi hermeneutik: apropriasi. Memahami teks, pada ujungnya, adalah menjadikan dunia teks sebagai dunia yang

dihuni, sehingga orang bertindak dari dalamnya.[18] Penjelasan (explication) atas struktur ayat belum tentu pemahaman; pemahaman belum tentu apropriasi. Living Qur'an, pada lensa hermeneutik, meneliti apropriasi yang sudah menjadi laku. Yasinan sebagai "kami menghuni dunia di mana orang mati masih dapat didoakan lewat Yāsīn". Murattal sebagai "saya menghuni dunia di mana bunyi ayat menata napas". Jihād-qitāl sebagai "kami menghuni dunia di mana negara adalah ṭāgūt dan mati adalah jual-beli dengan Allah". Deskripsi tiga dunia itu tidak menempatkan mereka pada satu tangga kesalehan.

Operasional Gadamer pada transkrip: tandai saat informan menggeser "dulu ayat ini..." menjadi "sekarang bagi kami...". Geser itu fusi yang sedang diucapkan. Tandai juga saat informan menolak fusi: "itu ayat Madinah, jangan dipakai di Pontianak"; atau sebaliknya "ayat ini abadi, konteks tidak perlu". Penolakan konteks adalah sikap hermeneutis, bukan ketiadaan hermeneutik. Operasional Ricoeur: tandai predikat laku yang disambungkan ke ayat. "Karena itu kami...", "maka saya tidak boleh...", "maka rumah ini...". Jika sambungan laku tidak ada, yang tertangkap mungkin resepsi estetik atau sosio-kultural, dan itu tidak apa-apa. Memaksa semua data menjadi apropriasi hermeneutik adalah pengotakan terbalik.

William Paden, yang penulis pakai dalam pembacaan purpose dan context interpreter, menolong di sini: setiap pembaca teks suci membawa maksud dan konteks, termasuk ketika teks itu tetap dianggap sacral.[19] Karl Mannheim menolong pada sisi pengetahuan sosial yang membentuk apa yang dianggap "sudah jelas".[20] Keduanya, bersama Gadamer dan Ricoeur, mencegah analisis jatuh ke psikologisme murni ("itu hanya trauma") atau ke tekstualisme murni ("itu salah tafsir, selesai"). Trauma, ḥalaqah, dan kamus sama-sama dapat menjadi bahan fusi. Yang harus ditunjukkan adalah bagaimana bahan itu bekerja pada ayat tertentu.

Fusi yang timpang, yang sudah disinggung pada kasus jihād, tidak hanya milik ḥalaqah. Ia juga milik peneliti. Horizon penulis—kamus al-Rāghib, tafsir al-Ṭabarī, kelas Yogyakarta, naskah Sambas—sedang memfusikan diri dengan horizon informan setiap kali kalimat analisis ditulis. Gadamer tidak memberi izin untuk menyembunyikan fusi itu. Ia menuntut agar ia diakui. Kalimat seperti “warga keliru karena tidak membaca asbāb al-nuzūl” adalah fusi yang menyamar sebagai netralitas. Kalimat seperti “pada korpus ini, asbāb tidak beredar sebagai bahan isian; yang beredar adalah faḍā’il lisan ustaz” adalah fusi yang jujur. Ricoeur, pada sisi apropriasi, menuntut hal yang sama bagi umat dan bagi penulis: dunia mana yang sedang dihuni ketika orang bertindak, dan dunia mana yang sedang dihuni ketika orang menulis tentang tindakan itu. Naskah yang tidak menuliskan dunia kedua akan mengira dirinya cermin.

### **E. Triangulasi dan Satu Korpus Tiga Lensa**

Denzin memilah triangulasi data, investigator, teori, dan metode.[21] Pada living Qur’an skala mini, investigator ganda sering tidak tersedia. Yang tersedia, dan sering tidak dikerjakan, adalah triangulasi data dan teori pada korpus yang sama. Data: observasi malam Jumat, wawancara ketua dan perempuan dapur, arsip WhatsApp, buku yasin. Jika keempatnya menyebut “kerukunan” tetapi hanya observasi yang memperlihatkan teguran pada yang absen, maka kerukunan itu berwajah kontrol sosial. Itu temuan, bukan kecurigaan sinis. Teori: Jauss menjelaskan mengapa Yāsīn diharapkan; Iser menjelaskan bagaimana harapan itu mengisi celah surah; Gadamer-Ricoeur menjelaskan bagaimana isian itu dihuni sampai menjadi laku. Jika ketiga teori menghasilkan cerita yang saling meniadakan, yang diuji bukan lapangan, melainkan pemasangan teori yang ceroboh.

Prinsip satu korpus tiga lensa adalah ujian paling keras terhadap pengotakan. Ambil satu malam. Lensa sosio-kultural: giliran rumah, daftar hadir, kas, identitas “orang langgar”. Lensa

estetik-psikologis: tempo Yāsīn, titik tangis, guyonan yang melepaskan tegang, rasa “penuh” pada dada. Lensa hermeneutik: pernyataan bahwa Yāsīn menolong arwah, memudahkan rezeki, menolak tuduhan tidak ada dalil dengan mengutip ustaz. Laporan yang baik tidak memecah malam itu menjadi Bab IV sosial, Bab V psikologis, Bab VI tafsir warga, seolah ada tiga peristiwa. Ia menulis satu peristiwa yang tahan dibaca tiga kali. Perbedaan lensa adalah perbedaan pertanyaan, bukan perbedaan ontologi.

Gravitasi lensa, yang berbeda dari pengotakan, tetap boleh—dan harus—disebut. Malam Jumat Sungai Raya biasanya bergravitasi sosio-kultural. Murattal kamar bergravitasi estetik-psikologis. Wawancara ayat jihād bergravitasi hermeneutik. Gravitasi adalah pengakuan tentang pusat massa data, bukan larangan memasang lensa lain. Laporan yang tidak menyebut gravitasi akan kelihatan “lengkap” dan terasa palsu, seolah ketiga lensa selalu berbobot sama. Bobot itu dihitung dari display: kolom mana yang paling padat, lubang mana yang paling besar, pertanyaan mana yang paling banyak menghasilkan unit kode. Miles dan Huberman, pada titik ini, menolong teori resepsi agar tidak menjadi selera.

Triangulasi pada tema rentan punya batas. Pada ruqyah, observasi, wawancara pasien, dan wawancara praktisi dapat berselisih tentang “apa yang keluar”. Peneliti tidak wajib menengahinya dengan ontologi jin. Ia wajib menampilkan perselisihan itu sebagai data resepsi. Pada eks-napiter, triangulasi dengan dokumen vonis, berita, dan literatur ḥalaqah berguna untuk menempatkan ucapan, bukan untuk menyergah. Jika ucapan dan dokumen berselisih, perselisihan itu masuk analisis horizon: orang mengingat masa aktif melalui horizon hari ini. Ricoeur akan menyebutnya sebagai narasi identitas; peneliti cukup mencatat bahwa apropriasi yang diceritakan ulang sudah melewati satu fusi lagi.

Verifikasi terakhir: apakah lensa yang dipasang menjelaskan lebih banyak daripada slogan. Jika setelah Jauss, Iser, dan Gadamer, kesimpulan masih “makna Al-Qur’an beragam karena konteks”, analisis belum terjadi. Keberagaman adalah titik berangkat. Titik tiba adalah mekanisme: saluran mana, celah mana, isian mana, laku mana.

## **F. Menyusun Laporan Penelitian dan Tulisan Akademik**

Menulis living Qur’an adalah menahan godaan dua gaya. Gaya pertama: teori panjang di depan, lapangan sebagai ilustrasi. Gaya kedua: lapangan sebagai hikayat, teori sebagai nama yang tiba di alinea terakhir. Monografi dan laporan yang tebal paling mudah jatuh ke gaya pertama. Artikel jurnal paling mudah jatuh ke gaya kedua. Keduanya dapat diperbaiki dengan satu disiplin: setiap klaim teoretis menanggung sekurang-kurangnya satu jejak korpus, dan setiap jejak korpus menanggung sekurang-kurangnya satu fungsi dalam argumen.

Kerangka tulisan yang penulis anjurkan tidak sakral, tetapi berurutan secara logis, dan berlaku bagi laporan lembaga, monografi, maupun artikel yang hendak masuk ke perdebatan studi Al-Qur’an. Pendahuluan menuliskan fenomena living text yang nyata, berlangsung, dan teramati; rumusan masalah yang sempit; dan sumbangan yang dijanjikan (mekanisme resepsi, bukan “menggali makna mendalam”). Kerangka teori menempatkan tiga resepsi sebagai lensa, Jauss-Iser-Gadamer-Ricoeur sebagai alat, Rafiq sebagai pengingat transmisi-transformasi, bukan sebagai tumpukan biografi tokoh. Metode menuliskan pilihan etnografi/fenomenologi/studi kasus beserta alasan kecocokan, sampling, jenis data per lensa, dan batas etika. Temuan dimulai dari deskripsi peristiwa yang tebal, baru kemudian analisis lensa. Penutup mengembalikan temuan ke perdebatan studi Al-Qur’an: apa yang berubah pada cara kita memahami *dirāsah mā ḥaula al-Qur’ān*.

Urutan itu menolak kebiasaan menaruh “kajian pustaka” sebagai museum. Tokoh yang tidak dipakai untuk membaca

korpus cukup disebut dan ditinggalkan. al-Zarkasyī dan al-Suyūṭī tidak wajib hadir di setiap laporan yasinan; mereka hadir jika horizon ulama memang menjadi bahan isian warga, atau jika peneliti hendak menunjukkan jarak antara perangkat ‘ulūm al-Qur’ān dan perangkat langgar. Jauss tidak wajib diulas biografinya sampai Konstanz; cukup indikator horizon yang kemudian diisi kutipan. Pembaca akademik yang menuntut “kelengkapan teori” sering kali menuntut ketebalan, bukan ketajaman. Ketajaman kelihatan ketika rumusan masalah di pendahuluan masih dapat dikenali di kalimat terakhir bagian analisis.

Tulisan yang panjang, dibanding laporan pendek, punya ruang untuk satu kasus yang diurai sampai jemu. Satu kelompok yasinan sepanjang tiga bulan, dengan matriks yang diisi ulang, lebih menopang argumen daripada lima lokasi yang disinggah seperti wisata. Monografi atau laporan yang hendak berbicara ke kalangan peneliti punya kewajiban menambah: mempertanggungjawabkan posisi teoretis di hadapan literatur yang lebih lebar, menuliskan secara lebih ketat relasi kuasa pada tema rentan, dan membatasi generalisasi secara eksplisit—“mekanisme pengisian celah ini dijelaskan pada korpus ḥalaqah yang diteliti, bukan pada ‘terorisme Indonesia’”. Artikel jurnal, sebaliknya, harus memilih. Satu malam Jumat dengan tiga lensa sudah cukup untuk satu artikel; memaksakan yasinan, ruqyah, jihād, dan ODOJ ke dalam 6.000 kata akan menghasilkan katalog. Pilih saturasi, bukan kelengkapan peta. Artikel yang baik biasanya memasang satu gravitasi lensa—misalnya estetik-psikologis pada murattal—lalu menyinggung dua lensa lain sebagai uji silang, bukan sebagai bab terpisah yang kehabisan halaman.

Teknik menulis kutipan lapangan: jangan membiarkan kutipan “berbicara sendiri”. Kutipan adalah bukti yang sedang bekerja pada indikator. Setelah kutipan “Yasin itu buat orang tua kami yang sudah meninggal,” kalimat berikutnya harus menunjuk: ini indikator hermeneutik (manfaat bagi arwah), ini juga indikator

Jauss (repertoar faḍā'il plus warisan orang tua), ini belum indikator Iser sampai ditanyakan dari mana isian "malam Jumat" datang. Pembaca yang cermat dapat membedakan penulis yang mengunyah kutipan dengan penulis yang memajang kutipan.

Bahasa laporan hendaknya tidak lebih saleh daripada lapangan dan tidak lebih sinis daripada lapangan. Warga Sungai Raya tidak perlu "dibela" dari tuduhan bidah di dalam analisis; mereka perlu dijelaskan. Informan eks-napiter tidak perlu "dihakimi ulang" di dalam gaya bahasa; pembacaan mereka perlu dipetakan. Murattal terapi tidak perlu diangkat sebagai bukti mukjizat atau dijatuhkan sebagai komoditas, sebelum mekanisme estetik-psikologisnya diurai. Nada itu, yang kelihatan etis, sebenarnya analitis: penghakiman prematur adalah reduksi yang buruk.

Bab IX akan mengerjakan apa yang di sini hanya berupa perangkat: lima tahap pembacaan yasinan, murattal kecemasan, ayat jihād, living Qur'an virtual, dan agenda yang masih terbuka. Perangkat yang tidak diuji pada kasus akan kembali menjadi daftar. Kasus yang tidak membawa perangkat akan kembali menjadi hikayat. Keduanya, dalam studi Al-Qur'an yang hendak keluar dari al-qirā'ah al-mutakarrirah, sama-sama tidak mencukupi.[22]

### Catatan

[1] Matthew B. Miles dan A. Michael Huberman, *Qualitative Data Analysis*, edisi ke-2 (Thousand Oaks: Sage, 1994), hlm. 10–12.

[2] Miles dan Huberman, *Qualitative Data Analysis*, hlm. 10–11.

[3] Miles dan Huberman, *Qualitative Data Analysis*, hlm. 11.

[4] Luqman Abdul Jabbar, *Ayat-ayat Jihad dan Qital dalam Resepsi Hermeneutik Eks Narapidana Teroris* (Jakarta: Young Progressive Muslim, 2023).

[5] Miles dan Huberman, *Qualitative Data Analysis*, hlm. 11–12.

- [6] Hans Robert Jauss, *Toward an Aesthetic of Reception*, terj. Timothy Bahti (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1982), hlm. 22–28.
- [7] Abū ‘Ubayd al-Qāsim ibn Sallām, *Faḍā’il al-Qur’ān* (Damaskus: Dār Ibn Kašīr, 1995); bandingkan uraian keutamaan tilawah dalam Yaḥyā ibn Syaraf al-Nawawī, *al-Tibyān fī Ādāb Ḥamalāt al-Qur’ān* (Beirut: Dār Ibn Ḥazm, 1994).
- [8] Ahmad Rafiq, *The Reception of the Qur’an in Indonesia: A Case Study of the Place of the Qur’an in a Non-Arabic Speaking Community* (disertasi, Temple University, 2014).
- [9] Ahmad Rafiq, “The Living Qur’an: Its Text and Practice in the Function of the Scripture,” *Jurnal Studi Ilmu-ilmu Al-Qur’an dan Hadis* 22, no. 2 (2021), hlm. 476–482.
- [10] Jabbar, *Ayat-ayat Jihad dan Qital*; bandingkan Nasaruddin Umar, *Deradikalisasi Pemahaman Al-Qur’an dan Hadis* (Jakarta: Elex Media Komputindo, 2014).
- [11] Wolfgang Iser, *The Act of Reading: A Theory of Aesthetic Response* (Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1978), hlm. 20–27, 163–170.
- [12] Jabbar, *Ayat-ayat Jihad dan Qital*. Tentang semantik jihād dan qitāl, bandingkan al-Rāghib al-Iṣfahānī, *al-Mufradāt fī Gharīb al-Qur’ān* (Damaskus: Dār al-Qalam, 1412 H); Ibn Manẓūr, *Lisān al-‘Arab* (Beirut: Dār al-Ma’ārif, t.th.).
- [13] Rafiq, *The Reception of the Qur’an in Indonesia*.
- [14] Naṣr Ḥamid Abū Zayd, *Maḥmūd al-Naṣṣ: Dirāsah fī ‘Ulūm al-Qur’ān* (Beirut: al-Markaz al-Šaqāfī al-‘Arabī, 1990).
- [15] Mohammed Arkoun, *Rethinking Islam: Common Questions, Uncommon Answers*, terj. Robert D. Lee (Boulder: Westview Press, 1994).

[16] Badr al-Dīn al-Zarkasyī, *al-Burhān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, ed. Muḥammad Abū al-Faḍl Ibrāhīm (Kairo: Dār al-Turāṣ, 1984); Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī, *al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'ān* (Kairo: al-Hay'ah al-Miṣriyyah al-'Āmmah li al-Kitāb, 1967).

[17] Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method*, terjemahan disunting Joel Weinsheimer dan Donald G. Marshall (London: Continuum, 2004).

[18] Paul Ricoeur, *From Text to Action: Essays in Hermeneutics II*, terj. Kathleen Blamey dan John B. Thompson (Evanston: Northwestern University Press, 1991); Paul Ricoeur, *Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of Meaning* (Fort Worth: Texas Christian University Press, 1976).

[19] William E. Paden, *Interpreting the Sacred: Ways of Viewing Religion* (Boston: Beacon Press, 1992).

[20] Karl Mannheim, *Ideology and Utopia: An Introduction to the Sociology of Knowledge*, terj. Louis Wirth dan Edward Shils (New York: Harcourt, Brace, 1936).

[21] Norman K. Denzin, *The Research Act: A Theoretical Introduction to Sociological Methods*, edisi ke-3 (Englewood Cliffs: Prentice Hall, 1989).

[22] Istilah al-qirā'ah al-mutakarrirah penulis pinjam sebagai kritik atas pembacaan berulang yang tidak produktif; bandingkan Jabbar, *Ayat-ayat Jihad dan Qital*, dan Amīn al-Khūlī, *Manāhij Tajdīd fī al-Naḥw wa al-Balāgh wa al-Tafsīr wa al-Adab* (Kairo: Maktabah al-Usrah, 2003).

## **BAB IX: Kasus-kasus Living Qur'an: Dari Langgar ke Layar**

Perangkat pada Bab VII dan VIII tidak selesai di meja desain. Ia baru teruji ketika dipasang pada peristiwa yang berkeringat, berbunyi, dan kadang berdarah. Bab ini mengerjakan lima kasus, bukan sebagai album keberagaman Islam Indonesia, melainkan sebagai ujian prinsip yang sama: tiga resepsi adalah lensa yang dipasang pada satu korpus, bukan kotak yang memaksa tiap fenomena masuk ke satu laci. Yasinan tidak “milik” resepsi sosio-kultural. Murattal tidak “milik” resepsi estetika-psikologis. Ayat jihād tidak “milik” resepsi hermeneutik. Masing-masing, jika diteliti jujur, menampakkan ketiga lapisan, dengan gravitasi yang berbeda.

Kasus pertama mengurai tradisi pembacaan Surah Yāsīn malam Jumat melalui lima tahap pembacaan lapangan: deskripsi, makna warga, identifikasi tiga resepsi, Jauss, Iser. Kasus kedua menelusuri murattal sebagai terapi kecemasan, dengan utang pada kerja ruqyah yang lebih lama. Kasus ketiga, yang paling tegang, mendeskripsikan resepsi ayat-ayat jihād dan qitāl oleh eks-narapidana teroris berdasarkan wawancara 2021–2022 dan buku 2023—deskripsi, bukan pembenaran. Kasus keempat memindahkan living text ke layar: One Day One Juz, aplikasi, live tilawah, algoritma, dan komodifikasi. Kasus kelima menutup dengan agenda yang masih terbuka, terutama bagi laboratorium Kalimantan Barat yang tidak habis hanya karena sudah disebut dalam contoh.

### **A. Yasinan Malam Jumat: Lima Tahap Pembacaan**

Tahap pertama adalah deskripsi, dan deskripsi yang baik menahan diri dari kata “tradisi Islam Nusantara” sampai peristiwa itu sendiri selesai dituliskan. Di banyak kampung Kecamatan Sungai Raya, Kabupaten Kubu Raya, malam Jumat bukan malam yang kosong. Setelah magrib atau isya, rumah yang mendapat giliran menyiapkan tikar, buku yasin, gelas, dan

makanan. Orang datang tidak serentak. Laki-laki yang lebih tua cenderung ke ruang tamu; perempuan sering ke ruang dalam; anak-anak bolak-balik sampai ditegur. Urutan yang paling sering berulang: pembukaan singkat, pembacaan Surah Yāsīn — kadang bersama, kadang dengan satu suara yang dituruti — lalu tahlil, doa, dan ramah tamah. Ayat yang terdengar bukan hanya Yāsīn. Ada al-Fātiḥah, ada shalawat, ada penggalan tahlil yang sudah menjadi rumus. Hidangan bukan tambahan. Ia penutup yang membuat orang tidak langsung pulang, dan justru di situ gosip RT, kas, dan rencana takziah berikutnya diomongkan.

Deskripsi yang sama, jika dipindah ke langgar Banjar di pinggir Pontianak atau ke ikatan keluarga Jawa transmigran, akan menampilkan variasi irama dan sisipan. Banjar, sebagaimana Rafiq perlihatkan pada komunitas yang ia teliti, menempatkan tilawah pada hampir setiap belokan hidup dari buaian sampai kubur; Yāsīn malam Jumat hanyalah satu simpul dari jaring yang lebih lebar.[1] Keluarga Jawa membawa kebiasaan tahlil yang lebih panjang dan kadang irama yang dikenali telinga Mataraman. Melayu setempat menambahkan doa dengan lidah yang lain. Peneliti yang menulis “Yasinan Kalbar” seolah satu benda telah gagal pada tahap pertama. Yang ada adalah malam Jumat yang diisi Yāsīn, dengan simpul lokal yang harus dicatat sebelum dimaknai.

Tahap kedua: makna menurut warga, diambil dari wawancara, bukan dari kitab faḍā'il yang dibuka peneliti di rumah. Informan A, ketua kelompok, menyebut orang tua yang sudah meninggal: malam Jumat adalah saat arwah “didoakan”, dan Yāsīn adalah surah yang “sampai”. Informan B, tuan rumah, menyebut rumah tangga: setelah orang datang membaca, rumah “terasa sejuk”, rezeki “tidak seret”. Informan C, perempuan yang jarang bicara di ruang tamu tetapi bicara di dapur, menyebut rukun: “Kalau tidak Yasin, kita tidak ketemu. Sudah masing-masing.” Tiga makna itu tidak harus diharmoniskan. Mansur sudah mengingatkan bahwa pemfungsian Al-Qur'an di luar kondisi tekstualnya sering bertumpu pada anggapan faḍilah unit

tertentu bagi kepentingan praksis.[2] Tugas tahap ini adalah menuliskan kepentingan itu dengan suara mereka, termasuk suara yang tidak saleh: datang karena malu, datang karena ada soto, datang karena calon pemilu ikut duduk di tikar.

Tahap ketiga: mengidentifikasi bentuk resepsi pada korpus yang sama, bukan memilah warga ke dalam tiga tipe manusia. Resepsi hermeneutik: Yāsīn dipahami sebagai surah yang membawa keberkahan, memudahkan urusan, bermanfaat bagi orang yang telah meninggal. Pemahaman itu diimplementasikan: orang mengatur giliran, menolak membatalkan malam Jumat kecuali benar-benar ada halangan, dan—ketika ditantang “mana dalilnya”—mengutip ustaz atau orang tua sebagai otoritas. Resepsi estetik-psikologis: hati tenang, damai, terharu, “dekat dengan Allah”, anak tertidur pada maqām tertentu, dada terasa penuh pada tahlil. Yang dianalisis di sini bukan tafsir ayat, melainkan pengalaman batin dan telinga. Resepsi sosio-kultural: silaturahmi, solidaritas, identitas “orang langgar”, kontrol pada yang absen, legitimasi bahwa kampung ini masih kampung yang beragama. Ahimsa-Putra menyediakan pengingat bahwa aktualisasi makna Al-Qur’an dalam hidup sehari-hari dapat dibaca dengan lebih dari satu perspektif antropologis; yang penting, perspektif itu dipasang pada peristiwa, bukan pada label.[3]

Tahap keempat: Jauss. Pertanyaannya bukan “apa makna Yāsīn?”, melainkan “mengapa makna itu diharapkan?” Horizon warga Sungai Raya, pada kasus ini, dibentuk sekurang-kurangnya oleh tiga lapisan. Warisan orang tua yang “dari dulu malam Jumat Yasin”. Ajaran ustaz dan tokoh yang mengedarkan faḍā’il, kadang dengan sanad yang langgar, kadang dengan kitab yang memang beredar di langgar. Budaya lokal yang sudah menempatkan Yāsīn sebagai surah istimewa—jantung, penolong, penutup malam—sehingga surah lain, meskipun sama-sama kalam Tuhan, tidak mengisi slot malam Jumat. Jauss menolong untuk tidak mengira bahwa “keistimewaan Yāsīn” lahir dari mushaf secara mekanis. Keistimewaan itu historis. Ia

dapat berubah: di kelompok yang lebih ketat, malam Jumat diganti kajian; di grup WhatsApp, Yāsīn tetap dibaca tetapi orang tidak lagi pindah rumah. Perubahan itu pergeseran horizon, bukan hilangnya Al-Qur'an dari kampung.

Tahap kelima: Iser. Pertanyaannya: bagaimana makna itu dibentuk pada celah teks? Surah Yāsīn tidak menyebut malam Jumat, tidak menyebut tahlil, tidak menyebut soto. Pembaca mengisi celah dengan pengalaman hidup (orang tua meninggal pada malam Jumat, rumah yang pernah “kosong” ketika yasinan vakum), dengan ajaran guru, dengan tradisi lokal. Hasil isian: Yāsīn sebagai doa, sebagai sumber berkat, sebagai sarana solidaritas. Implied reader kitab faḍā'il mungkin orang yang mencari pahala bacaan; pembaca nyata di Sungai Raya sering kali orang yang mencari tetangga. Keduanya mengisi celah yang sama dari sisi teks, dengan bahan yang tidak sama. Di situlah Ricoeur dapat diselipkan tanpa memecah kasus: apropriasi terjadi ketika dunia “Yāsīn menolong yang mati dan merawat yang hidup” dihuni sampai orang rela mengatur giliran rumah selama bertahun-tahun.

Lensa versus kotak, pada kasus ini, berarti menolak laporan yang berkata “Yasinan adalah resepsi sosio-kultural Al-Qur'an” lalu selesai. Kalimat itu mengotakkan. Laporan yang memakai lensa akan menunjukkan gravitasi sosio-kultural yang kuat, tanpa membutakan afek dan tanpa meniadakan pemahaman yang dijalankan. Orang yang hanya datang karena soto tetap sedang berada dalam peristiwa Qur'ani; orang yang menangis pada ayat tetap sedang merawat kampung. Analisis yang memaksa mereka memilih satu identitas resepsi telah mengganti lapangan dengan skema.

Variasi Banjar–Jawa–Melayu, jika tidak ingin menjadi katalog suku, harus dibaca sebagai perbedaan saluran transmisi. Pada majelis Banjar, pemimpin lokal sering menautkan Yāsīn pada jaring life-cycle yang lebih lebar: kehamilan, baayun, kematian, nazar. Tilawah, sebagaimana Rafiq temukan, lebih menonjol

sebagai undangan berkah dan nilai devosional daripada sebagai saluran hidayah leksikal; doa setelah bacaan menyerahkan perkara kepada takdir.[1] Pada ikatan Jawa, tahlil yang panjang dan urutan yang lebih baku menandai horizon pesantren dan NU yang dibawa dari rantau; “tidak lengkap jika tidak tahlil” adalah harapan genre. Pada langgar Melayu Sungai Raya, doa berlidah setempat dan urusan RT lebih kelihatan; Yāsīn adalah penanda malam kampung. Tiga saluran itu dapat bertemu di satu tikar. Fusi itu, jika dicatat, lebih berharga daripada tiga penelitian terpisah yang masing-masing mengklaim “khas”.

Satu lubang yang harus dibiarkan terbuka dalam laporan: orang yang tidak datang. Mereka bukan gagal sampling. Mereka data negatif. Ada yang menolak karena dalil, ada yang karena lelah, ada yang karena konflik kas, ada yang karena malu tidak bisa membaca. Horizon mereka menjelaskan yasinan sama kuatnya dengan horizon ketua kelompok. Lima tahap di atas yang hanya diisi orang dalam akan menghasilkan monograf pemujaan, bukan penelitian.

## **B. Murattal sebagai Terapi Kecemasan**

Kasus kedua berpusat pada bunyi. Seseorang—guru honorer di Pontianak, pegawai di Yogyakarta, ibu muda di Banjarmasin—memutar murattal ketika dada sesak, ketika tidur tidak datang, ketika panik naik di angkutan kota. Ayat yang dipilih tidak selalu “sesuai keluhan” secara tafsir tematik. Sering kali yang dipilih adalah suara qari’ tertentu: Mishary, Abdul Basit, Muammar, atau qari’ Indonesia yang telinga setempat kenal. Earphone. Playlist bertajuk sleep, anxiety, calm. Kadang Surah al-Raḥmān, kadang Yāsīn, kadang al-Baqarah diputar tanpa niat khatam. Fenomena ini nyata, berlangsung, teramat. Ia living text yang berpindah dari langgar ke gendang telinga privat.

Lensa estetik-psikologis, pada kasus ini, memang bergravitasi paling kuat, dan itu harus diakui tanpa dijadikan kotak. Estetik: keindahan suara, maqām, reverberasi studio, bahkan bunyi hujan yang ditambahkan aplikasi. Psikologis: turunnya gelisah,

datangnya air mata, napas yang lebih panjang, tidur yang akhirnya tiba. Al-Qur'an sendiri menuturkan kulit yang bergetar dan hati yang lembut (QS. al-Zumar [39]:23) serta dimensi syifā' (QS. al-Isrā' [17]:82).[4] Nelson dan Gade, dari dua lapangan yang berbeda, memaksa peneliti untuk tidak mengira bahwa efek itu "alami" tanpa tata rasa yang dipelajari.[5] Telinga yang terbiasa qiraat mujawwad akan mencari yang lain daripada telinga yang terbiasa murattal datar. Kermani menempatkan pengalaman estetis sebagai cara umat berjumpa Tuhan melalui keindahan, bukan melalui dalil semata.[6]

Jika hanya itu, kasus ini mudah jatuh ke kesaksian. Lensa sosio-kultural menambahkan pertanyaan yang tidak nyaman: mengapa kecemasan diobati sendirian di kamar, bukan di majelis? Apa yang berubah pada otoritas imam ketika syifā' tersedia di YouTube? Siapa yang tidak punya kuota, dan karena itu tidak masuk ke "umat digital"? Murattal terapi adalah juga gejala urban, gejala kelas, gejala migrasi orang Kalbar ke Jawa dan sebaliknya. Lensa hermeneutik menambahkan pertanyaan lain: ayat mana yang diappropriasi sebagai "obat", dan apa yang diisi pada celah syifā'? Ada orang yang tetap menghubungkan bunyi dengan makna terjemahan; ada yang secara jujur berkata, "Saya tidak tahu artinya, tapi tenang." Keduanya resepsi. Yang kedua, menurut pembagian Rafiq, menonjolkan fungsi performatif: Al-Qur'an dikerjakan sebagai bunyi yang berkhasiat, bukan sebagai pesan yang diuraikan.[7]

Hubungan kasus ini dengan ruqyah tidak boleh dihapus. Ruqyah, yang penulis teliti sebagai pemfungsian Al-Qur'an sebagai pengobatan, menempatkan ayat pada tubuh orang lain, dengan saksi, dengan diagnostik, kadang dengan jin sebagai horizon.[8] Murattal kecemasan menempatkan ayat pada tubuh sendiri, sering tanpa saksi, dengan diagnostik yang dipinjam dari bahasa psikologi populer: anxiety, panic, overthinking. Transmisi berubah. Transformasi terjadi: dari pengobatan yang dikomandani praktisi ke pengobatan yang dikomandani jempol. Horizon Jauss pada ruqyah adalah kesembuhan dari gangguan

yang “tidak ketahuan sebabnya”; horizon murattal tidur adalah kinerja esok hari. Isian Iser pada keduanya memakai celah syifā’, dengan bahan pengisi yang tidak sama.

Kritik yang jujur, bukan yang menggurui, perlu dicatat sebagai bagian analisis. Reduksi Al-Qur’an menjadi “musik relaksasi” adalah risiko yang sudah terjadi di toko aplikasi, bukan hanya kemungkinan teoretis. Komersialisasi—iklan di tengah tilawah, paket premium tanpa iklan, qari’ sebagai merek—mengubah living Qur’an menjadi industri afek. Peneliti tidak wajib menjadi polisi syariat atas playlist itu. Ia wajib menuliskan bahwa horizon harapan “tenang dalam tiga menit” sedang membentuk implied reader baru, yang mungkin tidak lagi sabar pada yasinan dua jam di Sungai Raya. Dua dunia itu bisa dihuni orang yang sama dalam satu pekan. Itulah alasan mengapa kotak gagal.

Fenomenologi, sebagai desain, paling cocok di sini asalkan tidak berhenti pada kesaksian “saya merasa tenang”. Pertanyaan dihayati: kapan bunyi mulai bekerja, pada ayat atau lagu yang mana, apa yang terjadi pada tangan dan napas, apa yang gagal (murattal yang justru bikin gelisah karena kenangan ḥalaqah, misalnya). Studi kasus seorang guru honorer sepanjang tiga minggu playlist-nya, dengan tangkapan layar dan catatan panik, lebih jujur daripada survei “pengaruh murattal terhadap tingkat stres” yang mengira kuesioner menangkap pengalaman. Data negatif: orang yang memutar murattal lalu tetap tidak tidur, lalu berpindah ke zikir, lalu ke obat, lalu kembali ke ayat. Kegagalan syifā’ adalah celah yang diisi ulang. Itu Iser yang bekerja pada tubuh, bukan pada kitab.

### **C. Ayat Jihād dan Qitāl: Resepsi Eks-Narapidana Teroris**

Kasus ketiga bukan “contoh ekstrem” yang diselipkan agar buku terasa serius. Ia ujian apakah teori resepsi sanggup bekerja pada pembacaan yang berujung kekerasan, tanpa menyerahkan ayat sebagai dalang, dan tanpa menyerahkan pelaku sebagai monster yang tidak perlu dipahami. Perlu ditegaskan dari awal:

mendesripsikan pemahaman bukan membenarkan tindakan. Teks, dalam kerangka Jauss yang penulis pegang, adalah ruang yang diisi pembaca; kekerasan lahir dari horizon dan pengisian celah, bukan dari “ayat yang memaksa”. [9] Bantahan itu diarahkan pada dalil yang menempatkan agama, atau teks suci, sebagai sebab yang mencukupi bagi teror—dalil yang antara lain beredar dalam bacaan Rapoport, Appleby, dan Lincoln, dan yang tidak bertahan ketika pembacaan konkret diurai. [10]

Lapangan penulis, 2021–2022, adalah wawancara dengan orang-orang yang pernah menjalani hukuman terorisme dan bersedia menuturkan ulang, dengan derajat kelengkapan yang berbeda, bagaimana mereka pada masa aktif memahami ayat-ayat jihād dan qitāl. Di antara mereka: Muhammad Sofyan Tsauri, Omar Khaeri, Amir Abdillah, Agus Supriyanto, Zein Efendi. Nama-nama itu, dalam buku 2023, tidak penulis perlakukan sebagai sampel statistik terorisme Indonesia. Mereka kasus, dalam arti Yin: satuan terikat yang diurai dalam-dalam. [11] Waktu pembacaan yang diteliti, perlu diulang, adalah masa aktif, bukan “kesaksian tobat” yang lebih nyaman bagi pembaca. Horizon hari ini, ketika wawancara berlangsung, sudah bergeser pada sebagian informan; pergeseran itu sendiri data, tetapi tidak boleh menimpa rekonstruksi masa aktif.

Deskripsi pemahaman pada masa aktif, yang muncul berulang dalam korpus, kira-kira begini. Jihād disamakan dengan perang terhadap orang yang dikategorikan kafir atau ṭāgūt, di mana pun, dan di Indonesia dihitung fard ‘ain. Qitāl tidak dibedakan secara leksikal-teologis dari jihād; keduanya dilebur menjadi satu register kekerasan yang sah. Ayat yang paling sering diisi: QS. al-Taubah [9]:5 dan [9]:111, QS. al-Baqarah [2]:191 dan [2]:216, QS. al-Nisā’ [4]:89–91. Ayat yang menahan tangan, termasuk QS. al-Mumtahanah [60]:8, dilewati di ḥalaqah. Janji syahid dibaca sebagai transaksi: jiwa dijual, surga dibeli. Negara, pemilu, aparat, dan Muslim yang dianggap berkompromi masuk peta musuh. Literatur yang beredar—bukan mushaf telanjang—menjadi bahan pengisi: jejak bacaan yang menunjuk

ke arah Abdullah Azzam, Aman Abdurrahman, dan wacana takfir yang lebih luas.[12]

Tidak semua informan menuturkan rangkaian itu dengan kelengkapan yang sama, dan ketidaksamaan itu justru data. Ada yang lebih fasih pada ayat, ada yang lebih fasih pada kisah syahid, ada yang lebih fasih pada dendam situasional. Analisis yang meratakan mereka menjadi “pemahaman teroris” mengulangi kesalahan yang hendak dikritik: mengira satu label menghasilkan satu resepsi. Sofyan Tsauri dan Omar Khaeri, misalnya, tidak wajib disamakan horizonnya hanya karena vonis berdekatan tema. Yang dicari adalah mekanisme bersama—pengisian celah, saluran *ḥalaqah*, pelewatan ayat penahan—dan idiosinkrasi yang menolak masuk ke mekanisme itu. Miles akan menuntut data negatif di dalam korpus yang sudah “jelas” ini: keraguan, ayat yang tidak dihafal, guru yang ditolak. Tanpa itu, kasus ini menjadi dakwaan, bukan penelitian.

Lensa hermeneutik bergravitasi di sini, karena yang diteliti memang jembatan pemahaman-tindakan. Apropriasi Ricoeur terjadi secara keras: dunia teks yang dihuni adalah dunia perang abadi, dan laku—hijrah, *ḥalaqah*, penolakan, sampai kekerasan—diambil dari dunia itu. Tetapi pengotakan akan gagal jika afek dan sosial dibuang. Lensa estetik-psikologis: tidak takut mati, moral disengagement, haru pada kisah syahid, benci yang dirawat sebagai ibadah. Lensa sosio-kultural: in-group *ḥalaqah*, out-group “masyarakat jahiliah”, otoritas guru, literatur sebagai benda identitas. Tajfel dan Turner menolong membaca favoritisme in-group; Bouffard menolong membaca ketepatan perilaku pada situasi; Mannheim menolong membaca pengetahuan yang “sudah jelas” di dalam kelompok.[13] Faktor internal (personal, teologis) dalam temuan penulis lebih menentukan arah pembacaan, tetapi faktor eksternal (situasi, interaksi) memperkuat. Keduanya tidak saling meniadakan.

Jauss, operasional: Erwartungshorizont *ḥalaqah* sudah menata apa yang boleh diharapkan dari ayat sebelum ayat dibuka. Yang

diharapkan adalah perintah bergerak, bukan kehebohan filologis bahwa dari puluhan ayat jihād hanya sebagian kecil yang secara redaksional berpotensi dimaknai perang, dan bahwa jihād dalam leksikon al-Rāghib dan Ibn Manzūr jauh lebih lebar daripada qitāl.[14] Iser, operasional: celah ayat—ketidaktentuan siapa musuh hari ini, di mana batas, apa syarat—diisi dengan peta ṭāgūt kekinian. Implied reader wacana ḥalaqah adalah orang yang siap; pembaca nyata yang ragu, jika ada, didorong ke tepi atau disesuaikan. Gadamer: fusi horizon bukan pertemuan damai. Horizon ayat yang punya sejarah Madinah tertentu diserobot oleh horizon konflik kekinian sampai yang tertinggal hanya bunyi perintah. Fusi yang timpang tetap fusi; menamainya “salah tafsir” tanpa memetakan timbangannya justru mengulangi tekstualisme yang hendak dikritik.

Etika deskripsi, yang sudah disinggung pada Bab VII, kembali sebagai disiplin menulis. Tidak ada rincian operasional yang tidak perlu. Tidak ada gaya yang mengunyah darah. Tidak ada ending wajib “kini mereka moderat” kecuali data memang berkata demikian, dan itupun sebagai horizon baru, bukan sebagai penghapus horizon lama. Nasaruddin Umar memetakan implikasi teologis, politis, sosiologis, dan psikologis pada deradikalisasi pemahaman; penulis memakai empat wilayah itu sebagai pemetaan produk resepsi, dengan satu perbedaan yang penulis pertahankan: dasarnya wawancara lapangan, bukan hanya rekonstruksi wacana.[15] Living Qur’an, pada kasus ini, tidak sedang mencari faḍīlah. Ia sedang memperlihatkan bahwa ayat yang sama, pada horizon yang lain, diisi sampai menjadi laku yang merusak. Menyangkal itu, karena takut “menodai Al-Qur’an”, justru menyerahkan Al-Qur’an kepada pembacaan yang paling lantang.

Empat implikasi itu, jika tidak ingin menjadi daftar khutbah, harus diikat pada ayat dan laku. Teologis: QS. al-Taubah [9]:111 dibaca sebagai akad jual-beli yang sudah menutup tawar-menawar; syahid bukan kemungkinan, melainkan hak yang ditagih. Politis: QS. al-Baqarah [2]:191 dan [2]:216, bersama ayat-

ayat al-Nisā' tentang orang-orang yang "tidak beriman", diisi menjadi peta negara ṭāgūt dan pemilu sebagai syirik prosedur. Sosiologis: ḥalaqah, literatur, dan pemisahan in-group menghasilkan dunia sosial yang rapat; orang luar, termasuk Muslim yang tidak sejalan, tidak dihitung sebagai pembaca yang sah. Psikologis: takut mati ditata ulang sebagai kekurangan iman; kekerasan dilepaskan dari empati lewat disengagement yang dirawat sebagai ibadah. Keempatnya bukan "dampak agama". Keempatnya produk resepsi. Posisi leksikal penulis, yang membedakan jihād dari qitāl dan menolak meleburkan puluhan ayat ke dalam enam ayat yang berpotensi perang, justru harus ditahan pada tahap deskripsi agar tidak menimpa suara informan. Ia baru kembali pada tahap analisis sebagai horizon penulis yang juga harus diakui—bukan sebagai wasit, melainkan sebagai fusi yang sedang berlangsung di meja tulis.

Lensa versus kotak, sekali lagi. Mengotakkan kasus ini sebagai "studi radikalisme" akan membuang bunyi ayat yang memang dibaca, dihafal, dan diulang. Mengotakkannya sebagai "studi tafsir sesat" akan membuang ḥalaqah, literatur, dan afek. Mengotakkannya sebagai "psikologi teror" akan membuang celah teks yang memang diisi. Tiga lensa pada satu korpus wawancara: itu yang membuat kasus ini living Qur'an, bukan lampiran intelijen.

#### **D. Living Qur'an Virtual: ODOJ, Aplikasi, Live Tilawah**

Kasus keempat menolak nostalgia seolah living Qur'an hanya ada di tikar. One Day One Juz, yang menyebar lewat WhatsApp dan media sosial sebagai nazar kolektif satu juz sehari, adalah majelis tanpa denah. Admin menggantikan ketua langgar. Stiker "sudah khatam juz 12" menggantikan anggukan di tikar. Orang Banjar di Pontianak, orang Jawa di Kubu Raya, dan kerabat di Martapura dapat berada dalam satu grup yang sama. Transmisi Rafiq—rujukan, sanad, tradisi diskursif—mendapat saluran keempat yang belum lengkap terumuskan pada 2014: umpan algoritma.[16] Yang dirujuk kadang bukan kitab, melainkan

tautan. Sanad kadang bukan ijazah, melainkan “ustaz TikTok”. Tradisi diskursif memadat menjadi caption.

Aplikasi Al-Qur’an di telepon genggam menambahkan lapisan lain. Mushaf menjadi layar yang ingat halaman terakhir, menandai ayat, memutar qari’ pilihan, menampilkan terjemahan Bahasa Indonesia, kadang Bahasa Melayu, kadang transliterasi. Implied reader aplikasi adalah orang yang sendirian, mobile, dan butuh pencarian kata. Pembaca nyata di Sungai Raya mungkin tetap membawa buku yasin ke rumah giliran, tetapi di subuh hari membuka aplikasi untuk murojaah. Dua benda, dua horizon. Live tilawah di YouTube dan Instagram menambah saksi yang tidak hadir di ruang: jumlah views, komentar “merinding”, superchat, dan tiba-tiba iklan asuransi di tengah ayat. Gade meneliti emosi dalam pembelajaran tilawah di Indonesia pada era sebelum algoritma menjadi imam; kasus virtual memaksa pertanyaan baru: siapa yang mengajari telinga ketika yang mengajari adalah mesin rekomendasi?[17]

Algoritma, sebagai penghasil horizon, bekerja lewat pengulangan yang tidak netral. Yang sering diputar menjadi yang “paling Qur’ani” menurut telinga. Murattal lambat dengan reverb dan hujan mengalahkan tilawah langgar yang serak. Qari’ tertentu mengalahkan imam kampung. “Qur’an for sleep” mengalahkan “Qur’an for tadabbur”. Jauss akan menyebut ini sebagai perubahan cakrawala harapan yang dipercepat; Iser akan menunjuk isian baru pada celah teks: ayat diisi sebagai pemicu hormon tenang. Gadamer akan gelisah pada fusi yang tidak sadar—horizon mesin (engagement, watch time) memfusikan diri dengan horizon ibadah sampai pengguna tidak lagi dapat memisahkan khusyuk dari desain antarmuka. Peneliti living Qur’an yang menolak memasukkan algoritma sebagai aktor akan tertinggal di tahun 2005, ketika istilah living Qur’an baru diobrolkan di Yogyakarta.[18]

Komodifikasi bukan kata umpatan. Ia deskripsi. Paket premium tanpa iklan, kaset digital berbayar, influencer yang menjual

“kajian plus tilawah”, wisata Religi yang menjanjikan khatam di pesawat, sampai ruqyah online bertarif. Hasbillah, ketika menuntut ontologi-epistemologi-aksiologi ilmu living Qur’an-hadis, tidak sedang merancang toko. Tetapi aksiologi itu menjadi relevan: apa yang dilakukan pengetahuan ini ketika objeknya sudah menjadi dagangan afek?[19] Lensa sosio-kultural: kelas, kuota, kerja digital, jemaah yang tidak pernah bersalaman. Lensa estetik-psikologis: desain bunyi, thumbnail wajah qari’, metrik “tenang”. Lensa hermeneutik: ayat yang dipilih algoritma untuk dikomentari, tafsir sepuluh detik, apropriasi yang tidak sempat diuji hālaqah.

ODOJ, secara khusus, menampilkan saturasi yang menipu. Orang mengira data sudah banyak karena anggota grup ribuan. Sampling purposif tetap berlaku: admin, anggota yang khatam, anggota yang hanya menumpuk stiker, orang yang keluar karena malu menunggak juz. Enam sampai sepuluh percakapan mendalam masih lebih jujur daripada kuesioner “apakah ODOJ meningkatkan keimanan”. Pertanyaan transmisi-transformasi: apa yang diwariskan ODOJ dari tradisi khatam, dan apa yang berubah ketika khatam tidak lagi membutuhkan masjid? Yang diwariskan: nazar jumlah, keutamaan bacaan, rasa hutang pada kelompok. Yang berubah: tubuh tidak lagi duduk bersama, teguran menjadi emotikon, otoritas menjadi jadwal. Living text-nya nyata. Ia hanya pindah rumah, dari langgar ke notifikasi.

Lima tahap yasinan, jika dipindahkan ke ODOJ, tetap bekerja dan justru memperlihatkan transformasi. Deskripsi: grup, jadwal juz, admin, stiker, orang yang tertinggal. Makna warga: “biar tidak kering”, “ada yang menagih”, “pahala jalan di sela kerja”. Tiga resepsi: hermeneutik (khatam sebagai perintah yang diisi jadi target harian), estetik-psikologis (suara murattal di earphone sambil menyetir), sosio-kultural (jemaah yang tidak pernah bersalaman tetapi saling malu jika kosong). Jauss: horizon “Muslim yang baik membaca tiap hari” yang dibentuk dakwah digital, bukan hanya orang tua. Iser: celah mushaf tentang “berapa banyak sehari” diisi angka satu juz. Kotak akan

berkata “ini resepsi sosio-kultural virtual”. Lensa akan berkata: gravitasi sosialnya kuat, tetapi afek earphone dan isian target sama-sama bekerja. Tanpa tiga pembacaan itu, ODOJ hanya dihitung sebagai sukses gerakan, bukan sebagai peristiwa teks.

Yang juga harus dihitung: orang yang khatam di ODOJ lalu malam Jumat tetap ke tikar, dan orang yang khatam di ODOJ lalu merasa tikar tidak lagi perlu. Dua laku itu, dalam satu grup yang sama, adalah transformasi yang berlawanan arah. Peneliti yang hanya mewawancarai admin yang sukses akan mengira ODOJ “menambah” majelis. Data negatif—orang yang mengganti langgar dengan stiker—menjelaskan harga transmisi baru. Rafiq 2021, jika dipakai di sini, tidak untuk memuji aplikasi, melainkan untuk menunjuk bahwa setiap saluran baru menulis ulang memori khatam. Di Pontianak, saluran itu kadang menyambung ke Martapura lewat nomor keluarga; di Kubu Raya, ia kadang menyambung ke Jawa lewat grup transmigran. Peta itu, sekali lagi, lebih jujur daripada judul “Living Qur’an digital di Indonesia”.

Live tilawah menambah satu aktor yang tidak ada di langgar: metrik. Jumlah penonton, durasi tonton, komentar yang di-pin, dan donasi. Implied reader-nya adalah penonton yang dapat pergi kapan saja; karena itu qari’ menata maqām untuk menahan pergi. Nelson, jika dibaca ulang di sini, bukan untuk mengenang Kairo, melainkan untuk mengingatkan bahwa tata rasa tilawah selalu sosial—hanya saja sosialnya kini diukur mesin. Komodifikasi menyusul sebagai logika, bukan sebagai skandal moral yang cukup dikeluhkan. Ketika iklan memotong ayat, yang pecah bukan hanya adab; yang pecah adalah fusi horizon ibadah dengan horizon platform. Peneliti yang hanya mewawancarai pengguna tentang “hikmah live tilawah” tanpa membuka halaman analitik sedang meneliti khutbah, bukan peristiwa.

## E. Agenda yang Masih Terbuka

Buku ini tidak menutup lapangan. Ia membuka pekerjaan yang, di Kalimantan Barat terutama, masih longgar dikerjakan. Pertama, filologi naskah Borneo sebagai living Qur'an benda. Tafsir Surat Tujuh, mushaf rasm yang disalin di pesisir, terjemahan Dayak Kanayatn, silsilah yang menyelipkan ayat: itu bukan "latar belakang sejarah" bagi etnografi langgar. Itu lapisan transmisi yang masih menyentuh sebagian horizon hari ini, dan belum cukup dihubungkan dengan yasinan, ruqyah, dan layar. Kedua, diaspora Banjar, Jawa, dan Madura di sepanjang Kapuas sebagai laboratorium kontras resepsi, bukan sebagai katalog suku. Rafiq sudah memberi peta Banjar yang padat; yang belum banyak adalah peta persinggungan di tanah rantau Kalbar, ketika satu malam Jumat menampung tiga irama.

Ketiga, tubuh perempuan sebagai penghasil data yang selama ini sering tercatat hanya sebagai "hadir di dapur". Yasinan, ruqyah, ODOJ, dan playlist kecemasan tidak dapat dijelaskan jika wawancara berhenti pada ketua laki-laki. Keempat, living Qur'an dan negara: terjemahan resmi, MTQ, pesantren, program deradikalisasi, dan sensor konten ayat di platform. Horizon institusi bukan horizon langgar. Kelima, metode untuk aktor non-manusia: algoritma, antarmuka, spektrum bunyi. Miles dan Huberman tidak merancang matriks untuk mesin rekomendasi; matriks itu harus diciptakan, atau peneliti akan terus mewawancarai manusia tentang apa yang sebenarnya diatur mesin.

Keenam, perbandingan lensa pada satu orang, bukan hanya pada satu peristiwa. Guru honorer yang malam Jumat yasinan, malam Senin memutar murattal panik, dan siang hari menolak pembacaan jihād sebagai qitāl, adalah korpus yang lebih jujur tentang umat daripada tiga penelitian yang memisahkan "masyarakat tradisional", "psikologi agama", dan "radikalisme". Ketujuh, etika yang lebih operasional dari yang sudah penulis tulis: protokol rekaman ruqyah, protokol kutipan

eks-napiter, protokol anak di majelis, protokol data digital yang tidak pernah benar-benar dapat dihapus dari awan. Kedelapan, bahasa. Ketelitian leksikal jihād-qitāl, qalb-fu'ād, syifā'-syafā'ah, tidak boleh dikorbankan karena peneliti sudah "turun ke lapangan". Lapangan yang kehilangan kamus akan mengira semua yang berbunyi Arab adalah data yang sama.

Kesembilan, yang khusus Pontianak sebagai kota sungai: living Qur'an di atas perahu, di pasar flottant, di langgar terapung yang kadang hanya hidup pada musim tertentu. Fenomena yang "tidak tetap secara geografis" sering dibuang karena menyulitkan observabilitas. Padahal syarat "teramati" tidak sama dengan "mudah dilokasikan di Google Maps". Kesepuluh, perbandingan naskah dan tikar: apakah Tafsir Surat Tujuh masih berbunyi di kebijakan dan doa istana, atau sudah menjadi benda museum? Filologi yang tidak bertanya itu akan memisahkan diri dari living Qur'an, padahal naskah adalah salah satu cara ayat dihidupkan.

Agenda teoretisnya tidak kalah terbuka. Tiga resepsi yang penulis kembangkan dari al-Khulī dan Jauss masih perlu diuji pada komunitas non-Muslim yang memaknai Al-Qur'an, pada seni yang tidak bermaksud ibadah, pada pengadilan yang mengutip ayat, pada meme yang merusak ayat. Fusion of horizons Gadamer perlu ditulis ulang untuk fusi yang dimediasi mesin. Apropriasi Ricoeur perlu diuji pada laku yang tidak pernah diucapkan sebagai tafsir: tato ayat, klakson yang berbunyi al-Fātiḥah, wallpaper yang tidak pernah dibaca. Graham dan Smith, dari sejarah agama, masih lebih maju pada oralitas scripture daripada banyak laporan living Qur'an yang hanya menukar "tafsir" dengan "wawancara" tanpa menimbang bunyi.[20]

Penutup bab ini, dan sekaligus penutup bangun metodologis buku, cukup satu kalimat yang diulang sampai menjadi disiplin. Jangan meneliti "Living Qur'an di Kalimantan Barat". Telitilah malam Jumat di sebuah tikar di Kecamatan Sungai Raya, atau

sebuah playlist di sebuah kamar, atau sebuah ayat yang pernah diisi sampai menjadi laku. Pasang lensa, jangan sediakan kotak. Reduksi yang jujur, display yang menampakkan lubang, verifikasi yang mencari orang yang tidak datang. Jika studi Al-Qur'an hendak keluar dari pembacaan yang berulang pada kitab yang sama dengan hasil yang sama, jalan itu tidak ada di slogan bahwa Al-Qur'an hidup. Jalan itu ada di kerja yang membosankan dan kadang berbahaya: hadir, mendengar, menuliskan mekanisme, dan menolak menjadikan umat sebagai ilustrasi teori yang sudah selesai sebelum turun dari kapal di Kapuas.

Buku ini, pada ujungnya, hanya menata ulang pekerjaan yang sudah lama dilakukan umat tanpa menunggu istilah living Qur'an: membaca, mendengar, menulis, menempel, menyembuhkan, berkumpul, dan—pada ujung yang kelam—bertindak atas nama ayat. Amīn al-Khūlī menuntut agar wilayah sekitar Al-Qur'an dikaji; Jauss menuntut agar sejarah penerimaan dihitung; Rafiq menuntut agar transmisi tidak dikira tanpa transformasi. Penulis hanya menambahkan disiplin lensa dan menolak kotak. Kalimantan Barat, Jawa, dan jejaring Banjar yang merentang di antara keduanya bukan ilustrasi pinggiran bagi teori Konstanz. Mereka adalah tempat teori itu diuji, dipecah, dan—jika tahan—dipakai lagi pada malam Jumat berikutnya.

### Catatan

[1] Ahmad Rafiq, *The Reception of the Qur'an in Indonesia: A Case Study of the Place of the Qur'an in a Non-Arabic Speaking Community* (disertasi, Temple University, 2014).

[2] M. Mansur, "Living Qur'an dalam Lintasan Sejarah Studi Al-Qur'an," dalam M. Mansyur dkk., *Metodologi Penelitian Living Qur'an dan Hadis* (Yogyakarta: TH Press, 2007), hlm. 4–8.

- [3] Heddy Shri Ahimsa-Putra, "The Living Al-Qur'an: Beberapa Perspektif Antropologi," *Walisono: Jurnal Penelitian Sosial Keagamaan* 20, no. 1 (2012), hlm. 235–260.
- [4] QS. al-Zumar [39]:23; QS. al-Isrā' [17]:82. Bandingkan uraian resepsi estetik-psikologis pada bab sebelumnya.
- [5] Kristina Nelson, *The Art of Reciting the Qur'an* (Austin: University of Texas Press, 1985); Anna M. Gade, *Perfection Makes Practice: Learning, Emotion, and the Recited Qur'an in Indonesia* (Honolulu: University of Hawai'i Press, 2004).
- [6] Navid Kermani, *God is Beautiful: The Aesthetic Experience of the Quran*, terj. Tony Crawford (Cambridge: Polity Press, 2015).
- [7] Ahmad Rafiq, "The Living Qur'an: Its Text and Practice in the Function of the Scripture," *Jurnal Studi Ilmu-ilmu Al-Qur'an dan Hadis* 22, no. 2 (2021), hlm. 469–484.
- [8] Luqman Abdul Jabbar, *Memfungsikan al-Qur'an sebagai Pengobatan* (Pontianak: STAIN Pontianak Press, 2011).
- [9] Luqman Abdul Jabbar, *Ayat-ayat Jihad dan Qital dalam Resepsi Hermeneutik Eks Narapidana Teroris* (Jakarta: Young Progressive Muslim, 2023).
- [10] David C. Rapoport, "Sacred Terror: A Contemporary Example from Islam," dalam Walter Reich (ed.), *Origins of Terrorism* (New York: Cambridge University Press, 1990); R. Scott Appleby, *The Ambivalence of the Sacred: Religion, Violence, and Reconciliation* (New York: Rowman & Littlefield, 2000); Bruce Lincoln, *Holy Terrors: Thinking about Religion after September 11* (Chicago: University of Chicago Press, 2003).
- [11] Robert K. Yin, *Case Study Research: Design and Methods*, edisi ke-5 (Thousand Oaks: Sage, 2014).
- [12] Jabbar, *Ayat-ayat Jihad dan Qital*. Bandingkan Nasaruddin Umar, *Deradikalisasi Pemahaman Al-Qur'an dan Hadis* (Jakarta: Elex Media Komputindo, 2014).

[13] Henri Tajfel dan John Turner, "An Integrative Theory of Intergroup Conflict," dalam W.G. Austin dan S. Worchel (ed.), *The Social Psychology of Intergroup Relations* (Monterey, CA: Brooks/Cole, 1979); Dennis L. Bouffard dan Richard H. Price, "Behavioral Appropriateness and Situational Constraint as Dimensions of Social Behavior," *Journal of Personality and Social Psychology* 30, no. 4 (1974); Karl Mannheim, *Ideology and Utopia* (New York: Harcourt, Brace, 1936).

[14] al-Rāghib al-Iṣfahānī, *al-Mufradāt fī Gharīb al-Qurʾān* (Damaskus: Dār al-Qalam, 1412 H); Ibn Manẓūr, *Lisān al-ʿArab* (Beirut: Dār al-Maʿārif, t.th.); Jabbar, *Ayat-ayat Jihad dan Qital*.

[15] Umar, *Deradikalisasi Pemahaman Al-Qur'an dan Hadis*; Jabbar, *Ayat-ayat Jihad dan Qital*.

[16] Rafiq, "The Living Qur'an," hlm. 476–482.

[17] Gade, *Perfection Makes Practice*.

[18] Rafiq mencatat percakapan awal istilah living Qur'an di lingkungan Ushuluddin Sunan Kalijaga sekitar 2005; lihat Rafiq, "The Living Qur'an," hlm. 469.

[19] Ahmad 'Ubaydi Hasbillah, *Ilmu Living Quran-Hadis: Ontologi, Epistemologi, dan Aksiologi* (Tangerang Selatan: Maktabah Darus-Sunnah, 2019).

[20] William A. Graham, *Beyond the Written Word: Oral Aspects of Scripture in the History of Religion* (Cambridge: Cambridge University Press, 1987); Wilfred Cantwell Smith, *What is Scripture? A Comparative Approach* (Minneapolis: Fortress Press, 1993).

## Daftar Pustaka

‘Abd al-Bāqī, Muḥammad Fu’ād, *al-Mu’jam al-Mufahras li Alfāz al-Qur’ān al-Karīm* (Kairo: Dār al-Kutub al-Miṣriyyah, t.th.).

Abdullah, Taufik, *Islam dan Masyarakat: Pantulan Sejarah Indonesia* (Jakarta: LP3ES, 1987).

Abou El Fadl, Khaled, *Speaking in God’s Name: Islamic Law, Authority and Women* (Oxford: Oneworld, 2001).

Abū ‘Ubayd al-Qāsim ibn Sallām, *Faḍā’il al-Qur’ān* (Damaskus: Dār Ibn Kaṣīr, 1995).

Abū Zayd, Naṣr Ḥāmid, *Maḥmūd al-Naṣṣ: Dirāsah fi ‘Ulūm al-Qur’ān* (Beirut: al-Markaz al-Ṣaḳāfī al-‘Arabī, 1990).

Abū Zayd, Naṣr Ḥāmid, *al-Naṣṣ, al-Sulṭah, al-Ḥaḳīqah: al-Fikr al-Dīnī bayn Irādat al-Ma’rifah wa Irādat al-Haymanah* (Beirut: al-Markaz al-Ṣaḳāfī al-‘Arabī, 1995).

Abū Zayd, Naṣr Ḥāmid, *Rethinking the Quran: Towards a Humanistic Hermeneutics* (Amsterdam: Humanistics University Press, 2004).

Ahimsa-Putra, Heddy Shri, “The Living Al-Qur’an: Beberapa Perspektif Antropologi,” *Walisono: Jurnal Penelitian Sosial Keagamaan* 20, no. 1 (2012): 235–260.

Ahmed, Shahab, *What Is Islam? The Importance of Being Islamic* (Princeton: Princeton University Press, 2016).

Appleby, R. Scott, *The Ambivalence of the Sacred: Religion, Violence, and Reconciliation* (Lanham: Rowman & Littlefield, 2000).

Arkoun, Mohammed, *Lectures du Coran* (Paris: Maisonneuve et Larose, 1982).

Arkoun, Mohammed, *Rethinking Islam: Common Questions, Uncommon Answers*, terj. Robert D. Lee (Boulder: Westview Press, 1994).

Arkoun, Mohammed, *Berbagai Pembacaan al-Qur'an*, terj. Machasin (Jakarta: INIS, 1997).

Asad, Talal, *The Idea of an Anthropology of Islam* (Washington, D.C.: Center for Contemporary Arab Studies, Georgetown University, 1986).

Asad, Talal, *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1993).

Azra, Azyumardi, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII* (Jakarta: Prenada, 2004).

Azra, Azyumardi, *The Origins of Islamic Reformism in Southeast Asia* (Honolulu: University of Hawai'i Press, 2004).

‘Azzām, ‘Abdullāh, *Āyāt al-Raḥmān fī Jihād al-Afghān* (t.t.).

Bandura, Albert, "Moral Disengagement in the Perpetration of Inhumanities," *Personality and Social Psychology Review* 3, no. 3 (1999): 193–209.

al-Bāqillānī, Abū Bakr Muḥammad ibn al-Ṭayyib, *I'jāz al-Qur'ān* (Kairo: Dār al-Ma'ārif, t.th.).

al-Bayḍāwī, Nāṣir al-Dīn, *Anwār al-Tanzīl wa Asrār al-Ta'wīl* (Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāṡ al-'Arabī, t.th.).

Bouffard, Dennis L., dan Richard H. Price, "Behavioral Appropriateness and Situational Constraint as Dimensions of Social Behavior," *Journal of Personality and Social Psychology* 30, no. 4 (1974): 579–586.

al-Bukhārī, Muḥammad ibn Ismā'il, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* (Beirut: Dār Ibn Kaṣīr, 1987).

al-Būṭī, Muḥammad Sa'īd Ramaḍān, *al-Jihād fī al-Islām: Kayfa Naḥmahu? Wa Kayfa Numārisuhu?* (Damaskus: Dār al-Fikr, 1993).

Certeau, Michel de, *The Practice of Everyday Life*, terj. Steven Rendall (Berkeley: University of California Press, 1984).

De Bruyn, Ben, *Wolfgang Iser: A Companion* (Berlin: De Gruyter, 2012).

Denny, Frederick M., "Qur'ān Recitation: A Tradition of Oral Performance and Transmission," *Oral Tradition* 4, no. 1–2 (1989): 5–26.

Denzin, Norman K., *The Research Act: A Theoretical Introduction to Sociological Methods*, edisi ke-3 (Englewood Cliffs: Prentice Hall, 1989).

Durkheim, Émile, *The Elementary Forms of Religious Life*, terj. Karen E. Fields (New York: Free Press, 1995).

Esack, Farid, *Qur'an, Liberation, and Pluralism: An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity Against Oppression* (Oxford: Oneworld, 1997).

Esack, Farid, *The Qur'an: A Short Introduction* (Oxford: Oneworld, 2002).

Esposito, John L., *Unholy War: Terror in the Name of Islam* (Oxford: Oxford University Press, 2002).

Faraj, Muḥammad 'Abd al-Salām, *al-Farīdah al-Ghā'ibah* (Kairo, 1981).

Gadamer, Hans-Georg, *Wahrheit und Methode* (Tübingen: J.C.B. Mohr, 1960).

Gadamer, Hans-Georg, *Truth and Method*, terjemahan disunting Joel Weinsheimer dan Donald G. Marshall (London: Continuum, 2004).

Gade, Anna M., *Perfection Makes Practice: Learning, Emotion, and the Recited Qur'an in Indonesia* (Honolulu: University of Hawai'i Press, 2004).

al-Gazālī, Abū Ḥāmid, *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn* (Beirut: Dār al-Ma'rifah, t.th.).

al-Gazālī, Abū Ḥāmid, *Jawāhir al-Qur'ān* (Beirut: Dār Iḥyā' al-'Ulūm, 1986).

Geertz, Clifford, *The Religion of Java* (Chicago: University of Chicago Press, 1960).

Geertz, Clifford, *The Interpretation of Cultures* (New York: Basic Books, 1973).

Graham, William A., *Beyond the Written Word: Oral Aspects of Scripture in the History of Religion* (Cambridge: Cambridge University Press, 1987).

Hall, Stuart, "Encoding/Decoding," dalam Stuart Hall dkk. (ed.), *Culture, Media, Language* (London: Hutchinson, 1980).

Hammersley, Martyn, dan Paul Atkinson, *Ethnography: Principles in Practice*, edisi ke-3 (London: Routledge, 2007).

Hasbillah, Ahmad 'Ubaydi, *Ilmu Living Quran-Hadis: Ontologi, Epistemologi, dan Aksiologi* (Tangerang Selatan: Maktabah Darus-Sunnah, 2019).

Holub, Robert C., *Reception Theory: A Critical Introduction* (London: Methuen, 1984).

Ibn 'Āsyūr, Muḥammad al-Ṭāhir, *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr* (Tunis: al-Dār al-Tūnisiyyah li al-Nasyr, 1984).

Ibn Fāris, Aḥmad, *Mu'jam Maqāyīs al-Lughah*, ed. 'Abd al-Salām Hārūn (Beirut: Dār al-Fikr, 1979).

Ibn Kaṣīr, Ismā'īl, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīm* (Beirut: Dār al-Fikr, 1999).

Ibn Khaldūn, 'Abd al-Raḥmān, *al-Muqaddimah* (Beirut: Dār al-Fikr, t.th.).

Ibn Manẓūr, Muḥammad ibn Mukarram, *Lisān al-‘Arab* (Beirut: Dār al-Ma‘ārif, t.th.).

Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *Zād al-Ma‘ād fī Hady Khayr al-‘Ibād* (Beirut: Mu’assasat al-Risālah, 2009).

Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *al-Ṭibb al-Nabawī* (Beirut: Dār al-Fikr, t.th.).

Ibn Taymiyyah, Aḥmad, *Majmū‘ al-Fatāwā* (Madinah: Majma‘ al-Malik Fahd, 1995).

Iser, Wolfgang, *The Implied Reader: Patterns of Communication in Prose Fiction from Bunyan to Beckett* (Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1974).

Iser, Wolfgang, *The Act of Reading: A Theory of Aesthetic Response* (Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1978).

al-Jābirī, Muḥammad ‘Ābid, *Fahm al-Qur‘ān al-Ḥakīm: al-Tafsīr al-Wāḍiḥ Ḥasba Tartīb al-Nuzūl* (Beirut: Markaz Dirāsāt al-Waḥdah al-‘Arabiyyah, 2009).

Jabbar, Luqman Abdul, “Resepsi Hermeneutik Al-Qur’an Eks Narapidana Teroris atas Ayat-ayat Jihād dan Qitāl” (disertasi, Sekolah Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2022).

Jabbar, Luqman Abdul, *Memfungsikan al-Qur’an sebagai Pengobatan* (Pontianak: STAIN Pontianak Press, 2011).

Jabbar, Luqman Abdul, “Menimbang Wajah Maskulin Al-Quran: Kritik Gender dalam Tafsir Al-Quran,” *Khatulistiwa* (2011).

Jabbar, Luqman Abdul, “Teks dan Otoritas Penafsir,” *Khatulistiwa* (2012).

Jabbar, Luqman Abdul, “Hermeneutical Keys: Sebuah Metode Alternatif dalam Studi al-Quran Perspektif Farid Esack,” *Khatulistiwa: Journal of Islamic Studies* 3, no. 2 (2013): 175–184.

Jabbar, Luqman Abdul, "Tafsir Al-Quran Pertama di Kalimantan Barat," *Khatulistiwa: Journal of Islamic Studies* 5, no. 1 (2015).

Jabbar, Luqman Abdul, "Melacak Jaringan Raja-Raja di Pulau Borneo, Sulawesi dan Sumatera (Studi Naskah Silsilah Raja-raja Mempawah)," *Manuskripta* 6, no. 2 (2016).

Jabbar, Luqman Abdul, *Ayat-ayat Jihad dan Qital dalam Resepsi Hermeneutik Eks Narapidana Teroris* (Jakarta: Young Progressive Muslim, 2023).

Jabbar, Luqman Abdul, Ridwan Rosdiawan, Nasaruddin Umar, dan Hamka Hasan, "Hermeneutic Reception of Ex-Convict Terrorists on Understanding the Qur'anic Verses of Jihad and Qital," *Pakistan Journal of Qur'anic Studies* 2, no. 2 (2023): 133–144.

Jabbar, Luqman Abdul, dan Marsih Muhammad, *Padanan Kata Otak dalam Al-Qur'an* (Pontianak: IAIN Pontianak Press, 2021).

Jauss, Hans Robert, *Toward an Aesthetic of Reception*, terj. Timothy Bahti (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1982).

Jauss, Hans Robert, *Aesthetic Experience and Literary Hermeneutics*, terj. Michael Shaw (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1982).

Junus, Umar, *Resepsi Sastra: Sebuah Pengantar* (Jakarta: Gramedia, 1985).

al-Jurjānī, 'Abd al-Qāhir, *Dalā'il al-I'jāz*, ed. Maḥmūd Muḥammad Syākir (Kairo: Maktabah al-Khānjī, t.th.).

Kementerian Agama RI, *Jihad: Makna dan Implementasinya*, ed. Muchlis M. Hanafi (Jakarta: Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an).

Kermani, Navid, *God is Beautiful: The Aesthetic Experience of the Quran*, terj. Tony Crawford (Cambridge: Polity Press, 2015).

al-Khūlī, Amīn, *Dirāsāt Islāmiyyah* (Kairo: Dār al-Kutub al-Miṣriyyah, 1996).

al-Khulī, Amīn, *Manāhij Tajdīd fī al-Naḥw wa al-Balāgh wa al-Tafsīr wa al-Adab* (Kairo: Maktabah al-Usrah, 2003).

Koentjaraningrat, *Kebudayaan Jawa* (Jakarta: Balai Pustaka, 1994).

Lincoln, Bruce, *Holy Terrors: Thinking about Religion after September 11* (Chicago: University of Chicago Press, 2003).

Mannheim, Karl, *Ideology and Utopia: An Introduction to the Sociology of Knowledge*, terj. Louis Wirth dan Edward Shils (New York: Harcourt, Brace, 1936).

Mansur, M., "Living Qur'an dalam Lintasan Sejarah Studi Al-Qur'an," dalam M. Mansyur dkk., *Metodologi Penelitian Living Qur'an dan Hadis* (Yogyakarta: TH Press, 2007).

Mattson, Ingrid, *The Story of the Qur'an: Its History and Place in Muslim Life* (Oxford: Wiley-Blackwell, 2013).

Miles, Matthew B., dan A. Michael Huberman, *Qualitative Data Analysis*, edisi ke-2 (Thousand Oaks: Sage, 1994).

Mustaqim, Abdul, *Madzahibut Tafsir: Peta Metodologi Penafsiran al-Qur'an* (Yogyakarta: Nun Pustaka, 2003).

Mustaqim, Abdul, dan Sahiron Syamsuddin (ed.), *Studi al-Qur'an Kontemporer* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2002).

Mustaqim, Abdul, "Metode Penelitian Living Qur'an: Model Penelitian Kualitatif," dalam M. Mansyur dkk., *Metodologi Penelitian Living Qur'an dan Hadis* (Yogyakarta: TH Press, 2007).

Mustaqim, Abdul, *Epistemologi Tafsir Kontemporer* (Yogyakarta: LKiS, 2010).

Mustaqim, Abdul, *Metode Penelitian Al-Qur'an dan Tafsir* (Yogyakarta: Idea Press, 2014).

Nasr, Seyyed Hossein, *The Heart of Islam: Enduring Values for Humanity* (New York: HarperOne, 2002).

al-Nawawī, Yahyā ibn Syaraf, *al-Tibyān fī Ādāb Ḥamalat al-Qurʾān* (Beirut: Dār Ibn Ḥazm, 1994).

Nelson, Kristina, *The Art of Reciting the Qurʾan* (Austin: University of Texas Press, 1985).

Nurmansyah, Ihsan, Luqman Abdul Jabbar, dan Sulaiman, "Resepsi Estetis dan Fungsional atas Adegan Ruqyah dalam Film *Roh Fasik*: (Kajian Living Qurʾan)," *Living Islam: Journal of Islamic Discourses* 5, no. 2 (2022): 277–300.

Paden, William E., *Interpreting the Sacred: Ways of Viewing Religion* (Boston: Beacon Press, 1992).

Pradopo, Rachmat Djoko, *Beberapa Teori Sastra, Metode Kritik, dan Penerapannya* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar).

Putnam, Robert D., *Bowling Alone: The Collapse and Revival of American Community* (New York: Simon & Schuster, 2000).

al-Qaraḍāwī, Yūsuf, *Fiqh al-Jihād* (Kairo: Dār al-Syurūq, 2009).

al-Qurṭubī, Muḥammad ibn Aḥmad, *al-Jāmiʿ li Aḥkām al-Qurʾān* (Kairo: Dār al-Kutub al-Miṣriyyah, 1964).

Quṭb, Sayyid, *Fī Zilāl al-Qurʾān* (Beirut: Dār al-Syurūq, 1992).

al-Rāghib al-Iṣfahānī, Abū al-Qāsim al-Ḥusayn, *al-Mufradāt fī Ḡharīb al-Qurʾān* (Damaskus: Dār al-Qalam, 1412 H).

Rafiq, Ahmad, "Sejarah al-Qurʾan: dari Pewahyuan ke Resepsi," dalam Sahiron Syamsuddin (ed.), *Islam, Tradisi, dan Peradaban* (Yogyakarta: Bina Mulia Press, 2012).

Rafiq, Ahmad, *The Reception of the Qurʾan in Indonesia: A Case Study of the Place of the Qurʾan in a Non-Arabic Speaking Community* (disertasi, Temple University, 2014).

Rafiq, Ahmad, "The Living Qurʾan: Its Text and Practice in the Function of the Scripture," *Jurnal Studi Ilmu-ilmu Al-Qurʾan dan Hadis* 22, no. 2 (2021): 469–484.

Rahima, Ade, "Literature Reception," *Jurnal Ilmiah Dikdaya* 6, no. 1 (2016).

Rahman, Fazlur, *Major Themes of the Qur'an* (Minneapolis: Bibliotheca Islamica, 1980).

Rahman, Fazlur, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition* (Chicago: University of Chicago Press, 1982).

Rahman, Fazlur, *Revival and Reform in Islam*, ed. Ebrahim Moosa (Oxford: Oneworld, 2000).

Rapoport, David C., "Sacred Terror: A Contemporary Example from Islam," dalam Walter Reich (ed.), *Origins of Terrorism* (New York: Cambridge University Press, 1990).

Rapoport, David C., "The Four Waves of Rebel Terror and September 11," *Anthropoetics* 8, no. 1 (2002).

Ricoeur, Paul, *Freud and Philosophy: An Essay on Interpretation*, terj. Denis Savage (New Haven: Yale University Press, 1970).

Ricoeur, Paul, *Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of Meaning* (Fort Worth: Texas Christian University Press, 1976).

Ricoeur, Paul, *Hermeneutics and the Human Sciences*, ed. dan terj. John B. Thompson (Cambridge: Cambridge University Press, 1981).

Ricoeur, Paul, *Time and Narrative*, jilid 1, terj. Kathleen McLaughlin dan David Pellauer (Chicago: University of Chicago Press, 1984).

Ricoeur, Paul, *From Text to Action: Essays in Hermeneutics II*, terj. Kathleen Blamey dan John B. Thompson (Evanston: Northwestern University Press, 1991).

Setiawan, M. Nur Kholis, "Para Pendengar Firman Tuhan: Telaah terhadap Efek Estetik al-Qur'an," *Al-Jāmi'ah: Journal of Islamic Studies* 39, no. 1 (2001): 243–259.

Setiawan, M. Nur Kholis, *Al-Qur'an Kitab Sastra Terbesar* (Yogyakarta: eLSAQ Press, 2005).

Shihab, M. Quraish, *Wawasan Al-Quran: Tafsir Maudhu'i atas Pelbagai Persoalan Umat* (Bandung: Mizan, 1996).

Shihab, M. Quraish, *Tafsir al-Mishbah: Pesan, Kesan, dan Keserasian Al-Qur'an* (Jakarta: Lentera Hati, 2008).

Smith, Wilfred Cantwell, *What is Scripture? A Comparative Approach* (Minneapolis: Fortress Press, 1993).

Spradley, James P., *The Ethnographic Interview* (New York: Holt, Rinehart and Winston, 1979).

Spradley, James P., *Participant Observation* (New York: Holt, Rinehart and Winston, 1980).

Sulaeman, Oton, "Estetika Resepsi dan Intertekstualitas: Perspektif Ilmu Sastra terhadap Tafsir Al-Qur'an," *Tanzil: Jurnal Studi Al-Qur'an* 1, no. 1 (2015).

al-Suyūṭī, Jalāl al-Dīn, *al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'ān* (Kairo: al-Hay'ah al-Miṣriyyah al-'Āmmah li al-Kitāb, 1967).

al-Suyūṭī, Jalāl al-Dīn, dan Jalāl al-Dīn al-Maḥallī, *Tafsīr al-Jalālayn* (Beirut: Maktabah Lubnān, 2003).

Syaltūt, Maḥmūd, *al-Qur'ān wa al-Qitāl* (Kairo: Dār al-Kitāb al-'Arabī, 1951).

Syamsuddin, Sahiron, "Ranah-ranah Penelitian dalam Studi al-Qur'an dan Hadis," dalam M. Mansyur dkk., *Metodologi Penelitian Living Qur'an dan Hadis* (Yogyakarta: TH Press, 2007).

Syamsuddin, Sahiron, *Hermeneutika dan Pengembangan Uloomul Qur'an* (Yogyakarta: Pesantren Nawesea Press, 2009).

al-Ṭabarī, Muḥammad ibn Jarīr, *Jāmi' al-Bayān fī Ta'wīl Āy al-Qur'ān* (Beirut: Mu'assasat al-Risālah, 2000).

Tajfel, Henri, dan John Turner, "An Integrative Theory of Intergroup Conflict," dalam W.G. Austin dan S. Worchel (ed.), *The Social Psychology of Intergroup Relations* (Monterey, CA: Brooks/Cole, 1979).

Umar, Nasaruddin, *Deradikalisasi Pemahaman Al-Qur'an dan Hadis* (Jakarta: Elex Media Komputindo, 2014).

van Bruinessen, Martin, *Kitab Kuning, Pesantren, dan Tarekat* (Bandung: Mizan, 1995).

van Gennep, Arnold, *The Rites of Passage*, terj. Monika B. Vizedom dan Gabrielle L. Caffee (Chicago: University of Chicago Press, 1960).

Weber, Max, *The Sociology of Religion*, terj. Ephraim Fischhoff (Boston: Beacon Press, 1993).

Woodward, Mark R., *Islam in Java: Normative Piety and Mysticism in the Sultanate of Yogyakarta* (Tucson: University of Arizona Press, 1989).

Yin, Robert K., *Case Study Research: Design and Methods*, edisi ke-5 (Thousand Oaks: Sage, 2014).

al-Zarkasyī, Badr al-Dīn, *al-Burhān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, ed. Muḥammad Abū al-Faḍl Ibrāhīm (Kairo: Dār al-Turāṣ, 1984).

## Biografi Penulis

Dr. Luqman Abdul Jabbar, S.Ag., M.S.I., lahir di Pontianak, 25 Mei 1975. Ia dosen Program Studi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir, Fakultas Ushuluddin dan Adab, IAIN Pontianak—kampus yang telah menjadi rumah pengajarannya sejak tahun 2000. Seluruh kerjanya, dari naskah kuno pesisir Borneo hingga ruang bina eks-narapidana teroris, berputar pada satu pertanyaan yang tidak selesai-selesai: bagaimana kalam yang diyakini suci dan tetap itu bisa hidup begitu beraneka dalam lidah, benda, tubuh, dan tindakan umat?

Pendidikan bahasa Arab di STAIN Pontianak menempa keyakinan bahwa Al-Qur'an pertama-tama berjumpa manusia sebagai peristiwa bahasa. Tanpa ketelitian leksikal, studi resepsi mudah jatuh ke impresionisme. Jejak itu tampak pada *Padanan Kata Otak dalam Al-Qur'an* (bersama Marsih Muhammad, IAIN Pontianak Press, 2021): *qalb*, *fu'ād*, *'aql*, dan *nāṣiyah* tidak boleh dicampuradukkan hanya karena semuanya “terasa seperti hati”. Bahasa, bagi penulis, bukan ornamen tafsir; ia adalah syarat agar Living Qur'an tetap berakar pada ayat.

Studi Al-Qur'an dan Hadis di UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta memindahkan pusat gravitasi dari “apa makna ayat” ke “bagaimana ayat difungsikan”. Tesis magisternya (2006) meneliti ruqyah syar'iyah di Yogyakarta sebagai cara umat memfungsikan Al-Qur'an—benih Living Qur'an sebelum istilah itu menjadi kanon kajian. Benih itu tumbuh menjadi *Memfungsikan al-Qur'an sebagai Pengobatan* (STAIN Pontianak Press, 2011), lalu, puluhan tahun kemudian, menjadi kajian resepsi estetis atas adegan ruqyah dalam film *Roh Fasik (Living Islam*, 2022). Yogyakarta sekaligus menajamkan kesadaran bahwa pembacaan adalah soal kuasa: “Menimbang Wajah Maskulin Al-Quran” (2011), “Teks dan Otoritas Penafsir” (2012), “Hermeneutical Keys” tentang Farid Esack (2013), dan *Kritik Perspektif Teks Agama* (2013/2014) adalah peringatan bahwa

penguncian makna bukan hanya kesalahan kamus, melainkan politik penafsir.

Kembali ke Pontianak, naskah dan kerajaan pesisir menjadi laboratorium. “Tafsir Al-Quran Pertama di Kalimantan Barat” (2015) menempatkan *Tafsir Surat Tujuh* Maharaja Imam Sambas sebagai tafsir yang hidup dalam kebijakan keagamaan istana. Jejak yang sama merambat pada silsilah raja-raja Mempawah (*Manuskripta*, 2016), *al-Waraqah al-Sulṭāniyyah* (2016), sejarah Kerajaan Kubu (2013), dan kerja penerjemahan Al-Qur’an ke bahasa Dayak Kanayatn bersama Kementerian Agama (2014). Bagi penulis, filologi naskah Kalimantan bukan nostalgia antik; ia adalah Living Qur’an dalam wujud benda, silsilah, dan bahasa lokal.

Jenjang doktor pada Sekolah Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, di bawah bimbingan Prof. Dr. Azyumardi Azra, M.A., CBE, dan Prof. Dr. Nasaruddin Umar, M.A., membawa pertanyaan yang sama ke ujung yang paling tegang: resepsi hermeneutik eks-narapidana teroris atas ayat-ayat jihād dan qitāl. Disertasi 2022 itu menjadi buku *Ayat-ayat Jihad dan Qital* (Young Progressive Muslim, 2023). Tesisnya tegas, dan menjadi tulang punggung buku ini: teks adalah ruang yang diisi pembaca; kekerasan lahir dari horizon dan pengisian celah, bukan dari “dalang-ayat”.

Poros pemahaman itu kemudian penulis bentangkan secara lebih lebar dalam *Hermeneutika: Sejarah, Metodologi, dan Aplikasi Pemahaman Teks dari Klasik hingga Kontemporer* (Maret 2025). Buku itu menelusuri sejarah dan perangkat pembacaan—dari warisan klasik hingga perdebatan kontemporer—dengan satu tuntutan yang sama: pengertian tidak boleh berhenti di kamus. Ia harus sampai pada cara teks dihuni. Living Qur’an yang ada di tangan pembaca meminjam ketegangan itu, lalu membawanya ke lapangan resepsi.

Buku ini merangkum tiga jalur yang selama ini berjalan beriringan dalam diri penulis—ketelitian bahasa, etnografi

resepsi, dan filologi naskah Nusantara—agar studi Al-Qur'an tidak hanya mahir membaca kitab, tetapi mahir membaca kehidupan umat di sekitar kitab itu.