

***LIVING QUR'AN* PADA MASA SAHABAT
(Analisis Teori Fungsi Informatif-Performatif)**

TESIS

Diajukan untuk Memenuhi Sebagian Syarat
Memperoleh Gelar Magister dalam Program Studi Ilmu Al-Qu'ran dan Tafsir



Oleh:

ADE 'AMIROH

NIM. F02518184

PASCASARJANA
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SUNAN AMPEL
SURABAYA
2022

PERNYATAAN KEASLIAN

Saya yang bertanda tangan di bawah ini:

Nama : Ade ' Amiroh

NIM : F02518184

Program : Magister Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir

Institusi : Pascasarjana UIN Sunan Ampel Surabaya

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

Surabaya, 29 Juni 2022

Saya yang menyatakan,



Ade ' Amiroh

PERSETUJUAN PEMBIMBING

Tesis berjudul "*Living Qur'an* Pada Masa Sahabat (Analisis Teori Fungsi Informatif-Performatif)" yang ditulis oleh Ade 'Amiroh ini telah disetujui pada tanggal 2 Juli 2022

Oleh:

Pembimbing I



Dr. Ahmad Yusam Thobroni, M.Ag.
NIP.197107221996031001

Pembimbing II

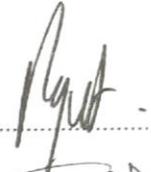
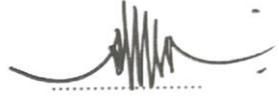


Dr. H. Mohammad Arif, M.A.
NIP.197001182002121001

PENGESAHAN TIM PENGUJI UJIAN TESIS

Tesis berjudul "*Living Quran* Pada Masa Sahabat (Analisis Teori Fungsi Informatif-Performatif)" yang ditulis oleh Ade 'Amiroh ini telah diuji pada tanggal 12 Juli 2022

Tim penguji:

1. Dr. Ahmad Yusam Thobroni, M.Ag. (Ketua/Pembimbing 1) 
2. Dr. H. Mohammad Arif, M.A. (Sekretaris/Pembimbing 2) 
3. Prof. Dr. H. M. Ridlwan Nasir, M.A. (Penguji 1) 
4. Prof. Dr. H. Burhan Djamaluddin, M.A. (Penguji 2) 

Surabaya, 18 Juli 2022

Direktur



Prof. Masdar Hilmy, S.Ag., MA, Ph.D.
NIP. 197103021996031002



vi

KEMENTERIAN AGAMA
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SUNAN AMPEL SURABAYA
PERPUSTAKAAN

Jl. Jend. A. Yani 117 Surabaya 60237 Telp. 031-8431972 Fax.031-8413300
E-Mail: perpus@uinsby.ac.id

LEMBAR PERNYATAAN PERSETUJUAN PUBLIKASI
KARYA ILMIAH UNTUK KEPENTINGAN AKADEMIS

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

Nama : Ade 'Amiroh
NIM : F02518184
Fakultas/Jurusan : Magister Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir
E-mail address : adeamiroh25@gmail.com

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

Skripsi Tesis Desertasi Lain-lain (.....)

yang berjudul :

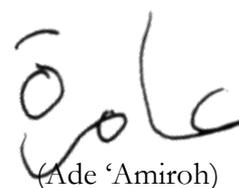
Living Qur'an pada Masa Sahabat (Analisis Teori Fungsi Informatif-Performatif)

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

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

Demikian pernyataan ini yang saya buat dengan sebenarnya.

Surabaya, 18 Juli 2022
Penulis


(Ade 'Amiroh)

nama terang dan tanda tangan

ABSTRAK

Interaksi sosial budaya masyarakat dengan Al-Qur'an (*Living Qur'an*) telah terjadi sejak Al-Qur'an itu diturunkan. Dengan demikian, interaksi tersebut juga terjadi pada masa sahabat. Riwayat *Faḍā'il al-Qur'ān* dijadikan sebagai riwayat yang merepresentasikan interaksi sosial yang terjadi pada masa itu. Penelitian ini bertujuan mengungkap bentuk-bentuk interaksi sahabat dengan Al-Qur'an yang terekam dalam *Kutub al-Tis'ah* serta mengungkap pola relasi yang terbentuk dan transmisi-transformasinya yang terbatas pada beberapa literatur acak. *Kutub al-Tis'ah* yang menjadi sumber primer dalam penelitian ini, meskipun tidak semua riwayatnya sahih, namun setidaknya kesembilan kitab ini menjadi kitab hadis primer (pokok) yang dijadikan berbagai rujukan. Penelitian ini merupakan studi pustaka dengan menggunakan metode deskriptif analitis dengan teori informatif-performatif Sam D. Gill. Langkah yang dilakukan adalah mendeskripsikan praktik interaksi sosial sahabat dengan Al-Qur'an yang terdapat dalam *Kutub al-Tis'ah*. Kemudian praktik tersebut dianalisis dengan menggunakan teori informatif-performatif, yang selanjutnya membentuk empat pola relasi manusia dengan kitab suci, dalam hal ini adalah sahabat dengan Al-Qur'an. Penelitian ini menghasilkan kesimpulan bahwa sahabat melakukan interaksi sosial tersebut dalam berbagai aspek kehidupan mereka. Di antaranya praktik Al-Qur'an yang dijadikan sebagai obat, Al-Qur'an yang dibaca pada saat kematian, ritual pada saat mengkhathamkan Al-Qur'an, peristiwa *istimā'* dan murajaah, dibaca untuk menghindari kefakiran, dibaca pada saat kematian, juga melagukan bacaan Al-Qur'an. Pada tingkat sahabat, pola relasi yang terbentuk yaitu interpretasi performatif terhadap teks. Sementara pada masa setelahnya, pola relasi yang terbentuk lebih beragam. Keberagaman pola relasi ini dilacak melalui penempatan riwayat pada bab-bab tertentu dalam suatu karya. Lebih dari itu, praktik tersebut juga mengalami transmisi dan transformasi dari waktu ke waktu.

Kata Kunci: *Living Qur'an*; Tekstual-Historis; Informatif; Performatif.

UIN SUNAN AMPEL
S U R A B A Y A

ABSTRACT

The socio-cultural interaction of the people with the Qur'an (Living Qur'an) has occurred since the beginning of Al-Qur'an's revelation. Thus, such interactions also occurred in the time of companions. The narrations of *Faḍā'il al-Qur'ān* is used as a history that represents the social interactions that occurred at that time. This study aims to describe the forms of interaction of friends with the Qur'an recorded in the *Kutub al-Tis'ah* and analyzed the model of human-scripture relationships formed and its transmissions-transformation that are limited to some random literatures. The *Kutub al-Tis'ah* that is the primary source in this study, although not all of its hadith is valid, but at least these nine books become primary (principal) hadith books that are used as various references. This research is a literature study using analytical descriptive methods with the informative-performative theory of Sam D. Gill. The step taken is to describe the practice of social interaction of companions with the Qur'an contained in the *Kutub al-Tis'ah*. Then, the practice is analyzed using informative-performative theory, which further forms four model of human relations with the scriptures, in this case, the companions with the Qur'an. This research resulted in the conclusion that Companions had been doing these social practices in their various life aspects. Among them are the practice of the Qur'an which is used as medicine, the Qur'an which is read at the time of death, the ritual at the time of recitation of the Qur'an, the events of *istimā'* and *murajaah*, read to facilitate sustenance, read at the time of death, as well as recite the recitation of the Qur'an. On the Companions level, the relationship model that is formed is a performative interpretation of the text. Meanwhile, in the next period, the relation model that is formed is more diverse. The diversity of this relation model is tracked through the narrations placement on the certain chapters in a work. Besides, that practice also experiences many transmissions and transformations from time to time.

Keywords: Living *Qur'an*; Textual-Historical; Informative; Performative.

UIN SUNAN AMPEL
S U R A B A Y A

DAFTAR ISI

SAMPUL DALAM.....	i
HALAMAN PRASYARAT.....	ii
PERNYATAAN KEASLIAN.....	iii
PERSETUJUAN PEMBIMBING.....	iv
PENGESAHAN TIM PENGUJI UJIAN TESIS	v
LEMBAR PERNYATAAN PERSETUJUAN PUBLIKASI.....	vi
MOTTO.....	vii
HALAMAN PERSEMBAHAN.....	viii
PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB-LATIN.....	ix
KATA PENGANTAR	xi
ABSTRAK	xiv
ABSTRACT	xv
DAFTAR ISI.....	xvi
BAB I PENDAHULUAN.....	1
A. Latar Belakang Masalah.....	1
B. Identifikasi dan Batasan Masalah.....	9
C. Rumusan Masalah	10
D. Tujuan Penelitian.....	11
E. Kegunaan Penelitian.....	11

F. Kerangka Teoretik.....	12
G. Penelitian Terdahulu	14
H. Metode Penelitian.....	17
1. Jenis Penelitian	17
2. Sumber Data	17
3. Teknik Pengumpulan Data	18
4. Teknik Analisis Data	19
I. Sistematika Pembahasan	19
BAB II KAJIAN TEORI.....	22
A. <i>Living Qur'an</i> ; Ranah Baru dalam Studi Al-Qur'an.....	22
B. Teori Fungsi Informatif-Performatif Al-Qur'an	29
C. Tranmisi dan Transformasi Interaksi Manusia dengan Al-Qur'an	36
D. Hubungan <i>Fadā'il al-Qur'ān</i> dengan Resepsi Sosial (<i>Living Qur'an</i>).....	39
BAB III INTERAKSI SOSIAL BUDAYA (<i>LIVING QUR'AN</i>) PADA MASA SAHABAT	42
A. Al-Qur'an: Sebuah Teks Agama-Sosial-Budaya	42
B. Kehidupan Sahabat dengan Al-Qur'an; Respons Praktis Sahabat terhadap 'Teks/Mushaf' Al-Qur'an.....	45
1. Al-Qur'an dijadikan sebagai obat dan atau tameng/perlindungan	45
2. Al-Qur'an dijadikan maskawin	51

3. Tradisi saat mengkhataamkan bacaan Al-Qur'an	53
4. <i>Istimā'</i> Al-Qur'an dan murajaah	55
5. Al-Qur'an dibaca untuk mencegah kefakiran.....	57
6. Al-Qur'an dibaca pada saat kematian.....	58
7. Melagukan bacaan Al-Qur'an	60
BAB IV <i>LIVING QUR'AN</i> PADA MASA SAHABAT ANALISIS INFORMATIF-PERFORMATIF	62
A. Analisis Fungsi Informatif-Performatif Al-Qur'an pada Fenomena <i>Living Qur'an</i> Masa Sahabat.....	62
B. Transmisi dan Transformasi Interaksi Sahabat dengan Al-Qur'an	71
1. Al-Qur'an dijadikan sebagai obat dan atau tameng/perlindungan	72
2. Al-Qur'an dijadikan maskawin	76
3. Tradisi saat mengkhataamkan bacaan Al-Qur'an	78
4. <i>Istimā'</i> dan murajaah	80
5. Al-Qur'an dibaca untuk mencegah kefakiran.....	82
6. Al-Qur'an dibaca pada saat kematian.....	83
7. Melagukan bacaan Al-Qur'an	84
BAB V PENUTUP.....	87
A. Kesimpulan.....	87
B. Saran-Saran	88

DAFTAR PUSTAKA 89

CURRICULUM VITAE 95



UIN SUNAN AMPEL
S U R A B A Y A

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Al-Qur'an sebagai pedoman hidup manusia¹ diturunkan dalam suatu ruang dan waktu yang tidak hampa budaya. Hal ini terbukti dengan adanya keterkaitan antara isi kandungan Al-Qur'an dan kondisi (konteks) sosial budaya masyarakat Arab waktu itu. Para ulama juga mengamini keterkaitan Al-Qur'an dengan konteks ini dengan memunculkan beberapa konsep '*Ulum al-Qur'an*', di antaranya konsep *Makiyyah-Madaniyah*, *Asbāb al-Nuzūl*, dan *Nāsikh-Mansūkh*.² Dalam cabang *Asbāb al-Nuzūl* misalnya, sebab-sebab turunnya sebuah ayat atau surat tak terlepas dari kondisi masyarakat pada saat itu, baik meliputi kondisi sosial, budaya, bahkan perekonomian. Keterkaitannya itu terjadi baik secara langsung (*sabab nuzul* mikro) maupun secara tidak langsung (*sabab nuzul* makro).³

Selanjutnya, studi yang berkembang yang berkaitan dengan hubungan Al-Qur'an dengan sosial budaya adalah studi *Living Qur'an*⁴. Cabang keilmuan ini baru mencuat sekitar satu dekade terakhir ini, khususnya di Indonesia. Hal ini diawali dengan perbincangan non-formal oleh para akademisi Tafsir Hadis di UIN

¹ Al-Qur'an melegitimasi dirinya sendiri sebagai petunjuk atau pedoman (*hudan*) bagi manusia, baik bagi yang beriman maupun yang tidak. Hal ini terlihat dari beberapa ayat, di antaranya Al-Qur'an, 2:2; 2:185; 10:57; 16:64; dan banyak ayat lain sejenisnya.

² Ali Sodiqin, *Antropologi Al-Qur'an: Model Dialektika Wahyu & Budaya* (Yogyakarta: Ar-Ruzz Media, 2013), 12.

³ Jalāl al-Dīn al-Suyūfī, *al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, Muḥaqqiq Muḥammad Abū al-Faḍl Ibrāhīm, Jilid 1, (t.t: al-Haiāh al-Miṣriyyah al-'Āmmah li al-Kitāb, 1974), 107.

⁴ Praktik memperlakukan Al-Qur'an atau bagian-bagian tertentu dari Al-Qur'an sehingga bermakna dalam kehidupan praktis masyarakat tertentu. Praktik ini sudah ada sejak Al-Qur'an pertama kali diturunkan dan mengalami perubahan sekaligus perkembangan praktik dari masa ke masa. Lihat M. Mansur, "*Living Qur'an* dalam Lintasan Sejarah Studi Qur'an", dalam *Metodologi Penelitian Living Qur'an dan Hadis*, ed. Sahiron Syamsuddin, (Yogyakarta: Teras, 2007), 3-4.

Sunan Kalijaga di tahun 2005 yang kemudian ditindaklanjuti dengan diskusi-diskusi ilmiah hingga terbit buku pertama yang membahasnya, yaitu *Living Qur'an-Hadis* pada tahun 2007.⁵ Diskusi tentang konsep ini terus mengalami perkembangan, mencari format, topik, metode dan berbagai pendekatan yang cocok sampai pada saat ini.

Term *Living Qur'an* berasal dari dua kata, yaitu *Living* dan *Qur'an*. *Living* merupakan kata Bahasa Inggris yang berarti hidup, masih hidup (masih ada, masih eksis)⁶; dalam Bahasa Arabnya disebut dengan *al-hayy*. Sementara yang dimaksud *Qur'an* di sana, tak lain dan tak bukan adalah kitab Al-Qur'an. Sehingga jika dialihbahaskan ke Bahasa Arab, maka dinamakan *al-Qur'an al-Hayy* (Al-Qur'an yang hidup (di masyarakat) atau dikenal juga dengan bahasa *Al-Qur'an in everyday life*).⁷ Maksudnya adalah Al-Qur'an itu hidup dan dihidupkan oleh subjek yang menerimanya (merseponsnya) dengan tindakan tertentu.

Dalam kajian ilmu Al-Qur'an, yang dimaksud *Living Qur'an* yaitu salah satu cabang ilmu yang mengkaji tentang praktik Al-Qur'an atau interaksi sosial masyarakat dengan Al-Qur'an.⁸ Dari pengertian tersebut, dapat dipahami bahwa *Living Qur'an* merupakan sebuah fenomena di masyarakat yang berhubungan dengan Al-Qur'an atau bagian-bagian tertentu dari Al-Qur'an. Dalam pembahasan *Living Qur'an*, teks Al-Qur'an tidak lagi menjadi suatu objek yang diteliti, tetapi

⁵ Ahmad Rafiq, "Teks dan Praktik dalam Fungsi Kitab Suci: Sebuah Pengantar" dalam *Living Qur'an: Teks, Praktik, dan Idealitas dalam Performasi Al-Qur'an*, ed. Ahmad Rafiq, (Yogyakarta: Ladang Kata & AIAT se-Indonesia, 2021), v-vi.

⁶ John M. Echols dan Hassan Shadily, *Kamus Inggris Indonesia* (Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama, 1996), 362.

⁷ Ahmad 'Ubaydi Hasbillah, *Ilmu Living Qur'an-Hadis: Ontologi, Epistemologi, dan Aksiologi* (Ciputat: Yayasan Wakaf Darus-Sunnah, 2019), 20.

⁸ Ibid, 22.

fenomena masyarakat itulah yang menjadi objeknya. Namun demikian, *Living Qur'an* bukan semata-mata kajian terhadap fenomena masyarakat yang berinteraksi dengan Al-Qur'an yang dianalisis dengan teori-teori antropologi, sosiologi atau perangkat ilmu sosial lainnya, kajian ini juga melibatkan studi literatur sebagai bagian dari analisis dari fenomena masyarakat yang terjadi.⁹

Kajian *Living Qur'an* dalam perkembangan awal membahas interaksi praktik masyarakat kontemporer dengan Al-Qur'an. Berbagai bentuk interaksi masyarakat kontemporer dengan Al-Qur'an menjadi objek kajian *Living Qur'an*. Misalnya kajian ornamen kaligrafi Al-Qur'an yang terletak di masjid. Kaligrafi yang terpasang dalam sebuah masjid tertentu memiliki keterkaitan dengan kondisi lingkungan di masjid tersebut, atau paling tidak berkaitan dengan motif bagi pendiri masjid tersebut. Seperti ornamen kaligrafi yang terletak di masjid Nurul Imam daerah Pisangan, Ciputat Timur, Tangerang Selatan. Kaligrafi yang tertulis di dinding masjid tidak serta merta ada, namun ada kaitannya dengan latar belakang pendiri masjid tersebut juga tujuan diadakannya ornamen kaligrafi di masjid itu.¹⁰

Selain kaligrafi, banyak bentuk *Living Qur'an* lainnya seperti pembacaan QS. Al-Wāqī'ah. Rutinitas pembacaan QS. Al-Wāqī'ah terjadi di berbagai tempat, baik oleh individu maupun kelompok. Salah satunya terjadi di Pondok Pesantren Al Amin Tunggul. Pesantren asuhan KH. Miftahul Fattah Amin ini memiliki

⁹ Idealisnya, kajian *Living Qur'an* memang tidak hanya semata membahas teori-teori sosial, namun juga meneliti lebih jauh literatur-literatur yang berkaitan dengan Al-Qur'an. Baca lebih lanjut di <https://studitafsir.com/2022/02/16/realita-kajian-studi-living-Qur'an-interview-bersama-ahmad-rofiq/>, diakses tanggal 10 Mei 2022.

¹⁰ Yudi Setiadi, "Kaligrafi Al-Qur'an sebagai Ornamen Masjid: Studi *Living Qur'an* di Masjid Nurul Imam", *Hermeneutik: Jurnal Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir*, No. 2 (2019), 185-187.

kebiasaan membaca QS. al-Wāqī'ah setiap hari setelah salat Asar. Pembacaan QS. al-Wāqī'ah ini pun tidak serta merta terjadi, ada motif di balik pelaksanaannya, yaitu adalah demi melancarkan rezeki orang tua di rumah.¹¹

Fenomena *Living Qur'an* yang terjadi pada masa kontemporer ini tentunya tidak terlepas dari fenomena-fenomena *Living Qur'an* masa-masa sebelumnya. Terlebih pada masa awal Al-Qur'an diturunkan, yaitu pada masa Nabi saw. dan para sahabatnya. Kajian *Living Qur'an* yang terkait dengan perilaku para Nabi saw., sahabat dan orang-orang terdahulu menjadi trend kajian yang termasuk lebih baru dari kajian *Living Qur'an* dengan objek masyarakat kontemporer. Hal ini menjadi suatu perkembangan *Living Qur'an* tersendiri, yaitu *Living Qur'an* yang bersifat tekstual-historis.¹²

Living Qur'an yang bersifat tekstual-historis pada masa sahabat menjadi pembahasan yang cukup menarik karena mereka adalah orang-orang pertama yang mengimani Al-Qur'an, orang-orang pertama yang hidup bersama Al-Qur'an, sehingga merekalah yang menjadi 'motivasi' bagi orang-orang sesudahnya dalam berinteraksi dengan Al-Qur'an. Para sahabat adalah generasi yang pertama kali (dalam masa-masa awal Islam) mengimani Allah dan Rasulullah Muhammad saw. Mereka adalah orang-orang Arab dengan kondisi Jahiliyah¹³ sebelum Islam datang.

¹¹ Sebagaimana hadis riwayat Abdullah bin Mas'ud yang menceritakan keutamaan QS. al-Wāqī'ah. Lihat Abū 'Ubaid al-Qāsim, *Faḍā'il al-Qur'ān wa Ma'ālimuhu wa Ādābuhu*, Muḥaqqiq Aḥmad bin 'Abd al-Wāḥid al-Khayyāṭi, jilid 2 (Maroko: Wizārah al-Auqāf wa al-Syu'ūn al-Islāmiyyah, 1995), 67.

¹² Ahmad Rafiq, *Living Qur'an: Teks, Praktik, dan Idealitas dalam Performasi Al-Qur'an*, (Yogyakarta: Ladang Kata & AIAT se-Indonesia, 2021). Buku ini merupakan kumpulan artikel tentang penelitian *Living Qur'an*, mulai dari yang berbasis fenomena *Living Qur'an* kontemporer sampai pada *Living Qur'an* yang terekam dalam literatur Islam.

¹³ Jahiliyah berasal dari Bahasa Arab *jāhil* yang berarti bodoh, tidak tahu. Dalam KKBI, istilah Jahiliyah juga diartikan dengan kebodohan. Namun kondisi Jahiliyah pada masyarakat Arab dahulu bukan berarti bahwa mereka adalah orang-orang yang bodoh. Masyarakat pada masa itu juga

Menjadi suatu hal yang menarik, tentang bagaimana generasi muslim pertama ini berinteraksi dan meresepsi Al-Qur'an. Hal ini karena—selain menjadi ‘motivasi’ bagi generasi sesudahnya—kondisi sosial budaya Bangsa Arab pada waktu itu, yang meyakini hal-hal mistis¹⁴, pandai bersyair¹⁵, dan lain-lain. Hal-hal tersebut memiliki pengaruh tersendiri bagi mereka dalam berinteraksi dan meresepsi Al-Qur'an, yang kemudian membentuk sebuah fenomena *Living Qur'an* pada saat itu.

Di sisi lain, saat sekarang, banyak praktik keagamaan yang dilakukan oleh sekelompok umat Islam tertentu yang dinilai *bid'ah* oleh sekelompok umat Islam yang lainnya.¹⁶ Hal itu seakan-akan pada masa Nabi saw., praktik keagamaan tersebut tidak pernah dilakukan. Padahal banyak sekali praktik keagamaan yang dilakukan pada masa itu. Yang bisa jadi oleh generasi setelahnya, praktik tersebut menjadi sumber inspirasi dalam beragama, meskipun bentuk praktiknya tidak serta-merta dalam bentuk yang sama. Dengan mengetahui bahwa generasi sahabat Nabi saw. pun banyak melakukan praktik keagamaan seperti itu, hal tersebut

memiliki perekonomian yang baik, juga mengerti beberapa bidang keilmuan seperti astronomi, meteorologi, sejarah, dan sangat unggul dalam bidang kesusastraan Bahasa Arab. Orang-orang juga sangat dikenal dengan kekuatan hafalannya. Disebut dengan jahiliah karena kondisi akhlak/moral dan kepercayaan masyarakat Jahiliah yang jauh dari kebenaran. Lihat M. Quraish Shihab, *Membaca Sirah Nabi Muhammad saw. dalam Sorotan Al-Qur'an dan Hadits-Hadits Shahih* (Jakarta: Lentera Hati, 2011), 63-115.

¹⁴ Masyarakat Arab memiliki pemahaman bahwa manusia itu dapat berinteraksi dengan jin, yaitu mereka paranormal dan penyair. Hal ini juga yang menjadi sebab masyarakat Arab tidak mengingkari turunnya Al-Qur'an melewati malaikat. Hal ini ditarik kesimpulan dari sejarah bahwa masyarakat Badui memiliki keyakinan Bangsa Semit yang paling awal dan primitif—animisme. Lihat Philip K. Hitti, *History of the Arabs*, terj. R. Cecep Lukman Yasin dan Dedi Slamet Riyadi (Jakarta: Serambi, 2010), 120-123.

¹⁵ Masyarakat Arab dikenal dengan keindahan puisi atau syairnya. Salah satu buktinya adalah puisi-puisi *Mu'allaqat* yang merupakan puisi yang mendapatkan penghargaan pada Festival Ukaz dan ditulis dengan tinta emas, kemudian digantung di dinding Ka'bah. Selain itu, seorang penyair memiliki posisi yang sangat penting dalam kehidupan Bangsa Arab. Karena selain ahli dalam bidang sastra, seorang penyair pun menjadi dukun, penuntun, orator, juru bicara kaumnya, sejarawan, dan ilmuwan. Lihat Philip K. Hitti, *History of The Arabs*, 116-118.

¹⁶ Salah satu contoh adalah klaim bid'ah tentang tahlilan atau *slametan*. Lihat <https://muslim.or.id/389-mengenal-seluk-beluk-bidah-2.html> diakses pada 13 Maret 2020.

setidaknya akan meminimalisasi persangkaan *bid'ah* terhadap beberapa praktik keagamaan pada masa kini.

Interaksi antara sahabat dan Al-Qur'an terekam dalam berbagai riwayat, terlebih riwayat tentang *Faḍā'il al-Qur'ān*. Riwayat *Faḍā'il al-Qur'ān* berisi keutamaan-keutamaan Al-Qur'an. Riwayat ini memuat setidaknya tiga unsur *Faḍā'il al-Qur'ān*, yaitu Al-Qur'an sebagai objeknya, manusia sebagai subjek yang memperlakukan objek, dan balasan atau keuntungan yang akan didapatkan (jika melakukannya).¹⁷ Riwayat yang memuat tiga unsur ini menjadi sebuah inspirasi melahirkan suatu praktik atau interaksi masyarakat dengan Al-Qur'an.

Salah satu contohnya adalah riwayat tentang sahabat yang menggunakan al-Fātiḥah sebagai rukiah. Dikisahkan, segolongan sahabat Nabi saw. sedang berjalan menuju ke suatu tempat. Kemudian, mereka didatangi oleh seorang wanita dan mengabarkan bahwa pemuka kampungnya sedang sakit. Wanita tersebut memohon bantuan kepada segolongan sahabat untuk mengobati pemuka kampungnya. Salah satu dari sahabat tersebut beranjak maju menemui pemuka kampung yang sakit tadi. Kemudian, dia membacakan surat al-Fātiḥah kepada pemuka kampung tersebut. *Bi idhnillāh*, pemuka kampung tersebut sembuh. Kemudian dia memberikan hadiah tiga puluh ekor kambing untuk sahabat yang menyembuhkannya tersebut dan memberikan susu kepada sahabat-sahabatnya yang lain. Sahabat yang lainnya pun heran, karena mereka tidak mengenal sahabat tersebut sebagai orang yang pandai merukiah sebelumnya. Keheranan itu mereka tahan sampai bertemu dengan Nabi saw., lalu mereka menceritakan kejadian

¹⁷ Ahmad Rafiq, "Faḍā'il al-Qur'ān", dalam *Melihat Kembali Studi Al-Qur'an: Gagasan, Isu dan Tren Terkini*, ed. Abdul Mustaqim, (Yogyakarta: Idea Press, 2015), 46.

tersebut kepada beliau. Nabi saw. menanggapi, “Bagaimana dia tahu bahwa al-Fātiḥah bisa dijadikan obat/rukiah?”.¹⁸ Kemudian beliau memerintahkan untuk membagi hadiahnya.¹⁹

Contoh praktik *Living Qur'an* historis lainnya adalah kebiasaan salah seorang sahabat saat mengkhhatamkan Al-Qur'an. Adalah Anas bin Malik, seorang sahabat yang mengumpulkan anak-anak dan sanak keluarganya ketika ia telah mengkhhatamkan Al-Qur'an. Hal ini dilaksanakan untuk melakukan doa *khatm al-Qur'an* bersama.²⁰ Dalam riwayat yang lainnya, dikatakan bahwa doa pada saat *khatm al-Qur'an* adalah doa yang mustajab.²¹ Para malaikat datang untuk turut serta mengaminkan doa-doa yang terucap. Di satu sisi, perilaku Anas ini merupakan respons terhadap hadis doa *khatm al-Qur'an* yang mustajab, di sisi lain perilakunya juga menggambarkan interaksi atau respons Anas saat mengkhhatamkan bacaan Al-Qur'an, yaitu dengan melakukan doa *khatm al-Qur'an* bersama dengan keluarganya. Boleh jadi, tradisi ‘perayaan’ khataman Al-Qur'an

¹⁸ Dalam riwayat tersebut, Nabi saw. memang tidak menanggapi dengan jawaban iya atau tidak. Namun jawaban Nabi saw. dalam bentuk pertanyaan yang menjustifikasi kebenaran itu adalah sebuah jawaban bahwa memang benar seperti itu adanya; bahwa QS. al-Fātiḥah bisa dijadikan obat/rukiah.

¹⁹ Hadis nomor 5007 dalam Muḥammad bin Ismā'īl al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, muḥaqqiq: Muḥammad Zuhair bin Naṣir al-Nāṣir, juz 6 (t.tp: Dār Ṭauq al-Najah, 1422 H), 187. Dalam *software al-Maktabah al-Shāmilah*, versi 3.57.

عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ قَالَ كُنَّا فِي مَسِيرٍ لَنَا فَتَزَلْنَا فَجَاءَتْ جَارِيَةٌ فَقَالَتْ إِنَّ سَيِّدَ الْحَيِّ سَلِيمٌ وَإِنْ نَفَرْنَا غَيْبٌ فَهَلْ مِنْكُمْ رَاقٍ فَقَامَ مَعَهَا رَجُلٌ مَا كُنَّا نَأْبُهُ رُقِيَةً فَرَفَاهُ فَبَرَأَ فَأَمَرَ لَهُ بِثَلَاثِينَ شَاةً وَسَقَانَا لَبَنًا فَلَمَّا رَجِعَ قُلْنَا لَهُ أَكُنْتَ تُحْسِنُ رُقِيَةَ أَوْ كُنْتَ تَرُقِي قَالَ لَا مَا رُقِيْتُ إِلَّا بِأَمْرِ الْكِتَابِ قُلْنَا لَا تُحَدِّثُوا شَيْئًا حَتَّى نَأْتِيَ أَوْ نَسْأَلَ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَلَمَّا قَدِمْنَا الْمَدِينَةَ دَكَّرْنَاهُ لِلنَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ وَمَا كَانَ يُدْرِيهِ أَنَّهَا رُقِيَةٌ أَقْسِمُوا وَاضْرِبُوا لِي

²⁰ ‘Abdullāh al-Dārimī, *Sunan al-Dārimī*, Muḥaqqiq Nabīl Ḥasyim al-Ghamarī, Vol. I (Beirut: Dār al-Bashā'ir, 2013), 785.

أَخْبَرَنَا عَفَّانُ، حَدَّثَنَا جَعْفَرُ بْنُ سُلَيْمَانَ، حَدَّثَنَا ثَابِتٌ قَالَ: كَانَ أَنَسٌ إِذَا خَتَمَ الْقُرْآنَ جَمَعَ وَلَدَهُ وَأَهْلَ بَيْتِهِ، فَدَعَا لَهُمْ.

²¹ Ibid, Vol. I, 787. Berikut bunyi hadisnya.

حَدَّثَنَا سَعِيدُ بْنُ الرَّبِيعِ، حَدَّثَنَا شُعْبَةُ، عَنِ الْحَكَمِ قَالَ: بَعَثَ إِلَيَّ مُجَاهِدٌ، قَالَ: إِذَا دَعَوْنَاكَ أَنَا أَرَدْنَا أَنْ نُحَيِّمَ الْقُرْآنَ، وَأَنْتَ بَلَّغْنَا أَنَّ الدُّعَاءَ يُسْتَجَابُ عِنْدَ خَتْمِ الْقُرْآنِ، قَالَ: فَدَعَوْنَا بِدَعَوَاتِ.

pertama kali dilakukan oleh Anas bin Malik ini, tentunya secara sederhana dengan mengundang sanak keluarga untuk doa bersama.

Riwayat-riwayat *Faḍā'il al-Qur'ān* tersebar dalam berbagai literatur. Salah satu literatur yang cukup kredibel adalah *Kutub al-Tis'ah*. Yaitu kitab hadis primer yang berjumlah sembilan kitab.²² Tema *Faḍā'il al-Qur'ān* yang menjadi referensi utama melihat fenomena *Living Qur'an* sahabat terdapat dalam *Kutub al-Tis'ah* ini dalam bentuk bab tersendiri.²³

Data-data *Living Qur'an* masa Sahabat yang tersebar tersebut menjadi data yang penting untuk dilihat aspek informatif dan performatifnya. Adalah tipologi fungsi kitab suci, aspek informatif-performatif yang dikembangkan oleh Sam D. Gill. Teori ini berawal dari pendapatnya bahwa studi kitab suci—termasuk studi Al-Qur'an—banyak terfokus pada data-data yang tertulis, padahal banyak data-data agama yang tidak tertulis yang jarang tersentuh.²⁴

Aspek informatif dan performatif Al-Qur'an ini seakan menjadi suatu hal yang tidak mungkin dipisahkan dari Al-Qur'an itu sendiri. Adakalanya Al-Qur'an berfungsi sebagai sebuah petunjuk sebagaimana klaimnya atas dirinya sendiri. Hal ini menunjukkan bahwa Al-Qur'an memang memiliki aspek informatif itu. Di sisi lain, selain memberikan petunjuk atau informasi, Al-Qur'an sendiri diperlakukan

²² Kesembilan kitab tersebut adalah *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, *Ṣaḥīḥ Muslim*, *Sunan Abī Dāwūd*, *Sunan al-Nasā'ī*, *Sunan al-Tirmidhi*, *Sunan Ibn Majāh*, *Musnad Aḥmad*, *al-Muwaṭṭa' Imam Mālik*, dan *Sunan al-Dārimī*.

²³ Namun di antara sembilan kitab hadis primer tersebut, ada kitab yang tidak memuat bab tentang *Faḍā'il al-Qur'ān* secara khusus, yaitu *Sunan Abī Dāwūd*, *Sunan al-Nasā'ī*, *Sunan Ibn Majāh*, *Musnad Aḥmad*, dan *Muwaṭṭa' Imam Mālik*. Namun demikian, hadis-hadis terkait terdapat dalam semua kitab ini.

²⁴ Sam D. Gill, "Nonliterate Traditions and Holy Book" dalam *The Holy Book in Comparative Perspective*, ed. Frederick M. Denny dan Rodney L. Taylor, (Kolombia: The University of South Carolina Press, 1993), 238.

oleh umat Islam dengan sedemikian rupa, misalnya dengan dibaca, ditulis, dilagukan ataupun bentuk perlakuan lainnya. Hal ini menunjukkan aspek performatif dari Al-Qur'an.

Lebih lanjut, penelitian ini memang sedikit berbeda dengan penelitian *Living Qur'an* pada umumnya. Penelitian *Living Qur'an* ini menempatkan fenomena yang bersifat historis tekstual sebagai objek kajiannya. Sementara banyak kajian *Living Qur'an* lainnya, menempatkan fenomena kontemporer (masa kini) sebagai objek kajian yang diteliti. Namun hal ini tidak kalah menarik, karena bahkan dapat diketahui inspirasi pertama praktik keagamaan generasi sesudahnya atau generasi sekarang. Pola relasi yang terbentuk antara Al-Qur'an dan penikmat—pembaca—nya juga menarik untuk dibahas, apalagi jika pola itu terbentuk oleh para sahabat. Penelitian ini akan fokus pada fenomena *Living Qur'an* yang terjadi pada masa sahabat yang terekam dalam riwayat-riwayat *Faḍā'il al-Qur'ān* dalam *Kutub al-Tis'ah*. Lebih khusus, penelitian ini akan melihat pola relasi yang terbentuk antara Al-Qur'an dan sahabat. Pola relasi tersebut berdasarkan pada kitab-kitab hadis primer yang menjadi rujukan umat Islam.

B. Identifikasi dan Batasan Masalah

Dari latar belakang yang telah dipaparkan, masalah yang muncul adalah sebagai berikut.

1. Interaksi sahabat dengan Al-Qur'an atau *living Qur'an* masa sahabat dapat diketahui dari berbagai riwayat yang tersebar dalam banyak literatur dengan tingkat validitas yang berbeda.
2. Interaksi sahabat dengan Al-Qur'an atau *living Qur'an* masa sahabat termasuk dalam fenomena sosial yang terjadi pada saat itu dapat dilihat dari sisi fenomenologi.
3. Interaksi sahabat dengan Al-Qur'an atau *living Qur'an* masa sahabat termasuk dalam fenomena sosial yang terjadi pada saat itu dengan sosiologi-antropologi.
4. Interaksi sahabat dengan Al-Qur'an menjadi inspirasi bagi generasi setelahnya dalam berinteraksi dengan Al-Qur'an. Fakta ini menjadikan keniscayaan adanya perkembangan praktik interaksi masyarakat dengan Al-Qur'an sesuai dengan kondisi sosial budayanya masing-masing yang terus berkembang hingga saat ini.

Namun, dari berbagai masalah yang ada, penulis memberikan batasan masalah yang dibahas. Penelitian ini terfokus pada mendeskripsikan interaksi sahabat dengan Al-Qur'an atau *Living Qur'an* pada masa sahabat yang tergambar pada *Kutub al-Tis'ah*. Hal tersebut kemudian dianalisis menggunakan fungsi informatif-performatif Al-Qur'an.

C. Rumusan Masalah

Rumusan masalah dari penelitian ini adalah.

1. Bagaimana bentuk praktik *Living Qur'an* masa sahabat?

2. Bagaimana pola relasi antara sahabat dan Al-Qur'an dengan analisis fungsi informatif-performatif Al-Qur'an?

D. Tujuan Penelitian

Dari rumusan masalah yang akan dibahas, maka tujuan dari penelitian ini adalah.

1. Mengetahui bentuk interaksi sosial sahabat dengan Al-Qur'an atau praktik *Living Qur'an* masa sahabat.
2. Menganalisis pola relasi antara sahabat dan Al-Qur'an dengan analisis fungsi informatif-performatif Al-Qur'an.

E. Kegunaan Penelitian

Kegunaan dari penelitian ini sebagai berikut.

1. Secara teoretis, penelitian ini menambah wawasan terkait bentuk interaksi sosial sahabat dengan Al-Qur'an. Bentuk ini dapat menjadi inspirasi interaksi sosial bagi generasi sesudahnya. Selain itu juga menambah wawasan pola relasi *Living Qur'an* masa sahabat serta transmisi transformasinya.
2. Secara praktis, penelitian ini diharapkan dapat bermanfaat untuk kehidupan masyarakat, dengan mengetahui 'bagaimana Al-Qur'an hidup' di masa sahabat dapat memberikan 'motivasi' bagi generasi sesudahnya dalam berinteraksi dengan Al-Qur'an.

F. Kerangka Teoretik

Sebagai pedoman utama umat Islam dalam kehidupan, ternyata Al-Qur'an tidak cukup hanya sebagai sesuatu yang sekedar dibaca atau dipahami kemudian diamalkan pemahamannya. Namun ternyata Al-Qur'an juga diterima dan direspons oleh para pembacanya dalam bentuk lain. Pembaca Al-Qur'an juga meresponsnya dengan berbagai praktik keagamaan yang dia lakukan, sesuai dengan pengetahuan dan pengalaman juga latar belakangnya.

Respons dalam bentuk praktik keagamaan ini yang disebut dengan istilah *Living Qur'an*. Misalnya fenomena ritual rutin membaca QS. Al-Wāqī'ah, sebagai salah satu bentuk ikhtiar bahwa dengan membacanya akan memperlancar rezeki.²⁵ Sebenarnya, secara sekilas tidak ada hubungannya QS. al-Wāqī'ah dengan lancarnya rezeki. Hal ini dapat dilihat dari kandungan QS. al-Wāqī'ah yang sama sekali tidak membahas rezeki. QS. al-Wāqī'ah membahas hari kiamat dan kategori-kategori manusia kelak pada hari kiamat. Namun dalam praktik kesehariannya, banyak umat Islam yang mengamalkan ritual tersebut, misalnya yang terjadi di Pondok Pesantren Al Amin Tunggal. Pesantren asuhan KH. Miftahul Fattah Amin ini memiliki kebiasaan membaca QS. al-Wāqī'ah setiap hari setelah salat Asar. Salah satu keutamaan membacanya adalah demi melancarkan rezeki orang tua di rumah.

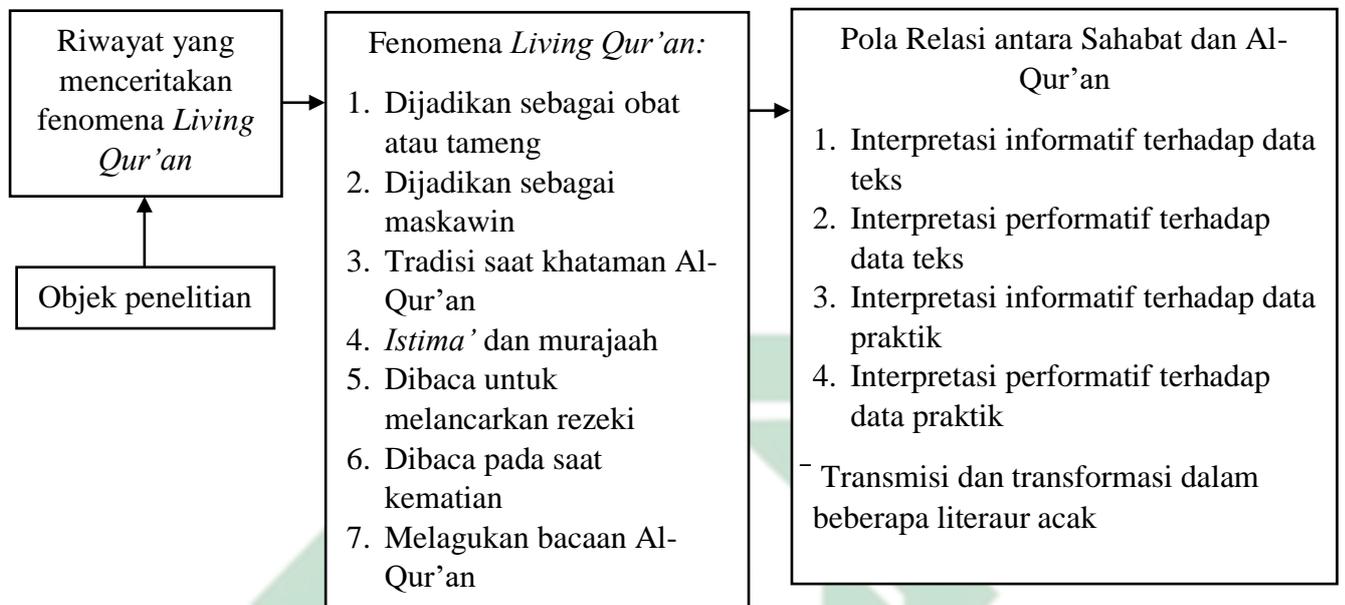
Fenomena *Living Qur'an* seperti itu pastinya banyak bermunculan di era Islam awal. Akan sangat menarik untuk dilihat, bagaimana generasi Islam awal

²⁵ Abū 'Ubaid al-Qāsim, *Faḍā'il al-Qur'ān wa Ma'ālimuhu wa Ādābuhu*, Muḥaqqiq Aḥmad bin 'Abd al-Wāḥid al-Khayyāṭi, jilid 2, (Maroko: Wizārah al-Auqāf wa al-Syu'ūn al-Islāmiyyah, 1995), 67.

merespons teks Al-Qur'an pada masa itu. Fenomena-fenomena tersebut terekam dalam banyak riwayat di kitab-kitab yang telah sampai kepada kita, termasuk *Kutub al-Tis'ah*; sembilan kitab hadis primer dalam Islam.

Respons praktik keagamaan pada masa itu tentu menjadi inspirasi praktik keagamaan bagi generasi-generasi selanjutnya. Baik inspirasi secara langsung, dengan memakai model/bentuk interaksi yang sama dengan masa Nabi saw. dan sahabat, maupun secara tidak langsung, yaitu dengan melakukan 'pembacaan kreatif' dengan tetap mempertimbangkan nilai universal dari interaksi sahabat. Keragaman praktik keagamaan pada masa kini memungkinkan dimunculkannya pelabelan bid'ah untuk praktik-praktik keagamaan tertentu yang terkadang ternyata praktik tersebut telah ada sejak zaman Nabi saw. dan sahabat meski dalam bentuk yang berbeda.

Dari data-data *Living Qur'an* yang terekam dalam *Kutub al-Tis'ah*, data-data ini kemudian akan dianalisis dari aspek fungsi informatif dan performatif kitab suci. Dari banyak riwayat yang ada, kemudian akan diidentifikasi dan diklasifikasi sesuai dengan tema kemudian dianalisis dengan pola relasi yang terjadi antara sahabat dan Al-Qur'an. Berikut skema penelitian ini:



G. Penelitian Terdahulu

Pembahasan tentang *Living Qur'an* tentu bukan pembahasan yang baru. Banyak penelitian terdahulu yang telah mengusung tema *Living Qur'an*. Secara umum, penelitian *Living Qur'an* dengan objek penelitian lapangan lebih banyak. Namun pada penelitian kali ini, objeknya adalah teks riwayat.

Penelitian yang berhubungan dengan *Living Qur'an* pada masa sahabat belum terlalu banyak seperti pada kajian *Living Qur'an* kontemporer. Salah satu jurnal yang membahasnya adalah jurnal yang ditulis oleh Nilna Fadlillah dengan judul "Resepsi terhadap Al-Qur'an dalam Riwayat Hadis".²⁶ Dalam tulisannya, Nilna medeskripsikan bentuk-bentuk resepsi²⁷—sekaligus transisi dan

²⁶ Nilna Fadlillah, "Resepsi terhadap Al-Qur'an dalam Riwayat Hadis", *Jurnal Nun*, Vol. 3, No. 2, 2017.

²⁷ Kajian *Living Qur'an* sangat erat dengan kajian resepsi Al-Qur'an, karena *Living Qur'an* merupakan salah satu bentuk resepsi Al-Qur'an. Lihat lebih jelas di latar belakang masalah.

transmisinya—yang terjadi pada masyarakat muslim awal dan generasi sesudahnya yang didasarkan pada hadis-hadis yang tersebar di berbagai literatur; acak. Perbedaan yang mendasar dengan penelitian yang telah ada terdapat pada sumber kajian, penulis menggunakan *Kutub al-Tis'ah* sebagai representasi dari hadis-hadis ‘sahih’ yang masyhur dijadikan rujukan dalam berbagai pembahasan. Di samping itu, adanya fokus terhadap kajian generasi sahabat dengan berbagai bentuk objek dan subjeknya yang ingin digali lebih dalam, yang ke depannya menjadi sumber inspirasi praktik-praktik resepsi sesudahnya, meski tidak menutup kemungkinan bentuk resepsi akan terus berkembang menyesuaikan dengan latar belakang atau lingkungan pembacanya.

Penelitian lainnya yang berhubungan adalah penelitian-penelitian *Faḍā'il al-Qur'ān*²⁸. Di antaranya adalah jurnal “*The Excellences of The Qur'an: Textual, Sacrality and The Organization of Early Islamic Society*” karya Asma Afsaruddin²⁹ yang membahas tentang keajaiban Al-Qur'an. Afsaruddin membuka tulisannya dengan menyatakan bahwa kajian tentang *Faḍā'il al-Qur'ān* itu jarang disentuh. Lalu dilanjutkan dengan memaparkan beberapa karya *Faḍā'il al-Qur'ān* dari mulai karya tertua (yang sampai pada kita), sampai dengan beberapa karya berikutnya. *Faḍā'il al-Qur'ān* menjadi rujukan penting dalam kajian dalam penelitian ini. Resepsi Al-Qur'an atau *Living Qur'an* yang terjadi di masa generasi Muslim awal terekam dalam riwayat *Faḍā'il al-Qur'ān*.

²⁸ Selain resepsi Al-Qur'an, kajian tentang *Fadail Qur'an* juga berkaitan dengan *Living Qur'an*, apalagi *Living Qur'an* yang bersifat historis. Hal ini dikarenakan informasi-informasi fenomena/praktik *Living Qur'an* pada masa Islam awal banyak terekam dalam hadis-hadis *Fadail al-Qur'an*.

²⁹ Asma Afsaruddin, “*The Excellences of the Qur'an: Textual Sacrality and the Organization of Early Islamic Society*”, *Journal of the American Oriental Society*, 112.1, 2002.

Selain itu, disertasi tulisan Ahmad Rafiq, “*The Reception of The Qur'an in Indonesia: A Case Study of The Qur'an in a Non-Arabic Speaking Community*”³⁰ yang menganalisis praktik keagamaan masyarakat Banjar dengan Al-Qur’an yang menghasilkan sebuah teori resepsi terhadap Al-Qur’an juga berhubungan dengan penelitian ini. Perbedaan yang cukup mendasar adalah objek penelitian dari kedua penelitian ini, antara fenomena yang terekam dalam teks dan fenomena kontemporer.

Selanjutnya, penelitian-penelitian yang menggunakan teori tipologi fungsi Al-Qur’an, misalnya tesis yang ditulis oleh Alfian Dhany Misbakhuddin yang berjudul “*Faḍā’il al-Qur’ān dalam Kitab Khazīnah al-Asrār Jalīlah al-Adhkār Karya Sayyid Muhammad Haqqy an-Nāziliy*”³¹. Tesis ini memaparkan aspek informatif-performatif Al-Qur’an yang terdapat dalam kitab *Khazīnah al-Asrār* karya Sayyid Muhammad. Perbedaan dengan penelitian ini, terletak pada objek penelitian kitab yang dikaji.

Penelitian ini tentu bukan penelitian pertama kali dengan tema yang sama. Namun penelitian ini memiliki titik perbedaan dengan penelitian-penelitian sebelumnya. Objek kajian dari penelitian ini adalah fenomena *Living Qur’an* yang terjadi pada masa sahabat yang didapat dari riwayat-riwayat *Faḍā’il al-Qur’ān* dalam *Kutub al-Tis’ah*. Kemudian fenomena-fenomena tersebut dideskripsikan

³⁰ 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 -- Universitas Temple, Amerika, 2014).

³¹ Alfian Dhany Misbakhuddin, “*Faḍā’il al-Qur’ān dalam Kitab Khazīnah al-Asrār Jalīlah al-Adhkār Karya Sayyid Muhammad Haqqy an-Nāziliy*” (Tesis -- UIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta, 2018).

dan diklasifikasi menjadi beberapa tema dan dianalisis dengan teori informatif-performatif.

H. Metode Penelitian

1. Jenis Penelitian

Penelitian ini termasuk dalam penelitian pustaka (*library research*).³² Hal ini karena sumber data penelitian ini, baik yang berkaitan langsung maupun tidak langsung, adalah tulisan yang dipublikasikan dalam bentuk buku, jurnal, artikel dan lain-lain.

Selanjutnya, penelitian ini merupakan jenis penelitian kualitatif.³³ Yaitu penelitian ini berupaya untuk mendeskripsikan secara metodologis bagaimana fenomena *Living Qur'an* pada masa sahabat.

2. Sumber Data

Penelitian ini menggunakan dua sumber data, yaitu sumber data primer dan sumber data sekunder. Sumber data primer dari penelitian ini adalah *Kutub al-Tis'ah*. Sedangkan sumber data sekunder yang digunakan antara lain buku-buku *Fadā'il al-Qur'ān* dan tafsir. Selain buku tersebut, penulis juga menggunakan sumber data sekunder lain berupa tesis, disertasi, jurnal dan artikel, di antaranya yaitu jurnal "Resepsi terhadap Al-Qur'an dalam Riwayat Hadis" karya Nilna

³² Penelitian pustaka adalah serangkaian kegiatan yang berkaitan dengan metode pengumpulan data pustaka, membaca, dan mencatat serta mengolah bahan penelitian. Lihat Mestika Zed, *Metode Penelitian Kepustakaan* (Jakarta: Yayasan Pustaka Obor Indonesia, 2004), 3.

³³ Metode penelitian kualitatif adalah jenis penelitian yang menghasilkan penemuan yang tidak dapat dicapai melalui pengukuran atau statistik. Lihat Moh. Sohadha, *Metode Penelitian Sosial Kualitatif untuk Studi Agama* (Yogyakarta: Suka-PRESS, 2012), 85.

Fadlilah, Disertasi “*The Reception of The Qur'an in Indonesia: A Case Study of The Qur'an in a Non-Arabic Speaking Community*” karya Ahmad Rafiq, jurnal “The Excellences of The Qur'an: Textual, Sacrality and The Organization of Early Islamic Society” karya Asma Afsaruddin, dan tesis “*Faḍā'il al-Qur'ān* dalam Kitab *Khazīnah al-Asrār Jalīlah al-Adhkār* Karya Sayyid Muhammad Haqqy an-Nāziliy” karya Alfian Dhany Misbakhuddin, dan lain-lain yang berhubungan dengan *Living Qur'an* historis tekstual.

3. Teknik Pengumpulan Data

Penelitian ini menggunakan metode dokumentasi pada saat mengumpulkan data.³⁴ Dikatakan demikian karena penelitian ini hanya merujuk ke berbagai literatur tertulis, baik buku, jurnal, artikel, tesis dan lainnya yang mendukung penelitian ini. Dengan demikian, langkah-langkah yang dilakukan sebagai berikut. *Pertama*, penulis mengumpulkan data dari berbagai sumber penelitian. Pengumpulan data ini dilakukan dengan merujuk pada bab-bab tertentu, yaitu bab *Faḍā'il al-Qur'ān* yang terdapat dalam *Kutub al-Tis'ah* yang berhubungan dengan tema *Living Qur'an*. Selain itu juga menggunakan metode *takhrīj al-lafz* dengan aplikasi *al-Maktabah al-Shāmilah* pada *Kutub al-Tis'ah*. *Kedua*, penulis mendeskripsikan data yang telah ditemukan. *Ketiga*, penulis mereduksi data, yaitu melakukan proses pemilihan, pemusatan perhatian pada penyederhanaan, pengabstrakan, dan transformasi data, serta memfokuskan pada hal-hal penting sejumlah data yang telah diperoleh, sekaligus mencari polanya. Berikutnya,

³⁴ Metode dokumentasi adalah salah satu metode pengumpulan data kualitatif dengan cara melihat atau menganalisis dokumen-dokumen yang dibuat oleh subjek sendiri atau orang lain tentang subjek. Lihat Albi Anggito dan Johan Setiawan, *Metode Penelitian Kualitatif* (Sukabumi: CV Jejak, 2018), 153.

penulis melakukan penyajian data dalam bentuk uraian singkat, hubungan antara kategori atau bagian. Dan terakhir, penulis menyimpulkan penelitian yang dilakukan.

4. Teknik Analisis Data

Teknik analisis data yang digunakan adalah deskriptif analitis. Dengan demikian, langkah yang penulis lakukan dalam penelitian ini antara lain *pertama*, penulis membaca, mendeskripsikan, dan mengidentifikasi hadis-hadis yang menceritakan fenomena *Living Qur'an* pada masa sahabat yang terdapat di *Kutub al-Tis'ah*. Langkah ini dilakukan dengan membaca bab-bab yang berhubungan dengan interaksi sosial sahabat dengan Al-Qur'an, yaitu bab tentang *Faḍā'il al-Qur'ān*; dan mencari riwayat dengan menggunakan kata kunci tertentu menggunakan bantuan aplikasi *al-Maktabah al-Shāmilah*. *Kedua*, penulis menganalisis bentuk-bentuk *Living Qur'an* tersebut. *Ketiga*, penulis mengklasifikasi bentuk-bentuk *Living Qur'an* yang dilakukan oleh sahabat menjadi beberapa tema. Metode ini digunakan untuk mengungkap dimensi sejarah dalam penelitian ini, yaitu sejarah fenomena *Living Qur'an*. Selanjutnya, penulis menganalisis pola relasi yang terbentuk antara sahabat dan Al-Qur'an. Terakhir, penulis melacak transmisi dan transformasi praktik tersebut dalam beberapa literatur acak.

I. Sistematika Pembahasan

Penelitian ini terdiri dari lima bab pembahasan. Pendahuluan menempati bab yang pertama. Bab ini berisi beberapa pokok pembahasan. Diawali dengan

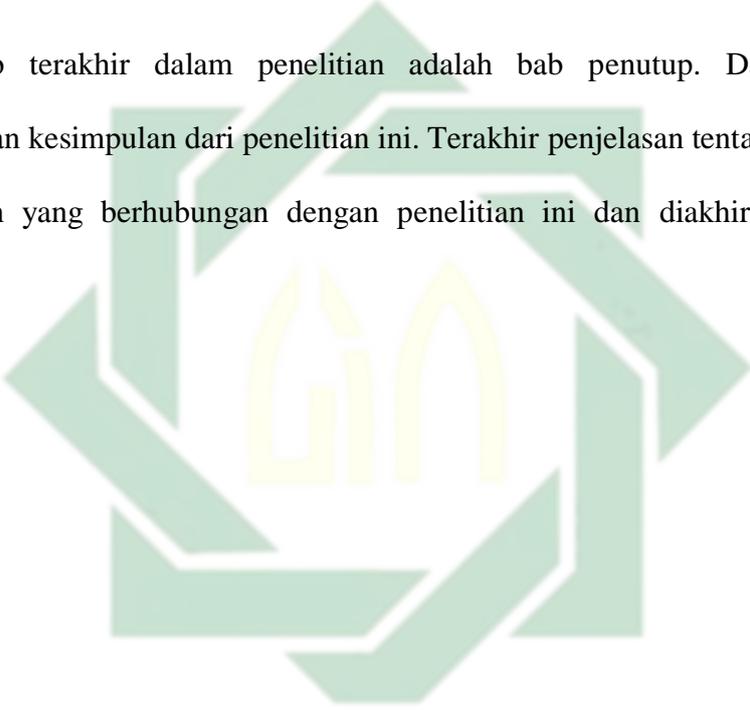
latar belakang masalah yang mencoba menjelaskan masalah yang diangkat dalam penelitian ini. Pembahasan latar belakang, memunculkan identifikasi masalah dan batasan masalah yang kemudian mengerucut pada rumusan masalah yang dibahas dalam penelitian ini. Setelah itu dilanjutkan dengan uraian tentang tujuan dan kegunaan penelitian ini. Alur teori yang digunakan untuk menganalisis data dipaparkan dalam bagian kerangka teoretik, sementara penelitian-penelitian lain yang berhubungan dengan penelitian ini terdapat pada bagian penelitian terdahulu. Pokok berikutnya adalah terkait metode yang digunakan dalam penelitian ini dan yang terakhir pemaparan sistematika pembahasan penelitian.

Bab kedua yaitu bagian kerangka teori. Diawali dengan pembahasan tentang *Living Qur'an* sebagai ranah baru dalam kajian Al-Qur'an, kemudian pemaparan tentang fungsi informatif-performatif. Pada bagian berikutnya, dilakukan pemaparan terkait transmisi dan transformasi bentuk praktik *Living Qur'an* dan terakhir pemaparan tentang hubungan *living Qur'an* dengan *Fadā'il al-Qur'ān*.

Bab yang ketiga yaitu penjelasan tentang fenomena *Living Qur'an* masa sahabat atau interaksi sosial sahabat dengan Al-Qur'an. Dalam bab ini akan dipaparkan dua subbab utama. Yang pertama membahas Al-Qur'an sebagai sebuah teks agama-sosial-budaya, yaitu pemaparan tentang teks Al-Qur'an yang di satu sisi merupakan teks agama, namun di sisi lain juga masuk dalam kondisi sosial dan budaya masyarakatnya. Subbab kedua membahas Al-Qur'an dengan Sahabat, yaitu terkait tentang bentuk interaksi yang terjalin antara teks (Al-Qur'an) dan pembacanya (sahabat) yang terdapat dalam *Kutub al-Tis'ah*.

Selanjutnya adalah bab keempat. Bab ini terdiri dari dua subbab. *Pertama*, menjelaskan tentang sisi informatif performatif *Living Qur'an* pada masa sahabat sekaligus empat pola relasi yang muncul antara sahabat dan Al-Qur'an. Kemudian subbab selanjutnya berisi transmisi dan transformasi *living Qur'an* masa sahabat yang tergambar dalam beberapa literatur acak.

Bab terakhir dalam penelitian adalah bab penutup. Dalam bab ini dipaparkan kesimpulan dari penelitian ini. Terakhir penjelasan tentang saran-saran penelitian yang berhubungan dengan penelitian ini dan diakhiri dengan kata penutup.



UIN SUNAN AMPEL
S U R A B A Y A

BAB II KAJIAN TEORI

Sebelum memaparkan lebih lanjut terkait teori yang digunakan sebagai pisau analisis, penulis merasa perlu menjelaskan perihal *Living Qur'an* sebagai ranah baru dalam kajian Al-Qur'an. Hal ini karena, penjelasan terkait *Living Qur'an* akan membawa ke pemahaman bahwa Al-Qur'an hidup dan dihidupkan oleh penganutnya bukan sekedar hanya sebagai sumber informasi atau tuntunan menjalani hidup, namun lebih dari itu, Al-Qur'an juga diperlakukan oleh penganutnya sedemikian rupa dalam kehidupan praktis mereka untuk tujuan-tujuan tertentu, baik yang bersifat duniawi maupun ukhrawi. Hal ini yang disebut dengan teori fungsi kitab suci—Al-Qur'an—informatif dan performatif.

A. *Living Qur'an*; Ranah Baru dalam Studi Al-Qur'an

Melihat perkembangan studi Al-Qur'an, pada masa awal para ulama cendekiawan menempatkan teks Al-Qur'an menjadi objek dari penelitian yang dilakukan. Misalnya, tafsir, ilmu tajwid, ilmu *qira'at*, dan cabang ilmu Al-Qur'an lain yang berhubungan langsung dengan teks Al-Qur'an itu sendiri. Kajian yang seperti ini disebut dengan kajian *mā fī al-naṣ*, meminjam bahasa Amin al-Khullī. Selain itu, para peneliti juga menjadikan *mā ḥaula al-naṣ* menjadi objek penelitian. Kajian ini menempatkan hal-hal di luar teks Al-Qur'an namun masih memiliki keterkaitan erat dengan teks Al-Qur'an. Misalnya kajian tentang *asbāb*

al-nuzul.¹ Kedua ranah tersebut mendapat perhatian yang cukup banyak bagi para peneliti ulama cendekiawan awal, namun tidak pada kajian Al-Qur'an yang hidup di masyarakat, atau yang dikenal dengan *Living Qur'an*.

Term *Living Qur'an* mulai menjadi perbincangan hangat di antara akademisi Indonesia setidaknya pada tahun 2005.² Perbincangan hangat itu memunculkan sebuah artikel karya Hamam Faizin di media Jawa Pos.³ Artikel tersebut mendapat sambutan hangat dari Islah Gusmian pada kolom yang sama.⁴ Sejak saat itu, diskusi tentang *Living Qur'an* dalam forum-forum ilmiah terus berjalan. Hingga pada tahun 2007, muncul sebuah buku *Metodologi Living Qur'an dan Hadis*⁵ yang ditulis oleh para akademisi dosen UIN Sunan Kalijaga. Tidak hanya sampai di situ, diskusi tentang *Living Qur'an* masih berjalan hingga saat ini, mencari format, topik, bahkan metode dan pendekatan yang dirasa tepat atau lebih tepat. Hingga pada saat ini muncul dua buku babon—yang menurut

¹ Sahiron Syamsuddin, "Ranah-Ranah Penelitian dalam Studi Al-Qur'an dan Hadis" dalam *Metodologi Penelitian Living Qur'an dan Hadis*, ed. Sahiron Syamsuddin, (Yogyakarta: Teras, 2007) xi-xiv.

² Dibanding dengan pasangannya; *Living Hadis*, agaknya kajian *Living Qur'an* lebih muncul belakangan. *Living Qur'an* dan *hadis* memang seringkali berdampingan bahkan tidak dapat dipisahkan. Apalagi *Living Qur'an*, pasti akan selalu berkaitan dengan hadis-hadis, tetapi *living* hadis belum tentu berkaitan dengan Al-Qur'an. Term *living* hadis sudah lebih dulu dipopulerkan oleh Barbara Metcalf dalam artikelnya "*Living Hadith in Tablighi Jamaah*". Bahkan jika dirunut, *living* hadis ini merupakan kelanjutan dari *living sunnah*, jika dilihat ke belakang lagi akan ditemukan praktik sahabat dan tabi'in dalam tradisi Madinah yang digagas oleh Imam Malik. Lihat Saifuddin Zuhri dan Subkhani Kusuma Dewi, *Living Hadis; Praktik, Resepsi, Teks, dan Transisi* (Yogyakarta: Q-Media, 2018), 4-5.

³ Artikel tersebut berjudul *Living Qur'an: Sebuah Tawaran*, yang dimuat di kolom Kajian Utan Kayu Harian Jawa Pos, 10 Januari 2005. Lihat Hamam Faizin, *Al-Qur'an sebagai Fenomena yang Hidup (Kajian atas Pemikiran para Sarjana Al-Qur'an)*, sebuah makalah yang dipresentasikan dalam International Seminar and Qur'anic Conference II 2012, UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 24 Februari 2012.

⁴ Artikel jawaban tersebut berjudul *Al-Qur'an dalam Pergumulan Muslim Indonesia*, dimuat dalam kolom yang sama dengan artikel Hamam Faizin seminggu setelahnya.

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

penulis—lebih dari cukup dalam mengeksplorasi penelitian *Living Qur'an*.⁶ Namun demikian, peluang diskusi juga penelitian berkaitan dengan term ini masih sangat terbuka luas.

Secara etimologi, term *Living Qur'an* berasal dari dua kata, yaitu *Living* dan *Qur'an*. *Living* merupakan kata dalam Bahasa Inggris yang berarti hidup, masih hidup (masih ada, masih eksis)⁷. Dengan merujuk pada penggunaan kata *living* dalam Bahasa Inggris, 'hidup' dapat diartikan dalam tiga kemungkinan term yang berdekatan dan dapat beririsan secara maknanya.⁸ Pertama, kata *live* yang mendapat tambahan *-ing* yang diposisikan sebagai *gerund*, sehingga istilahnya menjadi *living the Qur'an*. Istilah yang pertama ini berarti menghidupkan Al-Qur'an atau *iḥyā' al-Qur'ān*.. Artinya terdapat suatu subjek manusia yang aktif menghidupkan (makna, pemahaman) Al-Qur'an sebagai suatu objek pemaknaan atau tindakan. Al-Qur'an menjadi objek tindakan sehingga ia menjadi teks yang hidup atau dihidupkan oleh subjek tersebut. Dari istilah yang pertama dapat bermakna teologis, karena dalam hal ini terdapat subjek aktif atau muslim yang berusaha menghidupkan Al-Qur'an sesuai dengan pesan idealnya. Sehingga yang

⁶ Pertama adalah buku *Living Qur'an: Teks, Praktik, dan Idealitas dalam Performasi Al-Qur'an*. Buku ini merupakan kumpulan beberapa artikel yang berkaitan dengan *Living Qur'an* dan diberi pengantar oleh Ahmad Rafiq, sebagai akademisi yang 'terkenal' memprogandakan kajian *Living Qur'an* di Indonesia. Buku kedua yaitu buku *Ilmu Living Qur'an-Hadis: Ontologi, Epistemologi, dan Aksiologi*. Sekilas melihat judulnya, buku karya Ahmad Ubaydi Hasbillah ini, secara lengkap membahas ilmu *Living Qur'an* dari sisi filsafat keilmuannya.

⁷ John M. Echols dan Hassan Shadily, *Kamus Inggris Indonesia* (Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama, 1996), 362.

⁸ Ahmad Rafiq, "Teks dan Praktik dalam Fungsi Kitab Suci: Sebuah Pengantar" dalam *Living Qur'an: Teks, Praktik, dan Idealitas dalam Performasi Al-Qur'an*, ed. Ahmad Rafiq, (Yogyakarta: Ladang Kata & AIAT se-Indonesia, 2021), vi. Menurut Hasbillah, kata *living* dalam *living Qur'an* hanya mencakup dua makna, yaitu *the living Qur'an* (*living* sebagai *present participle*; poin ketiga dari pendapat Rafiq) dan *living the Qur'an* (*living* sebagai *gerund*; poin pertama dari pendapat Rafiq). Lihat Ahmad 'Ubaydi Hasbillah, *Ilmu Living Qur'an-Hadis: Ontologi, Epistemologi, dan Aksiologi* (Ciputat: Yayasan Wakaf Darus-Sunnah, 2021), 20.

dilakukan adalah menggali makna teks terlebih dahulu sebelum melakukan sebuah tindakan atau praktik. Praktik yang dihidupkan adalah berdasar pada makna yang digali tersebut atau biasa dikenal dengan tafsir.

Kedua, kata *live* diposisikan sebagai *past participle*, kata kerja lampau yang berfungsi sebagai sifat, menjadi *the lived Qur'an*. Istilah yang kedua ini memiliki makna yang berdekatan dengan yang pertama, namun tekanannya bukan kepada subjek yang menghidupkan Al-Qur'an melainkan pada Al-Qur'an sebagai objek yang menerima tindakan yang menjadikan Al-Qur'an ini menjadi sesuatu yang hidup atau dihidupkan. Sifat 'hidup' pada Al-Qur'an dihadirkan oleh subjek lain di luar Al-Qur'an, meskipun subjek tersebut tidak dikatakan.

Ketiga, kata *live* yang mendapat tambahan *-ing* diposisikan sebagai kata sifat aktif atau *adjective*. Bentuk ketiga ini yang dikatakan sebagai *the living Qur'an*, dikenal dengan istilah Al-Qur'an yang hidup atau *al-Qur'ān al-Ḥayy*. Dengan istilah ini, Al-Qur'an tidak hanya sebagai objek pasif dari pemaknaan atau tindakan manusia, namun juga sebagai subjek aktif yang turut memberikan makna dan atau bentuk praktik, misalnya melalui struktur bahasanya.

Kedua istilah terakhir lebih menekankan pada aspek sosio-antropologis dari Al-Qur'an yang hidup. Aspek sosio-antropologis tersebut menjadikan penafsiran bukan sebagai satu-satunya penanda bahwa Al-Qur'an itu hidup. Namun Al-Qur'an itu hidup dalam praktik kehidupan masyarakat penganutnya. Praktik tersebut yang membuat Al-Qur'an menjadi hidup.⁹

⁹ Rafiq, "Teks dan Praktik dalam Fungsi Kitab Suci...", vii.

Dalam kajian ilmu Al-Qur'an, yang dimaksud *living Qur'an* yaitu salah satu cabang ilmu yang mengkaji tentang praktik Al-Qur'an atau interaksi sosial masyarakat dengan Al-Qur'an.¹⁰ *Living Qur'an* juga diistilahkan dengan Al-Qur'an yang hidup di masyarakat, yang mendasari, menginspirasi atau menjadi orientasi dari kehidupan sehari-hari masyarakat sebagaimana yang mereka pahami.¹¹ Dari pengertian tersebut, dapat dipahami bahwa *living Qur'an* merupakan sebuah fenomena di masyarakat yang berhubungan dengan Al-Qur'an atau bagian-bagian tertentu dari Al-Qur'an. Dalam pembahasan *living Qur'an*, teks Al-Qur'an tidak lagi menjadi suatu objek yang diteliti, tetapi fenomena masyarakat itulah yang menjadi objeknya. Objek kajian *living Qur'an* ini berkaitan dengan praktik manusia dalam memperlakukan teks Al-Qur'an, bacaan Al-Qur'an, maupun pengamalannya, baik yang bersifat individu maupun kelompok.¹² Namun, *Living Qur'an* bukan semata-mata kajian terhadap fenomena masyarakat yang berinteraksi dengan Al-Qur'an yang dianalisis dengan teori-teori antropologi, sosiologi atau perangkat ilmu sosial lainnya, kajian ini juga melibatkan studi literatur sebagai bagian dari analisis dari fenomena masyarakat yang terjadi.¹³

¹⁰ Hasbillah, *Ilmu Living Qur'an-Hadis*, 22.

¹¹ Inayah Rahmaniya, "Studi *Living Qur'an*: Pendekatan Sosiologis terhadap Dimensi Sosial Empiris Al-Qur'an" dalam *Bunga Rampai Sosiologi Agama: Teori, Metode, dan Ranah Studi Ilmu Sosiologi Agama*, ed. M. Yaser Arafat (Yogyakarta: Diandra Pustaka Indonesia, 2017), 74.

¹² Hasbillah, *Ilmu Living Qur'an-Hadis*, 58-59.

¹³ Idealisnya, kajian *Living Qur'an* memang tidak hanya semata membahas teori-teori sosial, namun juga meneliti lebih jauh literatur-literatur yang berkaitan dengan Al-Qur'an. Baca lebih lanjut di <https://studitafsir.com/2022/02/16/realita-kajian-studi-living-Qur'an-interview-bersama-ahmad-rofiq/>, diakses tanggal 10 Mei 2022.

Di sisi lain, dimensi ontologis Al-Qur'an¹⁴ memang terbagi menjadi tiga ranah.¹⁵ *Pertama*, ranah teologis-normatif Al-Qur'an sebagai wahyu Tuhan. Dalam ranah ini, Al-Qur'an dipercaya juga diyakini oleh para penganutnya sebagai sebuah kitab suci. Al-Qur'an memberikan aturan atau doktrin agama yang digunakan sebagai petunjuk bagi para penganutnya. Ranah ini sangat erat kaitannya dengan persoalan keyakinan penganutnya yang kemudian Al-Qur'an diyakini sebagai wahyu Tuhan yang memberikan norma, dasar-dasar dan aturan bagi manusia agar mereka dapat mengatur kehidupannya, baik secara individu maupun sosial. Ranah *kedua*, yaitu historis-hermeneutis Al-Qur'an sebagai sebuah teks. Al-Qur'an yang ada sekarang melalui proses yang panjang sejak sekitar 1400 tahun yang lalu. Dalam proses turunnya pun, Al-Qur'an tidak serta merta turun sekaligus, namun berangsur-angsur sesuai dengan konteks pada saat itu. Sampai pada kodifikasi mushaf (pada masa sahabat) sampai masa digitalisasi mushaf sekarang ini. Sementara itu, dimensi *ketiga*, yaitu dimensi sosial-kultural Al-Qur'an. Sebagaimana namanya, pada ranah ini, Al-Qur'an bersinggungan dengan masyarakat penganutnya. Mereka hidup bersama Al-Qur'an, dalam arti Al-Qur'an itu sendiri. Dibaca, ditulis, maupun bentuk persinggungan atau interaksi lainnya. Pada ranah ini, keberadaan Al-Qur'an melebur dalam praktik kehidupan masyarakat penganutnya. Dalam ranah ini, masyarakat berinteraksi dengan Al-Qur'an dalam bentuk amal perbuatan praktis. Dalam dimensi inilah, *Living Qur'an* berada.

¹⁴ Yang dimaksud dengan dimensi ontologis Al-Qur'an adalah hakikat keberadaan Al-Qur'an dalam realitas pemahaman dan pengalaman masyarakat muslim. Lihat Inayah Rahmaniyyah, "Studi *Living Qur'an*: Pendekatan Sosiologis terhadap Dimensi Sosial Empiris Al-Qur'an", 75.

¹⁵ Inayah Rahmaniyyah, "Studi *Living Qur'an*: Pendekatan Sosiologis terhadap Dimensi Sosial Empiris Al-Qur'an", 76-84.

Karena memiliki keterhubungan dengan sosial masyarakat, kajian *Living Qur'an* ini erat kaitannya dengan kajian ilmu sosial yang salah satu fokus kajiannya adalah perilaku masyarakat dalam merespons (memperlakukan) kitab-kitab (yang mereka anggap) suci. Kitab suci ini kemudian dihubungkan dengan masyarakat di sekitarnya yang mendengarkan kata-katanya, mereka hidup bersama dan untuk kitab suci tersebut. Kitab tersebut dianggap suci sebab terdapat orang-orang yang menyucikannya, terlepas dari apakah kitab tersebut benar-benar suci atau tidak.¹⁶

Lebih jauh, Al-Qur'an yang sifatnya pasif dan aktif sekaligus¹⁷ ini memiliki peran yang signifikan dalam membentuk sebuah praktik bagi para penganutnya. Bentuk fenomena praktik *living Qur'an* yang terjadi, selain dipengaruhi oleh para penganutnya atau pembacanya, juga dipengaruhi oleh struktur kebahasaan Al-Qur'an itu sendiri, baik berupa bunyi bacaan Al-Qur'an, kata-kata dalam Al-Qur'an, susunan ayat Al-Qur'an, atau bahkan Al-Qur'an secara keseluruhan. Inilah yang disebut dengan resepsi atau penerimaan masyarakat terhadap Al-Qur'an yang melahirkan berbagai bentuk praktik atau interaksi yang berhubungan dengan Al-Qur'an. Setiap pembaca memiliki latar belakangnya masing-masing yang kemudian dihadapkan pada struktur teks Al-Qur'an. Yang demikian ini akan melahirkan praktik yang beragam. Misalnya saja, masyarakat Arab pada saat awal turunnya Al-Qur'an. Sejak awal, masyarakat Arab pada saat itu telah memiliki kepercayaan bahwa manusia dapat berinteraksi dengan jin, yaitu seorang

¹⁶ Ahmad Rafiq dalam seminar Tradisi Resepsi al-Qur'an di Indonesia, Pondok Pesantren al-Munawwir Krapyak, 22 Maret 2015.

¹⁷ Rafiq, "Teks dan Praktik dalam Fungsi Kitab Suci...", ix.

paranormal dan penyair.¹⁸ Hal ini menjadi sebab mereka dapat mempercayai turunnya Al-Qur'an melalui perantara malaikat. Dari kepercayaan yang demikian ini, seorang sahabat membacakan ayat-ayat Al-Qur'an khusus untuk menyembuhkan suatu penyakit. Untuk memahaminya sebagai suatu fenomena, dalam kajian studi kitab suci secara umum, kajian *living Qur'an* bukan semata-mata kajian teks yang membawa sebuah makna, namun lebih jauh lagi tentang fungsi teks sebagai kitab suci di masyarakat penerimanya.¹⁹

B. Teori Fungsi Informatif-Performatif Al-Qur'an

Teori fungsi Al-Qur'an sebagai kitab suci ini dikembangkan dari tesis Sam D. Gill²⁰ tentang fungsi dasar sebuah kitab suci bagi masyarakat yang mengimaninya, termasuk bagi masyarakat yang belum mengenal tulisan (masyarakat non-literate).²¹ Pada mulanya, Gill menjelaskan fenomena orang-orang yang tidak bisa tulis menulis tetapi mereka melakukan tradisi keagamaan, bahkan mereka mengunggulkan tradisi keagamaan tersebut melebihi apa yang tertulis (teks agama; kitab suci). Bagi mereka, agama adalah apa yang dihayati dan dilakukan, bukan sekedar apa yang tertulis atau yang di dalam kepala.²²

¹⁸ Philip K. Hitti, *History of the Arabs*, terj. R. Cecep Lukman Yasin dan Dedi Slamet Riyadi (Jakarta: Serambi, 2010), hlm. 120-123.

¹⁹ Rafiq, "Teks dan Praktik dalam Fungsi Kitab Suci: Sebuah Pengantar", x dikutip dari Frederick Denny yang membagi ranah kajian kitab suci menjadi tiga ranah, yaitu *origin*, *form*, dan *function*. Lihat Frederick M. Denny dan Rodney L. Taylor (ed.), *The Holy Book in Comparative Perspective* (Kolombia: The University of South Carolina Press, 1993), 1-9.

²⁰ Seorang profesor *religious studies* di University of Colorado di Boulder, Colorado, Amerika Serikat. Lihat <https://www.colorado.edu/rlst/sam-gill> diakses tanggal 17 Mei 2022.

²¹ Sam D. Gill, "Nonliterate Traditions and Holy Book" dalam *The Holy Book in Comparative Perspective*, ed. Frederick M. Denny dan Rodney L. Taylor, (Kolombia: The University of South Carolina Press, 1993).

²² Ibid, 225-226.

Menurut mereka, memusatkan pada sesuatu yang tertulis itu artinya hanya akan membatasi pemikiran atau praktik terbatas pada tulisan yang ada. Bahkan dengan tulisan itu sendiri akan menimbulkan sikap ‘meremehkan’ atau ‘mudah melupakan’ karena merasa sudah ditulis. Mereka mengunggulkan budaya lisan mereka yang dengannya bisa diturunkan ke generasi berikutnya secara utuh. Tentu saja agama, tradisi, dan budaya harus ditransmisikan secara tatap muka di antara anggota yang masih hidup. Bagi mereka, menulis adalah sebuah kemewahan palsu karena seseorang tidak diperlukan untuk melakukan pengalaman sendiri namun dicukupkan dengan membacanya.²³

Terlepas dari itu, dari kenyataan yang demikian, kajian tentang kitab suci seharusnya tidak hanya terbatas pada apa yang tertulis (teks agama; kitab suci). Namun lebih dari itu, yaitu tradisi keagamaan yang terjadi dan tidak tertulis. Kajian tentang tradisi keagamaan jarang tersentuh oleh para peneliti, padahal hal yang demikian itu lebih banyak juga lebih beragam.²⁴

Selanjutnya, Gill merumuskan bahwa terdapat dua dimensi yang berkaitan antara kitab suci—termasuk Al-Qur’an—dan orang-orang yang mengimaninya.²⁵ Dua dimensi inilah yang kemudian menggambarkan fungsi sebuah kitab suci. Dimensi yang pertama yaitu dimensi horizontal atau yang bisa juga disebut dengan dimensi data. Dimensi data ini mencakup dua hal penting, yaitu data dalam bentuk teks maupun data dalam bentuk praktik. Data dalam bentuk teks ini

²³ Ibid, 230-231. Meskipun di sisi lainnya, orang-orang yang melek baca tulis menganggap sebaliknya, yaitu menganggap pemahaman orang-orang *non-literate* ini sebagai pemahaman dan sikap yang primitif, suatu kekurangan dalam sebuah budaya.

²⁴ Ibid, 233.

²⁵ Ibid, 232.

mencakup teks yang tertulis dan yang tidak tertulis (lisan).²⁶ Teks tersebut diterima sebagai kitab suci yang diwariskan dari generasi ke generasi merujuk dari sosok pembawa ajaran agama yang dimaksud. Seperti kitab suci Al-Qur'an yang merujuk pada sosok Nabi Muhammad saw. Teks tersebut berupa struktur kebahasaan seperti bunyi, kata, kalimat, hingga membentuk makna. Teks juga bisa berupa bunyi-bunyian yang formulaik berbasis ingatan para penganutnya yang juga diyakini sebagai kitab suci.²⁷

Data kitab suci berikutnya berupa praktik, yaitu perilaku masyarakat terhadap teks yang mereka yakini sebagai kitab suci. Perilaku ini dapat berupa perilaku ritual individual, bersama-sama, atau praktik temporer yang menggunakan kitab suci. Praktik ini dilakukan subjek pelaku untuk memenuhi kebutuhan khusus dengan menggunakan media kitab suci. Tujuan khusus ini dapat berupa perlindungan diri, negosiasi keadaan, atau ekspresi harapan yang bersifat abstrak dalam bentuk perilaku konkret. Praktik ini bisa berhubungan langsung dengan struktur bahasa teks, bisa pula tidak.²⁸

Dimensi yang kedua yaitu dimensi vertikal atau yang dinamakan juga dengan dimensi interpretasi (pemahaman). Pada dimensi ini, masyarakat melakukan interpretasi terhadap data, baik data yang berbentuk teks maupun praktik. Dari interpretasi yang dilakukan ini, melahirkan dua bentuk fungsi kitab suci, yaitu fungsi informatif dan performatif.²⁹

²⁶ Rafiq, "Teks dan Praktik dalam Fungsi Kitab Suci: Sebuah Pengantar", x.

²⁷ Ibid, xi.

²⁸ Ibid, xi.

²⁹ Gill, "Nonliterate Traditions...", 235.

Fungsi informatif Al-Qur'an artinya Al-Qur'an memberikan informasi bagi pembacanya. Al-Qur'an berisi sekumpulan pesan yang tersusun dalam suatu struktur bahasa tertentu, pesan tersebut bisa ditangkap dengan memahami struktur bahasa tersebut.³⁰ Bisa dikatakan, fungsi informatif ini adalah fungsi utama atau fungsi dasar kitab suci, termasuk Al-Qur'an. Bahkan Al-Qur'an mengklaim dirinya sendiri sebagai *hudan* bagi manusia. Pada fungsi informatif ini, data—baik berupa teks maupun praktik—diposisikan sebagai sumber informasi atau pengetahuan tertentu. Jika dalam bentuk teks, maka teks Al-Qur'an memberikan pesan atau makna teks. Jika dalam bentuk praktik, maka praktik (interaksi) dengan Al-Qur'an inilah yang memberikan sebuah pesan atau makna.

Fungsi yang kedua, yaitu fungsi performatif Al-Qur'an. Pada fungsi ini, data Al-Qur'an dipahami bukan sebagai sebuah sumber informasi, namun Al-Qur'an berfungsi sebagai sumber praktik atau tindakan. Orang tidak hanya menangkap makna, namun juga melakukan sesuatu—yang bisa jadi perilaku yang dilakukan itu karena makna yang dipahami dari data, atau bukan karena maknanya.³¹ Jika data dalam bentuk teks Al-Qur'an, maka teks tersebut tidak hanya memberikan sebuah pesan namun juga memberikan perintah atau stimulus untuk melakukan/melahirkan suatu praktik atau tindakan. Data yang melahirkan sebuah praktik ini bisa sama atau beririsan dengan data berupa praktik pada dimensi horizontal. Sementara itu, jika data dalam bentuk praktik, kemudian diterima oleh subjek dengan fungsi performatif, maka akan melahirkan sebuah praktik baru.

³⁰ Ahmad Rafiq dalam seminar “Ideologi & Fungsi Al-Qur'an di Indonesia” yang diadakan oleh LPPM IAIN Kendari melalui *Zoom Meeting*, 21 Mei 2020. Seminar ini bisa diakses di <https://www.youtube.com/watch?v=O1t4IjtHuvE&t=405s>.

³¹ Ibid.

Interpretasi performatif dalam konteks ini juga berarti transmisi praktik lama sebagai data ke praktik baru sebagai sebuah interpretasi.

Gill menggambarkan penjelasannya dengan skema berikut.³²

		Dimensi data/horizontal	
		Teks	Praktik
Dimensi innterpretasi/vertikal	Informatif		
	Performatif		

Dari penjelasan di atas, dapat disimpulkan pola relasi manusia yang berinteraksi dengan Al-Qur'an terbagi menjadi empat pola.³³ *Pertama*, interpretasi informatif terhadap data teks. Tafsir menjadi contoh dari pola yang pertama ini. Data teks berupa Al-Qur'an diinterpretasikan secara informatif menjadi sebuah karya tafsir. Karya tafsir yang dihasilkan ini berupa sumber informasi, pesan, atau makna teks.

³² Ibid, 235.

³³ Ahmad Rafiq, "Living Qur'an: Its Texts and Practices in the Functions of the Scripture", *Jurnal Studi Ilmu-Ilmu Al-Qur'an dan Hadis*, Vol. 22, No. 2 (Juli 2021), 476-477.

Kedua, interpretasi informatif terhadap data praktik. Dalam pola ini, data praktik (interaksi) dengan Al-Qur'an dipahami sebagai sumber informasi atau membawa pesan dan makna teks Al-Qur'an. Misalnya, hadis yang menceritakan bahwa Sa'id bin Jubair membacakan QS. Yāsīn kepada orang yang gila, lalu orang tersebut sembuh.³⁴ Hadis tentang praktik tersebut dimasukkan al-Ḍurais, penulis kitab, dalam bab khusus tentang keutamaan QS. Yāsīn. Hal ini dapat disimpulkan, al-Ḍurais memahaminya sebagai sebuah praktik yang memberikan suatu pesan atau informasi khusus.

Contoh lainnya tentang praktik rukiah menggunakan QS. Al-Fātiḥah. Seorang sahabat melakukan rukiah dengan membaca QS. Al-Fātiḥah terhadap seseorang yang terkena sengatan kalajengking. Pada kitab *Ṣaḥīḥ*-nya, Muslim menempatkan hadis ini pada bab *Jawāz Akhdh al-Ajzā' 'alā al-Ruqyah bi al-Qur'ān wa al-Adhkār*.³⁵ Hal ini dapat diartikan bahwa dalam memahami praktik rukiah dengan QS. Al-Fātiḥah ini, Muslim menganggap bahwa hal tersebut merupakan sebuah informasi kebolehan mengambil upah atas rukiah yang telah dilakukan.

Pola *ketiga*, interpretasi performatif terhadap data teks. Pada pola ini, data teks dipahami sebagai sebuah perintah atau stimulus untuk melakukan sebuah praktik. Misalnya dapat dilihat dari praktik pembacaan *al-Mu'awwidhatain* (QS. Al-Falaq dan QS. Al-Nās) untuk melindungi diri dari hal-hal gaib. Praktik membaca kedua surat ini, baik merujuk ke penafsiran surat maupun tidak,

³⁴ Al-Ḍurais, *Fadā'il al-Qur'ān wa Mā Anzala min al-Qur'ān bi Makkah wa Mā Anzala bi al-Madīnah*, Muḥaqqiq: Gazwah Badīr (Damaskus: Dār al-Fikr, 1987), hlm. 101.

³⁵ Muslim, *Ṣaḥīḥ Muslim*, Juz 6 (Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī, t.th), 187.

menunjukkan adanya persinggungan antara ranah informatif dan performatif. Di satu sisi, surat tersebut berisi informasi perlindungan dari Allah Swt.³⁶ dan pada saat yang sama, surat tersebut juga memunculkan sebuah praktik perlindungan diri dengan cara membacanya.³⁷

Keempat, interpretasi performatif terhadap data praktik. Data praktik yang ada dipahami sebagai sebuah perintah atau stimulus untuk melakukan praktik yang baru, praktik baru tersebut bisa sama persis ataupun mengalami modifikasi menjadi yang lebih sederhana ataupun lebih kompleks dari yang sebelumnya. Misalnya, pada praktik membaca QS. Al-Fātiḥah sebagai rukiah yang dilakukan salah seorang sahabat pada masa Nabi saw.³⁸ Dalam memahami hadis tersebut, al-Nawawi dalam kitab *al-Tibyān*-nya, memahaminya sebagai sebuah upaya praktik penyembuhan penyakit yang dibaca pada saat menjenguk orang yang sakit. Hal ini bisa dilihat bahwa Imam al-Nawawi meletakkan hadis tersebut dalam bab *Mā Yuqra' u 'Inda Mari ḍ*.³⁹ Artinya, Imam al-Nawawi berinterpretasi bahwa praktik pembacaan QS. Al-Fātiḥah oleh sahabat yang tergambar dalam hadis itu merupakan sebuah praktik penyembuhan, yang dibaca pada saat menjenguk orang sakit.

³⁶ Secara sekilas, melihat makna dari kedua surat tersebut meminta perlindungan kepada Allah Swt. “*Qul a'ūdhu bi Rabb al-Nās*” dan “*Qul 'aūdhu bi Rabb al-Falaq*”, menggambarkan permintaan perlindungan kepada Allah.

³⁷ Praktik perlindungan diri dengan membaca *al-Mu'awwidhatain* sudah dipraktikkan langsung oleh Nabi saw. Lihat Muḥammad bin Ismā'īl al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Muḥaqqiq Muḥammad Zuhair, Juz 6 (t.tp: Dār Ṭauq al-Najāh, 1422H), 190; ma'qil Muḥaqqiq Muḥammad Muḥy al-Dīn 'Abd al-Ḥamīd, Juz 4 (Beirut: al-Maktabah al-'Iṣriyyah, t.th), 313; al-Turmudhī, *Sunan al-Turmudhī*, Muḥaqqiq Ibrāhīm 'Uṭwah, Juz 5 (Mesir: Shirkah Maktabah wa Maṭba'ah Muṣṭafā al-Bābi al-Ḥalbī, 1975), 473.

³⁸ Muḥammad bin Ismā'īl al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, muḥaqqiq: Muḥammad Zuhair bin Naṣir al-Nāṣir, juz 6 (t.tp: Dār Ṭauq al-Najāh, 1422 H), 187-188.

³⁹ Abū Zakariya Yaḥya al-Nawāwī, *al-Tibyān fī Ādāb Ḥamalah al-Qur'ān* (Beirut: Dār Ibn Ḥazm, 1996), 183.

C. Transmisi dan Transformasi Interaksi Manusia dengan Al-Qur'an

Pemahaman tentang pola interaksi manusia dengan Al-Qur'an di atas membawa pada kesimpulan bahwa sebuah interaksi atau praktik masyarakat dengan Al-Qur'an mengalami perpindahan dan perluasan makna atau bentuk dari setidaknya dua subjek; subjek (pelaku praktik) pertama kepada subjek yang sesudahnya. Hal ini yang disebut dengan transmisi dan transformasi praktik interaksi masyarakat dengan Al-Qur'an (*Living Qur'an*).

Transmisi, dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia, diartikan dengan pengiriman (penerusan) pesan dan sebagainya dari seseorang kepada orang (benda) lain.⁴⁰ Rafiq menyebutnya dengan pengalihan pengetahuan dan praktik dari generasi ke generasi.⁴¹ Pada transmisi ini, data pada masa Nabi saw. kemudian berpindah kepada masa setelahnya, sahabat, tabi'in, bahkan sampai saat sekarang. Perpindahan data ini tidak hanya sekedar pengetahuan atau praktiknya saja, namun pengetahuan dan praktik sekaligus. Seperti pada kasus rukiah dengan QS. Al-Fatihah di atas. Praktik tersebut mengalami transmisi dari masa Nabi saw. sampai pada masa al-Nawawi. Praktik rukiah tersebut dipahami Muslim dari sisi hukum, sebagai kebolehan mengambil upah atas rukiah yang dilakukan. Pada masa setelahnya, al-Nawawi memahami praktik tersebut sebagai doa yang dianjurkan dibaca pada saat sedang menjenguk orang yang sakit. Praktik

⁴⁰ <https://kbbi.kemdikbud.go.id/entri/transmisi> diakses pada tanggal 15 Juni 2022.

⁴¹ Nafisatul Muawanah, "Pembakaran Mushaf Al-Qur'an yang Rusak dalam Tradisi Masyarakat Muslim; Sebuah Transmisi dan Transformasi" jurnal Al Adabiya, Vol. 13, no. 02, Desember 2018, 231.

sederhana sahabat dengan QS. Al-Fātiḥah itu mengalami transmisi, bahkan sampai saat sekarang.

Transmisi pengetahuan dan praktik keagamaan seperti ini setidaknya dapat terjadi melalui tiga cara.⁴² *Pertama*, sebuah transmisi muncul dari satu literatur ke literatur lain sesudahnya. Cara transmisi seperti ini terlihat pada kasus rukiah QS. Al-Fātiḥah di atas. *Kedua*, transmisi yang muncul dari seorang guru-murid atau dikatakan juga melalui perantara sanad. Transmisi yang seperti ini terlihat pada tradisi hadis *musalsal*⁴³ yang disampaikan seorang guru kepada murid-muridnya. Guru tersebut mendapatkan hadis dari gurunya lagi, dan terus berlanjut hingga sampai pada Nabi saw. Salah satu hadis *musalsal* yang terkenal, setidaknya di Indonesia, adalah hadis *musalsal bi al-maḥabbah*.⁴⁴ Contoh lain adalah tradisi *talaqqi* membaca Al-Qur'an. *Talaqqi* dilakukan seorang murid kepada gurunya. Guru menyimak bacaan muridnya sesuai dengan sanad bacaan guru tersebut. Seperti metode membaca Al-Qur'an Ummi. Dalam metode tersebut, para murid diajar gurunya sesuai dengan cara bacaan guru tersebut yang sambung sampai pada bacaan Nabi saw.⁴⁵ Seperti halnya membaca Al-Qur'an, menghafal Al-Qur'an juga ditempuh dengan cara yang sama. Yaitu dengan *talaqqi* hafalan ke

⁴² Rafiq, "Teks dan Praktik dalam Fungsi Kitab Suci: Sebuah Pengantar", xiv-xvi.

⁴³ Hadis *musalsal* adalah hadis yang memiliki kesamaan dengan rantai (silsilah) dalam segi pertemuan pada masing-masing perawi atau kesamaan dalam bagian-bagiannya. Lihat Arbain Nurdin dan Ahmad Fajar Shodik, *Studi Hadis; Teori dan Aplikasi* (Yogyakarta: Lembaga Ladang Kata, 2019), 45-49.

⁴⁴ Hadis ini berbunyi: *Innī uḥibbukum, fa-innī uṣīkum bi kalimāt taqūlūhunna dubura kulli ṣalāh "allāhumma a'innī 'alā dhikrika wa shukrika wa ḥusni 'ibādatika"*. Penulis sendiri pernah mendapat hadis *musalsal bi al-maḥabbah* ini dari guru (dosen) penulis; Dr. Abdul Jalil, pada saat khatam belajar kitab *Muqaddimah Ibn Taimiyah* di LSQH UIN Sunan Kalijaga.

⁴⁵ Sanad bacaan metode Ummi disampaikan dalam sebuah workshop yang diikuti oleh para pengurus yang sekaligus pengajar Ummi, yang kemudian sanad tersebut disebarakan kepada para guru Al-Qur'an metode Ummi dalam bentuk pdf.

guru Al-Qur'an yang bersanad hafalan. Seperti yang terjadi pada banyak pesantren tahfizh Al-Qur'an di Indonesia, salah satunya Pondok Pesantren Al Amin Tunggul, Paciran, Lamongan dan Pondok Pesantren Tahfizh Roudlotul Mardiyah Masangan, Bungah, Gresik.⁴⁶

Selain kedua cara transmisi di atas, cara transmisi yang *ketiga* adalah transmisi melalui tradisi yang berkembang di masyarakat, atau yang dikenal dengan istilah transmisi diskursif.⁴⁷ Transmisi seperti ini dapat ditemukan dalam tradisi turun menurun di sebuah kelompok masyarakat. Tradisi tersebut berawal dari sebuah wacana juga pemahaman konsep umum keberagaman serta tradisi atau kebiasaan yang sudah mapan di masyarakat. Transmisi seperti ini dapat kita temukan dalam tradisi pembacaan ayat-ayat Al-Qur'an khusus pada saat tradisi *Ngapati*, *Mitoni* atau tradisi sejenis. Tradisi seperti ini dipertahankan oleh sebagian masyarakat sebagai tradisi turun temurun tanpa merujuk langsung kepada teks, seperti yang terjadi pada cara transmisi model pertama, atau tanpa rantai sanad seperti cara kedua. Namun, teks atau rantai sanad itu sudah bertransformasi menjadi wacana keutamaan Al-Qur'an, keutamaan membaca Al-Qur'an, atau ikatan sosial dan lainnya yang menentukan tradisi tersebut terus berlangsung.⁴⁸

⁴⁶ Penulis mengalami sendiri terkait sanad hafalan Al-Qur'an ini.

⁴⁷ Rafiq, "Teks dan Praktik dalam Fungsi Kitab Suci: Sebuah Pengantar", xv-xvi dikutip dari Talal Asad, *The Idea of Anthropology of Islam* (Washington DC: Center of Contemporary Arab Studies, Georgetown University, 1986) dan Talal Asad, "Thinking about Traditions, Religions, and Politics in Egypt Today", *Critical Inquiry*, Vol. 42 no. 1 (Autumn 2015), 166-214.

⁴⁸ Rafiq, "Teks dan Praktik dalam Fungsi Kitab Suci: Sebuah Pengantar", xvi; Rafiq, "*Living Qur'an: Its Texts...*", 479.

Baik secara langsung maupun tidak langsung, proses transmisi juga meniscayakan keberadaan transformasi. Dalam KBBI, transformasi diartikan dengan perubahan rupa (bentuk, sifat, fungsi, dan sebagainya).⁴⁹ Dalam hal ini, transformasi adalah perubahan bentuk pengetahuan dan praktik sesuai dengan kondisi masing-masing generasi.⁵⁰ Selain mengalami perpindahan dari satu generasi ke generasi sesudahnya, sebuah praktik *living Qur'an* juga mengalami transformasi—perubahan bentuk, baik menjadi lebih sederhana maupun lebih kompleks—sesuai dengan kondisi setiap generasi. Dengan demikian, transformasi yang terjadi antara satu generasi dengan generasi lainnya sangat dimungkinkan mengalami perubahan, banyak maupun sedikit. Perubahan yang terjadi biasanya tidak meninggalkan makna universal dari tradisi yang semula, hanya saja bentuknya mengalami perubahan.

D. Hubungan *Faḍā'il al-Qur'ān* dengan Resepsi Sosial (Living Qur'an)

Faḍā'il al-Qur'ān merupakan bagian dari ilmu-ilmu Al-Qur'an.⁵¹ Hal ini disebabkan *'ulūm al-Qur'ān* adalah sebutan untuk pembahasan yang berkaitan dengan Al-Qur'an, di antaranya *muḥkam-mutasyābih*, *asāb al-nuzūl*, *'ām-khāṣ*, *muṭlaq-muqayyad*, *'ilm al-qirā'at*, termasuk *Faḍā'il al-Qur'ān* ini. Tujuan dari ilmu *Faḍā'il al-Qur'ān* adalah untuk memahami al-Qur'an. Yaitu dari penjelasan

⁴⁹ <https://kbbi.kemdikbud.go.id/entri/transformasi> diakses pada tanggal 16 Juni 2022.

⁵⁰ Muawanah, "Pembakaran Mushaf Al-Qur'an yang Rusak...", 231.

⁵¹ Meskipun karya *Faḍā'il al-Qur'ān* ini terdiri dari hadis-hadis, namun *Faḍā'il al-Qur'ān* memiliki banyak keterkaitan dengan ilmu Al-Qur'an dan Tafsir. Alasan *pertama*, *Faḍā'il al-Qur'ān* termasuk dalam barisan ilmu-ilmu Al-Qur'an. *Kedua*, salah satu dari sekian tujuan penulisan karya *Faḍā'il al-Qur'ān* adalah untuk memahami dan mengamalkan Al-Qur'an seperti yang diturunkan kepada Nabi saw. Lihat Al-Firyābī, *Kitāb Faḍā'il al-Qur'ān wa Mā Jā'a Fīh min al-Faḍl wa fī Kam Yuqra' wa al-Sunnah fī Dhālik*, muḥaqqiq Yūsuf 'Uthmān Faḍlullāh Jibrīl (Riyadh: Maktabah al-Rushd, 1989), 14-21.

dan pemaparan Rasulullah saw., sahabat, dan tabi'in; generasi *al-salaf al-salih*, pada ayat-ayat al-Qur'an.⁵²

Lebih lanjut, hadis-hadis *Faḍā'il al-Qur'ān* setidaknya memuat tiga unsur, yaitu unsur manusia sebagai subjek, Al-Qur'an sebagai objek, dan unsur kemanfaatan/balasan yang akan didapat.⁵³ Kemanfaatan yang akan didapat ini terbagi menjadi dua cakupan besar, yaitu kemanfaatan yang bersifat akhirat dan kemanfaatan di dunia.⁵⁴ Kemanfaatan bersifat akhirat ini sangat berhubungan dengan definisi Al-Qur'an itu sendiri yang banyak dipaparkan oleh ulama, yaitu *al-muta'abbad bi tilāwathih* (mengandung nilai ibadah ketika membacanya).⁵⁵ Nilai ibadah yang terkandung ketika membaca Al-Qur'an ini tak lain adalah pahala akhirat yang didapat oleh orang yang membacanya.

Kemanfaatan yang kedua adalah kemanfaatan dunia. Selain mendapat manfaat akhirat, seorang pembaca juga bisa mendapatkan manfaat yang bersifat duniawi ketika berinteraksi dengan Al-Qur'an. Banyak hadis-hadis *Faḍā'il al-Qur'ān* yang memaparkan bahwa ketika seseorang berinteraksi dengan Al-Qur'an, maka ia akan mendapat keuntungan dunia ini. Adanya kemanfaatan duniawi ini menunjukkan bahwa Al-Qur'an hidup dalam masyarakat, dengan kata lain terjadi interaksi sosial antara masyarakat dan Al-Qur'an, yang merupakan respons praktis masyarakat terhadap Al-Qur'an.

⁵² Ibid, 14.

⁵³ Ahmad Rafiq, "Faḍā'il al-Qur'ān", dalam Abdul Mustaqim, dkk, *Melihat Kembali Studi al-Qur'an: Gagasan, Isu dan Tren Terkini* (Yogyakarta: Idea Press, 2015), 46.

⁵⁴ Al-Firyābī, *Kitāb Faḍā'il al-Qur'ān...*, 14. Lihat juga Ahmad Rafiq, "Faḍā'il al-Qur'ān", 42-44.

⁵⁵ Lihat misalnya definisi yang dipaparkan al-Qaṭṭān. Lihat Mannā' bin Khaḷil al-Qaṭṭān, *Mabāhith fī 'Ulūm al-Qur'ān* (t.tp: Maktabah al-Ma'ārif li al-Nashr wa al-Tauzī', 2000), 15-17.

Sebagaimana yang telah dijelaskan di atas, hadis *Faḍā'il al-Qur'ān* memuat setidaknya tiga unsur. Dari ketiga unsur ini, dapat dikatakan bahwa hadis-hadis itu menggambarkan sebuah interaksi sosial masyarakat pada saat itu. Misalnya, sebuah hadis *Faḍā'il al-Qur'ān* tentang keutamaan membaca QS. Al-Baqarah di bawah ini.

وَحَدَّثَنَا أَبُو نُعَيْمٍ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ عَنْ مَنْصُورٍ عَنْ إِبْرَاهِيمَ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ يَزِيدَ عَنْ أَبِي مَسْعُودٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ: قَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «مَنْ قَرَأَ بِالْأَيْتَيْنِ مِنْ آخِرِ سُورَةِ الْبَقَرَةِ فِي لَيْلَةٍ كَفَتَاهُ»⁵⁶

Hadis di atas memiliki ketiga unsur hadis *Faḍā'il al-Qur'ān* secara lengkap. Terdapat seseorang sebagai subjek yang melakukan interaksi/merespons (dalam hal ini membaca) QS. Al-Baqarah sebagai objek bacaan/responsnya. Kemudian atas respons yang dilakukan tersebut, seseorang tersebut akan dicukupi (oleh Allah Swt.). Kecukupan yang dimaksud dapat diartikan menjadi beberapa hal. Di antaranya Allah Swt. akan melindunginya dari setiap keburukan, kedua ayat tersebut akan melindunginya dari kejahatan manusia dan juga jin.⁵⁷ Hadis ini menggambarkan adanya fenomena sosial yang terjadi.

⁵⁶ Muḥammad bin Ismā'īl al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, muḥaqqiq: Muḥammad Zuhair bin Naṣīr al-Nāṣir, juz 6 (t.tp: Dār Ṭauq al-Najah, 1422 H), 188.

⁵⁷ Makna-makna dari *kafatāhu* dapat di lihat di al-'Asqālānī, *Fath al-Bārī Sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Juz 9 (Beirut: Dār al-Ma'rifah, 1379H), 56.

BAB III

INTERAKSI SOSIAL BUDAYA (*LIVING QUR'AN*) PADA MASA SAHABAT

A. Al-Qur'an: Sebuah Teks Agama-Sosial-Budaya

Al-Qur'an sebagai kitab suci umat Islam, memiliki hubungan erat dengan kondisi sosial budaya orang-orang di sekitarnya. Bahkan sejak Al-Qur'an pertama kali diturunkan sekalipun. Beberapa ayat Al-Qur'an bahkan diturunkan untuk merespons kondisi sosial budaya masyarakat Arab pada waktu itu.

Salah satu contoh, sebut saja kisah Khaulah bint Tha'labah. Seorang sahabat perempuan yang mengadu kepada Nabi saw. karena suaminya telah men-*zihār*-nya.¹ Aus bin al-Ṣāmit, suaminya, menyamakannya dengan punggung ibunya. Dari peristiwa ini terlihat bahwa *zihār* merupakan sebuah tradisi masyarakat Arab pada saat itu yang menjadikan seorang istri menempati posisi yang tidak pasti; suaminya tidak bisa menyentuhnya lagi, tetapi juga tidak diperkenankan keluar dari hubungan tersebut. Sementara pada saat itu Khaulah adalah seorang perempuan yang sudah tua. Dalam tradisi Arab, tidak ada cara memperbaiki hubungan yang seperti itu. Nabi saw. pun diam, belum bisa menjawab pengaduan Khaulah. Hingga akhirnya turunlah QS. Al-Mujādilah: 1-2.

¹ 'Ali al-Shāfi'ī, *Asbāb Nuzūl al-Qur'ān*, muḥaqqiq 'Iṣām bin 'Abd al-Muḥsin (t.t: Dār al-İslāh, 1992), 408-410.

قَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّتِي تُجَدِّدُكَ فِي زَوْجِهَا وَتَشْتَكَى إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ يَسْمَعُ تَحَاوُرَكُمَا إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ

بَصِيرٌ ۝ الَّذِينَ يُظَاهِرُونَ مِنْكُمْ مِمَّا هُنَّ أُمَّهَاتُهُمْ إِنَّ أُمَّهَاتُهُمْ إِلَّا الْأَلْفَى وَلَدْنَهُمْ وَإِنَّهُمْ

لَيَقُولُونَ مُنْكَرًا مِنَ الْقَوْلِ وَزُورًا وَإِنَّ اللَّهَ لَعَفُوفٌ غَفُورٌ ۝

(1) Sungguh Allah telah mendengar ucapan perempuan yang mengajukan gugatan kepadamu (Muhammad) tentang suaminya, dan mengadukan (halnya) kepada Allah, dan Allah mendengar percakapan antara kamu berdua. Sesungguhnya Allah Maha Mendengar, Maha Melihat. (2) Orang-orang di antara kamu yang men-*zihār* istrinya, (menganggap istrinya sebagai ibunya, padahal) istri mereka itu bukanlah ibunya. Ibu-ibu mereka hanyalah perempuan yang melahirkannya. Dan sesungguhnya mereka benar-benar telah mengucapkan suatu perkataan yang mungkar dan dusta. Dan sesungguhnya Allah Maha Pemaaf, Maha Pengampun.²

Dari peristiwa itu kemudian Al-Qur'an menjawab pengaduan Khaulah bint

Tha'labah pada ayat berikutnya; QS. Al-Mujādilah: 2-4.

وَالَّذِينَ يُظَاهِرُونَ مِنْ بَسَائِهِمْ ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا قَالُوا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مِّن قَبْلِ أَنْ يَتَمَاسًا ذَلِكُمْ

تَوْعظُونَ بِهِ ۝ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ ۝ فَمَنْ لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ مِّن قَبْلِ أَنْ يَتَمَاسًا ۝

فَمَنْ لَّمْ يَسْتَطِعْ فَاِطْعَامُ سِتِّينَ مِسْكِينًا ذَلِكُمْ لِتُؤْمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ ۝ وَتِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ وَلِلْكَافِرِينَ

عَذَابٌ أَلِيمٌ ۝

(3) Dan mereka yang men-*zihār* istrinya, kemudian menarik kembali apa yang telah mereka ucapkan, maka (mereka diwajibkan) memerdekakan seorang budak sebelum kedua suami istri itu bercampur. Demikianlah yang

² Arham Ahmad Yasin, *Mushaf Ash-Shahib* (Bekasi: Hilal Media, t.th), 542.

diajarkan kepadamu, dan Allah Maha Teliti terhadap apa yang kamu kerjakan. (4) Maka barangsiapa yang tidak dapat (memerdekakan hamba sahaya), maka (dia wajib) berpuasa dua bulan berturut-turut sebelum keduanya bercampur. Tetapi barang siapa tidak mampu, maka (wajib) memberi makan enam puluh orang miskin. Demikianlah agar kamu beriman kepada Allah dan Rasul-Nya. Itulah hukum-hukum Allah, dan bagi orang-orang yang mengingkarinya akan mendapat azab yang sangat pedih.³

Dari contoh peristiwa tersebut, sudah barang tentu Al-Qur'an tidak hanya sebagai kitab suci yang terlepas dari peristiwa di sekitarnya, namun justru sebaliknya, Al-Qur'an memiliki keterkaitan yang sangat erat dengan kondisi sosial budaya masyarakat di sekitarnya. Di sisi lain, Al-Qur'an—selain turun dengan merespons kondisi masyarakat sekitarnya—juga dihidupkan masyarakat dalam bentuk apa adanya Al-Qur'an. Sejak Al-Qur'an diturunkan, umat Islam pada saat itu juga berinteraksi dengan Al-Qur'an, melahirkan sebuah tradisi baru yang berkaitan dengan Al-Qur'an. Baik dengan membacanya secara terus-menerus atau membacanya pada saat-saat tertentu, dan juga bentuk interaksi lainnya.

Misalnya, Abū Sa'īd al-Khudriy menceritakan bahwa seorang laki-laki bertanya kepada Nabi saw. tentang tetangganya yang terjaga setiap malam harinya dan hanya membaca QS. Al-Ikhlāṣ, dia tidak pernah membaca surat yang lainnya. Nabi saw. menimpali, “Demi Tuhan, sesungguhnya membaca QS. Al-Ikhlāṣ membandingi membaca sepertiga Al-Qur'an.”⁴ Dari riwayat tersebut dapat dipahami bahwa seorang sahabat memiliki kebiasaan atau tradisi baru, yaitu

³ Ibid, 542.

⁴ Abū 'Ubaid al-Qāsim, *Faḍā'il al-Qur'ān wa Ma'ālimuhu wa Ādābuhu*, Muḥaqqiq Aḥmad bin'Abd al-Wāḥid al-Khayyāṭī, Juz 2 (Maroko: Wizārah al-Auqāf wa al-Shu'ūn al-Islāmiyyah, 1995), 75.

membaca QS. Al-Ikhlās sebanyak-banyaknya setiap malam. Jawaban Nabi saw. pun mengisyaratkan bahwa tidak ada yang salah dari kebiasaan sahabat tersebut. Di sisi lain, sahabat itu mengembangkan budaya membaca Al-Qur'an sendiri, meskipun sebelumnya tidak ada perintah atau teladan dari Nabi saw.

Contoh lainnya adalah tradisi sahabat ketika telah mengkhhatamkan bacaan Al-Qur'annya. Adalah Anas bin Malik, sahabat yang memiliki tradisi mengumpulkan anak dan anggota keluarganya untuk melakukan doa *khatm al-Qur'ān* bersama.⁵ Tradisi khataman Al-Qur'an ini boleh jadi adalah tradisi yang baru dan pertama kali dilakukan oleh umat Islam sejak Al-Qur'an diturunkan, yang kemudian bentuknya terus mengalami transisi dan transmisi sampai saat ini. Tentu saja tradisi ini melibatkan masyarakat sekitar dan bukan tidak mungkin menjadi tradisi beberapa sahabat yang lainnya. Itu artinya, Anas bin Malik ini mengembangkan tradisi yang baru, yang bahkan tidak ada perintah atau teladan dari Nabi saw. sebelumnya.

B. Kehidupan Sahabat dengan Al-Qur'an; Respons Praktis Sahabat terhadap 'Teks/Mushaf' Al-Qur'an

1. Al-Qur'an dijadikan sebagai obat dan atau tameng/perlindungan

Bentuk respons praktis sahabat terhadap Al-Qur'an berikutnya adalah menjadikan Al-Qur'an sebagai obat atau perlindungan dari hal-hal yang tidak

⁵ 'Abdullah al-Dārimī, *Sunan al-Dārimī*, Muḥaqiq Ḥusain Saḫīm Asad al-Dārānī, Juz 4 (t.tp: Dār al-Mughnī li al-Nashr wa al-Tauzī', 2000), 2180.

diinginkan. Bentuk interaksi yang sejenis ini sangat beragam. Misalnya seorang sahabat yang menggunakan QS. Al-Fātiḥah untuk mengobati sakit karena sengatan. Berikut hadisnya:

حَدَّثَنَا هُشَيْمٌ، حَدَّثَنَا أَبُو بَشِيرٍ، عَنْ أَبِي الْمُتَوَكِّلِ، عَنْ أَبِي سَعِيدِ الْخُدْرِيِّ، أَنَّ نَاسًا مِنْ أَصْحَابِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانُوا فِي سَفَرٍ، فَمَرُّوا بِحَيٍّ مِنْ أَحْيَاءِ الْعَرَبِ، فَاسْتَضَافُوهُمْ فَأَبَوْا أَنْ يُضَيِّقُوهُمْ، فَعَرَضَ لِإِنْسَانٍ مِنْهُمْ فِي عَقْلِهِ - أَوْ لِدِعْ - قَالَ: فَقَالُوا لِأَصْحَابِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: هَلْ فِيكُمْ مِنْ رَاقٍ؟ فَقَالَ رَجُلٌ مِنْهُمْ: نَعَمْ، فَأَتَى صَاحِبَهُمْ فَرَاقَاهُ بِفَاتِحَةِ الْكِتَابِ فَبَرَأَ، فَأُعْطِيَ قَطِيعًا (١) مِنْ غَنَمٍ فَأَبَى أَنْ يَقْبَلَ، حَتَّى أَتَى النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَذَكَرَ ذَلِكَ لَهُ، فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، وَالَّذِي بَعَثَكَ بِالْحَقِّ مَا رَقَيْتُهُ إِلَّا بِفَاتِحَةِ الْكِتَابِ، قَالَ: فَضَحِكَ، وَقَالَ: " مَا يُدْرِيكَ أَنَّهَا رُقِيَّةٌ؟ " قَالَ: ثُمَّ قَالَ: " خُذُوا وَاصْرُبُوا لِي بِسَهْمٍ مَعَكُمْ "

“Hushaim telah menceritakan kepada kami, Abū Bishr telah menceritakan kepada kami, dari Abū al-Mutawakkil, dari Abū Sa’id al-Khudriy, ‘Sesungguhnya sekelompok dari sahabat Nabi saw. dalam perjalanan, kemudian mereka melewati suatu perkampungan Arab, para sahabat hendak bertamu, namun mereka enggan menjamu. Lalu ada di antara penduduk

⁶ Abu ‘Abdillah Aḥmad, *Musnad al-Imām Aḥmad bin Ḥanbal*, Muḥaqqiq Shu’ayb al-Arnaut, dkk, Juz 17 (t.tp: Mu’assasah al-Risālah, 2001), 5. Riwayat yang sejenis dengan redaksi matan yang berbeda (namun saling melengkapi informasinya), lihat Aḥmad, *Musnad al-Imām Aḥmad*, Juz 17, 124, 487; Juz 18, 51, 311; Muḥammad bin Ismā’il al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Muḥaqqiq Muḥammad Zuhair, Juz 3 (t.tp: Dār Ṭauq al-Najāh, 1422H), 92; Juz 6, 187; Juz 7, 131, 133; Muslim, *Ṣaḥīḥ Muslim*, Juz 4 (Beirut: Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī, t.th), 1727, 1728; Ibn Mājah, *Sunan Ibn Mājah*, Muḥaqqiq Muḥammad Fu’ād ‘Abd al-Bāqī, Juz 2 (t.tp: Dār Iḥyā’ al-Kutub al-‘Arabīyah, t.th), 729; Abū Dāwūd, *Sunan Abū Dāwūd*, Muḥaqqiq Muḥammad Muḥy al-Dīn ‘Abd al-Ḥamīd, Juz 3 (Beirut: al-Maktabah al-‘Iṣriyyah, t.th), 265; Juz 4, 14; al-Turmudhī, *Sunan al-Turmudhī*, Juz 4, 398-399.

kampung itu yang sakit—tersengat. Lalu mereka bertanya kepada para sahabat, ‘Apakah di antara kalian ada yang bisa merukiah?’, kemudian salah seorang dari sahabat menjawab, ‘Ya, ada’. Sahabat tersebut kemudian mendatangi dan merukiah penduduk yang sakit tersebut dengan membaca QS. Al-Fātiḥah, lalu penduduk itu sembuh. Kemudian dia diberi hadiah sepotong kambing, namun dia tidak mau menerimanya, sampai bertemu Nabi saw. kemudian menceritakan peristiwa tersebut. Dia berkata, ‘Wahai Rasulullah saw., demi Zat yang mengutus engkau dengan kebenaran, aku tidak merukiahnya kecuali hanya dengan membaca QS. Al-Fātiḥah. Kemudian Nabi saw. menanggapi, ‘Bagaimana kamu tahu kalau QS. Al-Fātiḥah itu bisa dijadikan rukiah? Ambillah hadiah itu, kemudian bagikanlah kepadaku dan yang lainnya.’”

Hadis yang diriwayatkan oleh Abū Saʿīd al-Khudriy ini menegaskan bahwa praktik rukiah menggunakan QS. Al-Fātiḥah ini merupakan inisiatif dari sahabat sendiri. Penulis belum atau tidak menemukan riwayat yang menggambarkan bahwa praktik rukiah menggunakan QS. Al-Fātiḥah ini dipraktikkan langsung oleh Nabi saw. Meski demikian, praktik rukiah QS. Al-Fātiḥah ini mendapat pembenaran dari Nabi saw. Hal ini dapat dilihat dari tanggapan Nabi saw. saat mendengar cerita sahabat yang merukiah dengan QS. Al-Fātiḥah. Meskipun Nabi saw. tidak menjawab ‘iya’ secara gamblang, namun bentuk jawaban Nabi saw. dengan mengembalikan pertanyaan itu menandakan bahwa praktik yang dilakukan sahabat tersebut benar dan boleh dilakukan.

Praktik yang demikian itu tentu saja merupakan bentuk fenomena *living Qur’an* yang terjadi pada saat itu. Meskipun tidak disebutkan siapa nama sahabat yang melakukannya, namun dengan pembenaran dari Nabi saw. sudah lebih dari cukup sebagai dasar bahwa praktik yang demikian itu akan terus dipraktikkan, sejak saat itu hingga sekarang.

Selain Al-Qur'an yang dijadikan sebagai obat, Al-Qur'an juga digunakan para sahabat untuk menyembuhkan penyakit gila.⁷ Selain itu juga digunakan untuk melindungi diri dari hal-hal gaib yang tidak diinginkan, seperti gangguan setan, ataupun yang lainnya.

Ada kisah menarik tentang khasiat ayat kursi untuk mengusir setan. Diriwayatkan oleh Abu Hurairah sendiri sebagai sahabat yang mengalaminya secara langsung. Pada saat itu, Abu Hurairah diamanahi untuk menjaga zakat Ramadan. Kemudian seseorang datang untuk mengambilnya tanpa izin, Abu Hurairah pun menangkapnya. Kemudian Abu Hurairah berkata, "Aku akan melaporkanmu kepada Kanjeng Nabi saw.". Orang tersebut menjawab, "Aku sangat membutuhkannya, aku menanggung kehidupan anggota keluargaku". Abu Hurairah pun membiarkannya pergi. Keesokan harinya, Abu Hurairah bertemu Nabi saw. Nabi saw. bertanya, "Wahai Abu Hurairah, apa yang tahananmu lakukan kemarin?". Abu Hurairah pun berkata, "Dia mempunyai tanggungan yang besar, kemudian saya berbelas kasih kepadanya dan membiarkannya pergi". Nabi saw. menimpali, "Dia telah berbohong, dia akan kembali lagi". Abu Hurairah pun tahu bahwa 'pencuri' itu akan kembali lagi sesuai dengan dawuh Nabi saw. Tak ayal lagi, pencuri itupun datang lagi. Peristiwa yang sama terjadi sampai tiga kali berturut-turut. Pada saat kali ketiga, Abu Hurairah berniat tidak akan melepaskannya dan akan melaporkannya langsung kepada Nabi saw. Namun

⁷ Dalam riwayat lain, QS. Al-Fātiḥah juga dibaca untuk menyembuhkan penyakit jiwa, *majnūn*. Lihat Aḥmad, *Musnad al-Imām Aḥmad*, Juz 36, 155; Abū Dāwūd, *Sunan Abū Dāwūd*, Juz 4, 13. Selain QS. Al-Fātiḥah, ada juga yang melakukan rukiah penyakit jiwa dengan menggunakan QS. Yāsīn. Hal ini dilakukan oleh seorang tabi'in bernama Sa'īd bin Jubair. Lihat al-Durais, *Faḍā'il al-Qur'ān*, 101.

kemudian pencuri tersebut berkata, “Lepaskanlah aku, aku akan mengajarmu sebuah kalimat yang bermanfaat bagimu”. Abu Hurairah pun penasaran dan bertanya kalimat apa yang dimaksud. “Apabila kamu akan tidur, bacalah ayat kursi, maka Allah akan selalu menjagamu dan setan tidak akan menggangumu hingga subuh,” pesan pencuri tersebut. Keesokan harinya, Abu Hurairah bertemu dengan Nabi saw. Nabi saw. bertanya hal yang sama. Abu Hurairah menjawab dengan jawaban yang berbeda, “Wahai Rasulullah saw., dia mengajarku kalimat yang bermanfaat untukku, akhirnya aku membiarkannya pergi (lagi)”. Nabi saw. bertanya kalimat apa yang dimaksud. Kemudian Abu Hurairah mengatakan persis seperti yang dikatakan si pencuri. Nabi saw. pun menanggapi, “Yang dikatakannya adalah kebenaran, tetapi dia adalah seorang pembohong, tahukah kamu siapa yang berbicara kepadamu sejak tiga hari yang lalu?”. Abu Hurairah tidak mengetahuinya. Lalu Nabi saw. menjelaskan, “Dia adalah setan”.⁸

Dari riwayat tersebut dapat diketahui bahwa ayat kursi digunakan untuk melindungi diri dari gangguan setan. Cerita ini cukup unik, karena khasiat ayat kursi sebagai pelindung dari setan itu diberitahukan oleh setan sendiri, tentunya ketika menyamar menjadi manusia. Nabi saw. sendiri membenarkan apa yang dikatakannya, bahwa ayat kursi bisa dijadikan pelindung.

QS. Al-Baqarah secara keseluruhan juga dibaca sebagai bentuk perlindungan dari setan. Terdapat sebuah riwayat bahwa Nabi saw. melarang menjadikan rumah seperti kuburan, kemudian beliau mengatakan bahwa setan

⁸ al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Juz 3, 101; Ja'far al-Mustaghfirīy, *Faḍā'il Qur'ān*, Muḥaqqiq Aḥmad bin Fāris al-Salūm, Juz 2 (t.tp: Dār Ibn Ḥazm, 2008), 520.

akan lari dari rumah yang di dalamnya dibacakan QS. Al-Baqarah.⁹ Sebuah anjuran dari Nabi saw. ini mengindikasikan adanya sebuah praktik sahabat membaca Al-Qur'an, khususnya QS. Al-Baqarah di rumahnya agar terhindar dari setan.

Bentuk perlindungan lainnya juga dilakukan Nabi saw. sendiri dengan membaca *al-Mu'awwidhāt*; yaitu QS. Al-Iklās, QS. Al-Falaq dan QS. Al-Nās. 'Aishah menceritakan bahwa Nabi saw. setiap akan tidur selalu mengumpulkan kedua tangannya lalu membaca ketiga surat tersebut, kemudian meniupkannya, lalu kedua tangannya diusapkan wajah dan ke anggota tubuh yang bisa dijangkau. Beliau melakukannya tiga kali.¹⁰ Cerita 'Aishah tentang *sunnah* Nabi saw. ini tentunya menjadi teladan juga bagi para sahabat. Sehingga sahabat pun turut melakukan tradisi yang serupa. Pada hadis yang lainnya, ketika Nabi saw. sedang mengeluh, Nabi saw. memerintahkan 'Aishah melakukan hal tersebut untuk Nabi saw. Salah seorang perawi yang melihat perawi lainnya (yang dia meriwayatkan hadis darinya) melakukan hal yang sama ketika hendak tidur.¹¹ Itu artinya, praktik tersebut telah banyak dilakukan pada saat itu dengan teladan dari Nabi saw.

Respons praktis sahabat terhadap Al-Qur'an yang dijadikan sebuah perlindungan sangatlah banyak dan beragam. Mulai dari caranya, surat-surat tertentu yang dibaca, khasiatnya pada saat-saat tertentu, ataupun perlindungan dari hal-hal yang khusus.

⁹ Muslim, *Ṣaḥīḥ Muslim*, Juz 1, 539; al-Turmudhī, *Sunan al-Turmudhī*, Juz 5, 157; Aḥmad, *Musnad al-Imām Aḥmad*, Juz 13, 224; 14, 160, 489; 15, 17.

¹⁰ al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Juz 6, 190; Abū Dāwūd, *Sunan Abū Dāwūd*, Juz 4, 313; al-Turmudhī, *Sunan al-Turmudhī*, Juz 5, 473.

¹¹ al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Juz 7 133.

2. Al-Qur'an dijadikan maskawin

Di antara perilaku sosial sahabat yang melibatkan Al-Qur'an adalah menjadikan Al-Qur'an sebagai maskawin (mahar) ketika melakukan pernikahan. Berikut hadisnya:

حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مَسْلَمَةَ، حَدَّثَنَا عَبْدُ الْعَزِيزِ بْنُ أَبِي حَازِمٍ، عَنْ أَبِيهِ، أَنَّهُ سَمِعَ سَهْلًا، يَقُولُ: جَاءَتِ امْرَأَةٌ إِلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَتْ: جِئْتُ أَهَبُ نَفْسِي، فَقَامَتْ طَوِيلًا، فَنَظَرَ وَصَوَّبَ، فَلَمَّا طَالَ مَقَامُهَا، فَقَالَ رَجُلٌ: زَوَّجْنِيهَا إِنْ لَمْ يَكُنْ لَكَ بِهَا حَاجَةٌ، قَالَ: «عِنْدَكَ شَيْءٌ تُصَدِّقُهَا؟» قَالَ: لَا، قَالَ: «انْظُرْ» فَدَهَبَ ثُمَّ رَجَعَ فَقَالَ: وَاللَّهِ إِنْ وَجَدْتُ شَيْئًا، قَالَ: «اذهب فالتمس ولو خاتماً من حديد» فَدَهَبَ ثُمَّ رَجَعَ [ص: ١٥٧] قَالَ: لَا وَاللَّهِ وَلَا خَاتَمًا مِنْ حَدِيدٍ، وَعَلَيْهِ إِزَارٌ مَا عَلَيْهِ رِذَاءٌ، فَقَالَ: أُصَدِّقُهَا إِزَارِي، فَقَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «إِزَارُكَ إِنْ لَبِسْتَهُ لَمْ يَكُنْ عَلَيْكَ مِنْهُ شَيْءٌ، وَإِنْ لَبِسْتَهُ لَمْ يَكُنْ عَلَيْهَا مِنْهُ شَيْءٌ» فَتَنَحَّى الرَّجُلُ فَجَلَسَ، فَرَأَهُ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مُوَلِّيًّا، فَأَمَرَ بِهِ فُدْعِيَ، فَقَالَ: «مَا مَعَكَ مِنَ الْقُرْآنِ» قَالَ: سُورَةٌ كَذَا وَكَذَا، لِسُورٍ عَدَدَهَا، قَالَ: «قَدْ مَلَكَتْكَهَا بِمَا مَعَكَ مِنَ الْقُرْآنِ»¹²

¹² al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Juz 7, 156. Riwayat sejenis dengan redaksi berbeda juga terdapat pada sumber lainnya. Lihat Muslim, *Ṣaḥīḥ Muslim*, Juz 2, 1040; al-Nasā'ī, *al-Sunan al-Ṣuḡhrā li al-Nasā'ī*, Muḥaqqiq 'Abd al-Fattāh Abū Ghadah, Juz 6, (Suriah: Maktabah al-Maṭbū'āt, 1986), 54, 91, 113, 123; al-Turmudhī, *Sunan al-Turmudhī*, Juz 3, 413; Abū Dāwūd, *Sunan Abū Dāwūd*, Juz 2, 236; Ibn Mājah, *Sunan Ibn Mājah*, Juz 1, 608; Mālik al-Madani, *Muwaṭṭa' al-Imām Mālik*,

“Abdullah bin Maslamah telah menceritakan kepada kami, ‘Abd al-‘Azīz bin Abī Ḥāzīm, dari ayahnya, bahwa dia mendengar Sahl, dia berkata: Seorang perempuan datang menemui Nabi saw., kemudian dia berkata, ‘Saya datang kepada engkau untuk menyerahkan diriku kepada engkau.’ Nabi saw. lalu berdiri lama dan melihatnya dengan seksama, ketika beliau berdiri lama, seorang laki-laki berkata: ‘Nikahkalah aku dengannya jika engkau tidak berkenan dengannya’. Nabi saw. menjawab, ‘Apakah kamu memunyai sesuatu yang dapat dijadikan mahar?’ Laki-laki itu menjawab, ‘Tidak’. Nabi saw. bersabda, ‘Carilah!’ Kemudian laki-laki itu pergi dan tidak lama kemudian kembali lagi, lalu dia berkata, ‘Demi Allah Swt., aku tidak menemukan sesuatupun’. Nabi saw. menimpali, ‘Pergilah dan carilah lagi meskipun hanya cincin dari besi.’ Kemudian dia pun pergi lagi dan kembali lagi, lalu berkata ‘Tidak, demi Allah Swt., aku tidak memunyai sesuatu pun meski cincin yang terbuat dari besi.’ Laki-laki tersebut memiliki sarung yang dipakainya. Kemudian dia berkata, ‘Aku akan memberinya maskawin sarung ini’. Nabi saw. menanggapi, ‘Sarung itu, jika perempuan itu memakainya, maka kamu tidak memakai apapun dan jika kamu memakaikan untuk dirimu sendiri, maka perempuan itu tidak memiliki apapun’. Laki-laki itu pun duduk termenung, tak lama kemudian, Nabi saw. melihatnya pergi berpaling, Nabi saw. pun memerintahkan untuk memanggil laki-laki itu. Nabi saw. bertanya, ‘Apakah kamu memiliki hafalan Al-Qur’an?’ Laki-laki itu menjawab, ‘Iya, saya menghafal surat ini dan ini’, sambil menghitung surat apa saja. ‘Aku akan menikahkanmu dengan perempuan itu dengan (maskawin) hafalan Al-Qur’anmu’, tegas Nabi saw.

Maskawin memang menjadi bagian yang tak terpisahkan dari keabsahan sebuah pernikahan.¹³ Pada kisah di atas, Nabi saw. menikahkan seorang laki-laki dan perempuan dengan maskawin hafalan Al-Qur’annya. Hal ini dilakukan Nabi saw. dikarenakan laki-laki tersebut tidak memiliki suatu apapun yang bisa dijadikan maskawin. Dari sini dapat dilihat bahwa Al-Qur’an telah menempati ruang-ruang sosial pada masa sahabat saat itu, Al-Qur’an yang dihafal dijadikan maskawin dalam suatu proses pernikahan.

Muḥaqqiq Muḥammad Fuād ‘Abd al-Bāqī, Juz 2 (Lebanon: Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī, 1985), 526.

¹³ QS. Al-Nisā’: 4, 24.

3. Tradisi saat mengkhataamkan bacaan Al-Qur'an

Al-Qur'an diturunkan secara bertahap dari waktu ke waktu.¹⁴ Pada masa Nabi saw., Al-Qur'an belum turun dengan sempurna sampai pada saat terakhir Nabi saw. menerimanya sepuluh hari menjelang kepergiannya.¹⁵ Tentunya pada saat itu belum ada tradisi khusus saat mengkhataamkan bacaan Al-Qur'an. Dalam hadis hanya dijelaskan bahwa dalam membaca Al-Qur'an hendaknya dilakukan secara kontinyu, tidak berhenti pada 'khatam' saja, namun melanjutkan dari awal lagi. Istilah ini dalam hadis disebut dengan *al-ḥāll wa al-murtaḥil*.¹⁶

Terkait khatam Al-Qur'an, hadis lain berbicara tentang keutamaan doa yang dibaca pada saat khatam Al-Qur'an. Beberapa di antaranya mengatakan bahwa doa yang dibaca pada saat khatam Al-Qur'an adalah doa yang mustajab.¹⁷ Riwayat lainnya mengabarkan bahwa para malaikat berdatangan dalam rangka

¹⁴ QS. Al-Isrā': 106.

¹⁵ Terdapat perbedaan pendapat terkait ayat apa yang terakhir kali diturunkan, termasuk selang waktu antara ayat tersebut turun dengan Nabi saw. wafat. Salah satu pendapat mengatakan bahwa ayat yang terakhir turun adalah QS. Al-Baqarah: 281, kemudian sepuluh hari setelahnya Nabi saw. meninggal dunia. Pendapat yang lainnya bisa dilihat di Jalāl al-Dīn al-Suyūfī, *al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, Muḥaqqiq Muḥammad Abu al-Faḍl Ibrāhīm, Juz 1 (t.tp: al-Haiāh al-Miṣriyyah al-'Ammah li al-Kitāb, 1974), 101-106; Badr al-Dīn al-Zarkashī, *al-Burhān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, Muḥaqqiq Muḥammad Abu al-Faḍl Ibrāhīm, Juz 1 (t.tp: Dār Iḥyā' al-Kutub al-'Arabiyyah, t.th), 209-21; Muḥammad 'Abd al-'Azīm al-Zurqānī, *Manāhil al-'Urfān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, Juz 1 (t.tp: Dār Iḥyā' al-Kutub al-'Arabiyyah, t.th), 96-100.

¹⁶ Nabi saw. ditanya oleh seorang sahabat tentang amal apa yang paling disukai Allah. Lalu Nabi saw. menjawab "*al-ḥāll wa al-murtaḥil*", bahwa jika selesai membaca Al-Qur'an sampai akhir, maka hendaknya langsung membaca memulainya dari awal lagi. Lihat al-Turmudhī, *Sunan al-Turmudhī*, Muḥaqqiq Ibrāhīm 'Uṭwah, Juz 5 (Mesir: Shirkah Maktabah wa Maṭba'ah Muṣṭafā al-Bābi al-Ḥalbi, 1975), 197; al-Dārimī, *Sunan al-Dārimī*, Juz 4, 2180.

¹⁷ Abū 'Ubaid al-Qāsim, *Faḍā'il al-Qur'ān li al-Qāsim bin Sallām*, Muḥaqqiq Marwān al-'Aṭiyyah, Muḥsin Kharābah, Wafā' Taqiyy al-Dīn (Beirut: Dār Ibn Kathīr, 1995), 108; Muḥammad al-Ḍurais, *Faḍā'il al-Qur'ān wa Mā Unzila min al-Qur'ān bi Makkah wa Mā Unzila bi al-Madīnah*, Muḥaqqiq Ghazwah Badīr (Suriah: Dār al-Fikr, 1987), 44; al-Dārimī, *Sunan al-Dārimī*, Juz 4, 2184.

ikut mengamini doa khatam Al-Qur'an.¹⁸ Kemudian juga terdapat riwayat hadis tentang tradisi khatam Al-Qur'an oleh salah seorang sahabat. Berikut riwayatnya:

حَدَّثَنَا عَفَّانُ، حَدَّثَنَا جَعْفَرُ بْنُ سُلَيْمَانَ، حَدَّثَنَا ثَابِتٌ، قَالَ: «كَانَ أَنَسٌ إِذَا خَتَمَ الْقُرْآنَ،

جَمَعَ وَلَدَهُ وَأَهْلَ بَيْتِهِ فَدَعَا لَهُمْ»¹⁹

“Affan telah bercerita kepada kami, Ja'far bin Sulaiman telah bercerita kepada kami, Thabit telah bercerita kepada kami, dia berkata ‘Anas ketika telah mengkhataamkan bacaan Al-Qur'annya, dia mengumpulkan anaknya dan anggota keluarganya, kemudian dia berdoa bagi mereka’.”

Kabar sejenis diriwayatkan oleh beberapa mukharrij lainnya. Selain Anas, ada sahabat lain yang memiliki kebiasaan yang sama, yaitu ‘Abdullah.²⁰ Berikut riwayatnya:

أَخْبَرَنَا أَحْمَدُ، قَالَ: حَدَّثَنَا مُحَمَّدٌ، قَالَ: أَخْبَرَنَا النَّضْرُ بْنُ مُحَمَّدٍ الْكِنْدِيُّ، قَالَ: حَدَّثَنَا هُشَيْمٌ

بْنُ بَشِيرٍ، عَنِ الْعَوَّامِ بْنِ حَوْشِبٍ، قَالَ: أَحْسَبُهُ عَنْ إِبْرَاهِيمَ التَّمِيمِيِّ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مَسْعُودٍ، قَالَ:

" مَنْ خَتَمَ الْقُرْآنَ فَلَهُ دَعْوَةٌ مُسْتَجَابَةٌ. قَالَ: فَكَانَ عَبْدُ اللَّهِ إِذَا خَتَمَ الْقُرْآنَ جَمَعَ أَهْلَهُ فَدَعَا، وَأَمَّنُوا

عَلَى دُعَائِهِ"²¹

“Ahmad telah mengabarkan kepada kami, dia berkata: Muhammad telah bercerita kepada kami, dia berkata: al-Naḍr bin Muhammad al-Kindi telah

¹⁸ al-Dārimī, *Sunan al-Dārimī*, Juz 4, 2184.

¹⁹ Ibid, 2180.

²⁰ Penulis masih belum bisa menemukan siapa ‘Abdullah yang dimaksud dalam riwayat ini. Namun kemungkinan besar, ‘Abdullah yang dimaksud adalah ‘Abdullah bin Mas’ūd.

²¹ al-Ḍurais, *Faḍā’il al-Qur’ān*, 51. Riwayat yang sama dari jalan yang berbeda terdapat dalam *Faḍā’il al-Qur’ān* karya Abu ‘Ubaid al-Qāsim. Lihat al-Qāsim, *Faḍā’il al-Qur’ān*, 108.

mengabarkan kepada kami, dia berkata: Hushaim bin Bashir telah bercerita kepada kami, dari al-‘Awwam bin Ḥaushib, dia berkata: Saya meyakini bahwa riwayat ini dari Ibrahim al-Taimi, dari ‘Abdullah bin Mas’ud, dia berkata: “Siapa yang telah mengkhatamkan Al-Qur’an, maka dia memiliki doa yang mustajab. Dia berkata: ‘Abdullah ketika mengkhatamkan Al-Qur’an, dia mengumpulkan keluarganya dan berdoa, kemudian keluarganya mengamini doa-doanya”.”

Menurut hemat penulis, kebiasaan Anas bin Malik juga ‘Abdullah saat mengkhatamkan Al-Qur’an ini baru terjadi setelah Nabi saw. wafat. Pasalnya, sebelum Nabi saw. wafat, tentu saja Al-Qur’an belum sempurna diturunkan. Kebiasaan Anas ini tentunya juga dilakukan oleh orang-orang semasanya atau bahkan sesudahnya. Generasi tabi’in juga melakukan hal yang sama. Ada sebuah riwayat yang menceritakan bahwa Mujahid dan Ibn Abi Umamah menemui al-Hakam bin ‘Utaibah karena mereka akan mengkhatamkan Al-Qur’an. Kemudian mereka berkumpul dan berdoa.²²

Dari riwayat hadis di atas, dapat ditemukan adanya fenomena *living Qur’an* yang dilakukan pada masa sahabat, yaitu pada saat sahabat mengkhatamkan Al-Qur’an.

4. *Istimā’* Al-Qur’an dan murajaah

Diceritakan dalam sebuah hadis bahwa Nabi saw. selalu menyimakkan bacaan Al-Qur’an beliau kepada Jibril as. pada saat Bulan Ramadan.²³ Ranah ini memang termasuk ranah teologis; hanya orang-orang muslim yang mengimani yang percaya dengan peristiwa tersebut. Namun pada kesempatan yang lain, Nabi

²² Jalāl al-Dīn al-Suyūfī, *al-Itqān fī ‘Ulūm al-Qur’ān*, Juz 1, 382.

²³ Ibn Mājah, *Sunan Ibn Mājah*, Juz 1, 562.

saw. juga melakukan hal yang sejenis. Misalnya yang diceritakan pada hadis berikut.

حَدَّثَنَا عُمَرُ بْنُ حَفْصِ بْنِ غِيَاثٍ، حَدَّثَنَا أَبِي، عَنِ الْأَعْمَشِ، قَالَ: حَدَّثَنِي إِبْرَاهِيمُ، عَنْ عَمِيْدَةَ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، قَالَ: قَالَ لِي النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «اقْرَأْ عَلَيَّ الْقُرْآنَ»، قُلْتُ: اقْرَأْ عَلَيَّكَ، وَعَلَيْكَ أَنْزَلَ، قَالَ: «إِنِّي أَحِبُّ أَنْ أَسْمَعَهُ مِنْ غَيْرِي»²⁴

“Umar bin Ḥafṣ bin Ghiyāth telah menceritakan kepada kami, ayahku telah menceritakan kepada kami, dari al-A’mash, dia berkata Ibrahim telah menceritakan kepada kami, dari ‘Abīdah, dari ‘Abdullah ra., dia berkata, ‘Nabi saw. telah berkata kepadaku: ‘Bacakanlah Al-Qur’an untukku.’ Kemudian aku menjawab, ‘Bagaimana saya membacakan untuk engkau, padahal Al-Qur’an sendiri diturunkan kepada engkau.’ Nabi saw. menanggapi, ‘Aku suka mendengarkan bacaan Al-Qur’an dari orang lain.’”

Riwayat di atas menceritakan bahwa Nabi saw. meminta kepada ‘Abdullah bin Mas’ūd agar dia membacakan Al-Qur’an untuk Nabi saw. Sebagai seorang sahabat yang sangat ‘alim dan tawadhu’, Ibn Mas’ūd merasa tidak pantas, bagaimana mungkin dia membacakan Al-Qur’an untuk Nabi saw., padahal Al-Qur’an itu diturunkan kepada Nabi saw. sendiri? Namun Nabi saw. menjawab bahwa beliau senang mendengarkan bacaan Al-Qur’an dari orang lain. Kesenangan beliau mendengarkan bacaan Al-Qur’an dari yang lain salah satunya untuk murajaah Al-Qur’an. Pada suatu waktu, Nabi saw. pernah mendoakan

²⁴ al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Juz 6, 195 Riwayat sejenis juga terdapat dalam kitab lainnya. Lihat misalnya Muslim, *Ṣaḥīḥ Muslim*, Juz 1, 551; Aḥmad, *Musnad al-Imām Aḥmad*, Juz 7, 190.

seorang yang membaca Al-Qur'an, lantaran mendengar bacaannya, Nabi saw. jadi mengingat ayat yang sempat terlupa.²⁵

Peristiwa seperti itu juga terjadi pada kalangan sahabat sendiri.²⁶ 'Umar bin Khaṭṭāb juga pernah berkata kepada Abū Mūsā al-Ash'arī agar Abū Mūsā membacakan Al-Qur'an untuk 'Umar.²⁷ Menurut hemat penulis, peristiwa seperti itu marak terjadi pada waktu itu, teladan Nabi saw. tentunya menjadi dasar yang kuat atas sebuah tradisi Al-Qur'an atau interaksi sahabat dengan Al-Qur'an.

5. Al-Qur'an dibaca untuk mencegah kefakiran

Adalah 'Abdullah bin Mas'ūd, salah seorang sahabat yang memiliki kebiasaan membaca QS. Al-Wāqī'ah setiap hari. Bahkan dia telah mewasiatkan hal tersebut kepada anak-anaknya.²⁸

Selain itu, ada kisah menarik tentang Ibn Mas'ūd dengan khalifah 'Uthmān bin 'Affān. Peristiwa ini memang terjadi pada saat 'Uthmān menjadi khalifah. Saat itu 'Uthmān mengunjungi Ibn Mas'ūd yang sedang sakit. 'Uthmān bertanya, "Apa yang membuatmu sakit?". Ibn Mas'ūd menjawab, "Dosa-dosaku". "Lalu apa yang kau inginkan?", tanya 'Uthmān. "Rahmat Allah Swt.," jawab Ibn Mas'ūd. 'Uthmān bertanya lagi, "Bagaimana jika aku memanggil dokter?", namun Ibn Mas'ūd menolaknya, "Dokter hanya akan menambah rasa sakitku." Kemudian 'Uthmān berkata lagi, "Bagaimana jika aku memberimu sesuatu

²⁵ al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Juz 6, 193-194; Muslim, *Ṣaḥīḥ Muslim*, Juz 1, 543.

²⁶ al-Zurqānī, *Manāhil al-'Urfān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, Juz 1, 320.

²⁷ Tim penyusun, *al-Mausū'ah al-Fiqhiyyah al-Kuwaitiyyah*, Juz 4 (Kuwait: Dār al-Salāsīl, 1427), 87.

²⁸ al-Qāsim, *Fadā'il al-Qur'ān*, 257.

(‘atā’)?” Ibn Mas’ūd menjawab, “Aku tidak membutuhkannya.” ‘Uthmān masih berusaha membujuk, “(Mungkin) diberikan ke anak-anak perempuanmu?” Ibn Mas’ūd pun berkata, “Apakah kau mengkhawatirkan anak-anakku menjadi fakir? Aku telah menyuruh mereka membaca QS. Al-Wāqī’ah setiap malam, karena aku mendengar Nabi saw. bersabda, ‘Barang siapa yang membaca QS. Al-Wāqī’ah setiap malam maka dia akan terhindar dari kefakiran selamanya’”.²⁹

Riwayat di atas menggambarkan kebiasaan Ibn Mas’ūd berinteraksi dengan Al-Qur’an, khususnya QS. Al-Wāqī’ah. Sebenarnya, Ibn Mas’ūd bukanlah sahabat yang dikenal dengan kekayaannya. Bahkan Ibn Mas’ūd adalah seorang penggembala kambing, juga memiliki postur tubuh yang kurus dan pendek, serta berkulit tebal.³⁰ Namun, dia meyakini dan mempraktikkan hal tersebut. Di sisi lain, Ibn Mas’ūd adalah sahabat yang tidak diragukan kredibilitasnya, Nabi saw. sendiri memerintahkan untuk mempelajari Al-Qur’an dari Ibn Mas’ūd.³¹

6. Al-Qur’an dibaca pada saat kematian

Respons praktis sahabat terhadap Al-Qur’an yang berikutnya adalah membaca Al-Qur’an pada saat terjadi kematian. Berikut hadis yang mengabarkannya:

²⁹ Aḥmad, *Musnad al-Imām Aḥmad*, Juz 6, 6.

³⁰ Shams al-Dīn al-Dhahabī, *Siyar A’lām al-Nubalā’*, Juz 1 (t.tp: Mu’assasah al-Risālah, 1985), 461.

³¹ Selain Ibn Mas’ūd, Nabi saw. juga menganjurkan mempelajari Al-Qur’an dari tiga sahabat lainnya, yaitu Sālim Maulā Abī Ḥudhaifah, Mu’ādh bin Jabal, dan Ubay bin Ka’b. Lihat al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Juz 5, 36; Juz 6 186; Muslim, *Ṣaḥīḥ Muslim*, Juz 4, 1913; al-Turmudhī, *Sunan al-Turmudhī*, Juz 5, 674. Muslim dan al-Turmudhī meriwayatkan dengan urutan penyebutan sahabat yang berbeda dengan al-Bukhari.

حَدَّثَنَا عَارِمٌ، حَدَّثَنَا مُعْتَمِرٌ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ رَجُلٍ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ مَعْقِلِ بْنِ يَسَارٍ، أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: " الْبَقْرَةُ سَنَامُ الْقُرْآنِ وَذُرْوَتُهُ، نَزَلَ مَعَ كُلِّ آيَةٍ مِنْهَا ثَمَانُونَ مَلَكًا، وَاسْتُخْرِجَتْ {اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ} [البقرة: ٢٥٥] مِنْ تَحْتِ الْعَرْشِ، فَوُصِلَتْ بِهَا، أَوْ فَوُصِلَتْ بِسُورَةِ الْبَقْرَةِ، وَبِسَ قَلْبِ الْقُرْآنِ، لَا يَفْرُوهَا رَجُلٌ يُرِيدُ اللَّهُ وَالِدَارَ الْآخِرَةَ إِلَّا غُفِرَ لَهُ، وَاقْرَءُوهَا عَلَى مَوْتَاكُمْ"³²

“Arīm telah menceritakan kepada kami, Mu’tamir telah menceritakan kepada kami, dari ayahnya, dari *rajul*, dari ayahnya, dari Ma’qil bin Yasār, sesungguhnya Nabi saw. bersabda, ‘QS. Al-Baqarah adalah puncaknya Al-Qur’an, 80 malaikat turun mengiringi setiap ayatnya yang turun. “Allāhu Lā Ilāha Illā Huwa al-Ḥayy al-Qayyūm” keluar dari bawah ‘arsy kemudian bertemu dengan QS. Al-Baqarah. Sementara itu, QS. Yāsīn adalah kalbu Al-Qur’an. Seseorang yang membacanya mengharapkan (ridha) Allah Swt. dan hari akhir akan diampuni, serta bacakanlah surat tersebut pada orang-orang yang meninggal di antara kalian’.

Dari hadis di atas, dapat dilihat bahwa disunnahkan membaca QS. Yāsīn pada orang-orang yang meninggal. Dalam hadis tersebut memang tidak ada suatu peristiwa atau perbuatan Nabi saw. maupun sahabat. Bentuk hadisnya adalah hadis *qauliyah* yang berisi perintah Nabi saw. Namun, dari hadis perintah tersebut, sudah barang tentu sahabat juga mempraktikkannya; membacakan QS.

³² Aḥmad, *Musnad al-Imām Aḥmad*, Juz 33, 417, 427. Riwayat sejenis dengan redaksi yang berbeda, lihat Abū Dāwūd, *Sunan Abū Dāwūd*, 3, 191; Ibn Mājah, *Sunan Ibn Mājah*, Juz 1, 466. Semua riwayat tentang ini diriwayatkan dari jalur Ma’qil bin Yasār.

Yāsīn untuk orang-orang yang telah meninggal. Pada hadis yang lain yang hanya sampai tabi'in, disunnahkan membaca QS. Al-Ra'd pada orang yang meninggal.³³

Nabi saw. memerintahkan agar setiap muslim mengingatkan orang yang menghadapi sakaratul maut untuk membaca syahadat. Beliau juga menghimbau orang-orang untuk membacakan QS. Yāsīn seperti yang tertera pada hadis di atas. Surat ini berisi kasih sayang, pengampunan, dan kekuasaan Allah Swt. untuk membangkitkan kembali orang yang sudah meninggal.³⁴

7. Melagukan bacaan Al-Qur'an

حَدَّثَنَا إِسْحَاقُ، حَدَّثَنَا أَبُو عَاصِمٍ، أَخْبَرَنَا ابْنُ جُرَيْجٍ، أَخْبَرَنَا ابْنُ شِهَابٍ، عَنْ أَبِي سَلَمَةَ،

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «لَيْسَ مِنَّا مَنْ لَمْ يَتَعَنَّ بِالْقُرْآنِ»، وَزَادَ

غَيْرُهُ: «يَجْهَرُ بِهِ»³⁵

“Ishāq telah menceritakan kepada kami, Abū ‘Āsim telah menceritakan kepada kami, Ibn Juraij telah mengabarkan kepada kami, Ibn Shihāb telah mengabarkan kepada kami, dari Abū Salamah, dari Abū Hurairah, dia berkata, Nabi saw. bersabda, ‘Bukan dari golongan kami, orang yang tidak melagukan Al-Qur’an’. Yang lainnya menambahi, ‘Mengeraskan bacaan Al-Qur’an.’”

Dari riwayat di atas, terdapat sebuah anjuran agar melagukan Al-Qur’an dengan irama yang indah. Pada riwayat yang lain, ada seorang sahabat yang

³³ al-Mustaghfiriyy, *Faḍā’il Qur’ān*, Juz 2, 559.

³⁴ Ingrid Mattson, *Ulumul Qur’an Zaman Kita; Pengantar untuk Memahami Konteks, Kisah, dan Sejarah Al-Qur’an*, terj. R Cecep Lukman Yasin (Jakarta: Zaman, 2013), 243.

³⁵ al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Juz 9, 154. Hadis riwayat al-Bukhārī ini diriwayatkan melalui jalur Abū Hurairah. Sementara hadis-hadis lainnya melalui Sa’d bin Abī Waqqāṣ. Lihat al-Dārimī, *Sunan al-Dārimī*, Juz 2, 934; 4, 2187; Abū Dāwūd, *Sunan Abū Dāwūd*, Juz 2, 74.

bertanya, bagaimana jika tidak memiliki suara yang bagus? Jawabnya adalah tetap dianjurkan membaguskan suara semampunya.³⁶

Membaca Al-Qur'an dengan suara yang bagus memang dianjurkan oleh Nabi saw., selain hadis di atas, hadis lainnya yang senada yaitu *zayyinū al-Qur'ān bi aṣwātikum*.³⁷ Bahkan pada kesempatan yang lain, Nabi saw. bersabda, “Allah Swt. tidaklah ‘mendengarkan’ sesuatu seperti yang Dia ‘dengarkan’ dari Nabi-Nya yang bagus suaranya, membaca Al Qur'an dengan merdu sambil mengeraskannya.”³⁸

Dari adanya hadis-hadis tersebut, muncullah fenomena respons estetis sahabat terhadap Al-Qur'an. Sebutlah Abū Mūsā al-Ash'arī.³⁹ Dia adalah sahabat yang memiliki suara yang sangat merdu, hal ini digambarkan dengan pemilik/pewaris seruling keluarga Nabi Dawud as.

UIN SUNAN AMPEL
S U R A B A Y A

³⁶ Abū Dāwūd, *Sunan Abū Dāwūd*, Juz 2, 74.

³⁷ Ibn Mājah, *Sunan Ibn Mājah*, Juz 1, 462, Abū Dāwūd, *Sunan Abū Dāwūd*, Juz 2, 74; al-Nasā'ī, *al-Sunan al-Ṣughrā li al-Nasā'ī*, Juz 2, 179.

³⁸ Muslim, *Ṣaḥīḥ Muslim*, Juz 1, 545; Abū Dāwūd, *Sunan Abū Dāwūd*, Juz 2, 75; al-Nasā'ī, *al-Sunan al-Ṣughrā li al-Nasā'ī*, Juz 2, 180.

³⁹ Aḥmad, *Musnad al-Imām Aḥmad*, Juz 40, 115; al-Dārimī, *Sunan al-Dārimī*, Juz 2, 934; 4, 2189; al-Nasā'ī, *al-Sunan al-Ṣughrā li al-Nasā'ī*, Juz 2, 180; al-Qāsim, *Faḍā'il al-Qur'ān*, 162.

BAB IV

LIVING QUR'AN PADA MASA SAHABAT ANALISIS INFORMATIF- PERFORMATIF

Setelah ditemukan beberapa bentuk interaksi sahabat dengan Al-Qur'an yang bersumber dari beberapa hadis di *Kutub al-Tis'ah*, pada bab ini fenomena interaksi sahabat dengan Al-Qur'an tersebut selanjutnya akan dianalisis menggunakan fungsi informatif dan performatif Al-Qur'an. Dari fungsi tersebut, terbentuk beberapa pola relasi sahabat dengan Al-Qur'an. Selain itu, juga akan dilacak proses transmisi dan transformasinya pada beberapa literatur acak.

A. Analisis Fungsi Informatif-Performatif Al-Qur'an pada Fenomena *Living Qur'an* Masa Sahabat

Al-Qur'an, sebagai sebuah kitab suci, memiliki dua fungsi kitab suci. Fungsi informatif sebagai fungsi dasar kitab suci. Al-Qur'an memberikan pesan atau makna atau informasi yang digunakan oleh para penganutnya sebagai petunjuk atau rambu-rambu saat menjalani kehidupan. Misalnya Al-Qur'an memberikan informasi hukum tentang makanan-makanan yang tidak boleh dimakan.¹ Dalam kehidupan, seorang muslim tidak diperbolehkan memakan makanan yang telah diharamkan Allah Swt. melalui informasi yang didapat dari Al-Qur'an; kitab suci mereka. Dalam hal ini, juga dalam banyak hal lainnya, Al-Qur'an memberikan pesan kepada para penganutnya dalam menjalani hidup.

¹ QS. Al-Maidah: 3.

Di sisi lain, selain memberikan pesan kepada penganutnya, Al-Qur'an juga memiliki fungsi performatif. Pada fungsi ini, Al-Qur'an 'diperlakukan' oleh para penganutnya dalam kehidupan praktis mereka. Al-Qur'an dibaca dan atau ditulis (bahkan perlakuan-perlakuan lainnya) oleh seorang individu atau komunitas tertentu dengan tujuan tertentu, baik yang bersifat duniawi ataupun yang bersifat ukhrawi. Misalnya, surat-surat tertentu yang dibaca oleh sebuah komunitas muslim ketika melakukan tradisi *Ngapati*.²

Melihat fenomena *Living Qur'an* pada masa sahabat atau interaksi sahabat dengan Al-Qur'an pada masa itu, sudah barang tentu dalam hal ini Al-Qur'an berlaku sebagaimana fungsi performatifnya. Misalnya pada saat sahabat 'Abdullah bin Mas'ud berwasiat kepada anak-anaknya agar melanggengkan membaca QS. al-Wāqī'ah³ atau pada saat dia tidak khawatir sedikitpun tentang kefakiran anaknya karena mereka membaca QS. al-Wāqī'ah setiap hari.⁴ Pada kasus ini, Al-Qur'an, khususnya QS. al-Wāqī'ah, diperlakukan dengan membacanya setiap hari agar terhindar dari kefakiran atau dengan kata lain untuk melancarkan rezeki. Al-Qur'an dibaca guna mendapatkan fungsi praktis kehidupan di dunia.

² Salah satu rangkaian tradisi *Ngapati* di desa Deresan, Runginharjo, Bantul, Yogyakarta adalah membaca lima surat, yaitu QS. Yusuf, QS. Maryam, QS. Muhammad, QS. Luqman, dan QS. al-Takathur. Surat-surat yang dibaca memiliki tujuan tertentu. Lihat Nurul Huda dan Wasilah Fauziyah, "Makna Tradisi '*Ngapati*'; Studi *Living* Hadis di Desa Deresan, Kelurahan Ringinharjo, Kabupaten Bantul, Yogyakarta", *Al-Bukhari; Jurnal Ilmu Hadis*, No. 1, Vol. 2 (2019), 1-18.

³ Abū 'Ubaid al-Qāsim, *Faḍā'il al-Qur'ān li al-Qāsim bin Sallām*, Muḥaqqiq Marwān al-'Aṭīyah, Muḥsin Kharābah, Wafā' Taqīyy al-Dīn (Beirut: Dār Ibn Kathīr, 1995), 103.

⁴ Aḥmad al-Shaibānī, *Faḍā'il al-Ṣaḥābah*, Muḥaqqiq Muḥammad 'Abbās, Juz 2 (Beirut: Mu'assasah al-Risālah, 1983), 726; Abu 'Abdillah Aḥmad, *Musnad al-Imām Aḥmad bin Ḥanbal*, Muḥaqqiq Shu'aib al-Arnaut, dkk, Juz 6 (t.tp: Mu'assasah al-Risālah, 2001), 6.

Pada fenomena Al-Qur'an yang dijadikan obat juga demikian. Riwayat Abū Sa'īd al-Khudriy mengabarkan bahwa ada seorang sahabat yang mengobati seorang pemuka kaum yang terkena sengatan kalajengking dengan membaca QS. Al-Fātiḥah.⁵ Dalam kasus ini, Al-Qur'an—khususnya QS. Al-Fātiḥah—diperlakukan dengan membacanya untuk mengobati penyakit. Pada hal yang demikian, tentulah fungsi performatif Al-Qur'an yang berlaku.

Fungsi yang sama juga terdapat dalam fenomena-fenomena yang lain. Mulai dari Al-Qur'an yang dijadikan maskawin, ritual atau tradisi saat mengkhawatirkan Al-Qur'an, *tasmi'* dan murajaah, Al-Qur'an yang dibaca pada saat terjadi kematian, juga pada saat membaca Al-Qur'an dengan cara melagukannya. Fungsi performatif Al-Qur'an berlaku pada fenomena-fenomena tersebut.

Lebih lanjut, pada fenomena *Living Qur'an* tersebut terbentuk sebuah pola relasi antara manusia—dalam hal ini sahabat—dan Al-Qur'an. Sebagaimana yang telah dijelaskan di awal, pola relasi yang terjalin ini terbagi menjadi empat bentuk relasi.⁶ *Pertama*, interpretasi informatif terhadap data teks. Pada pola pertama ini, seseorang memahami data teks sebagai sebuah pesan atau informasi. *Kedua*,

⁵ Aḥmad, *Musnad al-Imām Aḥmad bin Ḥanbal*, Juz 17, 5. Riwayat sejenis dengan redaksi matan yang berbeda (namun saling melengkapi informasinya), lihat Aḥmad, *Musnad al-Imām Aḥmad*, Juz 17, 124, 487; Juz 18, 51, 311; Muḥammad bin Ismā'īl al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Muḥaqqiq Muḥammad Zuhair, Juz 3 (t.tp: Dār Ṭauq al-Najāh, 1422H), 92; Juz 6, 187; Juz 7, 131, 133; Muslim, *Ṣaḥīḥ Muslim*, Muḥaqqiq Muḥammad Fuād 'Abd al-Bāqī, Juz 4 (Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī, t.th), 1727, 1728; Ibn Mājah, *Sunan Ibn Mājah*, Muḥaqqiq Muḥammad Fuād 'Abd al-Bāqī, Juz 2 (t.tp: Dār Iḥyā' al-Kutub al-'Arabiyyah, t.th), 729; Abū Dāwūd, *Sunan Abū Dāwūd*, Muḥaqqiq Muḥammad Muḥy al-Dīn 'Abd al-Ḥamīd, Juz 3 (Beirut: al-Maktabah al-'Iṣriyyah, t.th), 265; Juz 4, 14; al-Turmudhī, *Sunan al-Turmudhī*, Muḥaqqiq Ibrāhīm 'Uṭwah, Juz 4 (Mesir: Shirkah Maktabah wa Maṭba'ah Muṣṭafā al-Bābi al-Ḥalbī, 1975), 398-399.

⁶ Lihat lebih detail pada BAB II bagian B.

interpretasi informatif terhadap data praktik. Pada pola ini, seseorang memahami data praktik *living Qur'an* sebagai sebuah pesan atau informasi. *Ketiga*, interpretasi performatif terhadap data teks. Pada pola ketiga ini, seseorang memahami data teks sebagai sebuah inspirasi atau stimulus melakukan sebuah praktik interaksi dengan Al-Qur'an atau *Living Qur'an*. Pola yang *keempat*, yaitu interpretasi performatif terhadap data praktik. Pada pola ini, seseorang memahami data praktik *living Qur'an* menjadi sebuah inspirasi atau stimulus untuk melakukan praktik yang baru.

Pada kasus pertama, beberapa sahabat menggunakan bagian dari Al-Qur'an (surat tertentu) untuk menyembuhkan suatu penyakit. Pada fenomena ini terjadi pola interpretasi performatif terhadap teks. Teks yang dimaksud adalah teks Al-Qur'an yang dibaca dan dijadikan wasilah untuk menyembuhkan penyakit tersebut. Penyakit di sini terbagi menjadi dua bentuk; penyakit hati dan penyakit fisik. Seorang sahabat memahami—baik dengan pengetahuan awalnya ataupun hanya dengan meyakini keutamaannya—bahwa QS. Al-Fātiḥah dapat digunakan untuk menyembuhkan suatu penyakit.⁷ Hal ini jelas menunjukkan sisi performatif Al-Qur'an.

Selain menjadi obat suatu penyakit, Al-Qur'an juga diresepsi sebagai suatu bentuk tameng atau perlindungan bagi seseorang; sahabat. Seperti kisah Abū Hurairah dengan setan yang mengajarnya bahwa ayat kursi bisa digunakan

⁷ Aḥmad, *Musnad al-Imām Aḥmad*, Juz 17, 5.

sebagai tameng perlindungan dari setan,⁸ atau khasiat QS. al-Baqarah yang dibaca di rumah agar setan lari dari rumah tersebut,⁹ maupun *al-Mu'awwidhāt* yang dibaca, ditiupkan ke telapak tangan kemudian diusapkan ke anggota tubuh yang bisa dijangkau.¹⁰ Fenomena tersebut termasuk dalam interpretasi performatif terhadap teks. Teks Al-Qur'an, baik ayat kursi, QS. al-Baqarah maupun *al-Mu'awwidhāt*, diinterpretasi oleh sahabat sebagai suatu bentuk praktik pembacaan dengan tujuan tertentu.

Kasus berikutnya adalah Al-Qur'an dijadikan sebagai maskawin. Pada kasus ini, tidak diberitakan secara jelas proses akad nikah dengan Al-Qur'an sebagai maskawinnya. Dalam riwayat, hanya diceritakan seorang sahabat laki-laki yang ingin menikah, namun ia tidak memiliki suatu apapun untuk dijadikan sebagai maskawin. Di akhir riwayat, Nabi saw. menikahkan laki-laki tersebut dengan maskawin Al-Qur'an yang telah dihafalnya.¹¹ Interpretasi performatif terhadap teks Al-Qur'an terlihat dalam fenomena ini. Sahabat, atas persetujuan Nabi saw.,

⁸ al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Juz 3, 101; Ja'far al-Mustaghfirīy, *Faḍā'il Qur'ān*, Muḥaqqiq Aḥmad bin Fāris al-Salūm, Juz 2 (t.tp: Dār Ibn Ḥazm, 2008), 520. Riwayat yang lain dengan redaksi matan berbeda, lihat al-Ḍurais, *Faḍā'il al-Qur'ān...*, 93; al-Nasā'ī, *al-Sunan al-Kubrā*, Muḥaqqiq Ḥasan 'Abd al-Mun'im Shilbī, Juz 9 (Beirut: Mu'assasah al-Risālah, 2001), 351; Muḥammad al-Nisābūrī, *Ṣaḥīḥ Ibn Khuzaimah*, Muḥaqqiq Muḥammad Muṣṭafā al-A'zamī, Juz 4 (Beirut: al-Maktab al-Islāmī, t.th), 91.

⁹ Muslim, *Ṣaḥīḥ Muslim*, Juz 1, 539; Aḥmad, *Musnad al-Imām Aḥmad*, Juz 13, 224; Juz 14, 160, 489; Juz 15, 17; al-Turmudhī, *Sunan al-Turmudhī*, Juz 5, 157.

¹⁰ al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Juz 6, 190; Abū Dāwūd, *Sunan Abū Dāwūd*, Juz 4, 313; al-Turmudhī, *Sunan al-Turmudhī*, Juz 5, 473; Aḥmad, *Musnad al-Imām Aḥmad*, Juz 41, 347; Ibn Mājah, *Sunan Ibn Mājah*, Juz 2, 1257.

¹¹ Berbagai riwayat yang berbeda redaksi namun saling melengkapi informasi. Lihat al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Juz 3, 100; Juz 6, 192; Juz 7, 6, 13, 14, 17, 18, 20, 156; Muslim, *Ṣaḥīḥ Muslim*, Juz 2, 1040; al-Nasā'ī, *al-Sunan al-Ṣuḡhrā li al-Nasā'ī*, Muḥaqqiq 'Abd al-Fattāh Abū Ghadah, Juz 6, (Suriah: Maktabah al-Maṭbū'āt, 1986), 54, 91, 113, 123; al-Turmudhī, *Sunan al-Turmudhī*, Juz 3, 413; Abū Dāwūd, *Sunan Abū Dāwūd*, Juz 2, 236; Ibn Mājah, *Sunan Ibn Mājah*, Juz 1, 608; Mālik al-Madani, *Muwatta' al-Imām Mālik*, Muḥaqqiq Muḥammad Fuād 'Abd al-Bāqī, Juz 2 (Lebanon: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī, 1985), 526.

menjadikan hafalan Al-Qur'annya sebagai maskawin. Hafalan Al-Qur'an tersebut diinterpretasi sahabat sebagai sesuatu yang sah dijadikan sebagai maskawin. Dalam riwayat yang lain, bukan sekedar hafalan Al-Qur'an yang dijadikan maskawin, namun mengajarkannya.¹² Namun, maskawin (hanya) menggunakan Al-Qur'an ini di saat seorang laki-laki benar-benar tidak memiliki materi apapun yang bisa diberikan kepada perempuannya.¹³ Dikatakan sebelumnya bahwa sahabat tersebut tidak memiliki apapun walau hanya cincin dari besi. Meskipun maskawin yang paling baik adalah yang tidak memberatkan.¹⁴

Berikutnya adalah tradisi khataman Al-Qur'an dengan cara mengumpulkan sanak saudara untuk doa bersama.¹⁵ Pola yang terbentuk adalah interpretasi performatif terhadap teks. Beberapa riwayat mengabarkan bahwa doa *khatm al-Qur'an* itu adalah doa yang mustajab. Karena termasuk dalam waktu yang mustajab—menurut penulis—Anas bin Malik dan 'Abdullah mengumpulkan sanak keluarganya untuk melakukan doa bersama saat khatam membaca Al-Qur'an. Dalam kasus ini, memang tidak ditemukan perlakuan khusus terhadap Al-Qur'an, baik secara keseluruhan ataupun bagian-bagiannya. Namun, lebih ke

¹² 'Abdullāh Abī Shaibah, *Musnad Ibn Abī Shaibah*, Muḥaqqiq 'Ādil bin Yūsuf al-'Azāzī dan Aḥmad Farīd al-Mazīdī, Juz 1 (Riyadh: Dār al-Waṭn, 1997), 89; ; al-Turmudhī, *Sunan al-Turmudhī*, Muḥaqqiq Muḥammad Fuād 'Abd al-Bāqī, Juz 3 (Mesir: Shirkah Maktabah wa Maṭba'ah Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalbi, 1975), 413; 'Abdullāh Abī Shaibah, *al-Kitāb al-Muṣannaf fi al-Ḥadīth wa al-Āthār*, Muḥaqqiq Kamāl Yūsuf al-Ḥūt, Juz 3 (Riyadh: Maktabah al-Rashd, 1409 H), 492.

¹³ M. Quraish Shihab, *Wawasan Al-Qur'an; Tafsir Tematik atas Pelbagai Persoalan Umat* (Bandung: Mizan, t.th), 272-273.

¹⁴ Aḥmad, *Musnad al-Imām Aḥmad*, Juz 41, 27-28.

¹⁵ al-Dārimī, *Sunan al-Dārimī*, Muḥaqqiq Ḥusain Saḥim Asad al-Dārānī, Juz 4 (t.tp: Dār al-Mughnī li al-Nashr wa al-Tauzī', 2000), 2180; Muḥammad al-Ḍurais, *Faḍā'il al-Qur'ān wa Mā Unzila min al-Qur'ān bi Makkah wa Mā Unzila bi al-Madīnah*, Muḥaqqiq Ghazwah Badīr (Suriah: Dār al-Fikr, 1987), 51, 53; Al-Firyābī, *Kitāb Faḍā'il al-Qur'ān*, 187, 189.

bagaimana respons sahabat ketika telah selesai membaca Al-Qur'an secara keseluruhan.

Selanjutnya adalah peristiwa *istima'* bacaan Al-Qur'an juga murajaah hafalan Al-Qur'an. Berdasarkan riwayat yang ada, peristiwa ini dilakukan oleh Nabi saw. dan juga para sahabat. Pada peristiwa ini, pola relasi yang terbentuk adalah interpretasi performatif terhadap teks. Al-Qur'an atau bagian-bagiannya dibaca oleh seseorang, kemudian yang lainnya mendengarkan bacaannya, kegiatan ini juga berfungsi sebagai murajaah atau takrir hafalan. Meskipun tidak ada tujuan tertentu yang bersifat praktis dalam kehidupan, namun peristiwa ini tetap termasuk dalam performatif. Hal ini karena Al-Qur'an diperlakukan—dalam hal ini dibaca—oleh Nabi saw. dan sahabat.

Kasus kelima adalah Al-Qur'an yang dibaca agar terhindar dari kefakiran. Adalah 'Abdullah bin Mas'ud, seorang sahabat yang mewariskan bacaan QS. al-Waqi'ah agar anak-anaknya terhindar dari kefakiran.¹⁶ Pada kasus ini, pola relasi yang terjadi adalah interpretasi performatif terhadap teks. QS. al-Waqi'ah diinterpretasi Ibn Mas'ud sebagai suatu bentuk usaha melancarkan rezeki. Dalam beberapa riwayatnya, Ibn Mas'ud mengatakan bahwa ia mendengar Nabi saw. berpesan demikian. Namun, penulis belum menemukan riwayat yang mengabarkan *fi'liyah* Nabi saw. yang demikian atau sahabat lain yang meriwayatkan hal yang sama.

¹⁶ al-Durais, *Faḍā'il al-Qur'ān...*, 103; al-Shaibānī, *Faḍā'il al-Ṣaḥābah*, 726; al-Qāsim, *Faḍā'il al-Qur'ān*, 257; al-Mustaghfirīy, *Faḍā'il Qur'ān*, Juz 2, 628.

Kasus berikutnya membaca Al-Qur'an pada saat ada orang yang meninggal. Pada kasus ini, penulis tidak menemukan riwayat yang menceritakan bahwa Nabi saw. atau sahabat melakukan pembacaan surat-surat tertentu ketika ada orang yang meninggal atau menghadapi ajalnya. Riwayat yang ada berbentuk anjuran membaca surat-surat tertentu pada saat terjadi kematian. Surat yang dianjurkan dibaca adalah QS. Yāsīn¹⁷ dan QS. al-Ra'd¹⁸. Namun, hemat penulis, ketika ada perintah atau anjuran Nabi saw. untuk melakukan sesuatu, pastinya sahabat melakukan hal tersebut. Dengan demikian, relasi yang terbentuk saat sahabat membaca Al-Qur'an saat kematian adalah interpretasi performatif terhadap teks. Sahabat memahami QS. Yāsīn sebagai sesuatu yang dibaca pada saat terjadi kematian. Hal ini tidak ada hubungannya dengan pesan atau makna yang terkandung di dalam surat tersebut. Melainkan lebih pada memperlakukan Al-Qur'an—khususnya QS. Yāsīn—dengan dibaca pada saat-saat tertentu; saat terjadi kematian.

Bentuk berikutnya adalah melagukan Al-Qur'an atau memperindah suara ketika membaca Al-Qur'an; *tashsīn al-ṣawt 'inda tilāwah al-Qur'ān*. Telah dijelaskan sebelumnya bahwa Allah Swt. menyukai bacaan Al-Qur'an yang indah.¹⁹ Nabi saw. secara khusus memuji sahabat yang memiliki suara yang

¹⁷ Aḥmad, *Musnad al-Imām Aḥmad*, Juz 33, 417, 427; Abū Dāwūd, *Sunan Abū Dāwūd*, 3, 191; Ibn Mājah, *Sunan Ibn Mājah*, Juz 1, 466; al-Nasā'ī, *al-Sunan al-Kubrā*, Juz 9, 394.

¹⁸ al-Mustaghfiriyy, *Faḍā'il Qur'ān*, Juz 2, 559.

¹⁹ Muslim, *Ṣaḥīḥ Muslim*, Juz 1, 545-546; al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Juz 6, 191; Juz 9, 141, 158; Abū Dāwūd, *Sunan Abū Dāwūd*, Juz 2, 75; al-Nasā'ī, *al-Sunan al-Ṣuḡhrā li al-Nasā'ī*, Juz 2, 180; al-Dārimī, *Sunan al-Dārimī*, Juz 2, 933-934; Juz 4, 2188, 2189, 2192; Aḥmad, *Musnad al-Imām Aḥmad*, Juz 13, 102, 229; Juz 15, 500. Semua riwayat dari jalur Abu Hurairah yang disandarkan kepada Nabi saw.

merdu saat membaca Al-Qur'an.²⁰ Peristiwa ini termasuk dalam respons estetis sahabat terhadap Al-Qur'an. Sementara relasi yang terbentuk adalah interpretasi performatif terhadap teks. Sahabat membaca Al-Qur'an dengan suara yang indah. Dari sisi ini, tidak ada hubungannya antara makna atau pesan yang ingin disampaikan Al-Qur'an dan pembacanya; sahabat. Namun, Al-Qur'an berfungsi sebagai sesuatu yang diperlakukan oleh pembacanya. Fungsi ini yang dikatakan sebagai sisi performatif Al-Qur'an.

Akhirnya, dari semua fenomena *Living Qur'an* atau interaksi sahabat dengan Al-Qur'an (resepsi sahabat terhadap Al-Qur'an) dapat dilihat bahwa yang muncul adalah fungsi performatif Al-Qur'an. Fungsi informatif tidak berlaku dalam riwayat-riwayat yang berhubungan dengan fenomena *Living Qur'an* yang terjadi pada saat itu. Lebih lanjut, relasi yang terbentuk dari interaksi sahabat dengan Al-Qur'an juga memiliki pola yang sama, yaitu interpretasi performatif terhadap teks. Sahabat memahami Al-Qur'an sebagai sesuatu yang diperlakukan—dibaca—pada saat-saat tertentu atau dengan tujuan praktis tertentu.

Terlepas dari itu, dalam penelitian ini penulis lebih memilih riwayat yang mengabarkan praktik sahabat dalam memperlakukan Al-Qur'an. Namun, riwayat yang berbentuk informasi tentang suatu keutamaan Al-Qur'an—baik secara keseluruhan, maupun bagian-bagiannya—sangatlah banyak. Di sisi lain, meskipun bukan berbentuk praktik sahabat atau Nabi saw., riwayat-riwayat tersebut juga memungkinkan munculnya interaksi atau praktik sahabat dalam memperlakukan

²⁰ Sahabat yang memiliki suara merdu adalah Abu Musa al-Ash'ari. Lihat semisal al-Dārimī, *Sunan al-Dārimī*, Juz 4, 2189, 2193; Aḥmad, *Musnad al-Imām Aḥmad*, Juz 14, 288, 416; Juz 15, 500; al-Nasā'ī, *al-Sunan al-Ṣuḡhrā li al-Nasā'ī*, Juz 2, 180; al-Nasā'ī, *al-Sunan al-Kubrā*, Juz 2, 27.

Al-Qur'an. Dikatakan demikian karena riwayat-riwayat seperti itu memiliki stimulus untuk melakukan suatu praktik. Misalnya riwayat berikut.

حَدَّثَنَا أَبُو التُّعْمَانِ، حَدَّثَنَا هُشَيْمٌ، حَدَّثَنَا أَبُو هَاشِمٍ، عَنْ أَبِي مِجْلَزٍ، عَنْ قَيْسِ بْنِ عُبَادٍ،

عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ، قَالَ: «مَنْ قَرَأَ سُورَةَ الْكَهْفِ لَيْلَةَ الْجُمُعَةِ، أَضَاءَ لَهُ مِنَ الثُّورِ فِيمَا بَيْنَهُ

وَبَيْنَ الْبَيْتِ الْعَتِيقِ»²¹

“Abu al-Nu'mān telah bercerita kepada kami, Hushaim telah bercerita kepada kami, Abū Hāshim telah bercerita kepada kami, dari Abū Mijlaz, dari Qais bin 'Ubād, dari Abū Sa'īd al-Khudriy, dia berkata: Barangsiapa yang membaca QS. al-Kahfi setiap malam Jumat, maka cahaya akan menerangi antara dia dan Baitul 'Atiq.”

Riwayat di atas berbentuk informasi tentang keutamaan membaca QS. Al-Kahfi pada malam Jumat. Penulis tidak menemukan riwayat tentang praktik sahabat atau Nabi saw. yang membaca QS. Al-Kahfi secara khusus dengan tujuan tertentu. Namun demikian, riwayat yang seperti ini juga dapat menstimulus seseorang untuk melakukan praktik tersebut; membacanya setiap malam Jumat untuk tujuan tertentu.²²

B. Transmisi dan Transformasi Interaksi Sahabat dengan Al-Qur'an

Setelah mengetahui pola relasi yang terbentuk antara sahabat dengan Al-Qur'an, penjelasan selanjutnya adalah analisis transmisi dan transformasi interaksi tersebut, yang dilihat melalui berbagai literatur acak.

²¹ al-Dārimī, *Sunan al-Dārimī*, Juz 4, 2143.

²² Dalam riwayat lain, keistimewaan membaca QS. Al-Kahfi tidak hanya seperti yang disebutkan riwayat di atas. Lebih dari itu, membacanya memiliki banyak kemanfaatan, baik di dunia maupun di akhirat.

1. Al-Qur'an dijadikan sebagai obat dan atau tameng/perlindungan

Dalam menjelaskan Al-Qur'an yang dijadikan obat dan atau tameng/perlindungan ini. Penulis membatasi analisis transmisi dan transformasinya pada riwayat tentang rukiah dengan QS. Al-Fātihah. Penulis juga membatasi pada beberapa literatur yang menurut hemat penulis, literatur tersebut dapat mewakili transmisi dan transformasinya. Literatur yang dimaksud adalah literatur kitab hadis secara umum, yaitu *Kutub al-Tis'ah*, literatur tafsir; dan literatur amaliah.

Riwayat pertama adalah QS. Al-Fātihah yang dijadikan sebagai rukiah oleh salah seorang sahabat, hal ini berdasarkan riwayat yang disampaikan oleh sahabat Abū Sa'īd al-Khudry. Pada *Kutub al-Tis'ah*, riwayat ini tersebar hampir di semua kitab, kecuali *Muwatta' al-Imām Mālik* dan *Sunan al-Dārimī*. Pada masa penulisan kitab ini, tradisi melakukan pengembaraan dalam mencari hadis sangat marak.²³ Meskipun di beberapa riwayat terdapat kesamaan sanad juga matan, namun hal tersebut bukan karena saling mengutip, tetapi karena memang penulis kitab meriwayatkan melalui jalur sanad yang sama.

Pada kitab *Musnad Ahmad*, penulis tidak bisa menganalisis relasi Ahmad dalam memahami riwayat-riwayat praktik sahabat dengan Al-Qur'an. Hal ini dikarenakan, sebagaimana kitab *Musnad* pada umumnya, kitab tersebut disusun

²³ Dewi Aminatuz Zuhriyah, "Fungsi Informatif dan Performatif Surah Yasin dalam Literatur Keislaman" (Skripsi – UIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta, 2019), 96.

berdasarkan nama perawinya.²⁴ Sehingga tidak dapat dilihat bagaimana interpretasi Ahmad terhadap riwayat tersebut. Ini berlaku pada riwayat-riwayat yang lainnya juga.

Al-Bukhāri (w. 256 H) dalam memahami hadis rukiah dengan QS. Al-Fātiḥah ini menggunakan dua bentuk interpretasi. Al-Bukhāri memahami secara informatif riwayat ini dengan meletakkan pada bab “upah yang diberikan pemuka kaum ketika merukiah dengan QS. Al-Fātiḥah”²⁵ dan “keutamaan QS. Al-Fātiḥah”²⁶. Di sini, Al-Bukhāri memahami praktik rukiah dengan QS. Al-Fātiḥah tersebut secara informatif, dengan menyampaikan pesan atau informasi dari riwayat tersebut. Namun demikian, Al-Bukhāri juga memahaminya secara performatif, hal ini dapat dilihat bahwa Al-Bukhāri juga meletakkan riwayat ini pada bab yang berjudul “rukiah dengan QS. Al-Fātiḥah”²⁷ dan “meniup ketika sedang melakukan rukiah”²⁸.

Berbeda dengan Al-Bukhāri, Muslim (w. 261 H) memahami riwayat tersebut hanya dari sisi informatifnya saja. Hal ini dapat dilihat bahwa riwayat tersebut terdapat dalam bab “Bolehnya mengambil upah atas rukiah dengan Al-Qur’an”.²⁹ Muslim dalam memahami riwayat tersebut justru mengedepankan informasi hukum dibolehkannya mengambil upah ketika merukiah dengan Al-

²⁴ Mila Aziz, dkk, “Musnad Imam Ahmad bin Hambal”, dalam *Studi Kitab Hadis; dari Muwaththa’ Imam Malik hingga Mustadrak Al Hakim*, ed. Ndari Pangesti, (Malang: Ahlimedia Press, 2020), 35.

²⁵ al-Bukhāri, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Juz 3, 92.

²⁶ Ibid, Juz 3, 187.

²⁷ Ibid, Juz 7, 131.

²⁸ Ibid, Juz 7, 133.

²⁹ Muslim, *Ṣaḥīḥ Muslim*, Juz 4, 1728.

Qur'an. Sehingga relasi yang terjadi adalah interpretasi informatif terhadap praktik.

Ibn Mājah (w. 273 H) dan Abū Dāwūd (w. 275 H) merespons secara performatif riwayat tersebut. Ibn Mājah meletakkannya pada bab “rukiah”³⁰, sementara Abū Dāwūd meletakkan pada bab “*kasb al-aṭibbā*”³¹ dan “*kayfa al-ruqā*”³². Sehingga pola relasi yang terbentuk adalah interpretasi performatif terhadap praktik. Sementara itu, al-Turmudhi (w. 279 H) dan al-Nasā’ī (w. 303 H) memahami secara informatif riwayat praktik tersebut. Hal ini dapat dilihat dari peletakan riwayat tersebut pada bab “mengambil upah untuk rukiah”³³ dan “syarat rukiah”³⁴. Namun demikian, al-Nasā’ī juga memahami secara performatif riwayat tersebut. Al-Nasā’ī juga meletakkannya pada bab “merukiah dengan meniup/meludah”³⁵ dan “bacaan yang dibacakan kepada orang yang tersengat”³⁶. Sebenarnya pada bagian ini, terdapat irisan antara informatif dan performatif. Al-Nasā’ī menginformasikan cara merukiah baik secara perilaku maupun bacaan yang dibaca sekaligus memperlakukan QS. Al-Fātihah dengan dibaca yang digunakan untuk merukiah.

Tidak hanya sampai pada *Kutub al-Tis’ah*. Riwayat tersebut juga terdapat dalam kitab-kitab yang lahir setelahnya. Misalnya pada beberapa kitab tafsir,

³⁰ Ibn Mājah, *Sunan Ibn Mājah*, Juz 2, 729.

³¹ Abū Dāwūd, *Sunan Abū Dāwūd*, Juz 3, 265.

³² Ibid, Juz 4, 14.

³³ al-Turmudhī, *Sunan al-Turmudhī*, Juz 4, 398-399.

³⁴ al-Nasā’ī, *al-Sunan al-Kubrā*, Juz 7, 71.

³⁵ Ibid, Juz 7, 77.

³⁶ Ibid, Juz 9, 377-378.

salah satunya tafsir al-Qurtubī (w. 671 H). al-Qurtubī memakai riwayat praktik rukiah Al-Fātiḥah tersebut untuk menafsirkan kata *shifā'* dalam QS. al-Isrā': 82.³⁷ Dalam hal ini, al-Qurtubī memprosisikan riwayat tersebut sebagai sumber informasi tafsir. Dengan demikian, pola relasi yang terjadi adalah interpretasi informatif terhadap praktik. Hal yang sama juga terjadi ketika Wahbah al-Zuhāili (w. 1436 H) menjelaskan tentang variasi nama QS. Al-Fātiḥah.³⁸ Nama lain dari QS. Al-Fātiḥah adalah *al-Shifā'*, nama ini diambil karena QS. Al-Fātiḥah juga dapat digunakan sebagai obat. Al-Zuhāili mengutip riwayat praktik rukiah dengan QS. Al-Fātiḥah tersebut sebagai alasan penamaan *al-Shifā'* pada QS. Al-Fātiḥah.

Dalam kitab adab, al-Nawāwī (w. 676 H) merespons secara performatif praktik rukiah QS. Al-Fātiḥah tersebut. Hal ini dapat dilihat bahwa al-Nawāwī meletakkannya pada bab “bacaan yang dibaca ketika sakit”.³⁹ Bahkan dalam hal ini, al-Nawāwī melakukan transformasi praktik. Pada riwayat terkait, disebutkan bahwa yang dirukiah adalah seseorang yang terkena sengatan atau gigitan—dalam riwayat lain disebutkan sengatan kalajengking. Namun, al-Nawāwī menyebutnya sebagai penyakit secara umum, tidak terbatas pada sengatan hewan.

Melihat dari beragam riwayat yang ada, riwayat satu dengan yang lainnya juga saling melengkapi terkait cara merukiahnya. Dalam satu riwayat, dikatakan hanya dengan membacanya, di riwayat yang lain hal itu dilakukan dengan cara

³⁷ Muḥammad al-Qurtubī, *al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'ān*, Muḥaqqiq Aḥmad al-Bardūnī dan Ibrāhīm Aṭfaiḥ, Juz 10 (Mesir: Dār al-Kutub al-Miṣriyyah, 1964), 315-318.

³⁸ Wahbah al-Zuhāili, *al-Tafsīr al-Munīr fī al-'Aqīdah wa al-Sharī'ah wa al-Manhaj*, Juz 1 (Damaskus: Dār al-Fikr al-Ma'aṣir, 1418 H), 54.

³⁹ Abū Zakariya Yaḥya al-Nawāwī, *al-Tibyān fī Ādāb Ḥamalah al-Qur'ān* (Beirut: Dār Ibn Ḥazm, 1996), 183.

meniup atau meludah. Riwayat lainnya menyebutkan berapa kali QS. Al-Fātiḥah itu harus dibaca, riwayat yang lainnya tidak menyebutkannya. Transformasi praktik juga terlihat dari beragam riwayat yang ada.

2. Al-Qur'an dijadikan maskawin

Peristiwa berikutnya adalah Al-Qur'an yang dijadikan sebagai maskawin atau mahar. Riwayat yang berkaitan dengan ini adalah kisah seorang perempuan yang menyerahkan dirinya kepada Nabi saw. lalu kemudian ada seorang sahabat laki-laki yang meminta kepada Nabi saw. agar Nabi saw. menikahkan perempuan tersebut dengan dirinya. Riwayat ini terdapat dalam semua *Kutub al-Tis'ah* dengan beragam redaksi matan dan rantai periwayatan berbeda dan berpusat pada sahabat Sahl bin Sa'd.

Hampir semua penulis *Kutub al-tis'ah* memahami praktik Al-Qur'an dijadikan maskawin ini sebagai sebuah informasi. Yaitu Imām Mālik (w. 179 H) meletakkannya pada bab "hal-hal tentang mahar"⁴⁰, al-Dārimī (w. 255 H) dalam bab "hal-hal yang boleh dijadikan mahar"⁴¹, Ibn Mājah pada bab "mahar untuk perempuan"⁴², Abū Dāwūd dalam bab "pernikahan dengan maskawin amal/perbuatan"⁴³, dan al-Turmudhi pada bab "mahar"⁴⁴.

Al-Bukhārī sendiri meletakkan riwayat tersebut pada beberapa bab yang berbeda. Al-Bukhārī meriwayatkan sebelas riwayat dengan jalur dan redaksi

⁴⁰ Mālik al-Madani, *Muwaṭṭa' al-Imām Mālik*, Juz 2, 526.

⁴¹ al-Dārimī, *Sunan al-Dārimī*, Juz 3, 1412.

⁴² Ibn Mājah, *Sunan Ibn Mājah*, Juz 1, 608.

⁴³ Abū Dāwūd, *Sunan Abū Dāwūd*, Juz 2, 236.

⁴⁴ al-Turmudhī, *Sunan al-Turmudhī*, Juz 3, 413.

matan yang berbeda.⁴⁵ Semua riwayat tersebut diletakkan dalam bab yang berbeda. Dari sebelas bab, hanya satu yang termasuk dalam interpretasi performatif terhadap praktiik. Yaitu pada bab “Pernikahan dengan Al-Qur’an tanpa maskawin”.⁴⁶ Dari bab tersebut dapat dipahami bahwa Al-Qur’an diperlakukan sebagai maskawin. Selebihnya termasuk dalam relasi interpretasi informatif terhadap praktik.

Selanjutnya, Muslim meletakkan riwayat tersebut ke dalam bab “mahar; kebolehan mahar dengan mengajarkan Al-Qur’an dan cincin besi, atau yang lainnya baik lebih sedikit atau banyak dari itu, dan disunnahkannya mahar sebesar 500 dirham”.⁴⁷ Peletakan pada bab ini membuktikan bahwa yang terjadi adalah interpretasi performatif terhadap praktik. Mengajarkan Al-Qur’an dijadikan sebagai maskawin. Namun, di sisi lain juga memberikan informasi tentang mahar. Sehingga pada kasus ini, Muslim memahami praktik tersebut dari dua aspek sekaligus; informatif dan performatif.

Sementara itu, al-Nasā’ī dalam kedua kitab *Sunan*-nya memahami dari dua aspek. Pola interpretasi informatif terhadap praktik terlihat disaat al-Nasā’ī memasukkan riwayat tersebut ke dalam bab “*Hibbah al-mar’ah nafsaha bi ghairi ṣadaq*”⁴⁸ dan bab “*al-qirā’ah ‘an ṣahr qalbin*”⁴⁹. Dan pola performatifnya terlihat

⁴⁵ Dari sebelas riwayat yang ada, terdapat satu hadis yang memiliki jalur sanad dan redaksi yang sama, dan satu hadis yang memiliki jalur riwayat sama namun redaksi berbeda.

⁴⁶ al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Juz 7, 20.

⁴⁷ Muslim, *Ṣaḥīḥ Muslim*, Juz 2, 1040.

⁴⁸ al-Nasā’ī, *al-Sunan al-Kubrā*, Juz 5, 226.

⁴⁹ Ibid, Juz 7, 274.

ketika riwayat tersebut dimasukkan dalam bab “pernikahan dengan Al-Qur’an”⁵⁰ dan bab “pernikahan dengan Al-Qur’an”.⁵¹

3. Tradisi saat mengkhataamkan bacaan Al-Qur’an

Riwayat tentang tradisi atau kebiasaan sahabat saat mengkhataamkan Al-Qur’an terdapat dalam berbagai literatur Islam. Dalam *Kutub al-Tis’ah*, yang mencantumkan riwayat ini hanya dari *Sunan al-Dārimī*. Hal ini karena riwayat tentang peristiwa ini hanya sampai pada sahabat. Penulis tidak menemukan riwayat yang sampai pada Nabi saw. Riwayat yang sampai pada Nabi saw. adalah tentang dianjurkannya *al-ḥāll wa al-murtaḥil*. Tidak ditemukan riwayat terkait ritual atau tradisi khusus yang dilakukan di saat telah khatam.

Al-Dārimī meletakkan riwayat tersebut dalam bab “*khatm al-Qur’ān*”.⁵² Al-Qāsim (w. 224 H) dan al-Firyābī (w. 301)—penulis kitab *Faḍā’il al-Qur’ān*” juga melakukan hal yang sama dengan al-Dārimī, yaitu meletakkannya pada bab “keutamaan khatam Al-Qur’an”.⁵³ Perbedaannya, al-Dārimī hanya meriwayatkan kabar tentang tradisi sahabat saat khataman, yaitu sahabat Anas bin Mālik. Namun, Al-Qāsim dan al-Firyābī juga mencantumkan tradisi tabi’in yang melakukan tradisi serupa, yaitu tradisi Mujāhid, ‘Abdah bin Abū Lubābah, juga banyak yang lainnya. Hal yang dilakukan oleh ketiga penulis kitab ini termasuk dalam pola relasi interpretasi informatif terhadap praktik. Ketiganya

⁵⁰ Ibid, Juz 5, 216.

⁵¹ al-Nasā’ī, *al-Sunan al-Ṣughrā li al-Nasā’ī*, Juz 6, 54, 91, 113, 123.

⁵² al-Dārimī, *Sunan al-Dārimī*, Juz 4, 2180.

⁵³ Lihat al-Qāsim, *Faḍā’il al-Qur’ān*, 107-109; Al-Firyābī, *Kitāb Faḍā’il al-Qur’ān*, 187, 189.

menyampaikan pesan keutamaan *khatam al-Qur'an*. Meski tidak menutup kemungkinan bagi pembaca setelahnya memahaminya dari sisi performatifnya.

Al-Qurṭubī dalam mukadimah tafsirnya juga menjelaskan perihal *khatm al-Qur'an* ini. Dalam penjelasannya, al-Qurṭubī mengawalinya dengan menjelaskan 'kebiasaan' Nabi saw. saat khatam membaca Al-Qur'an.⁵⁴ Kemudian menyambungkannya dengan riwayat *al-ḥāll wa al-murtaḥil*. Kemudian di akhir, al-Qurṭubī mengutip riwayat praktik khataman Anas bin Mālik dan beberapa tabi'in lainnya. Dalam hal ini, kedua interpretasi terjadi sekaligus, di satu sisi, al-Qurṭubī memberikan informasi dalam kitab tafsirnya, di sisi lain dia menstimulus munculnya praktik khataman Al-Qur'an.

Tidak jauh berbeda, al-Nawāwī mencantumkan riwayat tersebut dalam bab "adab ketika khatam Al-Qur'an". Di sini, al-Nawāwī menjelaskan empat persoalan yang terkait dengan khatam Al-Qur'an. Lebih luas lagi, selain khataman dengan melakukan doa bersama, seperti yang dilakukan oleh sahabat dan tabi'in, al-Nawāwī menyebutkan waktu yang paling utama ketika ingin khatam Al-Qur'an, yaitu pada pagi hari sebelum salat Subuh.⁵⁵ Selain itu, dia juga memberikan informasi bahwa disunnahkan berpuasa saat khatam Al-Qur'an sebagaimana yang dilakukan oleh tabi'in.⁵⁶ Dari penjelasan yang disampaikan, al-Nawāwī lebih cenderung pada intepretasi performatif terhadap praktik-praktik khataman Al-Qur'an yang dilakukan oleh sahabat.

⁵⁴ Namun penulis tidak menemukan riwayat hadis yang disebutkan al-Qurṭubī dalam *Kutub al-Tis'ah* atau kitab-kitab *Faḍāil al-Qur'ān*. Dari beberapa kitab rujukan, penulis hanya menemukan satu riwayat saja di kitab tafsir al-Qurṭubī.

⁵⁵ al-Nawāwī, *al-Tibyān fī Ādāb Ḥamalah al-Qur'ān*, 158.

⁵⁶ Ibid.

Riwayat khataman Al-Qur'an ini menunjukkan adanya transformasi tradisi khataman dari masa sahabat. Pada awalnya dengan tradisi doa bersama yang dilakukan Anas bin Mālik secara sederhana hanya dengan mengumpulkan sanak keluarganya. Kemudian pada generasi berikutnya, Mujahid dan yang lainnya, yang diundang untuk doa *khatm al-Qur'an* tidak hanya sanak keluarga, namun orang-orang secara umum. Kemudian pada masa al-Nawāwī, dia menyebutkan waktu yang lebih utama ketika khatam Al-Qur'an. Memang ada riwayat tentang waktu yang utama mengkhathamkan Al-Qur'an ini,⁵⁷ namun al-Nawāwī mengatakan bahwa dari kedua waktu tersebut (waktu awal pagi dan awal malam), waktu awal pagi lah yang paling utama, berdasarkan pendapat uлам. Selain penyebutan waktu, al-Nawāwī juga menambahkan tradisi puasa pada saat khatam Al-Qur'an. Penambahan dari al-Nawāwī ini menunjukkan adanya transformasi bentuk praktik ritual khataman Al-Qur'an.

4. *Istimā'* dan *murajaah*

Istilah *istimā'* adalah mendengarkan bacaan dari orang lain. Berdasarkan riwayat yang ada, Nabi saw. dan sahabat senang mendengarkan bacaan Al-Qur'an dari orang lain. Dalam meriwayatkan ini, al-Bukhārī meletakkannya pada dua bab yang keduanya termasuk dalam interpretasi informatif terhadap praktik. Kedua bab itu adalah "*man aḥabba an yasma'a 'an ghairihi*"⁵⁸ dan "*al-bukā' 'inda qirā'ah al-Qur'ān*".⁵⁹ Hal yang sama juga dilakukan oleh Abū Dāwūd dan al-

⁵⁷ Lihat misalnya al-Qāsim, *Faḍā'il al-Qur'ān*, 109.

⁵⁸ al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Juz 6, 195.

⁵⁹ *Ibid*, 197.

Turmudhī. Masing-masing meletakkan hadis itu pada bab “*al-qaṣaṣ*”⁶⁰ dan “*tafsīr sūrah al-Nisā*”⁶¹.

Berbeda dengan ketiganya, Muslim memahami secara performatif riwayat tentang praktik *istimā*’ tersebut. Hal ini dapat dilihat dari bab yang memuat riwayat itu. Yaitu bab “keutamaan mendengarkan Al-Qur’an, meminta mendengarkan bacaan dari orang yang telah menghafalnya, dan menangis saat memabaca dan mentadabburinya”.⁶² Praktik *istimā*’ tersebut dipahami sebagai sebuah praktik mendengarkan Al-Qur’an; Al-Qur’an diperlakukan dengan dibaca keras sehingga orang lain bisa mendengarnya.

Lebih lanjut, al-Nawāwī memahami riwayat tersebut sebagai sebuah praktik baru. Dia memasukkannya dalam bab “disunnahkan membaguskan suara ketika membaca Al-Qur’an”.⁶³ Pola interpretasi performatif terhadap praktik terlihat dalam kasus ini. Bahkan, al-Nawāwī menambahkan informasi bahwa kebiasaan *istimā*’ ini banyak dilakukan oleh ulama-ulama salaf. Mereka melakukan rihlah untuk mendengarkan bacaan Al-Qur’an dari seorang *qari*’ yang indah bacaan dan suaranya. Dari informasi yang disampaikan al-Nawāwī ini, dapat dilihat bahwa kebiasaan *istimā*’ ini mengalami transformasi. Riwayat awal adalah Nabi saw. yang meminta ‘Abdullah bin Mas’ūd membacakan Al-Qur’an untuk Nabi saw. Kemudian pada masa berikutnya, terdapat riwayat ‘Umar bin Khaṭṭāb yang meminta Abū Mūsā al-Ash’arī membacakan Al-Qur’an untuknya. Namun, dari

⁶⁰ Abū Dāwūd, *Sunan Abū Dāwūd*, Juz 3, 324.

⁶¹ al-Turmudhī, *Sunan al-Turmudhī*, Juz 5, 238.

⁶² Muslim, *Ṣaḥīḥ Muslim*, Juz 1, 551.

⁶³ al-Nawāwī, *al-Tibyān fī Ādāb Ḥamalah al-Qur’ān*, 113-114.

informasi al-Nawāwī, praktik tersebut meluas. Ulama salaf melakukan rihlah untuk meminta seorang *qari'* membacakan al-Qur'an. Bahkan di beberapa kesempatan, ada ulama salaf yang meninggal pada saat meminta dibacakan Al-Qur'an itu.⁶⁴

Pada saat melihat literatur tafsir, riwayat tentang praktik *istimā'* tersebut menjadi sebuah informasi tambahan tentang tafsir ayat. Palsunya, ayat yang dibaca oleh Ibn Mas'ūd pada saat Nabi saw. memintanya untuk membaca Al-Qur'an, adalah QS. al-Nisā'. Ibn Mas'ūd membacanya mulai dari awal ayat sampai pada ayat 41. Seperti pola informatif yang dilakukan oleh Ibn Kathīr (w. 774) dalam kitab tafsirnya.⁶⁵

5. Al-Qur'an dibaca untuk mencegah kefakiran

Praktik ini diprakarsai oleh 'Abdullah bin Mas'ūd. Dalam riwayatnya, Ibn Mas'ūd menyandarkan praktik membaca QS. al-Wāqī'ah (untuk menghindari kefakiran) ini kepada Nabi saw. Namun, berdasarkan penelusuran penulis, riwayat ini tidak ditemukan dalam *Kutub al-Tis'ah*. Penulis tetap mencantumkan ini sebagai pembahasan karena ia tercantum dalam kitab *Faḍā'il al-Qur'ān* yang tertua yang sampai pada masa ini, yaitu *Faḍā'il al-Qur'ān* karya Abū 'Ubaid al-Qāsim.⁶⁶

⁶⁴ Ibid, 114.

⁶⁵ Ibn Kathīr, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīm*, Muḥaqqiq Sāmī bin Muḥammad Salāmah, Juz 2 (t.tp: Dār Ṭayyibah li al-Nashr wa al-Tauzī', 1999), 306.

⁶⁶ Al-Firyābī, *Kitāb Faḍā'il al-Qur'ān...*, 14-15; Asma Afsaruddin, "The Excellences of the Qur'an: Textual Sacrality and the Organization of Early Islamic Society", *Journal of the American Oriental Society*, 112.1, 2002, 2.

Dari beberapa literatur yang penulis jadikan sebagai rujukan, semua *muṣannif* kitab mencantumkan riwayat ini sebagai suatu kabar atau informasi. Misalnya al-Qāsim sendiri, dia meletakkan pada bab “keutamaan QS. al-Wāqī’ah”.⁶⁷ Hal yang sama juga dilakukan oleh al-Ḍurais (w. 294 H) dan al-Mustaghfirī (w. 432 H), mereka berdua juga meletakkan pada bab “keutamaan QS. al-Wāqī’ah”.⁶⁸

Begitu juga dengan karya tafsir. Al-Tha’labī mencantumkan riwayat ini sebagai pelengkap ketika menafsirkan QS. al-Wāqī’ah.⁶⁹ Al-Qurṭubi, Ibn Kathīr, dan al-Zuhāifī juga melakukan hal yang sama. Dari semua bentuk ini dapat disimpulkan bahwa relasi yang muncul adalah interpretasi informatif terhadap praktik.

6. Al-Qur’an dibaca pada saat kematian

Riwayat yang berhubungan dengan Al-Qur’an yang dibaca pada saat terjadi kematian berbentuk perintah Nabi saw. untuk membaca QS. Yāsīn. Riwayat ini tersebar dalam empat dari sembilan *Kutub al-Tis’ah*, yaitu *Musnad Aḥmad*, *Sunan Ibn Mājah*, *Sunan Abū Dāwūd*, dan *Sunan al-Nasā’ī*.

Ibn Mājah memahami secara performatif terhadap teks anjuran membaca QS. Yāsīn ini. Ini dapat dilihat dari peletakan riwayat tersebut pada bab “*mā jā’a fīmā yuqālu ‘inda al-marīd idhā huḍira*”⁷⁰. Abū Dāwūd juga meletakkan riwayat

⁶⁷ al-Qāsim, *Faḍā’il al-Qur’ān*, 257.

⁶⁸ al-Ḍurais, *Faḍā’il al-Qur’ān*..., 103; al-Mustaghfiriy, *Faḍā’il Qur’ān*, Juz 2, 628.

⁶⁹ Abū Ishāq al-Tha’labī, *al-Kashf wa al-Bayān ‘an Tafsīr al-Qur’ān*, Muḥaqqiq Abū Muḥammad bin ‘Ashūr, Juz 9 (Beirut: Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī, 2002), 199.

⁷⁰ Ibn Mājah, *Sunan Ibn Mājah*, Juz 1, 466.

ini pada bab “*al-qirā’ah ‘inda al-mayyit*”⁷¹ dan al-Nasā’ī memasukkannya pada bab “*mā yuqra’u ‘ala al-mayyit*”⁷². Dari ketiganya, dapat dilihat bahwa muncul sebuah praktik baru dari riwayat tersebut.

Hal ini berbeda ketika riwayat tersebut dimuat dalam karya tafsir. Para mufasir menjadikan riwayat ini sebagai sumber informasi yang melengkapi penafsirannya. Seperti yang dilakukan oleh al-Qurṭubī⁷³, Ibn Kathīr⁷⁴, dan al-Zuhāifī⁷⁵. Sehingga pola relasi yang terjadi adalah interpretasi informatif terhadap praktik.

Al-Nawāwī dalam kitabnya melakukan hal yang sama dengan *muṣannif Kutub al-Tis’ah*. Dia memahami dengan memunculkan sebuah praktik pembacaan QS. Yāsīn ketika ada orang yang meninggal. Hal ini dapat dilihat dari al-Nawāwī yang memasukkan riwayat tersebut dalam bab “apa yang dibaca ketika orang meninggal”.⁷⁶ Al-Nawāwī tidak menjelaskan panjang lebar, dia hanya mengutip riwayat tersebut tanpa memberikan penjelasan kecuali tentang kualitas riwayatnya.

7. Melagukan bacaan Al-Qur’an

Salah satu riwayat yang berhubungan dengan tema ini adalah sabda Nabi saw. bahwa orang yang tidak melagukan Al-Qur’an bukan golongan dari Nabi

⁷¹ Abū Dāwūd, *Sunan Abū Dāwūd*, Juz 3, 191.

⁷² al-Nasā’ī, *al-Sunan al-Kubrā*, Juz 9, 394.

⁷³ al-Qurṭubī, *al-Jāmi’ li Ahkām al-Qur’ān*, Juz 15, 1.

⁷⁴ Ibn Kathīr, *Tafsīr al-Qur’ān al-‘Azīm*, 6, 562.

⁷⁵ al-Zuhāifī, *al-Tafsīr al-Munīr...*, Juz 4, 195.

⁷⁶ al-Nawāwī, *al-Tibyān fī Adāb Ḥamalah al-Qur’ān*, 184.

saw.⁷⁷ Riwayat ini terdapat pada lima kitab dari sembilan kitab hadis primer. Tiga dari penulis kitab tersebut memahami hal yang sama, yaitu memahami secara performatif—kecuali Aḥmad, karena memang dia menyusun kitabnya berdasarkan nama perawi dan al-Bukhārī. Hal ini terlihat jelas dari judul bab yang memuat hadis tersebut. Secara berurutan judul bab tersebut adalah “*taghanni bi al-Qur’an*”⁷⁸, “*istiḥbāb al-tartīl fi al-qirā’ah*”⁷⁹, dan “*ḥusn al-ṣaut bi al-Qur’an*”⁸⁰. Dari judul bab tersebut muncul pemahaman performatif, dalam hal ini resepsi estetis terhadap Al-Qur’an; membaca Al-Qur’an dengan indah. Sementara itu, al-Bukhārī mencantumkan riwayat tersebut dalam *kitāb* tafsirnya, yaitu dalam bab tafsir QS. al-Mulk: 14.⁸¹ Dengan demikian, al-Bukhari memahami hadis ini sebagai informasi untuk menafsirkan Al-Qur’an.

Terlepas dari itu, pada bagian *istimā’* dan murajaah Al-Qur’an, al-Nawāwī menyebutkan bahwa para ulama salaf memiliki kebiasaan rihlah dengan tujuan mendengarkan bacaan Al-Qur’an dari orang yang memiliki suara yang merdu.

⁷⁷ Menurut beberapa ulama, termasuk *muṣannif kitab*, hadis ini memiliki dua pemahaman yang jauh berbeda satu dengan yang lainnya. *Pertama*, pemahaman bahwa yang dimaksud dengan *laisa minnā man lam yataghanna bi al-Qur’ān* adalah orang yang tidak merasa cukup atas Al-Qur’an yang telah dimilikinya. Pemahaman ini terlihat dari pemahaman al-Qāsim di kitab *Faḍā’il al-Qur’ān*-nya. Lihat al-Qāsim, *Faḍā’il al-Qur’ān*, 209-210. Pemahaman yang sama juga terdapat dalam tafsir al-Ṭabarī, al-Zamakhsharī, dan al-Rāzī. Lihat Abū Ja’far al-Ṭabarī, *Jāmi’ al-Bayān fī Ta’wīl al-Qur’ān*, Juz 17 (t.tp: Mu’assasah al-Risālah, 2000), 141; al-Zamakhsharī, *al-Kashshaf ‘an Haqā’iq Ghawāmiḍ al-Tanzīl*, Juz 2 (Beirut: Dār al-Kitāb al-‘Arabī, 1407 H), 588; Fakhr al-Dīn al-Rāzī, *Mafāṭīḥ al-Ghaib*, Juz 19 (Beirut: Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī, 1420 H), 161. Pemahaman *kedua* adalah yang berhubungan dengan melagukan Al-Qur’an. Riwayat tersebut tidak ada hubungannya dengan harga, namun berhubungan dengan tartil atau cara membaca Al-Qur’an. Di antara yang memiliki pemahaman ini adalah al-Dārimī, al-Bukhārī, Abū Dāwūd, Ibn Mājah. Lihat al-Dārimī, *Sunan al-Dārimī*, Juz 2, 934; al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Juz 9, 154; Abū Dāwūd, *Sunan Abū Dāwūd*, Juz 2, 74; Ibn Mājah, *Sunan Ibn Mājah*, Juz 1, 424. Al-Qurtubī dan Ibn Kathīr menjelaskan panjang lebar tentang perbedaan pendapat ini. Lihat al-Qurtubī, *al-Jāmi’ li Ahkām al-Qur’ān*, Juz 1, 11-13; Ibn Kathīr, *Tafsīr al-Qur’ān al-‘Aẓīm*, Juz 1, 60-65.

⁷⁸ al-Dārimī, *Sunan al-Dārimī*, Juz 2, 934.

⁷⁹ Abū Dāwūd, *Sunan Abū Dāwūd*, Juz 2, 74.

⁸⁰ Ibn Mājah, *Sunan Ibn Mājah*, Juz 1, 424.

⁸¹ al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Juz 9, 154.

Nabi saw. sendiri memuji suara merdu Abū Mūsā al-Ash'arī dengan sebutan pewaris suara keluarga Nabi Dāwūd. Dalam riwayat yang lain, Nabi saw. juga bersabda bahwa Allah Swt. menyukai suara merdu orang yang membaca Al-Qur'an. Riwayat-riwayat tersebut terdapat dalam berbagai kitab, termasuk *Kutub al-Tis'ah*, pada bab-bab yang menunjukkan performatif, Al-Qur'an diperlakukan dengan dibaca menggunakan lagu-lagu (*naghām*), sebagai bentuk resepsi estetis terhadap Al-Qur'an.

Akhirnya, dari penjelasan di atas, praktik *Living Qur'an* masa sahabat termasuk dalam fungsi performatif Al-Qur'an. Yaitu bagaimana Al-Qur'an itu diperlakukan dalam masyarakat. Relasi yang terbentuk bermacam-macam sesuai dengan masing-masing subjek yang memahaminya. Selain itu, bentuk praktik tersebut juga mengalami transmisi dan transformasi dari satu generasi ke generasi berikutnya.

UIN SUNAN AMPEL
S U R A B A Y A

BAB V PENUTUP

A. Kesimpulan

1. Interaksi sosial sahabat dengan Al-Qur'an—atau yang disebut dengan istilah *Living Qur'an* pada masa sahabat—terjadi dalam beberapa bentuk. Bentuk tersebut menggambarkan adanya interaksi sosial sahabat dengan teks Al-Qur'an itu sendiri. *Pertama*, sahabat menjadikan Al-Qur'an atau bagian-bagiannya sebagai suatu obat. Selain itu sahabat juga menggunakannya sebagai sebuah tameng yang melindungi dirinya dari setan ataupun perkara buruk lainnya. Bentuk *kedua*, sahabat menggunakan Al-Qur'an sebagai maskawin. Peristiwa ini terjadi atas persetujuan dari Nabi saw., dan Nabi saw. sendiri sebagai wali yang menikahkan seorang sahabat perempuan dengan sahabat laki-laki tersebut. *Ketiga*, beberapa sahabat memiliki tradisi khusus saat mereka mengkhhatamkan Al-Qur'an. Tradisi ini dilakukan dengan mengumpulkan sanak keluarga dan melakukan doa bersama. *Istimā'* dan murajaah Al-Qur'an menjadi fenomena *keempat*. Sahabat memiliki kegemaran mendengarkan bacaan Al-Qur'an dari sahabat lain sekaligus hal tersebut menjadikan dia ingat ayat Al-Qur'an yang sempat terlupa. Bentuk *kelima*, sahabat membaca Al-Qur'an untuk melindunginya dari (bahaya) kefakiran. Bentuk selanjutnya—*keenam*—adalah sahabat membaca Al-Qur'an pada saat terjadi kematian. Terakhir—*ketujuh*—sahabat melagukan bacaan Al-Qur'an, bahkan Nabi saw. memuji seorang sahabat yang memiliki suara yang sangat merdu.

2. Pola relasi yang terbentuk antara sahabat dan Al-Qur'an yaitu pola pemahaman performatif terhadap teks Al-Qur'an. Dari empat pola yang ada, sahabat memahami dengan satu pola saja. Hal ini dikarenakan, penulis sejak awal membatasi pada fenomena *Living Qur'an* saja, sementara fenomena *Living Qur'an* tentu termasuk dalam interpretasi performatif. Namun demikian, dalam perkembangan transmisi dan transformasinya, pola yang terbentuk lebih beragam, yaitu pola interpretasi performatif terhadap praktik dan interpretasi informatif terhadap praktik. Sementara pola interpretasi informatif terhadap teks tidak ditemukan dalam kasus ini.

B. Saran-Saran

Tulisan ini masih memiliki banyak bagian yang menarik untuk diteliti lebih lanjut. Terkait fenomena *Living Qur'an* masa sahabat, kemungkinan masih banyak fenomena-fenomena lainnya yang belum dicantumkan dalam tulisan ini. Dapat dicari dengan memperluas objek penelitian yang tidak terbatas hanya pada *Kutub al-Tis'ah*. Selain itu, penulis tidak meneliti dari segi kualitas hadis yang dijadikan rujukan, penulis hanya merasa 'cukup' dengan *Kutub al-Tis'ah* sebagai kitab primer hadis yang juga merekam jejak fenomena interaksi sahabat dengan Al-Qur'an tersebut. Penulis juga tidak melanjutkan kajian transmisi dan transformasi praktik tersebut hingga sampai pada saat sekarang ini. Menurut hemat penulis, pada bagian ini cukup menarik untuk diteliti. Karena dari sini dapat diketahui akar dan perkembangan fenomena *Living Qur'an* pada masa kontemporer ini.

DAFTAR PUSTAKA

- Aḥmad, Abu ‘Abdillah. *Musnad al-Imām Aḥmad bin Ḥanbal*. Muḥaqqiq Shu’aib al-Arnaut, dkk. t.tp: Mu’assasah al-Risālah, 2001
- Anggito, Albi dan Johan Setiawan. *Metode Penelitian Kualitatif*. Sukabumi: CV Jejak, 2018.
- Arafat, M. Yaser (ed). *Bunga Rampai Sosiologi Agama: Teori, Metode, dan Ranah Studi Ilmu Sosiologi Agama*. Yogyakarta: Diandra Pustaka Indonesia, 2017.
- Asfaruddin, Asma. “*The Excellences of the Qur’an: Textual Sacrality and the Organization of Early Islamic Society*”. *Journal of the American Oriental Society*, 112.1, 2002.
- Bukhārī (al), Muḥammad bin Ismā’īl. *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. Muḥaqqiq Muḥammad Zuhair. t.tp: Dār Ṭauq al-Najāh, 1422H.
- Dārimī (al), ‘Abdullah. *Sunan al-Dārimī*. Muḥaqqiq Ḥusain Saḥīm Asad al-Dārānī. t.tp: Dār al-Mughnī li al-Nashr wa al-Tauzī’, 2000.
- _____. *Sunan al-Dārimī*. Muḥaqqiq Nabīl Ḥāsyim al-Ghamarī. Beirut: Dār al-Bashā’ir, 2013.
- Dhahabī (al), Shams al-Dīn. *Siyar A’lām al-Nubalā’*. t.tp: Mu’assasah al-Risālah, 1985.
- Ḍurais (al). *Faḍāil al-Qur’ān wa Mā Anzala min al-Qur’ān bi Makkah wa Mā Anzala bi al-Madīnah*. Muḥaqqiq: Gazwah Badīr. Damaskus: Dār al-Fikr, 1987.
- Dāwūd, Abū. *Sunan Abū Dāwūd*. Muḥaqqiq Muḥammad Muḥy al-Dīn ‘Abd al-Ḥamīd. Beirut: al-Maktabah al-‘Iṣriyyah, t.th.
- Denny, Frederick M. dan Rodney L. Taylor (ed). *The Holy Book in Comparative Perspective*. Kolombia: The University of South Carolina Press, 1993.
- Echols, John M., Hassan Shadily. *Kamus Inggris Indonesia*. Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama, 1996.

- Fadlillah, Nilna. "Resepsi terhadap Al-Qur'an dalam Riwayat Hadis". *Jurnal Nun*, Vol. 3, No. 2, 2017.
- Faizin, Hamam. *Al-Qur'an sebagai Fenomena yang Hidup (Kajian atas Pemikiran para Sarjana Al-Qur'an)*. Makalah yang dipresentasikan dalam International Seminar and Qur'anic Conference II 2012, UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 24 Februari 2012.
- Firyābī (al). *Kitāb Faḍā'il al-Qur'ān wa Mā Jā'a Fīh min al-Faḍl wa fī Kam Yuqra' wa al-Sunnah fī Dhālik*. muḥaqqiq Yūsuf 'Uthmān Faḍlullāh Jibrīl. Riyadh: Maktabah al-Rushd, 1989.
- Hasbillah, Ahmad 'Ubaydi. *Ilmu Living Qur'an-Hadis: Ontologi, Epistemologi, dan Aksiologi*. Ciputat: Yayasan Wakaf Darus-Sunnah, 2019.
- Hitti, Philip K. *History of the Arabs*. terj. R. Cecep Lukman Yasin dan Dedi Slamet Riyadi. Jakarta: Serambi, 2010.
- Huda, Nurul dan Wasilah Fauziyah. "Makna Tradisi 'Ngapati'; Studi Living Hadis di Desa Deresan, Kelurahan Ringinharjo, Kabupaten Bantul, Yogyakarta". *Al-Bukhari; Jurnal Ilmu Hadis*, No. 1, Vol. 2, 2019.
- Kathīr, Ibn. *Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīm*. Muḥaqqiq Sāmī bin Muḥammad Salāmah. t.tp: Dār Ṭayyibah li al-Nashr wa al-Tauzī', 1999.
- Madani (al), Mālīk. *Muwatta' al-Imām Mālīk*. Muḥaqqiq Muḥammad Fuād 'Abd al-Bāqī. Lebanon: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī, 1985.
- Mājah, Ibn. *Sunan Ibn Mājah*. Muḥaqqiq Muḥammad Fu'ād 'Abd al-Bāqī. t.tp: Dār Iḥyā' al-Kutub al-'Arabiyyah, t.th.
- Mattson, Ingrid. *Ulumul Qur'an Zaman Kita; Pengantar untuk Memahami Konteks, Kisah, dan Sejarah Al-Qur'an*. terj. R Cecep Lukman Yasin. Jakarta: Zaman, 2013.
- Misbakhuddin, Alfian Dhany. "Faḍā'il al-Qur'ān dalam Kitab *Khazīnah al-Asrār Jalīlah al-Adhkār* Karya Sayyid Muhammad Haqqy an-Nāziliy". (Tesis -- UIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta, 2018).
- Muawanah, Nafisatul. "Pembakaran Mushaf Al-Qur'an yang Rusak dalam Tradisi Masyarakat Muslim; Sebuah Transmisi dan Transformasi". *Jurnal Al Adabiya*, Vol. 13, no. 02, Desember 2018.

- Muslim. *Ṣaḥīḥ Muslim*. Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī, t.th.
- Mustaghfiriy (al), Ja'far. *Faḍā'il Qur'ān*. Muḥaqqiq Aḥmad bin Fāris al-Salūm. t.tp: Dār Ibn Ḥazm, 2008.
- Mustaqim, Abdul (ed). *Melihat Kembali Studi Al-Qur'an: Gagasan, Isu dan Tren Terkini*. Yogyakarta: Idea Press, 2015.
- Nasā'ī (al). *al-Sunan al-Kubrā*. Muḥaqqiq Ḥasan 'Abd al-Mun'im Shilbī. Beirut: Mu'assasah al-Risālah, 2001.
- _____. *al-Sunan al-Ṣuḡhrā li al-Nasā'ī*. Muḥaqqiq 'Abd al-Fattāh Abū Ghadah. Suriah: Maktabah al-Maṭbū'āt, 1986.
- Nawāwī (al), Abū Zakariya Yaḥya. *al-Tibyān fī Ādāb Ḥamalah al-Qur'ān*. Beirut: Dār Ibn Ḥazm, 1996.
- Nisābūrī (al), Muḥammad. *Ṣaḥīḥ Ibn Khuzaimah*. Muḥaqqiq Muḥammad Muṣṭafā al-A'zamī. Beirut: al-Maktab al-Islāmī, t.th.
- Nurdin, Arbain dan Ahmad Fajar Shodik. *Studi Hadis; Teori dan Aplikasi*. Yogyakarta: Lembaga Ladang Kata, 2019.
- Pangesti, Ndari (ed). *Studi Kitab Hadis; dari Muwaththa' Imam Malik hingga Mustadrak Al Hakim*. Malang: Ahlimedia Press, 2020.
- Qāsim (al), Abū 'Ubaid. *Faḍā'il al-Qur'ān li al-Qāsim bin Sallām*. Muḥaqqiq Marwān al-'Aṭīyyah, Muḥsin Kharābah, Wafā' Taqiyy al-Dīn. Beirut: Dār Ibn Kathīr, 1995.
- _____. *Faḍā'il al-Qur'ān wa Ma'ālimuhu wa Ādābuhu*. Muḥaqqiq Aḥmad bin 'Abd al-Wāḥid al-Khayyāti. Maroko: Wizārah al-Auqāf wa al-Syu'ūn al-Islāmiyyah, 1995.
- Qaṭṭān (al), Mannā' bin Khafīl. *Mabahith fī 'ulūm al-Qur'ān*. t.tp: Maktabah al-Ma'ārif li al-Nashr wa al-Tauzī', 2000.
- Qurṭubī (al), Muḥammad. *al-Jāmi' li Aḥkām al-Qur'ān*. Muḥaqqiq Aḥmad al-Bardūnī dan Ibrāhīm Aṭfaish. Mesir: Dār al-Kutub al-Miṣriyyah, 1964.

- Rafiq, Ahmad. "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 -- Universitas Temple Amerika, 2014).
- _____. *Living Qur'an: Teks, Praktik, dan Idealitas dalam Performasi Al-Qur'an*. Yogyakarta: Ladang Kata & AIAT se-Indonesia, 2021.
- _____. "Living Qur'an: Its Texts and Practices in the Functions of the Scripture". *Jurnal Studi Ilmu-Ilmu Al-Qur'an dan Hadis*, Vol. 22, No. 2 Juli 2021.
- _____. *Metodologi Penelitian Living Qur'an dan Hadis*. Yogyakarta: Teras, 2007.
- _____. Seminar "Ideologi & Fungsi Al-Qur'an di Indonesia". Diadakan oleh LPPM IAIN Kendari melalui *Zoom Meeting*, 21 Mei 2020.
- Rāzī (al), Fakhr al-Dīn. *Mafāṭīḥ al-Ghaib*. Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī, 1420 H.
- Setiadi, Yudi. "Kaligrafi Al-Qur'an sebagai Ornamen Masjid: Studi *Living Qur'an* di Masjid Nurul Imam". *Hermeneutik: Jurnal Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir*, No. 2, 2019.
- Setiawan, M. Nur Kholis. *Al-Qur'an Kitab Sastra Terbesar*. Yogyakarta: eLSAQ Press, 2006.
- Shāfi'ī (al), 'Alī. *Asbāb Nuzūl al-Qur'ān*. Muḥaqqiq 'Iṣām bin 'Abd al-Muḥsin. t.t: Dār al-Iṣlāḥ, 1992.
- Shaibah, 'Abdullāh Abī. *al-Kitāb al-Muṣannaḥ fi al-Ḥadīth wa al-Āthār*. Muḥaqqiq Kamāl Yūsuf al-Ḥūt. Riyadh: Maktabah al-Rashd, 1409 H.
- _____. *Musnad Ibn Abī Shaibah*, Muḥaqqiq 'Ādil bin Yūsuf al-'Azāzī dan Aḥmad Farīd al-Mazīdī. Riyadh: Dār al-Waṭn, 1997.
- Shaibānī (al), Aḥmad. *Faḍā'il al-Ṣaḥābah*. Muḥaqqiq Muḥammad 'Abbās. Beirut: Mu'assasah al-Risālah, 1983.
- Shihab, M. Quraish. *Membaca Sirah Nabi Muhammad saw. dalam Sorotan Al-Qur'an dan Hadits-Hadits Shahih*. Jakarta: Lentera Hati, 2011.

- _____. *Wawasan Al-Qur'an; Tafsir Tematik atas Perbagai Persoalan Umat*. Bandung; Mizan, t.th.
- Shodiqin, Ali. *Antropologi Al-Qur'an: Model Dialektika Wahyu & Budaya*. Yogyakarta: Ar-Ruzz Media, 2013.
- Soehadha, Moh. *Metode Penelitian Sosial Kualitatif untuk Studi Agama*. Yogyakarta: Suka-PRESS, 2012.
- Suyūfī (al), Jalāl al-Dīn. *al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'ān*. Muḥaqqiq Muḥammad Abu al-Faḍl Ibrāhīm. t.tp: al-Haiāh al-Miṣriyyah al-'Ammah li al-Kitāb, 1974.
- Syamsuddin, Sahiron (ed). *Islam, Tradisi dan Peradaban*. Yogyakarta: Suka-Press, 2012.
- _____. *Metodologi Penelitian Living Qur'an dan Hadis*. Yogyakarta: Teras, 2007.
- Ṭabarī (al), Abū Ja'far. *Jāmi' al-Bayān fī Ta'wīl al-Qur'ān*. t.tp: Mu'assasah al-Risālah, 2000.
- Tha'labī (al), Abū Ishāq. *al-Kashf wa al-Bayān 'an Tafsīr al-Qur'ā*. Muḥaqqiq Abū Muḥammad bin 'Ashūr. Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī, 2002.
- Tim penyusun. *al-Mausū'ah al-Fiqhiyyah al-Kuwaitiyyah*. Kuwait: Dār al-Salāsil, 1427.
- Turmudhī (al). *Sunan al-Turmudhī*. Muḥaqqiq Ibrāhīm 'Uṭwah. Mesir: Shirkah Maktabah wa Maṭba'ah Muṣṭafā al-Bābi al-Ḥalbī, 1975.
- Yasin, Arham Ahmad. *Mushaf Ash-Shahib*. Bekasi: Hilal Media, t.th.
- Zamakhsharī (al). *al-Kashshāf 'an Ḥaqā'iq Ghawāmiḍ al-Tanzīl*. Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī, 1407 H.
- Zarkashī (al), Badr al-Dīn. *al-Burhān fī 'Ulūm al-Qur'ān*. Muḥaqqiq Muḥammad Abu al-Faḍl Ibrāhīm. t.tp: Dār Iḥyā' al-Kutub al-'Arabiyyah, t.th.

Zed, Mestika. *Metode Penelitian Kepustakaan*. Jakarta: Yayasan Pustaka Obor Indonesia, 2004.

Zuhailī (al), Wahbah. *al-Tafsīr al-Munīr fī al-‘Aqīdah wa al-Sharī‘ah wa al-Manhaj*. Damaskus: Dār al-Fikr al-Ma‘āshir, 1418 H.

Zuhri, Saifuddin dan Subkhani Kusuma Dewi. *Living Hadis; Praktik, Resepsi, Teks, dan Transisi*. Yogyakarta: Q-Media, 2018.

Zuhriyah, Dewi Aminatuz. “Fungsi Informatif dan Performatif Surah Yasin dalam Literatur Keislaman”. (Skripsi – UIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta, 2019).

Zurqānī (al), Muḥammad ‘Abd al-‘Azīm. *Manāhil al-‘Urfān fī ‘Ulūm al-Qur’ān*. t.tp: Dār Ihya’ al-Kutub al-‘Arabiyyah, t.th.

<https://kbbi.kemdikbud.go.id/>

<https://muslim.or.id/389-mengenal-seluk-beluk-bidah-2.html> diakses pada 13 Maret 2020.

<https://studitafsir.com/2022/02/16/realita-kajian-studi-living-Qur’an-interview-bersama-ahmad-rofiq/>, diakses tanggal 10 Mei 2022.

<https://www.colorado.edu/rlst/sam-gill> diakses tanggal 17 Mei 2022.

<https://www.youtube.com/watch?v=O1t4IjtHuvE&t=405s> diakses tanggal 20 Mei 2022.